



کتابخانه
مکتبہ اسلامیہ
لاہور

مکتبہ اسلامیہ لاہور

لاہور

لاہور

لاہور

لاہور

لاہور

Princeton University Library



32101 061870232

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

--	--

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

ju2³

(RECAP)

الكتاب : تقرير أبحاث آية الله العظمى المحقق الداماد في الصلاة (ج ٣)

المؤلف : عبدالله الجواد الطبري الآملي

الموضوع : فقه اللغة : عربي

عدد الأجزاء : عدد الصفحات : ٤٨٨

الناشر : مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

الطبع : مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي

الطبعة : الأولى المطبوع : ٢٠٠٠ نسخة

التاريخ : ١٤٠٩ هـ . ق



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على جميع الأنبياء والمرسلين ، سيما خاتمهم

و أفضلهم محمد وأهل بيته الطيبين الطاهرين

سيما بقيقة الله أرواح من سواه فداه

ولعنة الله على أعدائهم أجمعين

قال السيد المأمة الطباطبائي اليزدي (قدس سره) في العروة الوثقى

السابع : أن لا يكون مقدماً على قبر معصوم ، ولا مساوياً له

مع عدم الحائل الرافع لسوء الأدب على الاحوط ، ولا يكفى

في الحائل الشبا بيك والصدوق الشريف وثوبه .

إن المستفاد من المتن - حسب السياق - كون التأخير عن قبره الشريف

شرطاً وضعياً للصلاة ، فتبطل بدونه كغيره من الشرائط المارة ، ولكن لا بنحو

الجزم بل بنحو الاحتياط .

فيازم البحث عن كون التقدم و كذا التساوي حراماً في نفسه أو مكرهاً ،

وعن كونه مبطلاً للصلاة وعدمه ، وعن الميز بين التقدم و بين التساوي كما بينهما

و بين التأخير ، وعن كون الصدوق والشبكة حائلاً أم لا ، وعن غير ذلك مما يلوح

في أثناء المقال .

وحيث إن غير واحد من الفروع المشار إليها مندرجة تحت جهتين من

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

المقام الاول

في تقدم المصلي على قبر المعصوم عليه السلام

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

ولما كان صاحب الجواهر - رحمه الله - لسان المشهور ومدافعاً عنه مهما أمكن ، فقد صال وأبرق ، حيث قال - رحمه الله - «فمن الغريب ركون جماعة من متأخري المتأخرين إلى البطلان كالبهائي ونحوه . . . ولاغرو ممن لم يتحرر عنده الطريقة منهم أزلهم بعض عاينها بضرس قاطع ، وعليه قديقال : بعدم البطلان في هذه الأزمنة ، لوجود الحائل : من الصندوق والثياب والشبايك ونحوها ، واحتمال سريان حكم القبر إليها باعتبار معاملتها معاملة في التعظيم وغيره لاتساعه الأدلة» انتهى .

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

ومما ينبغي البحث حوله ، هو أن الاختلاف بين القدماء ومتأخري المتأخرين مآله إلى عدم العثور على دليل المنع ، أو النقاش فيه سناً ، أو دلالة .

والأول : بعيد جداً ، لأن القدماء هم الوسائط في النقل والمجاري لفيض العلم عن معدنه ومنبعه ، فلا يمكن عادة عدم عثورهم على ما ظفر به متأخر المتأخرين .

والثاني : موجب لسقوطه عن الحجية ، لأن إعراضهم عن السند كاشف تام عن وهنه .

وأما الثالث : فلا ضير فيه ثبوتاً ، لأنه كم ترك الأول للآخر ! فلا امتناع في عدم استفادتهم من الدليل ما استفاده المتأخرون أو متأخروهم عنه . إنما الكلام في الإثبات ، إذ من المستبعد عدم تفتنهم بما يدل عليه دليل المنع نصاً أو ظاهراً . والحاصل : أن منشأ الاختلاف لو كان هو الاختلاف في الاجتهاد ، فلا محذور في المخالفة عند رجحان مقال الآخرين ، فلنأت بسند المنع أولاً ، وبما قيل أو يقال فيه ثانياً .

فمن ذلك : ما رواه عن محمد 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 صلى عند قبورهم أن يقوم وراء القبر و يجعل القبر قبلة و يقوم عند رأسه ورجليه ؟ و هل يجوز أن يتقدم القبر ويصلي و يجعله خلفه أم لا ؟ فأجاب : (وقرأت التوقيع و منه نسخت) و أما السجود على القبر فلا يجوز في نافلة ولا فريضة ولا زيارة بل يضع خده الأيمن على القبر ، و أما الصلاة فإنها خلفه و يجعله الأمام ، ولا يجوز أن يصلي بين يديه ، لأن الإمام لا يتقدم ، و يصلي عن يمينه و شماله ^(١) .

ومنه : ما رواه الطبرسي في «الاحتجاج» عن محمد بن عبدالله الحميري عن صاحب الزمان مثله ^(٢) (أي ما نقل الآن) إلا أنه قال : «ولا يجوز أن يصلي بين يديه ولا عن يمينه ولا عن يساره لأن الإمام لا يتقدم عليه ولا يساوي» .

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

و اورد على الاستدلال امور :

منها- ما أفاده الفقيه الهمداني - رحمه الله - في «المصباح» ، حيث قال : «ويمكن الخدشة بأنه قد عمل المنع في الخبر المذكور بأن الامام لا يتقدم عليه ، فلو كان المنع تحريمياً لوجب أن يكون التقدم على القبر الشريف في حد ذاته حراماً مطلقاً حتى يستقيم البرهان ، و هو ليس كذلك في سائر الأحوال مالم يكن عن استخفاف ، وإتّما هو مناف للآداب التي ينبغي رعايتها في حال الصلاة وغيرها ، فهذه العلة لا تصلح علة لإلّا الكراهة ، نعم : لو اريد بالامام إمام الجماعة . . . اتّجه إبقاء النهي على ظاهره ، ولكنه خلاف ما يتبادر منه بل غير مستقيم الخ»

وأشار إلى عدم اختصاص النهي بالصلاة «صاحب الجواهر» أيضاً حيث قال : «بل مقتضاه - أي صحيح الحميري - مطلق التقدم وإن لم يكن في الصلاة» انتهى . ومنها : ما أفاده غيره ، ونقله هو - رحمه الله - (في مصباحه) بأنه - أي الخبر المذكور - ضعيف شاذ مضطرب اللفظ . قيل في بيان وجه الضعف : ولعله لأن «الشيخ» رواه عن «محمد بن داود» عن «الحميري» ولم يبين طريقه إليه ، ورواه في «الاحتجاج» رسالاً عنه .

و أما الاضطراب : فلأنه في «التهذيب» ظاهر في الأمر بالصلاة عن يمينه وشماله . وفي «الاحتجاج» نهى عن ذلك . ولأنه في «التهذيب» كتابة إلى الفقيه عليه السلام وفي «الاحتجاج» إلى صاحب الزمان عليه السلام . ثم قال - رحمه الله - واجب بأن الظاهر من الشيخ في «الفهرست» كون الوساطة بينه وبين الراوي جماعة ثقات ، فيكون الخبر صحيحاً ، كما وصفه به غير واحد . كما أن الظاهر تعدد الخبرين ، لا أنه خبر واحد مضطرب اللفظ ، أقصاهما المخالفة بالاطلاق والتقييد ، فلا يوجب ذلك وهذا في شيء من الخبرين .

فقال - رحمه الله -: أقول : أما احتمال تعدد الخبرين فهو في غاية البعد ، بل ينبغي القطع بعدمه ، ولا يهمننا الاطالة في إيضاحه بعد قصور ما في «الاحتجاج» عن مرتبة الحجية ، فلاختلافه مع ما في «التهذيب» لا يؤثر في سقوط ما في «التهذيب» عن الاعتبار ، إلا أن ما في «التهذيب» بنفسه لا يخلو عن اضطراب أو إرسال ، لأن «الفقيه» في عرف الرواة إنما يطلق على «أبي الحسن موسى عليه السلام» وليس «الحميري» من أصحابه ، فقوله : «كتبت إلى الفقيه» إمام قول شخص آخر فحذفت الواسطة فتكون الرواية مرسلة ، أو أنه 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 إلا بعض قرائن الأحوال التي يشكل الاعتماد عليها ما لم تكن مفيدة للقطع ، و ادعاء حصول القطع به من شهادة حاله بأنه لا يكتب أو لا يروي إلا عن الإمام عليه السلام عهدته على مدعيه ، فليتأمل . فتلخص مما ذكر : أن القول بالكرامة كما نسب إلى المشهور لا يخلو عن قوة انتهى .

أقول : ولعل من تلك الشواهد اهتمام الراوي عن «الحميري» بالقراءة والاستنساخ ، إذ لا يهتم بتوقيع غير المعصوم عليه السلام فالسند محفوف بقرائن الصحة . وأما المتن : فيلزم النظر المستأنف في كل فقرة فقرة منه حتى يتضح نطاقه بيئناً . إن في ارتكاز ذهن السائل هو احتمال المنع عن تلك الامور المسئول عنها - كما هو كذلك بالنسبة إلى بعضها في الجملة - وليس المراد من جعل القبر قبلة في السؤال هو الاستقبال به في أية جهة كانت - كالكعبة - بأن يعامل معه معاملتها ، بل المراد هو جعله أماماً وقدماً حال الصلاة .

ثم المراد من «التقدم» إما ما ليس بتأخر ، أو خصوص ما بين اليدين ، أو لا هذا ولا ذلك ، بل ما يقابل اليمين واليسار والخلف .

فعلى الأول : يندرج تحته أقسام ثلاثة - أحدها : القدام بمعنى ما بين اليدين ، وثانيها : ما كان في أحد الجانبين ولكن مقدماً لا مساوياً أو محاذياً بأن

يكون في جهة الرأس مع التقدم ، وثالثها : ما كان محاذياً لامؤخرراً ، 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 - كما اشير إليه - هذا ما يرجع إلى فقه السؤال .

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

وأما نفس الصلاة فإنها خلف القبر ، والمراد من قوله «إِنَّمَا» «ويجعله الأمام» إما هو جعل القبر أماماً وقد أماماً له ، وإما جعله بمنزلة الامام في ترتيب الآثار من عدم جواز التقدم ، والأول بعيد للزوم التكرار ، إذ المستفاد من قوله «إِنَّمَا» «فإنها خلفه» هو جعل القبر أماماً بلا احتياج إلى التكرار ، وحينئذ يقرب ما كان بعيداً لولاه ، وهو تنزيل القبر بمنزلة إمام الجماعة - حيث إنه غير متبادر منه لو خلى وطبعه - ولكن بهذه القرينة يحمل على ذلك بارادة ماهو الملائم له من الأثر الخاص ، لاجمع الآثار ، لانضاح عدم ترتيبها 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 - كما مر - نظيره آناً - . وأما قوله «إِنَّمَا» «ولا يجوز أن يصلي . . . الخ» فظاهره المنع البتسي ، سيما بلحاظ التعليل .

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

أما الأدرج: فلأن المستفاد من قوله عليه السلام «... فأنها خلفه - ولا يجوز أن يصلي... الخ» هو الحكم الوضعي، لانحدار اللسان نحو الصلاة نفسها، وقد مر في موطنه أن ظاهر الحكم المنحدر نحو المركب من الأجزاء والشرائط، هو الارشاد إلى الجزئية أو الشرطية إن كان إثباتاً، أو إلى المانعية إن كان نفيًا، أو في معناهما. وأما الثاني: فلأن مدار الظهور في الكلام المعمل بشيء هو ظهور تلك العلة، تعميمًا أو تخصيصًا، تحريمًا أو تنزيهًا، ونحو ذلك من شعب الحكم، وحيث إنّه قد عدلّ بأمر خارج عن الصلاة لا يستفاد منه الارشاد إلى الوضعية، بل الظاهر منه الحكم التكليفي من الحرمة أو الكراهة، فيقع الكلام - على تقدير الحرمة - في إيجابها للبطلان من باب الامتناع والاجتماع، كما مر مبسوطاً.

والحق أنه حكم تكليفي إلزامي، أما التكليفية: فلأجل التعليل بما هو خارج عن الصلاة، وأما كونه إلزامياً: فلأن الظاهر من قوله عليه السلام «لا يتقدم...» هو ذلك، إذ لا تصور له عن إفادة التحريم البتة، فيكون التقدم على الامام عليه السلام حراماً في الجملة لا مطلقاً، لانصرافه إلى موارد سوء الأدب والتهتك وإن لم يكن عن قصد.

وتوضيحه: أن التقدم قد يكون بأمره عليه السلام كأن يأمر بعض مواليه لداع دعاه إلى ذلك من رفع حاجته أو حاجة من أمره به، وقد يكون للاستقبال والتعظيم وما إلى ذلك من موارد التكريم التي لا ينتزع منها سوء الأدب والهتك حتى بالقياس إليه صلى الله عليه وآله لأن الهتك مما يختلف باختلاف الموارد سعة وضيقاً، إذ يمكن أن يكون العمل الواحد بالقياس إلى العالم هتكاً دون السوقي من الناس. وهكذا بالقياس إلى من له الرئاسة العامة في الدارين والولاية المطلقة في النشاطين من الأئمة الهداة المهديين (روحي وأرواح العالمين لهم الفداء) دون غيرهم من الزعماء المنصوبين من قبلهم.

ومن هنا نهى عن رفع الصوت فوق صوت النبي ﷺ بقوله تعالى «لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي» - الآية ، ولا خفاء في أن مدار الحرمة هنا ما يكون سوء أدب وهتكاً بالقياس إلى جسده الشريف لا القبر، لأنه مصبّ التعليق دونه ، إذ ليس في الرواية أنه لا يتقدم على قبره .

فلا بدّ من لحاظ التقدم وعدمه 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 أن مدار الحرمة إنّما هو بلحاظ ما بعد الموت لا قبله، وإن لم يكن بين حالتي «من طهره الله من الرجس» فرق، لأنه يسمع السلام و يردّ الجواب بعد الموت كما كان قبله ، إلا أنّ في الأحكام الشرعية بعض ما يختص بما بعد الموت ، ولعلّ منه ما أشكل بعض الأعلام : دخول الجنب في حرم الامام وحيطة قبره الشريف - كالمسجد - مع عدم الاشكال في جواز دخوله في بيت الامام حياً إن لم يكن هتكاً ، والحاصل : أن إمكان الميزكاف في الباب ، فلا يستوحش من حرمة التقدم على جسده الشريف بعد الارتحال بما لعلّه لم يكن حراماً في زمن حياته !

والحاصل : أن روح التعليق 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 ويجعله 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 مؤخراً ، وفي صدق التقدم عليه تأمل ، لتوقفه على إرادة ما يقابل التأخر منه ، لأنّ المقدم

في قبال المؤخر ينطبق عليه ، وأما المقدم المقابل للمحاذي ، فلا .

فالأقوى : هو حرمة القسمين الأولين ، و لا فرق في القسم الثاني بين جهتي

الرأس والرجل إذا كان مقدماً محاذياً .

ولا يعارض ذلك ، عداما يتوهم ظهوره في الجواز بتجويزه الصلاة عند رأس

الحسين عليه السلام بناءً على توسعة «عند» وشموله لجهة الرأس مطلقاً محاذياً أو مقدماً ،

ولكن سنشير إلى ما فيه .

كل ذلك لمعتبرة «الحميري» المعتضدة بما رواه عن هشام بن سالم ، عن

أبي عبدالله عليه السلام . . . قال : أتاه رجل فقال له : يا بن رسول الله هل يزار والدك ؟

قال : نعم ويصلي عنده ، وقال : يصلي خلفه ولا يتقدم عليه ^(١) .

وما في الجواهر من «أن التعويل عليه بعد ظهور إعراض الأساطين عنه - إذ

هم بين راد للخبر من أصله وبين حامل له على الكراهة - مما لا يلائم اصول

المذهب» غير مرضي بعد مامر : من أن الاعراض لعلمه لكيفية الاجتهاد أو عدم

الاكتفاء ببعض الشواهد الدالة على أن المراد من الفقيه المكتوب إليه هو المعصوم عليه السلام

ولا ضير فيه حينئذ ، كما أن قوله - رحمه الله - بـ «أن حرمة التقدم عليه في المكان الذي

هو غير مناف للاحترام الواجب في زمن الحياة غير معلومة فضلاً عما بعد الموت» غير

سديد أيضاً ، بعد ما حتمت قنانه من كيفية الهتك وسوء الأدب مع احتمال الفرق بين

حالتي الموت والحياة في الجملة .

و أنت خير بأن إناطة الحكم مدار الجسد الشريف مستلزمة لحرمة ما

يكون تقدماً عليه وإن لم يكن تقدماً على القبر ، بأن كان أوسع منه - كما هو

المشهود الآن - بناءً على عد الصندوق والشبكة وأمثالهما من القبر .

كما أنه لا ريب في زوال الحكم بعدم صدق التقدم عرفاً ، إما للحائل -

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

كالجدار - أو للبعد الراجع للنسبة ، إذ مع فقدها لا تقدم ولا تأخر ، فلا بد من تحقق النسبة عرفاً حتى يستتبع طرفيها ، فمع انتفاء أصل الاضافة لامجال للمضاف البتة ، ويمكن اتضاح حرمة التقدم فيما يلي مزيد وضوح .

المقام الثاني

في محاذاة المصلي لقبر المعصوم عليه السلام

قد تضارب آراء الفائلين بالحرمة عند التقدم فيها عند المحاذاة ، فمنهم من قال بحرمتها كالتقدم ، كما عن بعض متأخر المتأخرين و من يحدو حدوه ، كلمتان - رحمه الله - .

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

والأقوى هو الأول ، لما رواه عن أبي اليسع قال : سألت رجل أبا عبد الله عليه السلام وأنا أسمع ، قال : إذا أتيت قبر الحسين عليه السلام أجعله قبلة إذا صليت ؟ قال : تنح هكذا ناحية^(١) .

وما رواه أيضاً عن أبي اليسع ، عن أبي عبد الله عليه السلام إن رجلاً سأله عن الغسل إن أتى قبر الحسين ، قال : إجعله قبلة إذا صليت ، وتنح هكذا ناحية^(٢) .

والسند تام بوقوع بعض أصحاب الإجماع قبل «أبي اليسع» . والمراد من المتن هو بيان كيفية الوقوف ، لا جعل القبر الشريف قبلة يوكل الوجه شطره في أية جهة كان ، فالمراد هو جعله أماماً وقدماً له ، وظاهره التعيين وعدم جواز ماعدا هذه الكيفية من أنحاء الوقوف ، سواء كان بالتقدم أو التساوي . وأما المراد من قوله عليه السلام «تنح هكذا ناحية» هو لزوم تحفظ هذه الكيفية الوقوفية من التأخر عند التنحي يميناً أو شمالاً ، ولعل سره هو عدم توهم الاستقبال للموام ، أو عدم

العمل بما يكون معرضاً لتهمة العبودية عند خصماء الشيعة .
والحاصل : أن ظاهره التعيين الالزامي لكيفية الوقوف ، وهي التأخر عن
القبر ، إذ التقدم عليه ممنوع ، وكذا القيام عليه - كما مر في المسألة السابقة -
وهكذا التأخر عنه ولكن مع جعله مسجداً بوضع الجبهة عليه ، فلا محيص عن
التأخر التام ، ولو اريد التنحي فلا بد من تحفظ هذه الكيفية .

وأقصى ما يعارضه هو صحيح «الحميري» المتقدم ، إذ فيه «... و يصلي عن
يمينه وشماله» حيث إنّه عطف على النفي ، لا المنفي لعدم تكرار أداة النفي - كما قرئ -
فيدل على جواز المحاذاة المعارض للمنع عنها ، فيقيّد به ما ظاهره حصر الجواز في
التأخر ، فيجوز التساوي كالتأخر ، فينحصر المنع في التقدم .

وفيه : أن اليمين والشمال - بعد أن كانا باعتبار المصلي لا الجسد الشريف
لوضوحه ، ولا القبر إذ ليس له جهة معينة لهما - أعم من المحاذاة ، إذ كما مر
يندرج تحت اليمين مثلاً مصاديق متعددة ، إذ المراد منه الجهة ، فقد يراد منه
ما يلي يمين المصلي وإن كان متقدماً على القبر فضلاً عن الجسد الشريف ، وقد يراد
منه ما يساويه أو يحاذيه وإن لم يكن بالتساوي ، وقد يراد منه ما يكون متأخراً
عنه ولكن لا يجعله أماماً و قبلة ، بل بأن يكون في جهة اليمين ولكن متنجحياً
عن المحاذاة .

فالقسم الأول : مندرج تحت دليل المنع عن التقدم ، فيبقى الأخيران ،
و يكون اندراجهما تحت دليل الجواز بالاطلاق ، فحينئذ يقيّد بروايتي «أبي
اليسع»^(١) مؤيداً بمرسلة «الاحتجاج» .

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

فمنها : ما رواه عن جعفر بن ناجية ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : صل عند رأس

(١) الوسائل الباب ٦٩ من أبواب المزارح ح ٦ و ٨٠ .

قبر الحسين عليه السلام ^(١) . و رواه في الجواهر « . . . عند رأس الحسين عليه السلام بدون لفظة «القبر» .

ومنها : ما في معناه من الترخيص في ناحية الرأس ، فلا احتياج إلى نقله .
ومنها : ما رواه عن ابن فضال قال : رأيت أبا الحسن عليه السلام وهو يريد أن يودع للخروج إلى العمرة ، فأتى القبر من موضع رأس رسول الله صلى الله عليه وآله بعد المغرب ، فسلم على النبي صلى الله عليه وآله ولزق بالقبر ، ثم أتى المنبر وانصرف حتى أتى القبر ، فقام إلى جانبه يصلي وألصق منكبه الأيسر بالقبر قريباً من الاسطوانة التي دون الاسطوانة المخلفة التي عند رأس النبي صلى الله عليه وآله فصلّى الخ ^(٢) .

وقد يدعى صراحتها في الجواز ، فيقدم على مآظمه المنع .
وفيه : أن هذا التوهم إنما يتم فيما لو كان المدار هو القبر ، ولكن قد حققنا بأن المدار الوحيد هو الجسد الشريف ، فلا يجوز التقدم عليه ولا التساوي معه ، وأما القبر فلا يمنع من التحاذي معه إذا لم يكن بنحو التساوي مع الجسد الشريف ولا استفاد 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 .

وأما روايات التجويز للصلاة عند الرأس فهي مطلقة البتة ، إذ لا اختصاص للعندية بالتساوي للجسد ، فمع البعد عنه قليلاً وإن كان محاذياً للقبر يكون

(١) الوسائل الباب ٦٩ من أبواب المزارح ٥ .

(٢) الوسائل الباب ١٥ من أبواب المزارح ٣ .

مندرجاً تحتها أيضاً ، وحيث إنه مطلق يمكن تقييده بما مر .
 فتحصل : أن الأحوط - لولا الأقوي - هو حرمة المحاذاة للجسد الشريف ،
 لا القبر .

وأما تأثيرها في بطلان الصلاة : فيحتاج إلى مقدمة وجيزة فيما يلي .
 وليعلم : أنه قد يكون الشيء حراماً تكليفاً فقط من دون اعتبار عدمه في
 صحة الصلاة وضماً - نظير التصرف في المغصوب ونحوه - وتأثير مثله في البطلان
 متوقف على امتناع الاجتماع ، مع ما فيه وعليه من الكلام ، فيتفاوت حينئذ حكم
 صورتي العلم والجهل والتذكر والنسيان .

وقد يكون الشيء ممنوعاً في الصلاة وضماً ، فيوجب بطلانها من دون الحرمة
 التكليفية - نظير لبس أجزاء ما لا يؤكل لحمه - ولازمه البطلان مطلقاً ، من دون
 الفرق بين العلم وغيره ، إلا ببركة قاعدة «لاتعاد» .
 وقد يكون الشيء ممنوعاً وضماً وتكليفاً ، فيوجب البطلان والعصيان معاً ،
 نحو لبس الحرير المحض للرجال .

فعليه لا تلازم بين الوضع والتكليف ، وحيث إن مدار الحرمة في المقام هو
 التعليل المتقدم ، و كان ذلك بأمر خارج عن الصلاة ، فتكون الحرمة حينئذ
 تكليفية لا وضعية . وتأثيرها في البطلان متوقف على اتحاد الحرام والواجب ، ولكن
 التحقيق يقتضي عدم الاتحاد ، وإن كانت الصلاة صحيحة أيضاً على فرض الاتحاد
 - كما في الغصب - إذ المحرم ليس هو مطلق الكون في أمام الجسد الشريف ولو
 للتضرع والدعاء متوجهاً إليه مستقبلاً إياه ، بل لا يصدق عليه إلا التقابل للتقدم ،
 وإنما المحرم هو ما كان بنحو استدباره وجعله خلفه مستقبلاً إلى القبلة ، لأنه
 الذي ينتزع منه الهتك وسوء الأدب ، فحينئذ يكون المبعوض هو هذه الهيئة الخاصة ،
 ومن المعلوم : عدم وجوب استدبار القبر حتى لا يجتمع مع الحرمة . وأما استقبال
 القبلة ، فهو واجب شرطي غير عبادي ، مع التغاير أيضاً .

تنبية :

لما كان المدار في السبق والمحق هو الجسد الشريف لا القبر ، يتضح حكم الشبكة و الصندوق بنحو أولى . اللهم إلا في مورد يكون القيام بحذائه وإن كان خلف الجسد الشريف أيضاً مما ينتزع عنه سوء الأدب ، ولكنه لخصيصة المورد، ولا أساس له بالبحث .

ثم إن الشرط الثامن و كذا التاسع لما كان منحللاً إلى قسمين : أحدهما مرتبط بكتاب الطهارة ، و الآخر بباب السجدة ، فلاموقع لهما ههنا ، فلذا لم يتعرض لهما سيدنا الاستاذ (دام ظلّه) .

العاشر : أن لا يصلى 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 لا يبعد 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 مكاناً بمجرد الصدق ، وإن كان الأولى تأخرها عنه في جميع حالات الصلاة ، بأن يكون مسجدتها وراء موقفه الخ .

إن البحث عمّا في المقام - من حيث كون الحكم تكليفاً أو وضعياً ، وعلى أيّ تقدير هل هولزومي أو غيرازومي ، ومن حيث استواء التقدم والتحاذي وعدمه ، ومن حيث ما يرتفع به المنع على تقديره من الحائل أو البعد ، ومن حيث اختصاص الحكم بالرجل وعدمه بل يعمّه والمرأة ، ومن حيث الاختصاص بصلاة المتأخر وعدمه بل يعمّها وصلاة المتقدم والمقارن جميعاً ، ومن حيثيات عديدة آخر - في ضمن جهات كافلة لها .

ولما كان المدار الوحيد في ذلك هو ما ورد في الباب من النصوص ، فيلزم الغور التام في كل واحدة منها ، حتّى يتضح مقدار نطاقها في نفسها أو لا ، وما هو العلاج عند التعارض ثانياً . وليست المسألة إجماعية يكفي فيها بالاتفاق ، بل قد اختلف أصحابنا الامامية - رحمهم الله تعالى - في الجواز وعدمه ، فالمنسوب إلى القدماء عدا النادر منهم هو المنع و إلى المتأخرين عدا النادر منهم هو الجواز كـ «العلامة» في بعض كتبه ، و«صاحب الحدائق» .

وظاهر «الشرايع» يوهم الحكم التكليفي حيث عبّر بقوله : «لا يجوز» وإن يمكن إرادة عدم النفوذ والصحة من ذلك كما في أمثاله . وكيف كان : يلزم التنبيه في ثنايا البحث بأنّ هذا الحكم هل هو بلحاظ أصل الصلاة تعبداً ؟ أو هو بلحاظ أمر آخر خارج عنها ؟ وهو كون القرب أو التحاذي موجباً لاضطراب الحواس ومهيّجاً للشهوة ونحو ذلك .

فأما الجهة الاولى :

ففي الروايات الواردة في صلاة الرجل والمرأة بالتقدم أو المحاذاة

فمنها : مارواه عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال : سألته عن الرجل يصلي في زاوية الحجرة وامرأته أو ابنته تصلي بحذاء في الزاوية الاخرى ؟ قال : لا ينبغي ذلك ، فان كان بينهما شبر أجزاء ، يعني إذا كان الرجل متقدماً للمرأة بشبر ^(١) هذا هو ما نقله الشيخ - رحمه الله - ورواه الكليني إلى قوله : «أجزاء» بدون زيادة ما بعده ، وهو «يعني إذا التح» ولا ظهور في كون تلك الزيادة من الراوي أو من الشيخ . وبين سندي الكليني والشيخ تفاوت . بقوة سند الشيخ على سند الكليني لأن سهل بن زياد المختلف فيه واقع في سند الكليني دونه . ورواها في «الكافي» منضمة إلى الرواية الثانية - من الوسائل - بعنوان «قال : سألت عن المرأة» والظاهر : أن قوله : «يعني إذا كان التح» ليس من كلام الامام عليه السلام إن المناسب له هو أن يقول «أعني» لا «يعني» .

والمهم هو فقه الحديث . إن المتيقن من «التحاذي» هو ما كانا في عرض واحد عند قياسهما إلى مبدء خاص وجهة مخصوصة من الجهات الست - كالصفت الواحد - بلان تقدم ولا تأخر عرفاً لا عقلاً ، فلا يضره سبق بمقدار الأنامل أو نحوها . وتصوير المحاذاة مع الفصل بالشبر في مفروض السائل - من كون كل واحد من الرجل والمرأة في زاوية - سهل في الحجرات الضيقة ، ولانكرة في ذلك ، إذ ليس من باب الحمل على النادر ، بل من باب تعريضه بعد تسليم كون الضيق الكذائي نادراً . نعم : لو اريد من «التحاذي» ما يعنى المرادفة والسبق واللحوق لكان له أفراد شائعة ، لأن 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: أن البعد الذي يشغله المصلّي ليس أقلّ من الذراعين بكثير البتة، فحينئذٍ لو قام أحدهما في زاوية والآخر في زاوية أخرى خلفها متوجهين إلى القبلة لم يكن بين مسجد الثاني وموقف الأول إلا بمقدار الشبر أو نحوه.

والغرض تصحيح الفرض على كلا المعنيين وإن كان المتيقّن من التحاذي

هو الأول.

ثم إنّه لا ظهور للسؤال في كون زمان صلاة المرأة مقدّماً على زمان شروع الرجل في صلاته، بل المستفاد منه ما هو المعبر عنه في العرف دارجاً بالظهور في التقدّم والتأخّر الزمانيّين، كما أنّه لا ظهور له في المعية الحقيقية في الشروع. نعم: إنّ المستفاد منه الاجتماع والمعية الصلاتية 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 المعية حال الشروع، بل المقطوع من ذلك هو المعية بقاء وما عداها من درج بترك الاستفصال. وأمّا لفظة «لا ينبغي» فقد يدعى ظهورها في الكراهة، ولا أقلّ من الأشعار بها، فلا ظهور لها في المنع. وعلى أيّ حال، ظاهرها الحكم التكليفي، إلا 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، وإلا 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» بالسین المهملة والتاء المثناة، لالشين المعجمة والباء الموحدة.

مؤيداً بما رواه عن محمد الحلبي قال : سألته (يعني أبا عبد الله عليه السلام) عن الرجل يصلي في زاوية الحجرة وابنته أو امرأته تصلي بحذائه في الزاوية الاخرى ؟ قال: لا ينبغي ذلك إلا أن يكون بينهما ستر، فان كان بينهما ستر أجزاء^(١).

والتفاوت بين الروايتين من حيث السند هو باختلاف السائل ، إذ في أحدهما «محمد بن مسلم» وفي الآخر «الحلبي» . وأما في المتن فمغتفر. ولكن احتمال التصحيف - استبعاداً للفصل بالشبر بين اللذين يصليان في زاويتين أو غير ذلك - مندفع بقريظة حافية في الكلام ، وهو قوله : «يعني إذا كان الخ» لأنه سواء كان من الراوي أو من «الشيخ» دال على أن النقل الأصيل هو «الشبر» لا «الستر» إذ لا معنى لأن يكون المتقدم بالستر ، بل المناسب له هو الشبر ، وهو واضح جداً . فالنقل «شبر» لا «ستر» البتة .

ثم إن الظاهر: أن هذا التفسير إنما هو من الشيخ - رحمه الله - لا الراوي ، وإلا لنقله في «الكافي» أيضاً . ولاغرو في ذلك ممن دأبه الجمع التبرعي كثيراً بين النصوص المتعارضة في كتابيه - التهذيب والاستبصار - وإن كان في أحدهما أكثر من الآخر . وحيث إن في الباب ما يمتنع عن الاكتفاء بهذا القدر من المسافة في المحاذاة أراد الجمع ورفع التنافي بينهما ، فحمله على التقدم ، لامن باب الظهور الأولي بل من باب العلاج .

ومنها: ما رواه عن محمد ، عن أحدهما عليه السلام قال: سألته عن المرأة تزامن الرجل في المحمل يصليان جميعاً؟ قال: لا ، ولكن يصلي الرجل ، فإذا فرغ صلت المرأة^(٢) . والتمسك بها لاعتبار التقدم 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 وكذا الجواب بلحاظ عدم تقدم المرأة على الرجل أو المحاذاة في المكان ، بل لعل المزاملة في المحمل

(١) الوسائل الباب ٨ من أبواب مكان المصلي ح ٣ .

(٢) الوسائل الباب ٥ من أبواب مكان المصلي ح ٢ .

الواحد ذات خصيصة لدى الشرع - كما لا يبعد - ويؤيده الاستثناء بحكم نديبي^١، وهو تقدم الرجل على المرأة زماناً بلا أساس له بالمكان، وهذا أيضاً مما يقرب بمذاق الشرع القائل بأن «الرجال قومون على النساء» ونحوه، فمعناه لا مجال للاستدلال وهكذا ما رواه ٢٥١ من الباب ١٠ من هذه الأبواب .

ومنها : ما رواه عن أبي بصير - ليث المرادي - قال: سألته عن الرجل والمرأة يصليان في بيت واحد ، المرأة عن يمين الرجل بحذاء؟ قال: لا إلا أن يكون بينهما شبر أو ذراع ، ثم قال: كان طول رحل رسول الله ﷺ ذراعاً ، وكان يضعه بين يديه إذا صلى يستره ممتن يمر بين يديه^(١) .

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

أما أولاً : فالأن التحديد اللزومي مما لا يتسامح فيه بقدر شعير فضلاً عن الزائد عنه ، كما في حد السفر الموجب للقصر، والكر الموجب للاعتصام ، ونحو ذلك مما يعامل فيه بأدق ما يمكن ، فحينئذ لا مجال لجعل الشبر حداً والذراع أيضاً حداً ، مع ما بينهما من الفصل !

والحاصل : أن التخيير بين الأقل والأكثر غير ممكن - كما في محله - إلا في الحكم النديبي المحمول على مراتب الفضل ، ولذلك ربما يتمحّل في رفعه ، بأن المراد من الذراع هنا هو عظمه ، حسب شهادة بعض ما يأتي في الباب .

وأما ثانياً : فلأن الذيل - مع كونه راجعاً إلى الحائل لا البعد والمسافة - حكم غير ازومي^٢ كما في محله، إذ لا يجب وضع الساتر عمن يمر بين يدي المصلي البتة. وبيانه : بأن المراد من الستر هنا ليس هو بمعنى الساتر للمصلي والمغطى له حتى لا يراه أحد ، بل المراد منه هو الحاجب عن المارة لئلا يتخطى موضع سجوده وما

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

يصلّي هو فيه الموجب لاضطراب مشاعره وزوال حضور قلبه ، فيصير المصلّي بذلك الحاجب حينئذ مصوناً عن تردد 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 - كما في روايات الباب ١٢ من أبواب مكان المصلّي - ولا ريب في أن هذا الحكم غير لزومي ، نظير ما ورد من النظر إلى موضع السجدة لتجمع الحواس ، ولذا قال بعض المعصومين عليه السلام في جواب من اعترض عليه بترك وضع شيء مما ذكر حجياً عن المار : بأن المعبود تعالى أقرب إليّ من المار^(١) فلا احتياج إلى وضع الحاجب لبعد المحجوب عنه عن المعبود بالقياس إلى العابد . وأمّا ما فعله رسول الله صلى الله عليه وآله فلمعله للتعليم لا لاحتياجه إليه .

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

ومنها : ما رواه عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الرجل والمرأة يصلّيان جميعاً في بيت ، المرأة عن يمين الرجل بحذاءه ؟ قال : لا حتى يكون بينهما شبر أو ذراع أو نحوه^(٢) .

لاخفاء في أن السؤال إنّما هو عن محاذاة المرأة للرجل حال الصلاة ، بخلاف بعض ما مر - كرواية المحمل - إلا أن الكلام في الجواب ، فهل المراد من قوله عليه السلام : « ولا » هو أنه لا يصلّيان كذلك ؟ أو لا ينبغي ذلك ؟ أو لا يصلح ؟ أو نحوه من العبارات المحتملة الدائرة بين دلالتها على المنع والكرامة .

(١) الوسائل الباب ١١ من أبواب مكان المصلّي ١١ .

(٢) الوسائل الباب ٥ من أبواب مكان المصلّي ح ٤ .

ولا يتوهم ظهوره في المنع لأنه المنساق من المحاورة، حيث يستفاد من قوله: «لا» - جواباً عن السؤال عن أنه هل يصليان - هو أنه لا يصليان ، فلا يحتمل ما عداه مما يدل على الكراهة .

لأن في الجواب أيضاً ما ظاهره أن المنع غير لزمي ، أو لا أقل من صلوحه لصر ف ظهور «لا» في المنع وإن لم يكن هو بنفسه ظاهراً في الكراهة ، وذلك : لأن قوله إِنَّمَا : «حتى يكون بينهما شبر أو ذراع أو نحوه» إما ظاهر في المنع التنزيهي ، أو موجب لعدم انعقاد ظهور «لا» في المنع التحريمي وضماً أو تكليفاً، لما مر من أن التحديد اللزومي مما لا يحوم حوله التسامح والابهام رأساً ، فكيف يمكن أن يكون قوله : «شبر» أو «ذراع» و نحوه حداً أو حدوداً لزومية ؟ مع ما بينهما من الاختلاف المتحرز عنه في التحديد جداً ! فيدور الأمر بين كون ظهور «لا» في المنع أقوى من ظهور التسامح في عدمه ، وما هذا شأنه لا يصلح لأن يستدل به للمقام .

ومنها : مارواه عن أبان بن عثمان ، عن عبدالله بن أبي بعفر قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام والمرأة إلى جنبي وهي تصلي؟ قال : لا ، إلا أن تقدم هي أو أنت ، ولا بأس أن تصلي وهي بحداك جالسة أو قائمة^(١) .

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 تقدم هي أو هو ، فمن أين يجزم بكونه للمحاذاة ؟ وكم فرق بين ما أبديناه من كون التفريق للاتقاء عن الاجتماع حال الصلاة وبين ما نجشّمه غير واحد من كونه للتحرز عن المحاذاة والمجانبة حالها ! فمعه لا يمكن الاستدلال به للمنع . ولا مجال لطردهما أبديناه من الاحتمال بعد مغروسيته تخيل المنع عن الاجتماع حال الصلاة في مكان واحد في الأذهان - حسبما يترائي من بعض نصوص الباب - .

ومنها: مارواه عن ابن فضال، عمن أخبره، عن جميل بن دراج، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلي والمرأة تصلي بحذاء؟ قال: لا بأس^(١).

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

ومنها: مارواه عن معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سأل عن الرجل والمرأة يصليان في بيت واحد؟ قال: إذا كان بينهما قدر شبر صلت بحذاء وحدها وهو وحده ولا بأس^(٢).

إن 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 التقدم أو المحاذاة. نعم: ظاهر الجواب، هو اختصاص الجواز عند المحاذاة بفصل شبر بينهما دون الأقل منه، حيث إنّه في مقام التحديد. ولو كان نطاق نصوص المنع واحداً من حيث التحديد بالشبر مثلاً (كما في هذه الرواية) لانتج ظهورها فيه - أي في المنع - لو خلت وطباعها مع قطع النظر عن المعارض، ولكنه ليس كذلك لاختلاف أسنتها جداً، كما مر من التحديد بالشبر والذراع ونحو ذلك، فيضعف ظهورها في المنع لولا الأشكال في انعقاد أصله.

ومنها: مارواه عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا كان بينها وبينه ما لا يتخطى أو قدر عظم الذراع فصاعداً فلا بأس^(٣). و قريب منها في التحديد رواية «زرارة»^(٤). ولا خفاء في عدم إمكان الاستدلال بها نفيًا أو إثباتاً، لأنها منقطة المساس بالمقام، كما أنه من البعيد صدورها عن المعصوم عليه السلام ارتجالاً.

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

الفاحش ، لأن «مالا يتخطى» بمعنى مادون الخطوة ، ولاريب في اختلاف مراتبه ، كما أن ما يليه من «قدر عظم الذراع» يكون أكثر من الشبر بقليل ، ولاسترة في الاختلاف الفاحش بينه وبين ما يتصاعد عنه ، لما كان قوله **عَلَيْهَا** : «فصاعداً» ومن المعلوم : أن الحد اللزومي مما يجتنب عنه بمثل هذه الاختلافات .

ومنها : مارواه عن هشام بن سالم ، عن أبي عبد الله **عَلَيْهَا** في حديث قال : الرجل إذا أم المرأة كانت خلفه عن يمينه سجودها مع ركبته ^(١) .

لاريب في دخالة القيد المأخوذ في كلام المعصوم **عَلَيْهَا** إذا كان بصدد التحديد ونحوه ، وحيث إن الانتماء مما أخذه **عَلَيْهَا** في كلامه فلا بد له من الدخالة ، ولا أقل من الاحتمال ، فمعه يحتمل اختصاص الحكم بالجماعة لا الفرادى أيضاً ، وكم له من نظير ! فلامساس لذلك بالمقام .

ومنها : مارواه عن حريز ، عن أبي عبد الله **عَلَيْهَا** في المرأة تصلي إلى جنب الرجل قريباً منه ؟ فقال : إذا كان بينهما موضع رحل فلا بأس ^(٢) .

وظاهرها ثبوت البأس فيما دون هذا الحد - وهو الرحل - وإن كان ذراعاً أو شبراً ، فيختص الجواز بما إذا كان الفصل هو بمقدار الرحل ، ولكن لا ظهور لها في كون الرجل أيضاً مصلياً أم لا إلا بالاطلاق ، فمالم تقيّد بدليل خارجي تكون منقطعة الارتباط بالمقام ، وأنت خير بأن المعثور عليه من النصوص هو نفي البأس عن صلاة الرجل مع كون المرأة جالسة أو قائمة أو قائمة أدنحو ذلك من الحالات عدا الصلاة ، ولم نجد إلى الآن ما يدل على نفي البأس عن صلاة المرأة مع كون الرجل قريباً منها وإن لم يكن في حال الصلاة .

ومنها : مارواه عن زرارة ، عن أبي جعفر **عَلَيْهَا** قال : قلت له : المرأة والرجل يصلي كل واحد منهما مقابلة صاحبه ؟ قال : نعم إذا كان بينهما قدر موضع رحل ^(٣) .

ودلالاتها على لزوم الفصل بمقدار الرحل عند المحاذاة متوقفة على كون

المراد من قوله : «قبالة صاحبه» هو التحاذي . و أما التقدم والتأخر فله حكم آخر نشير إليه بمنه تعالى .

هذه هي جملة النصوص الواردة في حكم محاذاة الرجل والمرأة في الصلاة ، وقد عرفت : خروج بعضها عن حريم البحث ، وقصور بعضها الآخر في نفسه عن إفادة المنع اللزومي ، وضعف ظهور بعضها الثالث بلحاظ غيره مما يوهن ظهوره في المنع اللزومي .

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

وقد تقدم أن المشهور لدى قدماء أصحابنا الامامية - رحمهم الله - هو المنع إلا بحائل أو عشرة أذرع ، فهل يكون ذلك بالاعراض عن النصوص المارة ، أو بترجيح ما دل على العشرة عليها ، أو لغيرها؟ والذي ينبغي أن يقال : هو أن الحدود المأخوذة في تلك الطائفة غير منضبطة جداً ، لدورانها بين : الشبر ، وعظم الذراع ، والذراع ، والرحل ، وما لا يتخطى ، وصاعداً عن الذراع أو عظمه . و من المعلوم من مذاق الشرع عدم الاختلاف الكذائي في الحد اللزومي لحكم - كالمسافة والنياب في تقصير الصلاة وإيتاء الزكاة - ولذا حمل العلامة - قدس سره - نصوص نزح البئر على الندب ، لما فيها من اختلاف مقداره اختلافاً فاحشاً لا يستقر على أمر واحد . وبعد الغض عن ذلك كله ، يقع الكلام في سر زهاب القدماء - رحمهم الله - إلى لزوم عشرة أذرع ، مع ظهور غير واحد من النصوص في الاكتفاء بالشبر . والصناعة تقتضي بترجيحها على رواية «عشرة أذرع» بعد أن كان المراد من «أكثر من العشرة» هو نفس العشرة وما فوقها ، نظير قوله تعالى : «وإن كن نساء فوق اثنتين» حيث إنّه بمعنى الاثنتين و ما فوقهما . لأن التظافر الموجب للاعتضاد إنما هو مع نصوص والشبر ، لاتفاقها على الاكتفاء به ، عدا رواية الرجل ونحوها .

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

اللهم " إلا أن يعتبر عند التعارض كل واحدة من نصوص «الشبر ونحوه» وحدها مع رواية «العشرة» من دون قياس هذه 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 لتساوقهما معاً ، ثم الرجوع إلى العام الفائق المانع عن التحاذي وغيره حال الصلاة رأساً ، و القدر المتيقن من التخصيص إنمما هو بالنسبة إلى العشرة ، وهذا متوقف على العموم الفائق ، فيكون الاكتفاء بالعشرة من باب القدر المتيقن لا الترجيح ، وذاك العام محور رواية «المحمل» . ومنها: وقوع التعارض بين الطائفتين مع ترجيح طائفة «العشرة» على طائفة «الشبر ونحوه» لأنها أحوط منه ، بناء على كون الوفاق للاحتياط مرجحاً بنفسه . ومنها: وقوع التعارض المسقط للتكافؤ مع فقد العموم الفائق وانتهاء الأمر إلى الأصل العملي في الأقل والأكثر الارتباطي ، وحيث إن المشهور أو خيرة أكثر القدماء هو الاحتياط دون البراءة^(١) فلعلّه لذا حكموا بلزوم العشرة بلا اكتفاء بدونها .

فهذه وأمثالها مما يمكن أن يكون سنداً لذهابهم إليها - أي العشرة - إما باتفاقهم على وجه خاص من هذه الوجوه ، أو باختلافهم فيها ، بأن يكون سند بعضهم هو الوجه الأول وسند بعضهم هو الثاني وهكذا . ولعلك تحس ما نحن بصدده: من أن الأمر لا يتعدى عن حريم الاجتهاد وكيفية الاستنباط ، بلا إعراض في البين ، إن لاشاهد عليه .

بقي أمر آخر ، وهو أنه لا يمكن الجمع بين هذه النصوص بالتخيير ، بأن يكون كل واحد من تلك المقادير المختلفة حداً لزومياً بنحو التخيير ، لأنه مع عدم

(١) ان المنسرب الى أكثر القدماء هو البرائة لا الاحتياط ، كما في فرائد الشيخ

صلوحها له - اعدم التسامح الكذائي في الحدّ اللزومي - 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 ، فيكرن نظير التسيحة الواحدة والتسيحات الثلاث ، وقد حقق عدم إمكان التخيير بين الأقلّ و الأكثر هناك ، لحصول الأقلّ في ضمن الأكثر دائماً ، اللهم إلّا أن يعنون الأقلّ بعنوان « بشرط لا » و نحوه حتى يمتاز عن الأكثر ، فحينئذٍ يصيرا متباينين لأنّ الأقلّ « بشرط لا » يباين الأكثر ولا يتحقق في ضمنه ، كما لا يتحقق أحد المتباينين في ضمن مباينه الآخر .

ثمّ إنّّه على التنزّل والنسليم بكون مفاد نصوص الباب حكماً لزومياً من الحرمة أو المنع ، كان الترجيح لما دلّ على الاكتفاء بالشبر ، فيرفع المنع أو الحرمة به بلا احتياج إلى الزائد عنه ، لأنّه المقطوع حسب التواتر الاجمالي المتقدم إذ النصوص المارة دالة بالاتّفاق على كفاية « الشبر » إلّا ما شدّ ، 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 بمادون العشرة ظاهراً ، ومن المعلوم : أنّ الظهور لا يصلح لأن يعارض ذلك المقطوع ، فيرفع المنع أو الحرمة بفصل الشبر ، وأمّا الزائد عنه فراجع 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 « أن الأقلّ لازم يقيناً من دون لزوم الزائد عنه وإن كان مستحباً » .

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

حريم التعارض ، لاتفاقهما عليه نفيًا أو إثباتًا . مثلاً لودل "أحدهما على وجوب شيء ، و الآخر على حرمة لكانا بالقياس إلى نفي الاباحة متفقين بالتعارض ، إن يؤخذ بالمدلول الالتزامي كما يؤخذ بالمطابق منه .

وأما المقام : فهو و إن كان من باب التعارض ، ولكن له خصيصة لابد من الالتفات إليها ، وهو أن "مدلول نصوص « الشبر » مطابقة هو لزوم هذا المقدار ، و التزاماً هو عدم كفاية مادونه و عدم لزوم ما فوقه و إن كان يكتفى به - أي بما فوقه - و مدلول رواية « العشرة » مطابقة هو لزوم هذا المقدار حداً ، و التزاماً هو عدم كفاية مادونه من التسعة و الثمانية - فضلاً عن الشبر - و عدم لزوم ما فوقه و إن يكتفى به ، فحريم التعارض و المطاردة واقعاً ليس هو الاكتفاء بالعشرة ، لأن هذا المقدار من المقادير المتفق على كفايتها ، بل هو بالقياس إلى مادون العشرة إلى الشبر ، كما أن "مادون الشبر أيضاً خارج عن حريم المطاردة" لاتفاق النصوص على عدم الاكتفاء به .

و الحاصل : أن "نصوص « الشبر » لا تطرد الاكتفاء بالعشرة و إن تمنع حديتها ، فبعد الغمض عن الحدية تكون العشرة أيضاً ممّا يجوز الاكتفاء بها بالاتفاق ، فنبصر ! حتى لا يختلط عليك الأمر بأن مقتضى الصناعة في الأخذ باللازم المشترك هو الاكتفاء بما زاد على العشرة ، لا هي نفسها ، و السر هو ما اشير إليه .
والحاصل : أن "نصوص الباب لا حتفافها بالشاهد الداخلي - و هو الاختلاف الفاحش بين الحدود المتحرز عنه فيها مع قصور أكثرها عن إفادة الحكم رأساً - محمولة على الحكم النديبي الذي يلائمه الاختلاف ، حسب اختلاف مراتب الفضل ، أو تفاوت درجات الكراهة .

ثم "إن" هنا شاهداً خارجياً مؤيداً لما وجهنا به نصوص الباب : من الحمل على حكم غير لزومي ، و هو ما ورد في الباب ٤ و ٥ من أبواب مكان المصلي ، نحو ما رواه عن جميل ، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : لا بأس أن تصلي المرأة بحذاء الرجل

وهو يصلي ، فإن النبي ﷺ كان يصلي وعائشة مضطجعة بين يديه وهي حائض ، وكان إذا أراد أن يسجد غمز رجلها فرفعت رجلها حتى يسجد^(١) .
 إن ظاهر الصدر : هو جواز صلاة المرأة و الرجل عند التحاذي من دون التقييد بالشبر أو غيره .

وأما تعليل الذيل : فحيث إنه ناظر إلى غير حال الصلاة فلا انطباق له على المعلل ، ولذا احتمل في «الوافي» تطرق التصحيف ، بأن كان الأصل في الصدر هو أنه «لابأس أن تضطجع المرأة النخ» ولكن فتح هذا الباب ممّا يوجب زوال الوثوق بالنصوص جداً ، فلا مجال له .

فلا بد حينئذ من التأمل في كيفية الانطباق والتناسب بين العلة والمعلول ، وهو أن الذيل كان بصدد نفي المحذور ، ببيان : أنه ﷺ كان يصلي وعائشة مضطجعة بين يديه ، فلو لم يكن مثل هذا مانعاً فلا يكون ما لو كانت المرأة مشغولة بالصلاة مانعاً البتة ، ولا ريب في تماميته بلا احتياج إلى احتمال التصحيف أو زيادة لفظة «لا» في قوله : «لابأس أن تصلي المرأة» لأن نفي البأس عن أن لاتصلي المرأة بحذاء الرجل المصلي ممّا يبعد صدوره بدءاً ووقوعه في متن الكلام البعيد عن الجزالة والخفة .
 والحاصل : أنه دال على نفي البأس إذا كانت المرأة بحذاء الرجل المصلي ، سواء كانت تصلي تلك المرأة أم لا ، فعليه يكون مدلول ما تقدم : من أن طول رحل رسول الله ﷺ كان ذراعاً وكان ﷺ يضعه بين يديه إذا صلى يستتره ممّن يمر بين يديه^(٢) حكماً غير لزومي ، كما أو ما نأ إليه هناك ، إذ لو كان وضع الساتر بمعنى الحاجب لازماً لما أمكن إثبات الصلاة مع اضطجاع «عائشة» بين يديه ، بحيث كان إذا أراد أن يسجد غمز رجلها الخ .

ونحو ما رواه عن ابن فضال ، عن علي بن الحسن بن رباط ، عن بعض أصحابنا

(١) الوسائل الباب ٤ من أبواب مكان المصلي ح ٤ .

(٢) » » » » ٥ » » ح ٣ .

تأييد ما هو المختار - من حمل النصوص على الحكم الندي - بالشاهد الخارجي ٣١

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي وعائشة قائمة معترضة بين يديه وهي لا تصلي ^(١).

وحيث إنها لا دلالة لها على ما دلت عليه رواية «جميل» من إصابة رجلي عائشة لموضع السجدة ^(٢) الدالة على عدم لزوم الفصل بوضع الحاجب، فلا شهادة لها، فلنعرض عنها.

والمهم هو أن رواية «أبي بصير» لثامرادي، الدالة على أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يضع رحله بين يديه حال الصلاة للحجب عن المار، مشتملة على حكم غير لزومي - بشهادة رواية «جميل» المتقدمة آنفاً - فحينئذ يكون مفاد صدر تلك الرواية - أي رواية أبي بصير - الدال على لزوم الفصل بين المرأة والرجل المصلين بشبر أو ذراع حكماً غير لزومي، لأن التناسب بين صدرها وذيلها يقتضي أن يكون الفصل أو وضع الحاجب عن المار لحكمة تجتمع الحواس المؤيدة لحضور القلب المعدة إياه.

إنما الكلام في السند - أي سند رواية أبي بصير - إذ فيها «الحسن الصيقل» الذي لم يوثق صريحاً، وإن نقل الوحيد البهبهاني عن المجلسي الأول: أن «الحسن الصيقل» كان معتمداً لدى الصدوق - رحمه الله -.

أدفع إلى ذلك: أنه قد ينقل عنه بعض أصحاب الإجماع وإن كان هنا نقل هو عن بعضهم. كـ «ابن مسكان» والتفصيل في محله.

و نحو ما رواه عن ابن فضال، عمّن أخبره، عن جميل - وقد تقدم نقله - و ظاهرها جـ. واز صلاة الرجل و المرأة عند التحاذي مطلقاً من دون التقييد بشبر أو نحوه.

وهي وإن لم تكن آية عن التقييد بحد خاص، إلا أن نصوص التقييد قاصرة عنه - كما مر - هذا بالنسبة إلى المتن.

وأما السنفد: فمرسل، وقد أرسله «ابن فضال» وهو ليس ممن يؤخذ بمراسيله

مطلقاً . وأما ماورد في حق "بني فضال" من الأخذ بما رروا ، فليس مراده حجية رواياتهم مطلقاً ، بل المراد جواز الأخذ في الجملة بالقياس إلى طرد ما رواه رأساً ، فيعامل مع رواياتهم معاملة روايات غيرهم ، فان انضم إليه ما يفيد الوثوق فهو ، وإلا فلا .

ونحو ما رواه عن الفضيل ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : إنمما سميت بكّة لأنّه يبكّ فيها الرجال والنساء والمرأة تصلي بين يديك وعن يمينك وعن يسارك ومعك ، ولا بأس بذلك ، وإنمما يكره في سائر البلدان ^(١) .

إن المراد من الكراهة - حسب ما مرّت الإشارة إليه غير مرّة - هو الكراهة المصطلح عليها في الفقه ، لشيوع ذلك في عصر الصادقين عليهم السلام حيث إن العامّة أيضاً كانوا يعبرون عن الأحكام الخمسة بما هو الدارج اليوم ، فحينئذ تدلّ الرواية على عدم الحرمة والمنع اللزومي .

إنمما الكلام في عدم صراحتها في كون الرجل أيضاً مصلياً أم لا ، ولكن فيها بعض ما يشهد له ، وهو أنّه لو لم يكن مصلياً لما كان مستقرّاً هناك مع الزحام الشديد على حالة واحدة حتى يتصور له الجهات الثابتة : من القدم اليمن واليسار . والظاهر : أن المفروض فيها هو كون الرجل أيضاً مصلياً ، ويشهد له أيضاً قوله : «ومعك» إذ لو لم يكن بلحاظ الصلاة والمعيّة فيها لما كان له وجه ، لأنّ المعيّة التي بلحاظ المكان الواحد عرفاً حاصلّة بالقدم أو اليمن واليسار ، ولا احتياج إلى التصريح بها بالخصوص ، فتدلّ على جواز صلاتها في حال صلواته بلافضل مكاني أو مع فصل ، من دون التفاوت بين الجهات .

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

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

الطمأنينة بأن الحكم ليس بلزومي، فيكون التقدم والمحاذاة جائزين كالتأخر. وإنما الاختلاف في الكراهة وعدمها شدة وضعفاً بفصل الشبر وعدمه إلى أن ينتهي الفصل إلى عشرة أذرع، فتنتفي الكراهة رأساً.

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

ثم إن المانن - رحمه الله - مع اختياره بأن الحكم غير لزومي وإن كان مكروهاً قال بارتفاع الكراهة بأحد الأمرين: من الحائل والبعد عشرة أذرع، وسيصرح بارتفاعها أيضاً بتأخر المرأة مكاناً.

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

فأما المقام الأول

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

واعلم: أن الحائل قد يكون بمعنى السائر والمانع عن الرؤية، وقد يكون بمعنى الحاجب عن المساس و المانع عن التلاقي سواء كان مانعاً عن الرؤية أم لا. والمهم هو التأمل في نطاق نصوص الباب حتى يتضح ظهورها في اعتبار الحائل أم لا، وعلى الأول بأي 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 علي 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 تراها؟ قال: لا بأس ^(١).

(١) الوسائل الباب ٨ من أبواب مكان المصلي، ح ١.

إنّ الحيطان التي تكون كلّها كوى ، هي عبارة عن الجدار المعمول من الآجر أو الخشب أو ما يضاويه مشبكاً ، بحيث يمكن الرؤية من الثقب المفتوحة في ثنياه كالشبكة - وأما وجهه كون الرجل يراها ولا تراها ، فهو كون تلك المرأة متقدمة عليه ، ومن الواضح : أنّها لا تراها حينئذٍ إذ لا يرى الخلف ، ولا ريب في أنّ الجواب بنفي البأس لم يقيّد بشيء ولم يؤخذ فيه ما يوجب الحصر والاناطة ، بل ليس إلاّ حكماً وارداً على مفروض خاص . ولا خفاء أيضاً في أنّ الحائط المشبك حائل عن التلاقي ، لا الرؤية . كما أنّه لا شبهة في أنّ الجدار المعمول كوة كان في الغالب من الآجر ، إمّا بينائه كذلك من الأساس ، أو بإحداث الجدار الكذائي في صدر الحائط المصمت أو بطنه ، وكيفما كان يكون الفصل بين جنبي الحائط بقداشبر غالباً لولم يكن أزيد .

وأنت خير : بأنّ الحكم بنفي البأس في مثله قاصر عن الدلالة بأنّه للحائل ، لاحتمال كونه للفصل بشبر ، إذ ليس فيه عدا الحكم الخاص على مفروض مخصوص من دون لاناطة بشيء من الحائل ، فلا ظهور له في المطلوب .
ومنها : مارواه عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام في المرأة تصلي عند الرجل ؟ قال : إذا كان بينهما حاجز فلا بأس ^(١) .

ليس فيهما ما يدلّ على كون الرجل أيضاً مصلياً إلاّ بالاطلاق ، كما لا ظهور للحاجز في المانع عن الرؤية ، وهكذا لا صراحة لها في كون الجواز للحاجز لا حصول الفصل بشبر بينهما .

نعم : يمكن القول بأنّ ظاهر أخذ الحاجز قيداً في الجواب هو كون الجواز دائراً مداره وجوداً وعدماً ، فارتفاع المنع أو الكراهة متوقف 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 .

ومنها : مارواه عن محمد الحلبي قال : سألته - يعني أبا عبد الله عليه السلام - عن الرجل يصلي في زاوية الحجرة وابنته أو امرأته تصلي بحذاءه في الزاوية الأخرى؟ قال : لا ينبغي ذلك إلا أن يكون بينهما ستر^(١).

وفيها - بعد الغض^٢ عن اختلاف النسخ لضبط بعضها بالشبر أيضاً (كما مر^٣) وعن حصول الفصل بالشبر البتة فيما بين الزاويتين ، وقلنا : بأن المدار هو الستر المأخوذ قيماً في الجواب ، لا الشبر - يقع الكلام في أنه بمعنى المانع عن الرؤية - كما توهم - أو مطلق الحائل عن المساس وإن لم يمنع عن المشاهدة؟ إذ الظاهر من الستر وإن كان هو ذلك ، ولكن بلحاظ ما اصطلاح في باب الصلاة - من تسمية ما يوضع بين اليدين من العنزة والقلنسوة ونحوها حجياً عن المار^٤ بالستر - يشكل انعقاد ظهوره فيه ، إلا بدعوى الانصراف من لفظ «الستر» إلى المانع عن الرؤية. ومنها : مارواه عن علي بن جعفر ، عن أخيه عليه السلام قال : سألته عن الرجل هل يصلح له أن يصلي في مسجد قصير الحائط وامرأة قائمة تصلي وهو يراها وتراه؟ قال : إن كان بينهما حائط طويل أو قصير فلا بأس^(٢).

وظاهرها اعتبار الحائل بمعنى المانع عن التلاقي لا الرؤية ، لأن الحائط القصير لا يمنع من الرؤية وإن منع عن المساس .

وهذه هي جملة ما عثرت عليها من النصوص الواردة في الحائل ، وقد عرفت أن الثلاث منها دالة على الحائل بمعنى المانع عن التلاقي ، ولاخفاء في تحقّق الفصل بشبر فيه ، لأن الحائط الحائل يشغل شبراً من الأرض غالباً ، فلعل الجواز لذلك لا اعتبار الحائل - على ما مر^٥ - وإن كان ظاهر رواية «محمد بن مسلم» هو اعتبار الحاجز بما هو حاجز لا بما أن به يتحقق الفصل بشبر ، فتبقى رواية «الحلبي» المأخوذ فيها عنوان الستر دالة على اعتبار الحائل بمعنى المانع عن الرؤية - حسب الانصراف المتقدم - فيقع التعارض بينها وبين النصوص السابقة الدالة على كفاية الشبر بالعموم

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 لو اريد تخصيص نطاق تلك النصوص المحدثّة الدالّة على المنع أو الكراهة فيما دون الشبر وإن كان الستر حاصلاً وكذا رفع اليد عنها بالقياس إلى الشبر الذي دلت على الاكتفاء به فيما لا يكون الستر حاصلاً ، للزم ترجيح رواية «الحلبي» - مع اختلاف النسخ ومع استقرار الاصطلاح الخاص في الستر للصلاة - على تلك النصوص المتظافرة المتفقة على الاكتفاء بالشبر وما فوقه وعلى عدم الاكتفاء بما دونه .

فالحق هو الجمع بين ذلك كله - بعد الفراغ عن كون أصل الحكم هو الكراهة لا المنع - بأن الكراهة كما ترفع بالفصل بالشبر كذلك ترفع بالستر أيضاً ، وكلما كان الستر أقوى أو الفصل أبعد كانت الكراهة أضعف إلى أن ينتهي إلى مالا كراهة له أصلاً وهو الفصل بالشبر ، أو الستر بما لامس ولا رؤية هناك بوجه من الوجوه . ثم إنّه يشكل الاجتزاء بأي ستر كان مع حصول المساس الحقيقي والتلاقي الخارجي ، وهكذا يبعد الاكتفاء بالحائط القصير جداً بنحو لا يمنع عن المساس ولا الرؤية ، فلا حوط في مثله الاجتناب .

وأما المقام الثاني

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

والذي يدل عليه : هو ما رواه عن عثمان ، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سئل عن الرجل يستقيم له أن يصلي وبين يديه امرأة تصلي ؟ قال : لا يصلّي حتى يجعل بينه وبينها أكثر من عشرة أذرع ، وإن كانت عن يمينه وعن يساره جعل بينه وبينها مثل ذلك ، فإن كانت تصلي خلفه فلا بأس وإن كانت تصيب ثوبه ، وإن كانت

المرأة قاعدة أو نائمة أو قائمة في غير صلاة فلا بأس حيث كانت ^(١).
وظاهرها اعتباراً أكثر من العشرة لأنفسها، 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، وهو واضح. أضف إلى ذلك:
عدم تعيين ما يزيد على العشرة مع كونها بصدد التحديد.

فحينئذٍ يشكل الحكم بكون المدار هو الأكثر، مع ما رواه عن علي بن
جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلي ضحى وأمامه امرأة
تصلي بينهما عشرة أذرع؟ قال: لا بأس ليمض في صلاته ^(٢).

حيث إنها وإن لم تكن محددة بالعشرة - إذ لم تؤخذ عنوان العشرة في
كلام المعصوم عليه السلام بل هو مما افترضه السائل - ولكنها لنفي اعتبار أكثر منها
كافية البتة، ولعله لذا اكتفى بهادون اعتبار الزائد عنها:

هذا تمام القول فيما يرجع إلى ما يرتفع به الكراهة أو المنع - على القولين -
وقد مرّ غير مرّة: أن أصل الحكم غير لزومي والنصوص المختلفة محمولة على
اختلاف مراتب الكراهة إلى أن ينتهي الأمر إلى ما لا كراهة فيه، وهو الفصل
بعشرة أذرع.

ثم إن ههنا مقامات آخر من البحث تعرض بعضها «الماتن» فلنقتف به،
وهي: أن المدار على الصلاة الصحيحة لولا المحاذاة أو التقدم دون الفاسدة لفقد
شرط أو وجود مانع. وأن الكراهة أو المنع يختص بمن شرع في الصلاة لاحقاً
إذا كانا مختلفين في الشروع ومع تقارنهما تعمهما. وأن الكراهة ترتفع أيضاً
بتأخر المرأة مكاناً. وأنها ترتفع أيضاً بكون أحدهما في موضع عال لا يصدق معه
التقدم أو المحاذاة وإن لم يبلغ عشرة أذرع.

فأما المقام الاول

ففي كون المدار في البطلان أو الكراهة هو الصلاة الصحيحة

والحق "أن المنع أو الكراهة إنما يتحقق فيما لو كانت الصلاة صحيحة لولا التقدم أو المحاذاة ، لا الأعم منها ومن الفاسدة ، فالمراد بأن " صلاة الرجل مثلاً إذا كان محاذياً للمرأة المصلية باطلة ، إنما هو فيما إذا كانت صلاة تلك واجدة لجميع ما يعتبر في الصحة عدا هذا الشرط الخاص " . وأما لو كانت باطلة لفقد الطهارة أو نحوها فلا تبطل صلاة الرجل وبالعكس .

فهنا دعويان : إحداهما لزوم كون الصلاة الاخرى صحيحة ، واخرى هما كون تلك الصحة معنية بالنسبة إلى ما عدا شرط المحاذاة أو التقدم : للصحة المطلقة .

أما الاولى : فلأن المنساق من النصوص المارة ، هو كون كل واحد من الرجل والمرأة بصد امتثال ما توجه إليهما من التكليف الالهي ، ومن الواضح : أنه خصوص الصحيح من الصلاة ، فلولم يكن الرجل مثلاً بصد الامتثال بل كان بصد تعليم الصبيان مثلاً بالعمل ، فلا اعتداد بصلاته هذه ، لأنها صورة عارية عن اللب والحقيقة ، فلوصلت المرأة حينئذ بحذاء أو قدامة فلا كراهة ولا منع .

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

ولعمري ! أن الاتكال على هذا الظهور مغني عن تجشّم البرهان العقلي الناص باستحالة ذلك لاستلزامه التناقض ، لأن الصحة المطلقة حتى بلحاظ المحاذاة لا يمكن اجتماعها مع البطلان ، للزوم عدم الشيء من فرض وجوده ، كما

في نحو «دعي الصلاة أيام أقرائك» .

ومما يقرب مانحن فيه ما أفاده الشيخ الأكبر - قدس سره - في فرائده في بيان حجّية خبر العادل بأن «قول المولى وأمره بتصديق العادل معناه : تصديق من يكون عادلاً بالقياس إلى ما عدا هذا الاخبار لا مطلقاً حتى بالنسبة إليه أيضاً، لأن الحكم لا يكفل لموضوعه ، فالمراد هو المخبر الذي يكون عادلاً في رتبة سابقة على هذا الاخبار ولو احتتمل صيرورته فاسقاً بمجرّد له لحكم بطرد هذا الاحتمال بالأمر بتصديقه» .

وحيث إن المسائل الفقهية مستغنية عن الدقائق العقلية التي تكلفها بعض الأصحاب - رحمه الله - فبالحري أن نعرض عنها - اكتفاء بالظهور العرفي - كما قرّناه .

وأما المقام الثاني

ففي اختصاص المنع أو الكراهة بصلاة اللاحق عند الاختلاف في الشروع

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

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

في نقل أدلة اختصاص البطلان بصلاة اللاحق ونقدها :

أحدها : أن الأخبار ظاهرة في المنع عن صلاة من يتحقّق به المحاذاة ، أعني من تكون المحاذاة مستندة إليه ومحقّقة بفعله ، فحينئذ لو اقترنا فهمنا سواء في تحقّق المحاذاة بهما ، ولو كان أحدهما لاحقاً فالمحاذاة جاءت من فعله ، والممنوع

بمقتضى ظواهر الأخبار صلاته ، دون من لم يكن كذلك .

وفيه : أن المحاذاة إضافة قائمة بالمضامين بلاسبق لأحدهما على الآخر أصلاً ، سواء كانت متوافقة الأطراف - كالمثال - أو متخالفه الأطراف - كالأبوة والبنوة - لأن الأب وإن كان متقدماً على الابن بذاته ، ولكنه غير متقدم عليه بوصفه ، مع أن منشأ تحقق تلك الإضافة الخاصة هو التوليد القائم به .
والحاصل : أن استناد المحاذاة إلى كل من السابق واللاحق سواء . ودعوى ظهور الأخبار في غير ما قلناه عارية عن الشاهد .

وثانيتها : استبعاد فساد فعل مكلف بفعل شخص آخر ، خصوصاً إذا لم يكن عالماً حين شروعه بوقوع التحاذي حتى يحترز منه . والحاصل : استبعاد البطلان للمنعقد صحيحاً بما لم يفعله فاعله الذي أوقعه صحيحاً ولا تصير له في التحرز عنه .
وفيه : أن الحكم الوضعي المفروض مستتبع لآثاره من أي سبب حصل ، لأن فعل الغير بما هو فعل الغير وإن لم يكن مؤثراً في فساد فعل مكلف آخر ، ولكنه إنما يتم فيما لا مساس له بحريم فعله . وأما لو أوجب فعل الأجنبي فوات شرط أو وجود مانع في فعل هذا المكلف فلا - كما أنه لو فرض طرد ساتر المرأة بفعل صبي أو غيره - لأن المدار في البطلان هو فوات ما يعتبر في الصحة وجوداً أو عدماً ، ولو باطارة ربح أو غيرها من الحوادث الكونية .

ثالثها : ما ورد من الأخبار الخاصة في عدم بطلان الصلاة بمرور شيء قد أم

المصلى .

نحو ما رواه عن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الرجل يقطع صلاته شيء مما يمر بين يديه ؟ فقال : لا يقطع صلاة المسلم شيء ، ولكن إدراً ما استطعت ^(١) .

بناءً على عموم الجواب لكل شيء ، فمنه صلاة اللاحق ، فلا توجب صلته

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

قطع صلاة السابق وبطلانها .

ونحو ما رواه في الباب ١١ من أبواب مكان المصلي الحديث ٩ و ١٢ و ١٠ و في بعضها قال **إِنَّمَا لَا يَقْطَعُ الصَّلَاةَ شَيْءٌ** ، لا كلب ولا سحر ولا امرأة ، ولكن استتروا بشيء الخ .

وفيه : أن هذا العموم ليس بمراد جدي قطعاً ، لأن الصلاة يقطعها غير واحد من القواطع . واحتمال إرادة ما عداها عار عن الشاهد بعد احتفاف الكلام بما يشهد على الخلاف ، وهو السؤال عن الشيء المار مع الأمر بدرء ما يوجب اضطراب الحواس بجعل السترة - كما اشير إليه سابقاً - لأنه المراد من الأمر بالاستتار هنا . وعلى تسليم العموم يقيّد بنصوص الباب عند من يدعي شمولها للملحوق كالاقتران .

رابعا : أن شرط بطلان صلاة اللاحق حاصل بالفعل دون صلاة السابق ، لأنها قد انعقدت صحيحة من دون محاذاة ولا تقدم أو تأخر ممنوعين . أما صلاة اللاحق فحيث إنها مصادفة لشيء من ذلك ، فلا تنعقد رأساً لاندراجها تحت إطلاق المنع ، بخلاف صلاة السابق .

وفيه : أن المستفاد من نصوص الباب هو كون المحاذاة أو التقدم والتأخر مبطلاً للصلاة الصحيحة لولا هذا الشرط ، سواء كان ذلك في الحدوث أو البقاء ، كغيره من شرائط البطلان أو موانع الصحة . وحينئذ نقول : إن الأجزاء الماضية من صلاة السابق وإن لم تكن مقرونة بشرط البطلان أو موانع الصحة ، ولكن الأجزاء الباقية منها مقارنة لأول جزء من صلاة اللاحق ، فيكون وزانهما وزان المقارنين من البدء .

توضيحه : أنه كما أن صورة تقارنهما في الشروع حقيقة مندرجة تحت دليل المنع بأي وجه تصور ذلك ، تكون صورة تقارن حدوث إحداهما مع بقاء الأخرى أيضاً كذلك . مثلاً لو كان السابق في الركعة الثالثة واللاحق في الركعة الأولى

يكون أوّل جزء من صلاته - وهو تكبيرة الاحرام - مقارناً لأوّل جزء من الركعة الثالثة ، وكل واحد منهما صحيح في نفسه لولا المحاذاة ، ولا وجه لجعل أحدهما أصلاً دون الآخر ، إذالتقارن في البقاء كالتقارن في الحدوث . ولذا يحكم بالبطلان فيما لو كان بين السابق واللاحق حائل ثم ارتفع ذلك الحائل في الأثناء ، فأنهما مع انعقادهما صحيحتين وكون صلاة أحدهما مقدّمة على صلاة الآخر في الشروع يشتركان في البطلان على السويّة . وهكذا فيما لو كان بينهما فصل شبر - بناء على الاكتفاء به - ثم 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 الأجنبي ، 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 صحة ما حققناه .
أضف إلى ذلك : أنّ غالب موارد المحاذاة أو التقدم والتأخر 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 ماورد من بطلان الصلاتين على خصوص صورة التقارن الحقيقي خروج الأفراد الغالبة بالحمل على النادر . فرواية «المحمل» وغيرها 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 أمراً به بحياله تصليّ 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^(١).

حيث إن الأمر بإعادة المرأة اللاحقة صلاتها دون القوم والامام السابقين عليها كاشف عن عدم بطلان صلاة السابق عند الاجتماع ، وهو المطلوب .
وفيه: أنه متوقف على إحراز كون الأمر المتوجه إليها دونهم بالاعادة إنما هو للمحاذاة أو التقدم بلحاظ المكان ، وأما لو كان لفقد شرط الجماعة فلامساس له بالمقام . وإذا كان بطلان صلاتها لفقد بعض شرائط الصحة فلا توجب بطلان صلاة غيرها من الامام والقوم ، لأن المبطل لا بد وأن يكون صحيحاً من جميع الجهات عدا جهة المحاذاة أو التقدم ، وحيث إنها ليست كذلك فلا تصلح لابطال غيرها .
و ممّا يمكن أن يكون موجّباً لاحتمال كون بطلان صحتها لفقد شرط الجماعة، هو ما نقله الشيخ - قدس سره - في « الخلاف » عن الشافعي وأبي حنيفة: من اختلافهما في الكراهة والمنع، وكذا في الاختصاص بالرجل دون المرأة وعدمه.
قال - رحمه الله - : « لا يجوز للرجل أن يصلي » وامرأته تصلي إلى جانبه أو قدّامه ، فان صلّت خلفه جاز . وإن كانت قاعدة بين يديه أو بجنبه لا تصلي جازت صلاته أيضاً . ومتى صلى وصلّت إلى جانبه أو قدّامه بطلت صلاتهما اشتركا في الصلاة أو اختلفا . وقال الشافعي: ذلك مكروه ولا تبطل الصلاة، واختاره المرئى 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 - واشتركا كهما في الصلاة عنده أن ينوي الامام إمامتها [امامتهما] - وإن كانا في صلاة يشتركان فيها نظرت ، فان وقفت بين رجلين بطلت صلاة من إلى جانبيها ولم تبطل صلاة من إلى جانبيهما ، لأنهما حجرا بينها وبينه، وإن وقفت إلى جانب الامام بطلت صلاة الامام ، فاذا بطلت صلاته بطلت صلاتها و صلاة كل الجماعة - لأن عنده أن صلاة الجماعة تبطل ببطلان صلاة الامام - 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 - رحمه الله - : «وتحقيق الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي: أنه إذا خالف سنة الموقف، فعند الشافعي لا تبطل الصلاة وعند أبي حنيفة تبطلها، وعند الشافعي أن مخالفة منهما، وعند أبي حنيفة من الرجل دونها، فلهذا بطلت صلاته دونها» انتهى ما في الخلاف ^(١).

والذي يستفاد من رواية «علي بن جعفر» بعد ملاحظة ما للشافعي وأبي حنيفة من المخالفة، هو التفصيل بين صلاة المرأة وبين صلاة الإمام والمأمومين، وذلك بأن ارتكاب خلاف سنة الموقف في الجماعة لا يوجب بطلان صلاة المرأة ولا غيرها عند الشافعي رأساً، وأما عند أبي حنيفة فيوجب بطلان صلاتها وصلاة غيرها. ولكن الإمام ^{عليه السلام} يحكم 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 الخاصة التي لا تجري في أصل الصلاة، ومنها عدم جواز تقدم المأموم على الإمام وإن كان رجلاً، بل قال بعض أصحابنا: بلزوم تأخيره عنه، فحينئذ يمكن أن يكون بطلان صلاتها لترك ما هو الفرض في الجماعة من جهة الموقف.

ثانيها: احتمال كونه لاختلاف فرض الظهر والعصر - كما ذهب إليه بعضهم - أو لأن تلك المرأة نوت ما نواها الإمام زعماً منها بأنها العصر فبانت ظهراً - كما قيل - وحينئذ لا مساس له بالمقام.

لا يقال: إنّه لا يلائمه سؤال «علي 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: إن الأحكام الواضحة اليوم كانت نظريّة في تلك الأعصار، مع احتمال كون البطلان لخصيصة الجماعة، سيّما بالنسبة إلى ما مرّ في مخالفة سنة

(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 - إما لأن الجماعة وأصل الصلاة حقيقة واحدة فعند بطلان الجماعة تبطل الصلاة رأساً من دون إمكان العدول إلى الفرادى، وإما لأن الجماعة وإن كانت منحازة عن أصل الصلاة ولذا قد تبدل بالفرادى مع صحّة الصلاة، إلا أن المقام غير صالح لصحتها فرادى بعد ذهول تلك المرأة عن بطلان صلاتها بالجماعة وعدم إتيانها ما هو وظيفة المنفرد: من القراءة. ولا يمكن تصحيحها بقاعدة « لاتعاد » لاحتمال كونها جاهلة عن تقصير، ومعه لا تدرج صلاة مثلها تحت تلك القاعدة.

والحاصل: أن من المحتمل قوياً كون بطلان صلاة تلك المرأة لفوات بعض ما يعتبر في الجماعة الموجب لبطلان الصلاة رأساً، ومعه لا يصلح لابطال صلاة القوم ولا الامام، لأن الفاسد لا يكون مفسداً، كما مر: من لزوم صحّة الصلاة من جميع الجهات عدا المحاذاة أو التقدم.

فتبين: أن شيئاً من هذه الوجوه الخمسة لا يصلح سنداً لاختصاص البطلان بصلاة اللاحق، فإن دل في الباب ما ظاهره الاطلاق أو العموم، فليس هنا ما يوجب التقييد أو التخصيص بصلاة اللاحق.

ثم إن الظاهر من بعض نصوص الباب نحو الرواية ٣٥٢ من الباب ٥ هو المنع عن صلاتيهما بالاختصاص له بصلاة أحدهما. وحمل مثل ذلك على صورة التقارن الحقيقي عند الشروع بإخراج الأفراد الغالبة بالحمل على النادر. ونحوهما بعض ما لا يحتاج إلى نقله.

فتحصّل: أن المنع أو الكراهة لا يختص بصلاة اللاحق بل يعمتها و صلاة السابق أيضاً.

وأما المقام الثالث

ففي ارتفاع المنع أو الكراهة بتأخر المرأة موقفاً

إن الحكم بارتفاع المنع أو الكراهة بتأخر المرأة موقفاً يتوقف على النظر المستأنف في نصوص الباب حتى يتضح حدود الحكم نفياً وإثباتاً ، وهي على طوائف . فمنها : ما ظاهره لزوم تأخر المرأة وعدم جواز ماعدها . ومنها : ما صريحه جواز المصادفة يميناً أو يساراً مع الفصل بشبر أو نحوه . ومنها : ما صريحه الاكتفاء بعشرة أذرع عند تقدمها بين يدي الرجل .

فكيف الجمع بين هذه الشتات ؟ وكيف الحكم بارتفاع المنع أو الكراهة بمجرد صدق التأخر وإن لم يبلغ ما حد به : من الفصل بشبر - كما يتضح - فلنأت بنزير من هذه الطوائف منحازاً بعضها عن بعض ، فنقول :

أما الطائفة الأولى :

فمنها : ما رواه عن الفضيل ، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال : المرأة تصلي خلف زوجها الفريضة والتطوع وتاتم به في الصلاة ^(١) .

لأن ظاهرها تعيين التأخر والخلفية في الصلاة ، فلا يجوز ماعدها ، إنه وحكم صدر مرتجلاً بلاسبق سؤال . ولا مجال لحملها على بيان أحد أفراد التخيير ، لكونه كما ترى ! فليؤخذ بظهورها في الحصر ، لورودها في مقام تحديد الجهات ظاهراً . ومنها : ما رواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن المرأة تصلي عند الرجل ؟ فقال : لا تصلي المرأة بحيال الرجل إلا أن يكون قد أمها ولو بصدرة ^(٢) .

إن مفهوم الحصر هو عدم جواز ماعدا الخلف ، مع الاكتفاء عند التأخر بمقدار تقدم الرجل عليها بصدرة - أي بقدر طول الصدر إلى الرأس - وشمولها

للمقام : إما بالانصراف إلى كون الرجل مصلياً ، أو بالاطلاق الشامل لهذا الفرض قطعاً .

ومنها : مارواه مرسلان عن جميل ، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلي والمرأة بحذاء أو إلى جنبه ؟ قال : إذا كان سجودها مع ركوعه فلا بأس ^(١) .

وهذه خارجة عن الحصر ، فلادلالة لها عليه . نعم : سنشير إلى دلالتها على تحديد مقدار التأخر ، فارتقب .

ومنها : مارواه عن هشام بن سالم ، عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث) قال : الرجل إذا أمّ المرأة كانت خلفه عن يمينه سجودها مع ركبته ^(٢) .

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

إلى غير ذلك مما يمكن أن يعثر عليه المتتبع . فلا بدّ 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 ذلك 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 موثقة عمّار - السابقة - المشتملة على التحديد بالعشرة ، بعد إرادتها

(١) الوسائل الباب ٦ من أبواب مكان المصلي ح ٣ .

(٢) الوسائل الباب ٥ من أبواب مكان المصلي 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 تعيين هذا الحد عنده.

نعم: تدل صريحة على الاكتفاء بهذا المقدار البتة فيما إذا تقدمت على الرجل، فتقدم على مفهوم الحصر الدال على تعيين جهة الخلف، فيحكم بجواز التقدم بعشرة أذرع أيضاً - تقديماً للنص على الظاهر - كما أن دلالة بعض الطائفة الثانية على جواز التحاذي عند الفصل بشبر أو نحوه كانت بالصراحة وإن لم يكن بعضها الآخر كذلك، نحو روايتي «حريز» و«زرارة»^(١) إذ في الأولى عنوان «الجنب» الصادق مع التأخر اليسير البتة، وفي الثانية عنوان «القبالة» ولو كانت الطائفة الثانية بأسرها هكذا لا تحمل ترجيح مفهوم الحصر عليها، ولكن في بعضها ما هو نص في جواز التحاذي بفصل شبر أو نحوه، فيقدم على ذلك المفهوم.

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

وأما التأخر: فهل يكفي مجرد صدق عنوانه أو لابد 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 ما ورد فيه من التحديد - بكون سجودها مع ركوعه أو ركبتيه أو نحوه ذلك - على اختلاف مراتب الفضل.

(١) الوسائل الباب ٥ من أبواب مكان المصلي ح ١١ و ١٢٥.

وفيه أو لا: أن التحاذي ليس مداراً للحكم ثبوتاً ونفيّاً كما زعم، لأنه مأخوذ في كلام السائل، فانحدر الجواب نحوه من دون استفادة إلانة والدوران من مثله، بخلاف ما لو أخذ في كلام الامام عليه السلام فمجرد عدم صدق التحاذي غير كاف في الاستدلال. اللهم إلا بدعوى الظهور السكوتي، بأن يقال: إن التحاذي وإن كان مأخوذاً في السؤال، إلا أن عدم تعرّض الامام عليه السلام لحكم غيره ظاهر في الدوران.

وثانياً: أن التحاذي على فرض دوران الحكم مداره وإلانة به ليس بمعناه العقلي، بحيث لا ينطبق بمجرد أدنى تأخر، مع ما في بعض النصوص^(١) من السؤال عن «الجنب» الصادق بذلك البتة، لأنه أعمّ من المحاذاة كما لا يخفى. ومما يشهد على صدق التحاذي مع التأخر اليسير، هو أن أفراد صف واحد من صفوف الجماعة كل محاذ لآخر عرفاً، مع ما بين موقفه معه من التأخر اليسير. فحينئذ لا بد من الفصل بشبر، فينطبق على ما في لسان الطائفة الأولى، إذ في رواية «زرارة»^(٢) قد حدث ذلك بكون الرجل مقدماً على المرأة بمقدار صدره إلى رأسه. وفي رواية «ابن بكير»^(٣) ومرسلة «جميل»^(٤) حدث بكون سجودها مع ركوعه، أي بلحاظ الموقف، لا الاختلاف في أجزاء الصلاة - وهو بين جدّاً - فمعنى كون سجودها مع ركوعه: هو محاذاة مسجدها لما يسامته رأس الرجل عند ركوعه. وفي رواية «هشام بن سالم»^(٥) حدث بكون سجودها مع ركبته، ومعناه: محاذاة مسجدها لموضع ركبته عند سجوده. وهذه الحدود الثلاثة متقاربة البتة، فلا بد من إحرازها عند التأخر، من دون الاكتفاء بمجرد الصدق. نعم: لو فرض صدق التحاذي أو الجنب مع التأخر بشبر لكفى، وإلا فيلزم

(١) الوسائل الباب ٥ من أبواب مكان المصلى ح ١١٠.

(٢) الوسائل الباب ٦ من أبواب مكان المصلى ح ٣٥٢ و ٣٥٣.

(٣) الوسائل الباب ٥ من أبواب مكان المصلى ح ٩٠.

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

فتحصّل : أن حدّ التأخر لزومي لرفع المنع أو الكراهة ، فلا يكتفى في الرفع بمجرد صدقه . وأما التقدّم أو التحاذي فقد مرّ حكمهما مبسوطاً .

وأما المتمم الرابع

ففي ارتفاع المنع أو الكراهة باختلاف سطح الموقفين

قد اتضح حكم الجهات الأربع : من القدام والخلف واليمين والشمال .
وأما الفوق والتحت : بأن كان أحدهما في سطح عالٍ والآخر في سطح -حـ دانٍ ، فمحصّل القول في ذلك - بعد دوران الحكم مدار عنوان التقدّم والتحاذي والتأخر بلا خصيصة لاتحاد السطح أو اختلافه - هو أن اختلاف السطح قد يمنع عن صدق شيء من تلك العناوين ، كما إذا كان العلوّ مفرطاً جداً ، بأن يكون أحدهما في قلة الجبل الشاهق أو الشجر الباسق جداً ، والآخر في قعر البئر أو قرار الأرض و ما إلى ذلك ، إذ لا يصدق شيء من تلك العناوين - المتوقّفة على نحو اتّحاد بين الطرفين عند القياس - على مثل ذلك حقيقة .

وقد يكون مانعاً عن الانسباق والاندراج التحاوري بعد صلوحه لغة وحقيقة (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 لغة .

ثم إن هنا فرعين تعرفهما في «الجواهر» فلنأت بهما تبياناً لما يعتاص نيته تصوّراً أو تصديقاً ، لاشتمالهما على بعض ما يكون تصوّره نظرياً وعلى بعض ما يكون تصديقه كذلك ، فنقول :

أما الفرع الاول :

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

ولاريب في كونه عنواناً مستقلاً منحازاً عن العناوين المأخوذة في النصوص: من القدم و الخلف و اليمين و الشمال ، إذالفوق و التحت عنوانان خارجان عنها واقعاً فلايندرجان تحتها البتة، فلذا قال في الجواهر : بأنه «لايماء في شيء منها إلى الفوقية و التحتية ، فالرجوع إلى بعض إطلاقاتها كأنه من الرجوع إلى ما علم عدم إرادته من الاطلاق ، على أنك قدعرفت التدافع في المفهوم منها» انتهى. و هو مفهوم « موثقة عمار » لأن مفهوم صدرها جواز ما عدا الجهات الثلاث وإن لم يكن الفصل بال عشرة و مفهوم ذيلها عدم جواز ما عدا الخلف إلا ماخرج بالدليل - وهو الفصل بال عشر - فيتدافعان في الفوق و التحت ، فلامجال للتمسك بشيء منهما .

وقد يتمسك بأولوية المسامطة من المحاذاة و التقدم في المنع ، ضرورة اتحاد جهة المكان فيها دونهما .

و فيه : أن هذه دعوى غير مشفوعة بالبيينة . نعم : لانزاع مع القاطع بهذه الأولوية .

فالحق هو عدم جواز التمسك بشيء من ذلك . أما النصوص : فلقصور نطاقها . و أما الأولوية : فلعدم استنادها إلى ما يطمئن به النفس . فينتهى إلى الأصل ، وهو البرائة عند الشك في الأقل و الأكثر الارتباطيين ، لاحتمال تأثير اختلاف السطح في رفع المنع . وهذا واضح فلانطيل . ولم يتعرض في « الجواهر » كيفية رفع المنع على فرض شمول دليله اختلاف السطحين أيضاً .

وأما الفرع الثاني :

فهو ما لا يكون الموقفان مسامتين ، بل كانا بحيث لو أخرج خط مستقيم من موقف العالی ماراً إلى جهة السافل لانتهى إلى قدّامه أو جنبه أو خلفه ، دون هامّة رأسه - كما في الفرع الأوّل - فلا فوقية ولا تحتيّة عند الحقيقة إلاّ ببعض الملاحظات. فحينئذ يندرج المقام تحت نصوص الباب ، ولذا يشكل الحكم فيما لو كان المأموم عالياً والامام سافلاً بنحو يكون موقف المأموم مسامتماً لما بين يدي الامام وقدّامه عند إخراج الخطّ المستقيم من الموقف إلى ما يسامته .

وقد ضعّف في « الجواهر » احتمال سقوط المنع هنا ، ضرورة تناول أدلته له ، والارتفاع و الهبوط لامدخليّة له قطعاً . فعليه يقع الكلام فيما به يرتفع المنع أو الكراهة من البعد ، إذ لا تعدد للحائل حتى يردّد الأمر بين أنحائه ويلتبس الأمر فيه ، فالهم هنا هو كيفية تقدير البعد ، ولا يميز فيه بين الشبر وعشرة أذرع . إذ الاعتياص في أمر آخر ، وهو أنّ الفرض الكذائي موجب لرسم مثلث : أحد أضلاعه من موقف الرجل إذا فرض كونه في سطح سافل إلى أساس ما تكون المرأة عليه من الجدار أو البناء أو نحوهما (والمراد من الأساس هنا هو ما يسامت موقف المرأة حقيقة سواء كان أوّل جزء من الأساس أو جوفه تبعاً لاختلاف موقفها) و ثانی تلك الأضلاع : هو من الأساس المسامت لموقفها إليه - أي إلى موقفها - وثالثها : هو الخطّ الموهوم من موقفه إلى موقفها .

فهل المعتبر هو الضلع الأوّل ، أو هو مجموع الأوّلين ، أو خصوص الأخير؟ وجوه وأقوال : ثالثها خيرة الشهيد - رحمه الله - وقوّاه في « الجواهر » واعلم : أنّ الزاوية الحادثة بين الأرض والجدار ، إمّا قائمة (٩٠) كما إذا كان الجدار عموداً على الأرض - أي خطّ الجدار عموداً على الخطّ المرسوم من موقف الرجل إلى أساس الجدار - 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 - وأن الضلع الأطول من المثلث يوتر الزاوية العظمى ، على ما ابتكره واخترعه اقليدس الصوري وحرره المحقق الطوسي - قدس سرته - في شكل « يح من المقالة الاولى من التحرير ص ١١ » وأن الزاوية العظمى من المثلث يوترها الضلع الأطول، على ما برهن عليه في شكل « يط من المقالة الاولى ص ١٢ » وأن كل ضلعي مثلث فهما معاً أطول من الضلع الثالث ، على ما برهن في شكل « ك من المقالة الاولى ص ١٢ » .

ولاحفاء على الخبير : أنه يختلف بعد الخط الموهوم المرسوم من الموقف إلى الموقف باختلاف الزاوية الحادثة بين خطي الجدار والأرض ، فإن كانت منفرجة يصير ذلك الخط أطول مما لو كانت قائمة (فضلاً عن الحادة) ولوانيط البعد بمجموع الأوتار لكان زائداً على ذلك الخط الثالث الواصل بين الموقفين دائماً ، كما أنه لو انيط بمجموع الأوتار والأخير من تلك الأضلاع لكان البعد زائداً على الخط الثاني دائماً ، لما مر «شكل ك من المقالة الأولى» .

واختار في «الجواهر» بعد إصراره على صدق عناوين النصوص : أن العبرة في التقدير هو ضلع المثلث بين الذاتين - أي بين موقفيهما - اورث زاوية ، أولاً والأول : هو ما اشير إليه فيما يكون اختلاف السطحين بنحو رسم خطان مستقيمان متلاقين على نقطة واحدة .

والثاني : هو ما يكون الارتفاع بنحو القوس المنحنية ، حيث إنه ليس حينئذٍ أزيد من خطٍ منحني مرسوم من موقف الرجل إلى الحائط منتهياً إلى موقف المرأة بالاتعداد ولا انكسار . ومن المعلوم : أنه لازاوية حينذاك حتى يبحث عن درجتها من القائمة وغيرها ، وعن اختلاف وترها باختلاف درجتها طولاً وقصراً . نعم : تحدث من تلاقي الخط الواصل بين الموقفين على الاستقامة ورأس ذلك الخط المنحني الذي وقفت عليه المرأة زاوية البتة ، فلهذه القطعة زاويتان : إحداهما في موقفها والأخرى في موقفه . ولكن لا كلام الآن فيها .

ولو انيط البعد بذاك الخط المنحني لا يمكن بلوغه عشرة أذرع مع عدم بلوغ الخط المستقيم ذراعاً ، كما إذا قرب طرفاً ذلك المنحني وإن بعد طوله .
والذي ينبغي أن يقال : إن الاعتبار وإن كان مناسباً لخيرة الشهيد - رحمه الله - إلا أن الحق انصراف النصوص عن مثل هذه الدقائق الهندسية الصعبة الإدراك فضلاً عن المقياس والعمل ، فيتجه ما اختاره الماتن - رحمه الله - من الاكتفاء باختلاف سطحي العالي والسافل وإن لم يبلغ البعد عشرة أذرع .
وأما كيفية احتساب عدم تقدم المأموم على الإمام فمؤكدة إلى موطنها ، فلعل هناك ما يسهل الخطب بلا تجشم هندسي .

(مسألة - ٢٦) لافرق في الحكم المذكور كراهة أو حرمة بين المحارم وغيرهم ، والزوج والزوجة وغيرهما ، وكونهما بالغين أو غير بالغين أو مختلفين ، بناء على المختار من صحة عبادات الصبي والصبية .

إن استيفاء ما في المتن من استواء المحارم وغيرهم والبالغين وغيرهما على ذمة جهتين :

الجهة الأولى

في استواء المحارم وغيرهم والزوج والزوجة وغيرهما في الحكم والحق الذي لا ستره عليه هو استواء هؤلاء بأسرهم في الحكم منعاً أو كراهة ، لاطلاق نصوص الباب الشاملة لهم على السواء ، مع ما في الزوج والزوجة من النص الخاص نحو الرواية ١٣١٦ من الباب ١٥٥ من الباب ٣١٦٦ من الباب ٨ من أبواب مكان المصلي .

و السرّ هو دوران الحكم مدار الجنسين بلا دخالة للمحرمة 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 أو المحاذاة وعدمه على أقوال : ثالثها : التفصيل بين البطلان
والابطال ، بمعنى أن صلاة غير البالغ وإن تبطل عند التقدّم أو التحاذي الممنوعين ،
ولكنّها لا تبطل صلاة البالغ ، كما يتّضح مزيد ايضاح .

والمشهور : هو اختصاص الحكم في أصل المسألة بالمكلفين - كما في محكي
الروض - فمعه لا مجرى له في المختلفين فضلاً عن المتّفقين في الصبابة . وخيرة الماتن
- رحمه الله - هو التعميم في جميع الصور ، وبناء على صحّة عبادة الصبي ، و سنشير
إلى قصور هذا المبنى على تماميته في نفسه عن أن يصلح سنداً لجميع تلك الصور ،
حيث إنّه لا يتمّ بالنسبة إلى ابطال لصلاة الغير وإن تمّ بالنسبة إلى البطلان ،
فارتقب .

ويستدلّ للمشهور بينهم بأمور : أحدها : أن صلاة غير البالغ ليست صلاة
وعبادة حقيقة ، لأنّها صورية تمرينية ، وقد مرّ : أن المدار على الصلاة الواقعية
الصحيحة فساداً وإفساداً ، فلا يفسدها شيء كما لا يفسد هي شيئاً ، فلو كانت مقالاتهم
في عبادات الصبي كعماماته لاستنتج منها ما اشير إليه .

وثانيها : قصور نطاق نصوص الباب عن التعميم ، إذ ليس الصبي رجلاً ولا الصبيّة
امرأة مع أخذ هذين العنوانين فيها .

وثالثها : أنّه على تسليم المشروعية دون التمرينية وقاعدة الاشتراك في
التكليف ، فإنّما هي فيما اخذ شرطاً أو مانعاً لماهيّة الصلاة من حيث هي - كالطهارة

والاستقبال ونحوهما - وأما فيما اخذ لاماهيتها كذلك بل من حيث صدورها عن البالغ فلا ، لزوم اتحاد الصنف في قاعدة الشراكة ، ولذا لا يترتب أحكام الحاضر على المسافر وبالعكس ، ولذا لا يحكم بلزوم الجهر في الصلوات الجهرية على المرأة بل يحكم بالاختفات تخييراً بينه وبين الجهر مع لزومه وحده على الرجل بالاعتدال ولاشراكة ، إذ الاشتراك إنمما هو بالنسبة إلى ما اخذ في أصل الطبيعة ، لا الطبيعة الخاصة ، نظير لزوم ستر الرأس على المرأة في الصلاة حيث إنّه شرط للطبيعة الخاصة ، فلذا يجوز للصبي أن تصلي مكشوفة الرأس على المشروعية أيضاً ، لعدم اتحاد الصنف .

وأما معيار وحدة الصنف وتعدده ، فيختلف حسب اختلاف الموارد الملقاة إلى العرف المحكم فيها . وحيث إن الملقام من هذا القبيل ولأقل من احتمالها ، فمعه لا يمكن إثبات الشرطية أو المانعية ، إذ الأصل ينفي الأكثر عند الشك الدائر بينه وبين الأقل .

فهذه هي غاية ما يمكن التمسك بها لاختصاص الحكم بالبالغ ، و سيتضح نقدها في ثنايا المبحث . ويمكن أن يكون المستند لهم هو جميع تلك الوجوه أو بعضها ملفقاً ، كل دليل .

وأما التفصيل بين البطلان والابطال : فحاصله : أن مقتضى الاشتراك في التكليف على المشروعية هو اشتراط صحة صلاة غير البالغ بجميع ما هو شرط لصحة صلاته - أي البالغ - فحينئذ تفسد صلاة الصبي لو حاذته المرأة المصلية أو فقدت عليه ، وهكذا تفسد صلاة الصبيّة لو حاذها الرجل المصلي أو تأخر عنها . وأما ترتيب جميع آثار صحة صلاة البالغ على صلاة غيره حتى الافساد لصلاة المحاذي أو المتقدم فلا ، لأن التنزيل من طرف واحد ، بمعنى : أن صلاة غير البالغ بمنزلة صلاة البالغ في جميع ما يعتبر في الصحة ، لا فيما يترتب عليها : من أضرار الافساد لصلاة الغير ، فتبصر .

ومما يتفرع على هذا التعميم : هو صحة صلاة المتفتحين في الصبابة: إذ ليست صلاة واحد منهما مبطلّة أصلاً، فلا مبطل في البين . بخلاف المختلفين فيها ، لبطلان صلاة غير البالغ منهما دون البالغ ، كما مر .

وأما التعميم الذي هو خيرة الماتن - رحمه الله - فيمكن الاستدلال له برواية «محمد بن مسلم»^(١) المشتملة على لفظة « البنت » ولا ريب في شمولها للبالغة وغيرها . كما لاسترة عليه عرفاً ، فلذا تعدّ غير البالغة كالبالغة عند تعداد البنت بما هي بنت من دون قرينة التوسّع . وليس إسناد الصلاة إليها قرينة مخصصة - كالزواج ونحوه من الأوصاف والأفعال الخاصة بحال البلوغ - فمجرد قول السائل : «... ابنته تصلي في الزاوية الاخرى» ليس صارفاً ومخصصاً ، فدعوى الانصراف كاحتمال عدم التعميم غير مسموعة .

أضف إلى ذلك : أن الرجل وإن لم يكن هو مطلق الذكر من الناس - كما عن الصحاح - إلا أن في عدم شموله لمن لم يبلغ حد التكليف الشرعي إلا بعد أيام قلائل أو ساعات قليلة نظراً بل منعاً ، لأن التكليف أمر حدث بالشرع في أوان خاص ، ولأثر له في تحديد المعنى اللغوي الكائن على حاله قبل الشرع وبعده . ومن المعلوم : صحة إطلاقه على شاب مضى من عمره أربعة عشر أو خمسة عشر إلا ساعة أو يوماً مثلاً ، سيما فيما إذا كان رشيداً باسقاً ، ومن المستبعد جداً توقف إطلاقه على مضى تلك الساعات القليلة المنتهية إلى البلوغ الشرعي . نعم : لانصرافه عن الصغار من الصبيان مجال .

فتحصل : أن لاقصور لنصوص الباب عن الشمول ، فمعه لا احتياج إلى الاستمداد من قاعدة الاشتراك ، كما لا اتجاه للتفصيل بين البطلان والابطال ، وكذا بين المتفتحين في الصبابة وبين المختلفين فيها بصحة الصلاة جميعاً في الأول واختصاصها بصلاة البالغ في الثاني .

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

(مسألة ٢٧) الظاهر عدم الفرق أيضاً بين النافلة والفريضة

ويمكن تقريب عدم الفرق بينهما بوجوه :

أحدها : أن المأخوذ في السنة نصوص الأجزاء والشرائط والموانع هو الفريضة غالباً ، ومع ذلك يحكم باستوائها مع النافلة فيها ، والسر هو استفادة العرف المأمور بآتيان نافلة بعد عمل أو قبله أو لزمان أو مكان أو لفعل أو نحو ذلك اعتبار تلك الامور فيها ، فيفهم ازوم إتيانها كما تؤتى الفريضة ، وهو واضح ، المظهر العرفي الناطق باعتبار تلك الامور في أصل الصلاة وذاتها بلاميز بين الفرض والنفل إلا فيما خرج بدليل .

ثانيها : إطلاق نصوص الباب ، إذ المأخوذ فيها هو نحو قوله : يصلي
 تصلي يصليان صلى صلت . ولاريب في شمولها للنافلة كالفريضة .
 وثالثها : تصريح بعض نصوص الباب بالنافلة أيضاً ، وهو رواية الفضيل عن أبي جعفر عليه السلام إنه قال : المرأة تصلي خلف زوجها الفريضة والتطوع ^(١) .
 لأنها وإن صرحت بالخلف ولكن لالغاء الخصوصية مجال ، فهذه الوجوه يحكم بالاستواء بين النافلة والفريضة .

(مسألة ٢٨) الحكم المذكور مختص بحال الاختيار ،

ففي الضيق والاضطرار لا مانع ولا كراهة . نعم : اذا كان الوقت واسعاً يؤخر أحدهما صلواته ، والاولى : تأخير المرأة صلواتها .

قد مر بيان ما به يرتفع المنع أو الكراهة : من البعد المساني ، أو الحائل ، أو اختلاف سطحي الموقفين علواً وسفلاً . ولو حصل في موضع لا يتمكّنان من ذلك ، فالكلام فيه تارة : من حيث اختصاص أصل الحكم بحال الاختيار وعدمه ،

(١) الوسائل الباب ٦ من أبواب مكان المصلي ح ١ .

واخرى : من حيث ضيق الوقت ، وتارة^٣ ثالثة : من حيث سعته ، فهيهنا جهات من البحث :

الجهة الاولى :

إن^٤ وزان المحاذاة والتقدم الممنوعين هو وزان غيرهما من الموانع التي لا اختصاص لها بحال دون حال - حسب إطلاق أدلة الباب - لأن^٥ اختصاص الحكم وعدمه إنما هو تابع لاختصاص لسان دليله وعدمه ، و سنشير إلى ما يحتمل اختصاصه بما عدا الحرج ونحوه ، فارتقب .

الجهة الثانية :

لو حصل في موضع لا يتمكّنان من التباعد المكاني لعدم رحبه ولا من الترتيب الزماني لضيقه ، ففي لزوم حفظ الوقت بفوات شرط عدم التقدم أو المحاذاة أو العكس ، خلاف بين الأصحاب ، وإن كان خيرة الأكثر هو الأول . ولاستيفاء حق المقام يلزم التعرض لما هو مقتضى الصناعة أولاً ، ولما هو مقتضى التباعد الخاص في الباب ثانياً .

فأما الاول : فقد مر^٦ شطر منه - في ثنايا البحث عن الصلاة في المغصوب عند الضيق خارجاً بالإيماء - من أن^٧ الاضطرار قد ينحدر نحو شيء خاص بحيث لا يعالج بترك غيره ، وقد ينحدر إلى أحد أمرين أو أمور لاعلى التعيين . فعلى الأول : لا بد^٨ من الاقتصار على ترك مصب الضرورة وحده لا ترك شيء آخر إما معه أو وحده ، إذ لم يحم حوله الضرورة المبيحة لتركه أصلاً . وعلى الثاني : فلا بد^٩ من لحاظ الأهم^{١٠} فالأهم^{١١} ، فيترك المهم^{١٢} دون الأهم^{١٣} صوتاً لمصلحته الزائدة عن الضياع بلا جبران . وهذا بخلاف صورة تساوي الملاكين ، إذ له الخيرة في ترك أي^{١٤} من ذلك شاء بلا ميز فيما اشير إليه بين الوقت وغيره . فعليه لو دار الأمر بين حفظ مصلحة الوقت بتفويت شرط عدم التقدم أو المحاذاة وبين العكس ، يلزم لحاظ

ما هو الأهم من ذلك ، فيحكم بحفظه بترك المهم وقتاً كان ذلك المهم أو غيره .
فحينئذ لو كان المكان ملكاً لأحدهما فهو أولى بالصلاة فيه جامعاً بجميع
ما يعتبر فيه الصحة ، بل يحتمل التعيين ، كما في الوضوء عند انحصار الماء فيما
يتوضئ به أحدهما ، إذ المالك هو الأولى به يقيناً ، فيتميم غيره . وإن كان لهما
بلا امتياز ، فيجري فيه مامر : من لزوم حفظ الأهم بترك المهم إن كان الشرطان
مختلفين ، ومن التخيير بينهما إن لم يكونا كذلك .

و منه ينقدح : أن ما سبقنا من التفطن ببعض ما تقدم «المحقق الكر كى»
فهو في غاية الجودة ، كما أن ما أورده عليه في «الجواهر» غير خال عن النقد ، حيث
قال بعد نقل مقال الكر كى : «وفيه أن 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 تقدم منا التحقيق في إمكان لزوم تحفظ بعض الشرائط وإن فات
الوقت ، تمسكاً بقاعدة «من أدرك» ونشير إلى بيانها إجمالاً ، وهو أن القاعدة وإن
لم تكن بصدد تجويز التفويت عمداً لظهورها في الفوات دون التفويت أيضاً ، إلا
أنه لا ريب في دلالتها على لزوم قصد الأداء إن كان لازماً أو على كون العمل أداءً فيما
لوازمه ببق من الوقت إلا بمقدار الركعة ولو كان التأخير عن عمد ، لأنه وإن يعاقب
على ذلك ولكن عمله أداء . فلا يلزم لغوية التحديد ، إذ لا يجوز التأخير العمدى .

وأما لو جاز التأخير عقلاً أو شرعاً لعذر فلا مانع من شمول القاعدة له كالمقام
إذ المفروض ممنوعية التقدم أو المحاذاة شرعاً ، ويكون الممنوع الشرعي بمنزلة
الممتنع العقلي .

فحينئذ يلزم حفظ ذاك الشرط بفوت مقدار من الوقت الكافي باذراك ركعة
و أما لو ضاق بنحو لا يمكن إدراكها كذلك ، فيأتي فيه مامر : من تقدم الأهم
على المهم إن كانا كذلك ، وإلا فالتخير . هذا محصل ما يقتضيه الصناعة .

وأما الثاني: فمقتضى 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 واضطراً بعيداً، كما أن حملهما على الجواز حال الاضطرار في خصوص مكّة أيضاً كذلك، بل المستفاد منهما: أن سرّ الترخيص فيهما هو لحاظ الحرج الغالبي، فهو علة التجويز لا حكمة الاختصاص حتى لا يتعدّي إلى الغير، وحيث إن الملحوظ هو الحرج يحكم بأن مورد الاضطرار خارج عن دليل الشرط، فلا يلزم حفظه في المقام المفروض من الاضطرار لضيق الوقت، فحينئذ يبقى حفظ ملاك الوقت ومصلحته سليماً عن المزاحم، كما في المتن.

الجهة الثالثة:

لو حصل في موضع لا يتمكّنان من التباعد ولا الحائل ونحوه، ولكن في سعة الوقت بحيث يتمكّنان من الترتيب الزماني، فهل يقدم أحدهما على الآخر؟ أم لا بل يجوز لكل منهما التقدّم. وعلى الأول: فهل يكون ذلك بالوجوب كما عن الشيخ - رحمه الله تعالى - أو لا، فاللازم هو التأمل في نصوص الباب.

فمن تلك النصوص، هو ما رواه عن محمد بن مسلم، إذ فيها . . . ولكن يصلي الرجل فاذا فرغ صلّت المرأة^(٣) ونحوها ما رواه عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام^(٤) ولا ريب في قصورهما عن إفادة لزوم تقدم الرجل، لما مر: من الاكتفاء بالشبر الحاصل في المحمل أيضاً. وحملهما على عدم إمكان الفصل به فيه حمل على النادر، فالمراد ممّا يمكن فيه الفصل المجزي، فحينئذ يكون النفي للكراهة، فمعه لا يستفاد من الذيل تعيين التقديم، فلانطيل، ولذا حكم في المتن بأولوية

(١) الوسائل الباب ٤ من أبواب مكان المصلي ح ٧.

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

(٣) الوسائل الباب ١٠ من أبواب مكان المصلي ح ٢٥١.

تقدم الرجل ، لاتعيينه .

ومنها : مارواه عن ابن أبي يعفور ، إذ فيها « . قال عليه السلام لا إلا أن تقدم هي أو أنت » (١) .

حيث إنها دالة على التخيير ، فأصل الترتيب لازم ولكن بلا تعيين ما هو المتقدم . نعم : إن الاستدلال بها متوقف على تمامية نطاقها بالنسبة إلى الترتيب الزماني للمكاني ، وإلا لازم جواز تقدم المرأة مكاناً مع استلزام تعيينه بلا اكتفاء المحاذاة وهو محذور آخر لانحصار الجواز في التقدم المكاني أيّاً كان المتقدم منهما . والحاصل : أنه لا دليل على تعيين تقدم الرجل . و أما الأولوية : فيمكن إثباتها للرجل ببعض ما مر .

و حيث إن المختار هو الكراهة في أصل المسألة ، فلاضير في صلاة المرأة كالرجل أصلاً تقدمت أو حازت ، بلا حزاة في الصلاة نفسها ، لما حققناه في الاصول : من أن معنى كراهة العبادة ليس بتطرق الحزاة إلى ذات العمل العبادي بما هو كذلك ، وليس أيضاً بقلّة الثواب عن مقتضى نفس الطبيعة ، بل معناه : رجوع الحزاة إلى ما انضم إلى تلك العبادة : من الزمان أو المكان أو نحوهما ، فالحزاة خارجة عن حرّيم العبادة ومنحدرة نحو ايقاعها منضمّة إلى ضمائم غير محمودة ولا محبوبة .

فمنه يتبين حكم الفرع فيما لو تقدمت المرأة على الرجل زماناً ، وهو توجه الحزاة إلى ما يكون خارجاً عن الصلاة .

(مسألة ٢٩) اذا كان الرجل يصلي وبجذائه أو قد امه امرأة

من غير أن تكون مشغولة بالصلاة لا كراهة ولا اشكال وكذا

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

العكس، فالاحتياط أو الكراهة مختص بصورة اشتغالهما بالصلاة.

إن المتن كافل لعدة فروع :

الأول : نفي الكراهة والاشكال رأساً عما إذا كان الرجل يصلي وبحدائنه أو قدّامه امرأة غير مصليّة، ويدلّ عليه غير واحد من النصوص المستفيضة، ونشر إلى بعضها، نحو ٤ و ٥ و ٦ من باب ٤ من أبواب مكان المصلي، ويأتي فيما يلي بعض ما يوضحه .

الثاني : عكس الأول، فقد يتمسك له برواية المحمل المتقدمة، إن فيها «.. ولكن يصلي الرجل فإذا فرغ صلّت المرأة»^(١).

بتقريب دلالتها على الحكمين أصلاً وعكساً، لأنّ الرجل حينما يصلي تكون المرأة في ذلك المحمل موجودة وبالعكس، فيجوز لكل واحد منهما أن يصلي والآخر بحدائنه أو قدّامه أو خلفه، وهو لا يصلي .

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

وقد يتمسك برواية ابن أبي يعفور - السابقة - إذ فيها «.. إلا أن تقدّم هي أو أنت الخ»^(٢) 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 المصلي ح ١ .

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

أقل ، كما أنه على تقدير اشتغال الرجل بها تكون المرأة موجودة كذلك .
نعم : لو نوقش فيها بعدم اتضاح المراد من التقدم هنا - لاحتمال التقدم
المكاني المنافي لنصوص الباب أيضاً - لما أمكن التمسك بها ، فلا بد من التماس
دليل آخر .

ثم إن في المقام نصوصاً كثيرة قد مر بعضها ، ويمكن استفادة المنع أو الكراهة
منها - كل على مذهبه - وإليك ما يلي :

فمنها : ما رواه عن أبي جعفر عليه السلام . . . والمرأة تصلي بين يديك وعن يمينك
وعن يسارك ومعك ولا بأس بذلك ، وإنما يكره في سائر البلدان ^(١) .

وظاهرها : نفي البأس عن اشتغال المرأة بالصلاة حال كونها بين يدي الرجل
أو جنبه ، سواء كان الرجل مشغولاً بالصلاة أم لا ، للاطلاق الشامل لجميع هذه
الحالات المصرح ببعضها ، لأن قوله : « بين يديك وعن يمينك وعن يسارك » مطلق
بالنسبة إلى حال اشتغال الرجل بالصلاة وعدم اشتغاله بها . وأما قوله عليه السلام : « معك »
فلعله المعية في الصلاة ، كما أنه يحتمل الجماعة أيضاً . ولقد تقدم الاستدلال بها
لجواز المحاذاة والتقدم مع الفصل وبدونه حال اشتغالهما بالصلاة بالاطلاق ،
وهنا الاستدلال بها هنا جوازهما - أي التحاذي والتقدم - حال اشتغال المرأة
فقط بها ، للاطلاق .

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

ومنها : ما رواه عن حريز ، عن أبي عبد الله عليه السلام في المرأة تصلي إلى جنب
الرجل قريباً منه ؟ فقال : إذا كان بينهما موضع رجل [رحل] فلا بأس ^(٢) .

إذ لم يقيد بكـون الرجل أيضاً مصلياً ، فيدل على ثبوت البأس عند عدم

الفصل بينه وبين المرأة المصلية سواء كان الرجل مصلياً أم لا . ودعوى الانصراف إلى خصوص حال صلواته على مدعيها .

ومنها : مارواه (في آخر السرائر) نقلاً من كتاب حريز، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له : المرأة والرجل يصلي كل واحد منهما قبالة صاحبه؟ قال: نعم إذا كان بينهما قدر موضع رحل^(١).

بناءً على أن المراد هو اشتغال المرأة بالصلاة قبالة رجل لا يصلي وبالعكس بعد عدم إمكان الجمع بين اشتغالهما معاً بها وكون كل منهما قبالة صاحبه، لو أريد من القبالة القدام - كما هو المنساق - نعم : لو أريد منها القبالة بالجانب، أو أريد ذلك بحسب اختلاف الموارد ، بمعنى: أنها تصلي قدامه وهو مصلي خلفها في مورد وأنه يصلي قدامها وهي تصلي خلفه في مورد آخر.

والحاصل : أن دلالتها على جواز اشتغال المرأة بالصلاة قبالة رجل لا يصلي عند الفصل بموضع رحل وعدمه عند عدم الفصل به متوقف على المعنى الأول ، وحيث إنه غير متضح ، فالتمسك بها غير سديد .

ومنها : مارواه عن زرارة ، قال: قلت له : المرأة تصلي حياء زوجها؟ قال : تصلي بازاء الرجل إذا كان بينها وبينه قدر ما لا يتخطي أو قدر عظم الذراع فصاعداً^(٢).

وإطلاقها في لزوم الفصل منعاً أو كراهة بينها حال صلواتها وبين الرجل وإن لم يكن مصلياً ظاهر، ودعوى الانصراف إلى خصوص اشتغاله بها أيضاً، غير مسموعة. ومنها : مارواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن المرأة تصلي عند الرجل؟ فقال : لا تصلي المرأة بحياء الرجل إلا أن يكون قدامها ولو بصدوره^(٣).

(٢٠١) الوسائل الباب ٥ من أبواب مكان المصلي ح ١٢ و ١٣ .

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

فتدل على لزوم تقدّم الرجل ولو بمقدار صدره إلى الرأس على المرأة المصلية بحياله وإن لم يكن هو مصلياً ، للاطلاق .

ومنها : مارواه عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام في المرأة تصلي عند الرجل ؟ قال : إذا كان بينهما حاجز فلا بأس ^(١) .

حيث إنّها تدل على لزوم الحاجز - بأي معنى فسّر - من المانع عن المشاهدة أو الملافة ، منعاً أو كراهة - فيما تكون المرأة مصلية عنده وإن لم يكن هو مصلياً ، بالاطلاق .

وما إلى ذلك من النصوص المعثور عليها بالتبّع . وحملها بأسرها على خصوص ما كان الرجل أيضاً مشغولاً بالصلاة خالٍ عن الوجه ، فعليه لا يكون الفرع الثاني على وزن الفرع الأول ، وإن سوى بينهما الماتن - رحمه الله تعالى - .

تبصرة :

لقد مرّ شرط من الكلام في الفرع الأول المفروغ عن نفي الكراهة والاشكال فيه ، ولكن بقي ما يوجب مزيد استبصار ، وهو أن أصل المسألة كانت ذات قولين : أحدهما المنع الوضعي ، والآخر هو الكراهة التكليفية .

فعلى القول الأول : يدلّ نصوص الباب على عدم الاشكال الوضعي في صلاة الرجل عند المرأة التي لا تصلي لأن نفي البأس فيها محمول عليه بحسب هذا المبني . ولا ينافيه 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 لتعارضه إلا عند الحمل على تعدد المراتب واختلافها شدةً وضعفاً ، كما أن الحدود المذكورة فيها عند اشتغالها معاً بالصلاة محمولة على ذلك .

(١) الوسائل الباب ٨ من أبواب مكان المصلي ٢٢ .

ولم نجد في هذا الباب ما يدل على الكراهة ، فيكون نفيها حينئذ لفقد النص على القول الأول دون الثاني ، إذ عليه يكون من باب ظهور النص في العدم . ثم إنه لو انتهى الأمر إلى الشك ، فيشكل التمسك به « حديث الرفع » ونحوه لنفي الكراهة ؛ لما في الأصول : من قصور شمول « حديث الرفع » للمستحب والمكروه . أما الأول : فلانتفاء المنية في رفعه مع كونه - أي الحديث - مسوقاً للامتنان على الأمة . وأما الثاني : فلانتفاء الكلفة والتبعية فيه حتى يرفع ، إذ لا مؤاخذه في فعله ، كما أنه لا عقاب فيه حتى يرفع بعدم البيان ، اللهم إلا أن يتشبهت باستصحاب عدم جعل الكراهة لما نحن فيه .

والذي لا ينبغي الذهول عنه ، هو ورود بعض ما يدل على نوع جزازة فيما يكون الرجل مصلياً وعنده امرأة مقبلة بوجهها عليه في القبلة قاعدة أوقائمة . وهو رواية الحميري ، قال : سألت عن الرجل يكون في صلته هل يصلح أن تكون امرأة مقبلة بوجهها عليه في القبلة قاعدة أوقائمة ؟ قال : يدرعها عنه ، فإن لم يفعل لم يقطع ذلك صلته^(١) .

وعلى تقدير إلغاء الخصوصية عن هذه الحالة إلى حالات أخرى يثبت المطلوب . وهنا رواية أخرى لامساس لها بالمقام ، وهي ما رواه عن أبي عبد الله عليه السلام قال : من تأمل خلق [خلف] امرأة في الصلاة ، فلا صلاة له^(٢) .

لأن لعنوان « التأمل والدقة » أثراً يخصه ، ولا ارتباط له بمجرّد كون المرأة عند الرجل المصلي .

وربما يؤيد بما ورد من النهي عن الصلاة تجاه التمثال ، إذ استفاد منه عرفاً أن الممثل أيضاً كذلك .

وفيه : أن ذلك لكونه عرضة للعبودية أولاً ، ولاستواء الرجل وغيره فيه

ثانياً ، مع أنه لا كراهة في صلاة الرجل عند رجل آخر بفصل أقل من الشبر .

(مسئلة ٣٠) الاحوط ترك الفريضة على سطح الكعبة وفي جوفها اختياراً ، ولا بأس بالنافلة ، بل يستحب أن يصلى فيها قبل كل ركن ركعتين ، وكذا لا بأس بالفريضة في حال الضرورة واذن صلى على سطحها فاللازم أن يكون قبالة في جميع حالاته شيء من فضائها ، ويصلى قائماً . والقول بأنه يصلى مستلقياً متوجهاً الى البيت المعمور أو يصلى مضطجعاً ضعيفاً .

إن هيهنا فروعاً لا بد من بيانها .

الفرع الاول

في اتيان الفريضة في جوف الكعبة اختياراً

هل المراد من الفريضة هو اليومية خاصة أو غيرها أيضاً ؟ وهل المراد منها الأعم من الفرض بالذات وبالعرض - كالمندورة ونحوها - أو خصوص الفرض بالذات ؟ والحق هوناني شقني التردد فيهما ، فيختص البحث بما يكون فرضاً بالأصل وإن لم يكن من اليومية ، كصلاة الآيات ونحوها . وتام القول في ذلك رهين أمرين : أحدهما بحسب القاعدة الأولية ، وثانيهما بحسب الدليل الاجتهادي .

أما الاول : فهو أنه لا خلاف في اشتراط الفريضة بالاستقبال إلى القبلة ، كما أنه لا إشكال في أنها أي القبلة - ليست هي ذات البنيان الخاص ، وإلا لزم انعدام القبلة رأساً عند انهدام ذلك البنيان بأحد الأسباب الهادمة - كما اتفق من السيل ونحوه - وهو كما ترى ! بل هي نفس البعد الخاص الذي شغل ذلك البنيان بعضاً

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

ثم إنه لا ريب في امتناع التقابل المستوعب بين جسمين أحدهما أعظم من الآخر ، وإلا لزم تساوي الناقص والزائد ، فحينئذ لا يمكن الحكم بازوم استقبال المصلي بتمامه للقبلة بتمامها عقلاً . فإن اريد من «الاستقبال» هو استقرار المصلي قبالة قبائمه من الكعبة حسبما نحن فيه بتمامها ، فانما هو بلحاظ العرف لا الدقة العقلية ، فعليه لاشبهة في صدق الاستقبال إذا كان المصلي موكياً وجهه إلى زاوية ركنية ، لأنه يصير حينئذ مقابلاً لزاوية ركنية أخرى تقابل تلك الزاوية ويصير ماعداها واقعاً في جنبه - أي جانبي المصلي - كما أنه لو دلى وجهه إلى ضلع خاص من الأضلاع الأربعة لكان مواجهاً إلى ضلع آخر يقابل ذلك الضلع أيضاً ، فيصير الضلعان الباقيان واقعين في جنبه ، فلا سترة في هذين الفرضين لصدق الاستقبال إلى تمام الكعبة عرفاً وإن لم يصدق عقلاً .

وإنما الكلام فيما لو دلى وجهه إلى زاوية ركنية بحيث لا يقابلها شيء من الكعبة أصلاً ، ولا ريب في عدم صدق الاستقبال إلى التمام البتة . ولكن منشأ احتمال الكفاية هو احتمال كون التكليف أعم من الاستقبال إلى الكل والجزء ، وحيث إن أصل وجوب الاستقبال وكذا مفهوم القبلة معلوم ولكن لا يعلم حدود الواجب سعة وضيقاً ، فمصّب الشك هو مرحلة الجعل لا الامتثال ، فمعه يحكم بالبرائة عن زائد ما يقطع بوجوبه - وهو استقبال جزء من الكعبة كائناً ما كان - ويتفرغ عليه الكفاية في الفرض الثالث ، وكذا الجواز في جوف الكعبة ، لتحقق الاستقبال إلى الجزء البتة . نعم : لوقام في جوفها تجاه الباب موكياً وجهه إلى خارجها لم يجز ، لعدم تحققه حتى إلى الجزء أصلاً فيما لو وقف على الباب بنحو لا يقابل البعد المذكور .

فتحصل : أن الأصل الأدولي يقتضي جواز الإتيان بالفريضة في جوف الكعبة .

وأما الثاني: فيلزم نقل ما يستدل به للنفي والاثبات معاً حتى يتضح الحق منهما .

واعلم: أنه قد اشتهر بين الأصحاب - رحمهم الله - جواز الاتيان بالفريضة في جوف الكعبة على كراهية ، خلافاً للشيخ - رحمه الله تعالى - في الخلاف، ومحكي المذهب للقاضي - رحمه الله تعالى - . واستدل في الخلاف بعد الاجماع بقوله تعالى: «... وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره، الآية^(١) - أي نحوه - وحيث إن المستقبل إلى الجزء ليس مولياً وجهه إلى الكعبة - بل تولى عن البعض وتوجه إلى البعض - لما انطبق عليه ما اخذ في لسان الدليل .

لاخفاء في أن الكريمة ناظرة إلى المسجد الحرام لا الكعبة ، و لكن المناطق واحد ، وهو لزوم صدق التولية إلى القبلة لا إلى جزء منها . وعندني أنه تام ، كما استظهره الشيخ - رحمه الله - فيلزم الاستيعاب العرفي المفقود في الجوف لامحالة، كفقده في الفرض الثالث المتقدم .

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

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

ولكن لا بد من التنبيه بما خفي على بعض الأصحاب ، وهو احتمال ورود إطلاق الأمر بالاستقبال مورد الغالب، فلا ينسب إرادته إلا ممن كان خارجاً من الكعبة ، وأما من كان فيها فينصرف عنه هذا اللفظ ، وإنما نلتزم بوجوب استقبال جزء منها عليه للاجماع على وجوبه في الصلاة حتى في هذا الفرض ، و إلا فالأدلة الملفظية الآمرة باستقبال الكعبة قاصرة عن إفادة اشتراط الاستقبال لمن يصلي في جوفها .

وفيه : أن احتمال الورود الكذائي منقذ فيما دلّ على أنه «لصلاة إلا إلى القبلة» لفظياً كان ذلك الدليل أو لبيّاً ، فالقدر المتيقن من الاجماع هو الغالب مما يكون خارجاً ، وهو كما ترى !
فتبين : أنه لامجال لهذا الاحتمال ، فيبقى ما استدلّ به «الشيخ» من الكتاب على متانته .

وأما الطائفة الاولى : فمنها : ما رواه عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال لاتصل المكتوبة في الكعبة^(١) .

و المراد من المكتوبة هو الواجب بالذات ، لأنه المنساق منها ، كما أن المراد من النهي هو الارشاد إلى الحكم الوضعي لا التكليفي ، لأنه المستفاد من الخطابات المنحدرة نحو المركب من الأجزاء والشرائط ، فالنهي غيري لانفسي .
ومنها : ما رواه عن الكليني ، قال - رحمه الله - : وروي (في حديث آخر) يصلى في جوانبها إذا اضطر إلى ذلك^(٢) .

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

وفسرها في محكي «الذكري» بأنها إشارة إلى أن القبلة إنما هي جميع الكعبة ، فاذا صلى في الأربع عند الضرورة فكأنه استقبل جميع الكعبة .
وفيه : أنه ليست الصلوات الأربع صلاة واحدة ، بل كل منها صلاة مستقلة ، فعليه إذا صادفت القبلة صححت وإبطلت ، ولو كانت القبلة هي الجميع لزم بطلانها بأسرها ، لعدم استقبال أية واحدة منها له .

فالظاهر بعد لحاظ هذه القرينة هو الترخيص في أية جهة شاء ، نظير ما يكون في الخارج عنها .

ولا يقاس المقام بما يحكم فيه بالاحتياط عند اشتباه القبلة ، لاختصاص ذلك

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

ومنها: مارواه عن معاوية بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لاتصل المكتوبة
في جوف الكعبة ، فإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يدخل الكعبة في حج ولا عمرة ، ولكنه
دخلها في الفتح فتح مكة وصلى ركعتين بين العمودين ، ومعها اسامة بن زيد^(١) .
تقريب الدلالة واضح ، لمكان النفي القائم مقام النهي في مثله . وقد مر :
أن النهي الكذائي غيري لافادة الحكم الوضعي من المانعية ونحوها . إنما
الاشكال في التعليل ، حيث إنه لا يظهر للعلة في المنع حتى يحكم به في الممئل ،
لأن عدم دخوله صلى الله عليه وآله وسلم وعدم صلواته في الجوف يمكن أن يكون لكرهته ،
أو لكون الخارج أفضل وإن لم يكن إتيانها في الداخل مكروهاً ، أو لصعوبة ذلك
مع عدم الرجحان الزائد حتى يتحمل المشقة لتحصيله ، أو لغيره من الدواعي
المحمودة ، فمن أين يحكم بكونه للحرمة الوضعية ؟

والكن يمكن أن يقال بعدم تمامية الاستدلال بها للمكراهة أيضاً ، لتطرق
هذه الاحتمالات ، فلا اختصاص للاشكال بالتمسك بالمنع . والذي يخطر بالبال
في معناها ، هو أن مفاد الصدر تام في المنع ، لكونه حكماً صدر ممن له الانشاء ،
وإن كان له مبدء ياهم منه ، وفقاً لما شرعه النبي صلى الله عليه وآله وسلم . وأما التعليل : فهو ليس
لبيان السند حتى يدور الحكم مداره ، بل إنما هو استشهاد باصرار النبي 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 تم يردف بأنه لذا لم يفعله ذاك المعصوم عليه السلام
أو المعصومة عليها السلام فهو ليس بتعليل ، بل إنما هو تأييد وتقوية .

فحينئذ يتم الاستدلال على المنع ، لتمامية ظهور الصدر .

ومنها: مارواه عن المفيد - في المقنعة - قال : قال عليه السلام : لاتصل المكتوبة

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

في جوف الكعبة ، ولا بأس أن تصلي فيها النافلة ^(١) .
لاسترة في ظهورها في المنع ، سيما بلحاظ التفصيل بين المكتوبة والنافلة
القاطع للشركة . إنما الكلام في السند ، للإرسال ، إلا أن يعتمد على مثل هذا
الإرسال البتة ، لكونه كاشفاً عن القطع أو ما هو قريب منه ، وإلا لقال : «روي»
أو نحوه مثلاً .

وأما الطائفة الثانية :

فمنها : مارواه عن محمد ، عن أحدهما عليه السلام قال : لا تصلح صلاة المكتوبة في
جوف الكعبة ^(٢) .

تقريب الاستدلال ، هو أن ظاهر قوله عليه السلام «لا تصلح» هو الكراهة ، كما أن
ظاهر لفظه «لا ينبغي» كذلك . وحيث إن هذه الرواية عن «محمد بن مسلم» كما أن
الرواية الأولى في الطائفة السابقة عنه أيضاً ، يحتمل قويتاً اتحادهما ، فحينئذ
لا يبقى لما تقدم ظهور في المنع .

وفيه : أن الصلاح مقابل الفساد ونفيه عبارة عنه - أي عن الفساد - فلا ظهور
له في الكراهة لولا الظهور في المنع ، فعليه تكرون هذه من الطائفة الأولى . ولذا
ناقش «صاحب الحقائق» في ظهور «لا ينبغي» في الكراهة ، وإن لم يكن له مساس
بالمقام . وأما احتمال اتحاد الروايتين وكون «لا تصلي» في رواية «معاوية بن عمار»
تصحيح «لا تصلح» فخال عن الوجه ، لاحتمال كون المراد منه في إحداهما هو
«أبو جعفر عليه السلام» وفي الأخرى هو «الصادق عليه السلام» فمع احتمال تعدد المراد عنه ومع
اختلاف الرواية وتعددها ظاهراً لا يبقى مجال لاحتمال التصحيح .

ثم إنه على تسليم ظهورها في الكراهة ، فهو ليس على حد يقاوم ظهور
الطائفة الأولى في المنع .

ومما يؤيد ظهورها في المنع هو نقله في «التهذيب» المطبوع بقوله «لا تصحّ خل». ومنها : مارواه عن محمد بن مسلم ، عن أحمدهما عليهما السلام قال : تصلح الصلاة المكتوبة في جوف الكعبة^(١).

ولاريب في ظهورها بل صراحتها في الجواز ، ولكن في «الوسائل» وجود لفظة «لا» في بعض نسخ «التهذيب» فحينئذ تصير متحدة المراد مع ما تقدم . ومنها : مارواه عن يونس بن يعقوب قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام حضرت الصلاة المكتوبة وأنا في الكعبة أفاصلّي فيها ؟ قال : صل^(٢).

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 ، ومع له لا يخاف الفوت حتى يصير ضرورة . فحينئذ لا بد من العلاج الرافع للتعارض بالتصرف في هيئة تلك الطائفة المانعة ، بحماها على الكراهة ، نعم : يصير النزاع حينئذ مبنائياً ، لأن مبنى الشيخ - رحمه الله - هو أن وقت الفضيلة وقت اختياري ووقت الاجزاء عنده وقت اضطراري فلا يجوز للمختار التأخير عمداً ، وببالي : أنه - رحمه الله - قائل بالعصيان هناك على ما نسب إليه ، فحملها على موارد الاضطرار وخوف فوت الوقت وإن كان حملاً على النادر على مبنى الأصحاب من امتداد الوقت الاختياري ، ولكنه ليس كذلك بناء على مبنى الشيخ - رحمه الله - ولعله لذا حملها على مورد الضرورة ، فالنزاع هنا متوقف على ذينك المبنائين ، وحيث إن الحق هو ما اختاره الأصحاب - رحمه الله - دون الشيخ - قدس سره - 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 .

واحتمال الميز بينهما : بإمكان الاستقبال إلى جزء من الكعبة في الجوف دون السطح - إذ لا يقابل المصلي الفائق عليه شيء منها - مزيف بما مر : من أن المدار في القبلة هو البعد الذي قد شغل البيت بعضاً منه لانفس البنيان ، فمعه لامتياز بين الجوف والسطح البتة .

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

ولا ينافي الجواز ، إلا رواية الحسين بن زيد ، عن الصادق ، عن آبائه عليهم السلام (في حديث المناهي) . . . نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن . . . وعلى ظهر الكعبة^(١) . وسندها ضعيف ، لأن «شعيب بن واقد» مجهول و«الحسين بن زيد» معروف ولم يوثق . ومادة النهي ليست قوية الظهور في المنع مع وحدة السياق الناظر إلى أمور مكروهة بلفظ واحد ، وهو أنه صلى الله عليه وآله «نهى عن . . .» .

الفرع الثاني

في إتيان النافلة في جوف الكعبة أو سطحها

إن البحث فيه تارة : من جهة القواعد العامة ، واخرى : من جهة النصوص الخاصة .

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

وإما أن يكون وزانها وزان الطهارة ونحوها من الشرائط العامة التي تكون الفريضة والنافلة فيها سواء ، إلا أنه رخص في النافلة ترك الاستقبال في خصوص

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

حالة المشي ونحوه ، فحينئذ لا بد من انحفاظه فيما عدائلك الحالة - كالفريضة - فلا يميز بينهما فيما هو المهم - كما هو المنساق من الأوامر الواردة في النوافل كصلاة الزيارة ونحوها - إذ العرف يفهم من الأمر بها لزوم إتيانها على ما تؤتى الفريضة الجامعة للأجزاء والشرائط .

وأما الجهة الثانية : فمضافاً إلى أن المأخوذ في السنة نصوص الباب هو عنوان «المكتوبة» المأخوذ حداً مانعاً عن شمول النافلة ، وإلى أن رواية «معاوية ابن عمّار» المتقدمة^(١) دلت على دخول النبي ﷺ في الكعبة عند فتح مكة وصلاته ﷺ في جوفها ركعتين بين العمودين ، وإلى أن رواية «قرب الاسناد»^(٢) دلت على أن الباقر عليه السلام رأى أباه علي بن الحسين عليه السلام يصلي في الكعبة ركعتين ، يدل على جواز النافلة في الكعبة «مرسلة المفيد» المتقدمة ، قال عليه السلام لا تصل المكتوبة في جوف الكعبة ، ولا بأس أن تصلي فيها النافلة^(٣) .

الفرع الثالث

في استحباب النافلة في جوف الكعبة

فقد يتمسك في رجحان الصلاة في جوف الكعبة بالكريمة الآمرة بتطهير البيت للمطائفين والعاكفين والرّكع السجود ، إذ المراد من العكوف هنا هو الصلاة ، كما أن الركوع والسجود أيضاً كذلك - على ما نقل عن غير واحد من المفسرين - ولا خفاء في أن الآية إنما هي بصدد الحث والترغيب ، لا لبيان مجرّد الاعداد والتهيوؤ ، فعليه تدل على مطلوبية تلك الامور فيها . نعم : استفادة استحباب الصلاة بما هي صلاة منها متوقفة على عدم دلالتها على رجحان العبادة هناك بما هي عبادة بأية عبادة كانت ، إذ حينئذ لا دلالة لها على استحباب الصلاة بما هي

صلاة ، كما أن النصوص العامة نظير قوله : « الصلاة خير موضوع السخ » غير صالحة لذلك .

نعم : قد ورد في آداب الكعبة أنه ﷺ صَلَّى قِبَالَ كُلِّ رُكْنٍ بِرُكْعَتَيْنِ ، فلذا أفتى به الماتن - رحمه الله - وأما بالنسبة إلى بين الركنين ، فحيث إن الدليل الدال على إتيانه ﷺ بالصلاة فيه مشتمل على أدعية خاصة ، فيحتمل أن يكون المستحب هو مجموع ذلك العمل الجامع بين الصلاة والدعاء ، فلعله لذا لم يذكره في المتن ، ولذا قال في محكي « كشف اللثام » بعدم الظفر على استحباب كل نافلة .

الفرع الرابع

في جواز اتيان الفريضة حال الضرورة في جوف الكعبة و سطحها

قد انقذ لك الجواز فيهما اختياراً . والكلام الآن إنما هو على مبنى المنع على ما هو خيرة « الماتن » فحينئذ لودار الأمر بين الصلاة أداء في الجوف أو السطح تحفظاً لمصلحة الوقت - فيما إذا كانت الضرورة لأجل الضيق مثلاً - وبين الصلاة قضاء لتحفظ مصلحة الاستقبال ، فالكلام فيه - من حيث توجه الاضطرار إلى أحدهما المعين تارة وإلى غير المعين منهما أخرى ، فعلى الأول يلزم ترك خصوص مصب الضرورة دون غيره ، وعلى الثاني يلزم ترك المهم حفظاً للأهم ، وإلا فالتخير - هو ما مر غير مرة . كما أنه لو لم يحفظ الاستقبال بترك الوقت رأساً حتى بقدر الركعة أيضاً ، فالظاهر لزوم حفظ الوقت لكونه أهم - حسب الشواهد الخارجية - كما أن مقتضى القاعدة هو لزوم التأخير إلى مقدار إدراك الركعة في الوقت ، للزوم حفظ ذلك الشرط مهما أمكن ، لأن قاعدة « من أدركه ، وإن لم تجوز التأخير العمدي ، إلا أنه لما كان الممنوع الشرعي كالممتنع العقلي يكون التأخير حينئذ جائزاً شرعاً ، فمقتضى القاعدة الأولية : هو لزوم التأخير

حفظاً للشرط فيما يمكن ذلك إلى أن يبقى من الوقت مقدار ركعة .
 هذا مع قطع النظر عن النص " الخاص " . وأما معه ، فيجوز الاتيان مع بقاء
 مقدار أربع ركعات، لرواية « يونس » المتقدمة^(١) لصراحتها في الجواز إماماً مطلقاً
 كما هو المختار ، أو في حال الضرورة كما على مسلك الشيخ - رحمه الله - حيث
 حملها على الضرورة ، ولولم يجز والحال هذه لزم إلقاء الرواية رأساً . ولعل وجه
 انعقاد الاجماع على الجواز حينئذ، هو أن " المجمعين ، إماماً قائلون بالجواز اختياراً،
 وإماماً قائلون بالمنع إلا في حال الضرورة ، فكل " من الطائفتين قائل بالجواز
 على مذهبه .

ثم إن المراد من الضرورة ليس هو خصوص ضيق الوقت ، بل يعمله وغيره
 من أنحاء الضرورات .

ومما يدل على ما ذكر بالخصوص أيضاً ، هو رسالة « الكليني »^(٢) بناء
 على ما فسرتها ، لا على ما في محكي " الذكري " وإن لم يكن بين التفسيرين
 فرق فيما هو المهم في الباب: من الجواز حال الضرورة ، إذ الفرق بينهما إنما هو
 في الكيفية لا في أصل الجواز . وظاهرها وإن كان التجويز في الجوف عند الاضطرار،
 إلا أنه يتعدى إلى السطح بالقاء الخصوصية ، كما مر .

ثم إن في الباب رواية^(٣) دالة على لزوم الاستلقاء عند الضرورة ، ولكنه
 لم يقل به أحد ، وإن قيل به في السطح .

الفرع الخامس

في كيفية اتيان الفريضة على سطح الكعبة

قد استبان لك جواز اتيان الفريضة على سطحها اختياراً فضلاً عن الاضطرار،
 وأن اللازم هو أن يكون شيء من العرصة والبعد الذي هو القبلة واقعاً - لانفس

البنيان - قبال المصلي في جميع حالاته. والظاهر: أنه إجماعي وهو مما لا ريب فيه، سواء قلنا بلزوم القيام أو الاستلقاء أو الاضطجاع، لأن الاختلاف لعلمه إنَّما هو في أن القبلة ما هي؟ لا في أصل لزوم الاستقبال في جميع الحالات، بل الحكم بترك القيام ونحوه من الأجزاء إنَّما هو لتحفظ الاستقبال وإن كان فيه ما ستعرف، فأصل لزومه مجمع عليه.

ثم إنَّ خيرة الأصحاب - عدا الشاذَّ منهم - هو لزوم القيام مع إبراز شيء من الكعبة بين يديه، وأوله إلى ما قلناه. ومختار «الخلافة»، و«النهاية» و«ابن البراج» هو الاستلقاء بترك القيام والقعود والسجود ونحو ذلك.

أما مستند الأصحاب: فواضح من الأدلة الدالة على لزوم حفظ تلك الأجزاء مطلقاً، ولا ضمير في حفظها من جهة فوات الاستقبال أصلاً، لعدم الفوت البتة كما صورناه.

وأما مستند الخلاف ونحوه: فلعله ما رواه عن إسحاق بن محمد، عن عبد السلام بن صالح، عن الرضا عليه السلام في الذي تدركه الصلاة وهو فوق الكعبة، قال: إن قام لم يكن له قبلة، ولكن يستلقي على فحاه ويفتح عينيه إلى السماء ويعقد بقلبه القبلة التي في السماء، البيت المعمور، ويقراء، فإذا أراد أن يركع غمض عينيه، وإذا أراد أن يرفع رأسه من الركوع فتح عينيه، والسجود على نحو ذلك^(١).

والمراد من «عبد السلام» هو «أبو الصلت» الذي يكون موثقاً، وإن اختلف في مذهبه. وأما «إسحاق» وكذا من قبله فمورد للتأمل.

والمتن مشتمل على عدة أحكام يشكل الالتزام بها، ولعلمه لذا هجرها الأصحاب بعد التنظن بذلك، وهو أن الظاهر من إدراك الصلاة هو أول الوقت لا آخره، فالرواية ناظرة إلى بيان حال الاختيار، كما أن الاستفادة منها هو أن القبلة إنما نفس البنيان لمن كان في خارجه وإما البيت المعمور لمن كان عليه، إذ فيها «أنه لو قام

لم يكن له قبلة، لأنه لو لم تكن القبلة منحصرة فيما ذكر لما كان للتعليل أو ما هو في حكمه وجه أصلاً ، فيلزمه أنه لو كان في سرداب معاذي لأساس البيت لزم عليه الاستلقاء موكباً وجهه شطر الكعبة ، كما أنه لو كان على سطحها لزم عليه الاستلقاء موكباً وجهه إلى البيت المعمور . ويلزمه أيضاً العلاج فيما لو كان المصلّي على جبل أبي قبيس أو غيره من الجبال الراسي الحافة بالملكة، إذ لا يكون له قبلة حينئذ لو قام . أضف إلى ذلك كله : أنها تدل على جواز ترك تلك الأجزاء الرئيسة - من القيام والقعود والر كوع والسجود - في حال السعة والاختيار تحفظاً للاستقبال الكذائي، ومن المعلوم : أنه يجب عليه النزول إلى الأرض والصلاة هناك جماعةً لجميع الأجزاء والشرائط اتفاقاً .

فتبين : أنه لا يمكن الالتزام بنطاقها البتة ، فيلزم هجرها ، إذ ليست القبلة هو ذلك ، بل هي نفس العرصة والبعد الممتد من طرف النزول والهبوط إلى تخوم الأرض ومن طرف الصعود إلى عنان السماء . فبالحري أن يرد علمها (بعد فرض الصدور) إلى أهله ولا يفتى بمضمونها ، كما أنه قد اعرض عما ورد في جوف الكعبة من الاستلقاء^(١) ولم يقل به أحد هناك ، ولذا لم نتعرض له مبسوطاً . هذا محصل القول في غير الاضطجاع - أي الاستلقاء - .

وأما الاضطجاع : فلا وجه له عدا توهم أن المضطجع يكون موكباً وجهه شطر البناء فيحفظ معه الاستقبال ، ولكن كفى بما مرّ قدحاً فيه ، ولا خفاء في أن المراد من القيام في الرواية هو ما ليس باستلقاء ، فأبى وضع يكون عدا الاستلقاء : من القيام والقعود ونحوهما ، فهو بلا قبلة ، فبتصر!

فصل

في مسجد الجبهة من مكان المصلي

قال قدس سره:

يشترط فيه مضافاً الى طهارته أن يكون من الارض أو ما أنبتته ، غير المأكول والملبوس . نعم : يجوز على القرطاس أيضاً . فلا يصح على ما خرج عن اسم الارض كالمعادن - مثل الذهب والفضة والعقيق والفيروزج والقيروالزفت ونحوها - وكذا ما خرج عن اسم النبات - كالرمد والفحم ونحوهما - ولا على المأكول والملبوس - كالخبز والقطن والكتان ونحوها - و يجوز السجود على جميع الاحجار اذا لم تكن من المعادن .

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

والمبحوث عنه هنا هو ما يعتبر في المسجد : من كونه من الأرض أو ما أنبتته
وتمام الكلام فيه - من حيث دوران الحكم مدار صدق الأرض وجوداً و عدماً
وكذا صدق النبات الغير المأكول والمأبوس - إنَّما هو رهن الغور التام في نصوص
الباب . ولا افتقار إلى الفحص عن معنى المعدن وأنه ماهو، لعدم أخذه موضوعاً في
لسان الدليل ، كـ«باب الخمس» فحينئذ لا يكون صدقه ضاراً ولا عدمه نافعاً ،
لاناطة الحكم بالأرض .

ثم المراد من الماء كحل وشقيقه ماهو كذلك بالقياس إلى الانسان ، لا الأعم
منه ومن الحيوان الصامت ، كما أن المراد منه ما يكون معداً للأكل واللبس
بالفعل أو بالقوة القريبة منه . وأما ما يكون بعيداً عنه بمراحل شتى ، فيشكل
حكمه ، ولعله يتضح في ثنايا المقال .

فالمهم هو نصوص الباب ، فلنأت بها حتى يتبين ما هو نطاقها .

فمن تلك النصوص : هو ما رواه عن هشام بن الحكم أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام
أخبرني عما يجوز السجود عليه وعمّا لا يجوز ؟ قال : السجود لا يجوز إلا على الأرض
أو على ما أنبتت الأرض إلا ما أكل أو لبس ، فقال له : جعلت فداك ! ما العلة في
ذلك ؟ قال عليه السلام لأن السجود خضوع لله عز وجل ، فلا ينبغي أن يكون على ما يؤكل
ويلبس ، لأن أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون ويلبسون ، والساجد في سجوده في عبادة
الله عز وجل ، فلا ينبغي أن يضع جبهته في سجوده على معبود أبناء الدنيا الذين
اغترّوا بغرورها ، الحديث ^(١) رواها «الشيخ» بإسناده عن «هشام بن الحكم» بترك
ذكر العلة .

إن مساق الصدر سؤالاً وجواباً هو بيان الضابطة الدالة على ما يصح السجود
عليه وضعاً بحسب جنسه ونوعه وما لا يصح كذلك ، إذ المراد بالجواز هو النفوذ
الوضعي منه لا التكليفي ، فدلّ الجواب على حصر الصحة فيما يكون أرضاً أو نباتاً

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

منها، إلا ما يكون مأكولاً أو ملبوساً .

ولا يعارضه الذيل، إذ ليس للفظ «لا ينبغي» ظهور في الكراهة وإن لم يكن لها ظهور في المنع، لما مرّ منّا غير مرّة إنكار ظهورها فيها بعد استعمالها في المنع في غير مورد، وعلى التسليم: يكون في غاية الضعف، القاصر عن معارضة الصدر التام الظهور في المنع .

ثم المراد من «الأرض» هو مطلق ما يصدق عليه هذا العنوان، سواء صدق عليه المعدن أيضاً أم لا، لعدم دخالته وجوداً ولا عدماً، كما اشير، كما أن المراد من الماء كولد والملبوس، هو ما يكون غذاءً أو لباساً للإنسان لا الأعم منه ومن الحيوان الصامت، للانصراف مع شهادة العلة . وليس المراد من الماء كولد هو الأعم من المعتاد ومن غيره، لبعد شموله ما يأكله بعض في بعض البلدان القاصية، أو في بعض حالات الغلاء ونحوه . نعم: من حيث صلوحه للأكل بالفعل - كأكثر الفواكه - وصلوحه بالقوة القريبة من الفعل - كأكثر الحبوب - عام، وهكذا في الملبوس، وهي هنا نكات نشير إليها في ثنايا الكلام .

ومنها: ما رواه عن حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: السجود على ما أنبتت الأرض إلا ما أكل أو لبس^(١) .

ولو استفيد منها الحصر لزم تخصيصه برواية «هشام» وهو واضح .

وما إلى ذلك من النصوص المؤيدة لما أصلناه من الضابطة: من صحّة السجود على الأرض وعلى ما أنبتته مالم يكن مأكولاً ولا ملبوساً، بلا اختصاص للقطن والكتان في المنع، وإن صرح بهما في بعض النصوص، كرواية «الأعمش»^(٢)، إذ لا مفهوم لمثله بحيث ينحصر المستثنى الملبوس فيهما، حتى يخصّص عموم المنع فيه - أي في الملبوس - بهما، كما أن ذكر بعض أقسام الماء كولد في بعض النصوص كذلك أيضاً، فلاضير بالنسبة إلى الضابطة، وكذا عدم استثناء الماء كولد في رواية

(١) (٢٥١) الوسائل الباب ١ من أبواب ما يسجد عليه ح ٣٥٢ .

«عبد الملك»^(١) لا يعارض التصريح باستثنائه في غير واحد من النصوص . وسيأتي في الفروع القادمة نقل بعض الروايات المؤكدة للعموم المارّة والمؤيدة للأصل المؤسّس ، فارتقب .

وأقصى ما يتوهّم تعارضه لما مرّ ، هو ما يدور أمره بين ضعف السند والدلالة معاً وبين وهن أحدهما ، فمعه لا يصلح لأن يقاوم تلك النصوص المستفيضة التي لم تأت إلا بنزر منها .

وذلك المعارض ، هو ما رواه عن ياسر الخادم قال: مرّ بي أبو الحسن عليه السلام وأنا أصلي على الطبري وقد ألقيت عليه شيئاً أسجد عليه، فقال لي: مالك لا تسجد عليه أليس هو من نبات الأرض؟^(٢) .

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

وفيه: أنه بعد ضعف السند بعدم توثيق «ياسر الخادم» مع عدم اتّضح مذهبه من التشيع والتسنن ، يرد عليه: بعدم ظهور المتن في الجواز على الملبوس، إذ لم يعلم المراد من الطبري، ولعله لم يكن ملبوساً بل كان بمنزلة الحصير. ومجرد احتمال الطريحي - رحمه الله - في «المجمع» بأنّه ثوب منسوب إلى طبرستان بلا جزم منه بذلك، غير مجدٍ .

فلا صلوح لما هذا شأنه سنداً ومنتناً للمعارضة أصلاً . وعلى التسليم: لا مجال في الشك في لزوم تقديم تلك المستفيضة على مثله . ولا يمكن حملها على التقيّة، إذ لا يعتبر عند العامة كونه من النبات .

وهكذا ما رواه عن داود الصرمي قال: سألت أبا الحسن الثالث عليه السلام هل يجوز السجود على القطن والكتان من غير تقيّة؟ فقال: جاز.^(٣)

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

(٢) الوسائل الباب ٢ من أبواب ما يسجد عليه ح ٦٥٥ .

ونحوه ما رواه عن الحسين بن علي بن كيسان الصنعاني قال: كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن السجود على القطن والكتان من غير تقيّة ولا ضرورة؟ فكتب إليّ: ذلك جائز ^(١).

بناءً على ظهورها في جواز السجود على ذينك الملبوسين من غير تقيّة - كما صرح به فيهما - ومن غير ضرورة أيضاً - كما في الأخيرة - فتعارضان ما دلّ على المنع عنهما .

وفيه: أنه بعد ضعف «الصرمي» و«الصنعاني» يرد عليهما أن التقيّة قسمان: أحدهما ما يكون في العمل نفسه، والآخر ما يكون في الافتاء . والمفروض في السؤال وإن كان في مورد عدم التقيّة والضرورة، إلا أنه لا ينفي احتمال التقيّة في الافتاء نفسه، و يلائمه المكتوبة نوع تناسب . أضف إلى ذلك: احتمال كون الترخيص فيما يكون عرضةً لما يجب الانتقاء من باب الحكمة لا العلة، فلذا يسري الحكم إلى مورد يطمئن بالعدم أيضاً، نظير لزوم الاعتداد صوتاً عن اختلاط المياه في المرأة التي لا تحمل - لكونها عاقراً مثلاً - إن الاطمينان بالعقم لا يجوز ترك الاعتداد - كما في محلّه - وله في العرف نظائر شائعة .

فحينئذ يجوز السجود على القطن ونحوه فيما يكون عرضةً للتقيّة غالباً وإن لم يكن في ذلك المورد الشخصي خوف من القوم الذين جعل الرشد في خلافهم سيّما بلحاظ قلّة عددها وكثرة عدوّها وشدة الفتن بنا، وبلحاظ الشكّة في جماعاتهم . هذا وأشباهه ممّا يصحح احتمال التقيّة، بخلاف رواية «ياسر الخادم» لعدم صلوحها الحمل عليها - كما اشير - إذ لا يعتبر عند العامّة كون 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 (كرواية ياسر) وبين ضعف السند (كروايته الصرمي

و الصنعاني) وعدم صلوح شيء منها لمعارضة النصوص المستفيضة المؤيدة بما يدل على جواز السجود على مثل ذلك مقيداً بحال التقيّة (كما في روايات ١- و ٢- و ٣ باب ٣ من أبواب ما يسجد عليه) .

ثم إن المراد من «الأرض» ما هو الأعم من المتصل والمنفصل ، لصدق الاسم على الأجزاء المفصولة أولاً ، وللا روايات 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 عبد الله عليه السلام . . . فقلت له عليه السلام آخذ معي مدرة أسجد عليها ؟ قال : نعم^(١) .

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

هذا تمام القول في المقام الأوّل الباحث عن نطاق النصوص مثني وفرادي .
وأما المقام الثاني: ففي مقتضى الأصل عند انتهاء الأمر إليه .

فنقول : إذا شك في جواز السجود و عدمه بالنسبة إلى خرف أو نحوه ممّا طرأ عليه حالة خاصّة - للشك في صدق الأرض و عدمه عليه - فهل يمكن استصحاب الأرضية موضوعاً أولاً ؟ 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 الامتنال لا التكليف) وجوه ، لا بد من الإشارة إليها بما يناسب الفقه في جهات ثلاث :

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

أما الجهة الأولى

ففي استصحاب بقاء الأرضية موضوعاً

وليعلم : أن منشأ الشك في صدق الأرض وعدمه على الخرف ونحوه، إنما هو الشك فيما هو مفهوم الأرض عرفاً، ولا استبعاد في الشك في سعة المفهوم وضيقة مع وضوح أصله لدى العرف - كمفهوم الماء - حيث إنه مع وضوحه غاية الاتضاح قد يشك في انطباقه في الخارج على بعض مراتب المزيج بما يحتمل إخراجه عن الإطلاق إلى الإضافة، للشك في حدود مفهوم الماء سعة وضيقة. فلو كان المفهوم واسعاً لكان باقياً على انطباقه على ذلك المشكوك يقيناً. ولو كان ضيقاً لكان زائلاً يقيناً، فمعها لا شك حتى يصحح جر المتيقن، وهذا هو سر عدم جريان الاستصحاب في الشبهة المفهومية، لأوله إلى الفرد المراد بين المتيقنين.

فهذا الموجود الخارجي وإن كان مصداقاً للأرض قبل طرد حالة الطبخ أو نحوه عليه، إلا أنه لو كان مفهوم الأرض واسعاً لكان باقياً بحاله قطعاً، ولو كان ضيقاً لكان زائلاً كذلك، فأين الشك اللاحق؟

ثم إن سيدنا الاستاذ (دام ظله) رأى أن يوضح ما أفاده ثانياً ببيان أبسط وأدنى، تعميماً للفيض، وتقريباً له إلى أيدي الأفهام التي لعلها لم تكن تناله أو لا، مغزاه : هو أن الانطباق والصدق ليس وصف اللفظ بما هو لفظ، بل ذلك من خصائص المفهوم، لأنه الذي ينطبق على مصداقه ولا ينطبق على غيره، كما أن الحقيقة والمجاز والغلط، إنما هي أوصاف استعمال اللفظ بما له وضع معين في مفهوم يكون موضوعاً له، أو مناسباً له بأية مناسبة مصححة للاستعمال أو أجنبياً عنه - بالترتيب - .

ولا بد في الاستصحاب من بقاء أطراف القضية موضوعاً ومحمولاً وربطاً

بحالها ، بأن يكون الموضوع باقياً على انطباقه وصدقه ، وكذا ما عداه ، لوضوح لزوم الاتحاد فيه - أي اتحاد القضيتين - بتمام حدودهما وقيودهما ، حتى يصدق «النقض» المأخوذ في لسان دليله ، ومن هنا يمتزج عنوان البقاء أيضاً .

ولاريب في أنه لو تبدل الموضوع مع انحفاظ المحمول أو العكس لما اتحدت القضية المشكوكة والمتيقنة . ثم "إن" المدار في بقاء الموضوع ، هل هو قضاء العقل بدقته؟ أو الشرع بلسان دليله؟ أو العرف بنظره المصحوب بالتسامح عند العقل وإن كان دقياً في حوزته؟ وجوه .

لامجال للأول ، إذ مع بقاء الموضوع بالدقة العقلية - بأن لم يطء عليه مالم يكن أو لم يزل عنه ما كان - لما أمكن الشك في بقاء المحمول وترتبه عليه يقيناً ، بل يقطع بثبوته له بقاءً كما كان كذلك حدوداً ، فيلزم لغوية جعل الاستصحاب حجة ، إذ لا يعقل التبعيد فيما يكفيه القطع ضرورة .

وكذا الثاني ، لعدم الدليل عليه ، إذ الملمهم هو أخذ موضوع كل دليل ملحوظاً بنظر العرف . ومن المعلوم : أن موضوع الاستصحاب هو اتحاد القضيتين بأطرافهما ، فلا بد من لحاظه بنظر العرف . فان حكم بقاء الموضوع فهو ، وإلا فلا مجرى له ، فيلزم بقاء موضوع القضية المشكوكة بحاله لدى العرف . فمع بقائه كذلك ثم الشك في بقاء المحمول - لاحتمال دخالة بعض الخصوصيات الزائلة ، أو مانعية بعض الخصوصيات الطارئة - فهو مورد لجريان الاستصحاب في الجملة ، لا بالجملة ، إذ يلزم التفصيل فيه أيضاً . وذلك : لأن منشأ الشك قد يكون احتمال طروء الخصوصيات الخارجية مع اتضاح مفهوم الموضوع عرفاً بحدوده وقيوده ، وقد يكون هو احتمال سعة المفهوم وضيقة مع اتضاح حال الخارج بجميع خصوصياته الطارئة والزائلة ، ولاستواء بينهما ، لانحفاظ وحدة القضيتين في الأول دون الثاني ولنوضحه بمثال ، وهو أنه قد يعلم بأن مفهوم النهار هو عبارة عن الزمان الممتد من الطلوع إلى الغروب وزوال الحمرة أو إلى استتار القرص فقط - مثلاً - بحيث لا يحوم حول المفهوم إجمالاً أصلاً ، ولكن يشك في بقائه وزواله للشك في حصول

الغروب أو الاستتار خارجاً وعدمه - كما في الغيم ونحوه مما يثير الاشتباه المصدقي - وقد يعكس الأمر ، بأن يعلم بالغروب أو الاستتار بلاشبهة ، ولكن يشك في بقاء النهار وزواله للشك في سعة مفهومه وضيقه ، إذ لو كان مفهومه الزمان الممتد من الطلوع إلى مجرّد 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 الهذبة 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 وطرواً لامثار للشك إلا إجمال المفهوم الدائر بين ذا وذاك ، فعليه لامتيقن سابق ، لأن ذلك الزمان وإن كان مصداقاً لمفهوم النهار في الجملة ، إلا أنه لا يعلم 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 المرّد بين قصير العمر وطويله ، إذ لا يقين 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 - على ما في محله - دون الفرد .

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

وحيث إن منشأ الشك فيما نحن فيه هو إجمال المفهوم سعة وضيقاً لا الوصف الخارج ، فلامجال للاستصحاب الموضوعي ، لترّد المستصحب وإبهامه حسبما مر .

وأما الجهة الثانية

ففي استصحاب جواز السجود حكماً

قد اتضح المقال في الاستصحاب الموضوعي واتجه عدم جريانه، فحينئذ يقع الكلام في جريان الأصل الحكمي، بأن يقال: هذا الشيء كان جائز السجود عليه قبل الطبخ وصيرورته خزفاً - مثلاً - فالآن كما كان. وليبيان اختصاص جريانه ببعض الموارد الخاصة، يلزم أن نقول: إن مفهوم «الأرض» المأخوذ في لسان الدليل إن كان أعم من المطبوخ وغيره، فلا إشكال في بقاء جواز السجود بحاله، لظهور الدليل الاجتهادي فيه. وإن كان خاصاً بحال ما قبل الطبخ، فلا إشكال أيضاً في زوال جواز السجود الدائر مدار صدق مفهوم الأرض وجوداً وعدمًا. وأما إن كان أعم بحسب الوضع والشمول اللغوي، ولكن كان منصرفاً إلى الشايعة من الأفراد وعن النادرة منها - كما احتمله في الجواهر - فلا تعرض لذلك الدليل الاجتهادي بالقياس إلى ما بعد الطبخ - كالخزف - فحينئذ يمكن الحكم: بأن هذا الشيء كان جائز السجود سابقاً فالآن كما كان. ولكن يختص ذلك بما إذا كانت هديته منحفظة لدى العرف، دون ما إذا زالت عنه ولم يكن اللاحق هو السابق بعينه بل كان غيره، لعدم جريان الأصل فيه، إذ لا يكون الموضوع محفوظاً. ولنشر إلى الميز بين الاستحالة والانقلاب وإلى الفرق التام بين أنحاء التبديل، ليتضح في ضوئه ما هو مجرى الأصل عما هو مرساه. وذلك: بأن «الاستحالة» إنما هو تبديل جوهرية الشيء وصورته النوعية، و«الانقلاب» إنما هو تبديل أوصافه ونوعته مع انحفاظ صورته النوعية وحقيقته الخاصة. والأول نحو امتلاح الكلب وصيرورته ملحاً أدماً هواء. والثاني نحو اختلال الخمر وصيرورته خللاً أو الحنطة دقيقاً. هذا بلحاظ ما هو الدارج في الفقه.

ثم إن تبديل شيء بشيء وانقلابه إياه يتصور على وجوه: بعضها محال،

وبعضها ممكن بل واقع .

فمنها: أن ينعدم الشيء الأول رأساً ويوجد الشيء الثاني كذلك من كتم العدم .
ومنها : أن يصير الشيء الأول مع انحفاظ صورته النوعية وفعليته الخاصة شيئاً
ثانياً له صورة نوعية مخصوصة و فعلية كذلك . ومنها : أن تنحفظ مادة الشيء
الأول وتفسد صورته النوعية وفعليته الخاصة وتتكون فيها - أي في تلك المادة -
صورة الشيء الثاني وفعليته الخاصة بالكون والفساد أو بما هو أمتن وأدق منه .
لاريب في امتناع الأولين عقلاً ، مصداقاً للعرف بفطرته المفطور عليها ،
لأن الشيء المادّي لا معنى لانعدامه رأساً بمادته وصورته . كما لا معنى لابتداعه
لا في مادة ولا عن مادة ، وإلا لزم استواء جميع الأمكنة والأزمنة بالنسبة إليه .
مع أنه لا مجال حينئذ للقول بالضرورة والتبدل ، إذ لم يصّر شيء شيئاً ، بل انعدم
شيء وحدث آخر ، ولا أساس بينهما ولا ربط لأحدهما بالآخر أصلاً . وهو كما ترى!
إذ يصحّ بالفطرة أن يقال : صار الماء هواءً وتبدّل الكلب ملحاً .

وهكذا في الوجه الثاني ، إذ لا معنى لاجتماع الصورتين النوعيتين المتطاردتين
معاً ، لأنّ كل صورة نوعية فهي طاردة لما ينافيها من الصور النوعية الأخرى ،
وكل فعلية مبانة لما يغيرها من الفعليات الأخرى ، إذ المائية والهوائية متطاردتان ،
والأحراق والتبريد متباينان .

مع أنه لا مصحح حينئذ للقول بضرورة المصالح هواء ، بل لا بدّ من القول
باجتماعه معه أو نحوه من التعابير الدالة على المعية ، لا التبدل المنادي بالمغايرة والكثرة .
وأما الوجه الثالث : فهو المناسب للطبيعة والفطرة ، حيث إنّه يصدّق النظام
الكياني لسيلانه ، والعقل السليم بفطرته ، وهذا هو الانقلاب المعقول . فلا بدّ من
انحفاظ رابط بين المتبدّل عنه والمتبدّل إليه حتى يصحّ معه القول بضرورة
أحدهما الآخر ، وهو مختلف باختلاف مراتب التبدّل ، حيث إنّه قد يكون في
الأوصاف والأعراض مع انحفاظ الصورة النوعية ، وقد يكون في الصور النوعية

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

و كأننا قد كدنا أن نخرج من اسلوب الفقاهة ، فلنعد إلى ما كنا فيه ، و هو أن التبدل قد يكون فيما هو متن الموضوع للحكم الشرعي ، فمعه يزول ما كان حاملاً للحكم مقللاً إياه ، سواء كان هو الصورة النوعية لذلك الشيء حسب الطبيعة أم لا . وقد يكون في حواشيه وطواريه لافي متنه . فعلى الأول لامجال للاستصحاب لعدم بقاء الموضوع عرفاً ، دون الثاني حيث إنّه باقٍ ، ولأجل احتمال دخالة بعض الحواشي الزائلة أو الطارئة يشك في بقاء الحكم ، فيستصحب. والأول : كصيرورة الخمر خللاً ، وهكذا غيره من الأعيان النجسة عند تبدل متن ما هو الموضوع للنجاسة ، حيث إنّه يصير طاهراً البتة ، لأن تمام المؤثر في نجاسته هو عنوان خمريته المفروض زواله بقاءً لا أصلاً .

و الثاني : كصيرورة الحنطة المتنجسة دقيقاً ، و هكذا غيره من الأشياء المتنجسة ، لأن وزن الدقيق والحنطة وإن كان هو وزان الخمر عرفاً لعدم الاستحالة فيهما معاً ، إلا أن الميز بينهما بأن حامل النجاسة ومبدئها الوحيد في الخمر النجس هو عنوان خمريته لاجسميته ، و أما حامل النجاسة في الحنطة المتنجسة ليس هو عنوان الحنطة البتة لعدم نجاسته ، بل المتنجس إنمّا هو جسمها الباقي بعد تطوّر حالته ، لأن الحنطة الملاقية للنجس بمنزلة الثوب الملاقى له ، ومن المعلوم : أن الموضوع للنجس إنمّا هو جسم الملاقى لاعنوانه الخاص به .

وهذا هو سر بقاء الخمر المتنجس بقطرة الدم - مثلاً - على نجاسته بعد الاختلال و صيرورته خللاً ، لأن نجاسته الذاتية لقيامها بعنوان الخمرية الزائلة به وإن صارت زائلة ، و أمّا تنجسها العرضي بالدم لقيامه بجسميته الباقية بعد باقٍ بحاله . اللهم إلا 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 ، وإلا فلا .

ومن هنا يتضح سرّ تأمل الأصحاب في طهارة الخشب المتنجسة بصيرورتها فحماً ، مع جزمهم بها فيما إذا صارت رماداً . وهو أن الموضوع في الأول لمحتمل للبقاء ، فلاحتمال الاستصحاب مجال . وأمّا في الثاني فلامجال له أصلاً ، إذ لا احتمال لبقاء الموضوع عرفاً . ولهذا تكون الاستحالة ضابطة ، دون الانقلاب .

ثم إنّه لو كان للمادة المنحفظة في أنحاء التبدّل بين طرفيه أثر شرعي ، يمكن استصحابه لترتيب ذلك الأثر ، طرداً لاحتمال دخالة إحدى الخصوصيتين - الزائلة والطارية - وجوداً أو عدماً .

ولعلك تفتنت مانحن بصدده في مقامنا هذا ، وهو أن التبدّل إن كان بنحو الانقلاب في الأوصاف والنعوت دون استحالة الأرضية ، فلاستصحاب جواز السجود مجال . كما أنّه لو تنجس الماء بتغيير أحد أوصافه الثلاثة ثم زال تغييره من قبل نفسه ، لأمكن استصحاب نجاسة هذا الماء الخارجي . وأمّا إذا كان التبدّل بنحو استحالة الصورة النوعية الأرضية ، فلامجرى له ، لعدم مساعده العرف على بقاء الموضوع بانحفاظ الهذية .

وأما الجهة الثالثة

ففي أصالة البرائة عن الزائد على المتيقن

قد انصرح لك بيان الاستصحاب بكلا قسميه الطولين (الموضوعي والحكمي) وأن الاستصحاب الموضوعي غير جارٍ رأساً ، وأن الحكمي منه جارٍ في بعض الصور دون بعض . وأمّا أصالة البرائة والاشتغال - فتمام القول فيها : أنّه لو انحدر الشك إلى المحصل وما به يمثل التكليف المعلوم بحدوده وقيوده ، لزم الاحتياط ، إذ لا مؤمن من العقاب المحتمل . وأمّا إن انحدر إلى حریم التكليف ومصّب الجعل الفائق

على مرتبة التحصيل السابق على مرحلة الامتثال ، فلا يلزم الاحتياط ، إذ لا احتمال منجز للعقاب المرفوع بالحديث، المقبّح بالعقل عند فقد البيان .

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

وبتقريب آخر : هو أنّ العامّ والخاصّ وكذا المطلق والمقيّد وإن يتلائمان خارجاً في الجملة ، ولكن في مقام المفهوميّة والعنوان فيبينهما غاية التطارّد والمصحح للقول : بأنّ المفهوم الذي يكون عامّاً مبائن للمفهوم الذي يكون خاصّاً . وهكذا في المطلق والمقيّد ، فوزانهما في عالم المفهوميّة وزان الشخصين المتبائنين في الخارج من جهة التباين . فحينئذ يكون الحكم في ذلك كلّ واحد ، وهو لزوم الاحتياط . وحيث إنّ الأرض - بما له مفهوم معيّن في الواقع ومبهم عندنا - قد وقع تلوا الحكم وتحت الأمر الوضعي لتقيّد السجدة الصلاتيّة به وتردّ أمره بين المفهوم الواسع الشامل للخزف ونحوه وبين المفهوم الضيق المنحصر فيما يكون سالماً عن طر و الانقلاب ويكون كلّ واحد من شقيّ الترديد مبائناً للآخر ، فلا انحلال له إلى علم تفصيلي بأحدهما والشك البدئي في الآخر - كما في الأقلّ والأكثر - فمعها يجب الاحتياط : باتيان ما به يقطع الفراغ ، وهو خصوص ما لم يطرء عليه الانقلاب . ومحصّل ما أفاده سيّدنا الاستاذ (دام ظلّه) في تقريب البرائة : هو أنّه لو

كان تقيّد الصلاة مثلاً بأمر معنوي محصل بالأسباب الخارجية - كما في الطهارة - لانحدر الشك إلى مقام الامتثال فقط، ومعه لا بدّ من الفراغ اليقيني . فلو شك في شرطية شيء في صحّة الوضوء - نحو كون المسح من بلل الوضوء مثلاً - للزم الاحتياط بعدم المسح من بلل خارج عنه . ولا رافع لهذا الشك إلا الاطلاق المقامي حيث إن المولى الحكيم إذا كان بصدد بيان جميع ماله دخل في حصول ذاك الأمر المعنوي و يبيّن غير واحد من ذلك وسكت عن بيان هذا المشكوك ، يحكم بعدم دخالته في تحصيل ذاك الأمر - على ما في محله - .

وليس المقام من هذا القبيل البتة ، للميز الواضح بين السجدة على الأرض وبين التيمّم به ، حيث إن محصل التيمّم أمر معنوي وهي الطهارة ، فيلزم الاحتياط هناك ، وأمّا المقام فلا ، إذ ليس من واحد . كما أن حديث الدوران بين المتبائنين غير مسموع أيضاً ، لأن ضابط الانحلال وميزانه الوحيد في أمثال المقام إنما هو الوجدان والعقل الفطري ، لأنّه الشاك والقاطع والظان والمتوهّم .

ومن المعلوم : أنّه بعد إرجاع الأمر إليه وعرضه عليه ، يحلّل ذلك المبهم إلى : مقطوع تفصيلي ، ومشكوك بدئي مرفوع بالأصل . وعصارتها : أن تقيّد السجود الصلاتي بأصل الأرض مقطوع به ، وأمّا تقيّده بالخصوصيّة الزائدة عليه - وهو لزوم كونه قبل الطبخ - فمشكوك فيه ، إذ على فرض كون مفهوم الأرض وسيعاً فما قبل الطبخ داخل البتة وكذا ما بعده ، وعلى فرض كونه ضيقاً فيلزم الانحصار فيما قبله ، ومن المعلوم : أنّه كلفة زائدة مشكوك فيها ، يرفع العقاب عليها أو أصل التقيّد بها - بناء على اختلاف المسلكين في المرفوع بالحديث - وكما أنّه لو كان الشك متوجّهاً إلى أصل دخالة الأرض ولزومه لكان المرجع هو البرائة ، فكذلك لو انحدر الشك إلى خصوصيّة زائدة على مطلق الأرض . ولا ساد للوجدان عن هذا التحليل ، لأنه بيده فقط . ومجرد تخيّل التباين بين المفهومين ، لا يوجب بقاء الشك على محوضته المستلزمة للاحتياط فمقتضى الأصل هو البرائة .

إلى هنا انتهى ماتلقيننا من دراسة سيدنا الاستاذ (دام ظلّه العالی) ثمّ وقف فيضه تعظيماً لشهر الله المقبل إلينا بالرحمة والبركة ، وهو شهر رمضان المبارك . والمرجّو من الله تعالى أن يوفقه وإيّانا لما يحب ويرضى ، و يجعلنا ممن ينال ما عن الصادق بما أمر الكذبي تلقى القرآن من لدن حكيم عليم . وكان هذا في ٢٦ شهر شعبان المعظم سنة ١٣٨٦ هـ ق في بلدة قم الطيبة ، صينت عن الآفات .

بسم الله الرحمن الرحيم

قد اتضح لك في ثنايا المقام الأوّل الباحث عن نصوص الباب : أن مدار صحّة السجود هو كون المسجد أرضاً أو نابتاً منه عدماً كالأكل والملبوس . فما ليس بأرض ولا نابت منها أو كان نابتاً ولكن كان مأكولاً أو ملبوساً ، فلا يجوز السجود عليه . وقد مرّ شطر من المقال في «الأرض» ومناطق صدقه ضيقاً وسعةً ، وسنتعرّض للبحث عن «النابت» كذلك .

وقد اشير سالفاً إلى أن المدار ليس هو صدق «المعدن» إذ لم يؤخذ في شيء من النصوص فلا يتفرّع عايه الحكم ، فحينئذ ليس عدم جواز السجود على الذهب والفضة مستنداً إلى صدق المعدن عليهما - كما أن النصّ الخاصّ الوارد فيهما لا يدلّ على أزيد من عدم الجواز مع احتمال كونهما من الأرض ، إلاّ أنّه استثنيا منه كالأكل والملبوس لحكمة عدم الاقبال إليهما والانكباب عليهما كما فيهما ، حسب ما يستفاد من النصوص المارّة - بل المناطق هو عدم صدق الأرض عليهما عرفاً لشدة 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 : أن النبات قد يطلق على خصوص الجسم النامي فقط في قبال الجماد والحيوان - كالبقول والأشجار - وقد يطلق على مطلق ما ينبت من الأرض ، كما في قوله تعالى «... والله أنبتكم من الأرض نباتاً» وقوله تعالى في قصّة مريم

«.. أُنبتها نباتاً حسناً» فعلى الأول: يختص بما مر. وعلى الثاني: يعم مطلق الثابت من الأرض إلا ما خرج. وقد يستشعر من بعض النصوص المبحوثة للسجود على «القير» أنه من النبات، فيلزم الفحص عن نطاق ذلك أولاً، وعن الاعراض عنه وعدمه ثانياً.

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

وأما النصوص الواردة في الباب: فهي على طائفتين: إحداهما ما يدل على الجواز، والأخرى ما يدل على المنع.

أما الطائفة المانعة:

فمنها: ما رواه عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: أسجد على الزفت يعني القير، فقال: لا، ولا على الثوب الكرسف، ولا على الصوف، ولا على شيء من الحيوان، ولا على طعام، ولا على شيء من ثمار الأرض، ولا على شيء من الرياش^(١). ولا خفاء في دلالتها على المنع. ولا ضير في تفسير السائل الزفت بالقير، لأنه من باب ما يقرب بالحس، فيعتمد عليه اتكالاً على أصالة عدم الخطأ في مثله، ولذلك يأخذ العقلاء بما يترجمه المترجمون من لسان إلى آخر.

ومنها: ما رواه عن محمد بن عمرو بن سعيد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: لا تسجد على القير، ولا على القفر، ولا على الصاروج^(٢).

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

ومنها: ما رواه عن صالح بن الحكم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في

(١) الوسائل الباب ٢ من أبواب ما يسجد 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 أن المراد هولوزوم الأخذ حتى يكون الداخل في السفينة ملازماً
 به ، فعليه يدل على عدم الجواز على القير الذي يطلى به السفن ، وإلا لما تعين
 أخذ المدرة واستصحابها فيها .

وأما الطائفة المجوزة :

فمنها : مارواه عن معاوية بن عمار قال : سألت المعلبي بن خنيس أبا عبد الله عليه السلام
 وأنا عنده عن السجود على القفر وعلى القير ، فقال : لا بأس به ^(٢) .
 ومنها : مارواه عن معاوية بن عمار أنه سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة على
 القار ، فقال : لا بأس به ^(٣) .

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

ومنها : مارواه عنه أيضاً قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في السفينة ، إلى
 أن قال : يصلي على القير والقفر ويسجد عليه ^(٤) .

ومنها : مارواه عن إبراهيم بن ميمون أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام (في حديث)
 فاسجد على ما في السفينة وعلى القير؟ قال : لا بأس ^(٥) .

ومنها : ما رواه عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : القير من
 نبات الأرض ^(٦) .

وهذه الأخيرة هي التي أشرنا إليها سابقاً : من أن المستفاد من بعض النصوص
 هو كون المراد من «النبات» ما هو الأوسع مما ينساق إلى الذهن .

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

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

الجامع العام ، لاعلى خصوص النبات المقابل للجمامد والحيوان .
وقد يعالج بالتصرف في مادة نصوص الترخيص بحملها على مورد الضرورة
المناسبة لنطاق بعض ماورد في السفينة .

أقول : إن المراد من الضرورة إن كان هو خصوص مورد فقد ما يصح السجود
عليه ، لكان من باب الحمل على النادر . وأما إن كان أعم 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 . ولا يضرّها
اللون الخاص . لأن لكل تراب لوناً يخصّه ، كما أنّه لا يضرّه سبق العنوان المنافي
للأرضيّة - كالخشب ونحوه - إلا اعتداد به ، ولذا لو صار الانسان الميّت المدفون
تحت الأرض تراباً بعد انقضاء سنين لجاز السجود عليه البتة . وهكذا غيره ممّا
يكون مسبوقاً بالعنوان المبائن للأرضيّة .

نعم : قد ورد في باب التيمّم ما يدل على عدم جوازه بالرماد ، معللاً بأنّه ليس
يخرج من الأرض - نحو ما رواه عن السكوني ، عن جعفر ، عن أبيه ، عن عاصم بن
أنه سئل عن التيمّم بالحصص ، فقال : نعم ، فقيل : بالنورة ؟ فقال : نعم ، فقيل :
بالرماد ؟ فقال : لا ، إنّه ليس يخرج من الأرض إنّما يخرج من الشجر^(١) .

وقريب منه ما رواه في «المستدرک» بلا احتياج إلى نقله ، فيستفاد من التعليق
أنّه لا يترتب على الرماد ما كان مترتباً على الأرض من حيث هو .

ولما كان باب السجدة أوسع من باب التيمّم ، لاختصاصه بالصعيد ، دونها
- لجوازها على ما أبتته الأرض أيضاً - فلا بد من التماس وجه آخر لبيان جوازها
على الرماد .

الثاني : صدق «ما أُنبتت الأرض» عليه ، إذ لا يدور الأمر مدار صدق النبات أو الزامي أو نحوهما من العناوين الخاصة التي لا تنطبق على مثل الرماد ، بل يكفي عنوان «ما أُنبتت الأرض» بعمومه أو إطلاقه ، فيمتاز حينئذ عن باب النجاسة ، لا مكان تغاير حكم الخشب المتنجس قبل الاحتراق بصيرورته رماداً - لصدق الاستحالة الموجبة لنفاد الموضوع المتنجس هناك - و أما هنا فلا إناطة بالخشب ولا غيره من الأجزاء النابتة من الأرض ، بل يكفي في الجواز مجرد ما اشير إليه من صدق «ما أُنبتت الأرض» ولا مانع من ذلك إلا دعوى الانصراف عن مثله ، لأنه وإن كان قبل الاحتراق مصداقاً لعنوان «ما أُنبتت الأرض» إلا أن صيرورته رماداً قد أوجبت خروجه عن الاندراج تحته ، ولا أقل من الشك في الشمول والانصراف فمعه لا مجال للتمسك بالدليل اللفظي . و أما الأصل : فللمتمسك باستصحاب الجواز وجه قد مناه مبسوطاً ، فلا نعيده .

وأما الفهم : فقد اتضح مغزى القول فيه عند البحث عن الرماد ، مع أن الانقلاب الذي فيه لا يكون بالغاً زهاء انقلاب الرماد . وقد عرفت الميز بين المقام وبين باب النجاسات ، حيث إنه يحكم هناك بطهارة الفهم الذي انقلب إليه الخشب المتنجس على وجه . وباقي الكلام ظاهر .

(مسألة - ٥) لا بأس بالسجدة على ما كولات الحيوانات

كالتبين والعلف .

ويبدل عليه الانسباق أو لا ، واتحاد سياقه مع الملبوس الذي لا ريب في اختصاصه بملبوس الانسان ثانياً ، مع شهادة التعليل في صحيح «ابن هشام» لذلك فلا احتياج إلى الاطالة .

(مسألة - ٦) لا يجوز السجدة على ورق الشاي ولا على القهوة،
وفي جوازها على الترياك اشكال .

إن الماء كونه على أنحاء - فمنها : ما يكون وحده صالحاً للأكل بعلاج
أوغیره . ومنها : ما لا يكون كذلك بل لا بد من ضم شيء آخر إليه من الماء أو غيره
ولاريب في اندراج هذين القسمين تحت دليل المنع . ومنها : ما لا يكون بنفسه
كذلك لا وحده ولا منضمّاً ، ولكن يكون بحيث يعصر منه ما يؤكل أو يشرب وحده
أو منضمّاً - كالشاي - حيث إن ورقه ليس بنحو يؤكل وحده أو منضمّاً ، ولكن
يعصر منه بالطبخ ما يمتزج بالماء فيشرب . وهذا بخلاف «القهوة» فانها بنفسها
ما كولة حتى مع الانضمام بالماء، إذ الأجزاء المصحوبة له ما كولة البتة من دون
الاعتصار ، فمعها يمتاز حكم «الشاي» عنها ، فعدم الجواز فيها واضح . وأما «الشاي»
فعدم الجواز على ورقه محل تأمل .

وأما القول بأنها - أي القهوة - ليست ما كولة بالتعارف لاشتمزاز الطبع
منها . ففيه : أنه لاشتمزاز عند أهلها ، كما أنه يرتفع ذلك الاشمزاز المتوهّم
بالسكر ونحوه من أنحاء العلاج عند غير أهلها .

وأما الترياك : فلو كان استعماله منحصراً بالشرب - نظير التبناك - لما كان
للمنع عن السجود عليه مجال أصلاً ، لأن الدخان لا يعدّ ما كولاً ، بل لا يدخل
المعدة ، لأنه كالهواء المستنشق له مجرى يخصّه وراء ما للغذاء من المدخل - وهو
واضح - ولكنه قد يستعمل بنحو الأكل كما هو الدارج عند المعتادين به ، فمعها
يندرج تحت «ما أكسل» ولا يتوهّم خروج مثله عن الماء كوليّة . إذ لا فرق بينه
وبين بعض أنواع الأغذية التي يتعارف أكله عند بعض فقط دون بعض . وليس

وزانه وزان الدواء الذي يستفاد منه أحياناً ، بل هو نوع ما كقول يستفيد منه طائفة خاصة بالاعتیاد ، ولاندره له .

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

إن القشر قد يكون متصلاً وقد يكون منفصلاً .

وعلى الأول : إما أن يؤكل مع ذبه - كالفستق والتفاح ونحوهما - مطلقاً وإما أن لا يؤكل كذلك - كالجوز ونحوه - وإما أن يؤكل في بعض الأحوال دون بعض - كاللوز - حيث إنّه يوكل قشره معه قبل كما له وبلوغه غايته ، لأنّه يكون حينئذ ناعماً مطبوعاً ، بخلاف ما إذا كمل وبلغ أقصاه ، حيث إنّه يصير حينئذ صلباً غير صالح للأكل .

وعلى الثاني أيضاً : قد يختلف حاله بالفصل ، كما فيما إذا كان مأكولاً بالتبع حال الاتصال دون ما إذا انفصل - كالفستق - حيث إن قشره وإن يؤكل معه متصلاً وأما 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 .

فأما القشر الذي لا يكون مأكولاً حال الاتصال أصلاً لا بالتبع - كما في التفاح ونحوه - ولا يلاحظ بعض الحالات - كما في اللوز قبل بلوغه أقصاه - فالأقوى : جواز السجود عليه حال الاتصال ، فضلاً عن حال الانفصال . أما حال الفصل : فواضح ، إذ لا يصدق عليه المأكول ولو بالتبع . وأما حال الوصل : فهو مع عدم مأكوليته وإن كان ممّا يصدق على المجموع بما هو مجموع أنه مأكول ، ولكن صدقاً ضعيفاً غير صالح لتخصيص العمومات الأولى المجوزة للسجود على ما أنبتته الأرض

فمعه تبقى تلك العمومات بحالها . وعند انتهاء الأمر إلى الشك فالمرجع هو الأصل الممجوز ، لنفي القيد الزائد بالأصل .
وأما القشر المأكول بالتبع مطلقاً أو في بعض الحالات : فالحق هو عدم جواز السجود عليه متصلاً ، لشمول عموم الاستثناء ، مع شهادة تعليل صحيح «ابن هشام» للمنع .

إنما الكلام فيما إذا صار منفصلاً أو بلغ حداً لا يؤكل بالتبع مع الاتصال فهل المرجع هو عموم العام المخصص بمقدار من الزمان أو استصحاب حكم الخاص؟ كلام طويل الذيل مو كول بسطه وبيان الحق فيه إلى الاصول .
ومن هنا يتضح ما أفاده الماتن - رحمه الله - في مسألتي ٩٠٨ من جواز السجود على نخالة الحنطة والشعير وقشر الارز ، وكذا على نوى التمر وورق الأشجار وقشورها ، وكذا سعف النخل ، إذ لا يصدق ما كول الآدمي على شيء من ذلك ، وعلى فرض الصدق تبعاً ، فليس بنحو يقاوم ظهور عموم الجواز حتى يخصه .

(مسألة - ١٠) لا بأس بالسجدة على ورق العنب بعد اليبس

وقبله مشكل .

أما الجواز بعد اليبس : فلعدم صدق ما كول الآدمي على مثل تلك الأوراق اليابسة البتة . وأما قبل اليبس : فحيث إن بعض تلك الأوراق الرطبة معدة للأكل بالعالمج ، فيشكل السجود عليه - إن عد مثل ذلك ما كولا للإنسان بالنحو الدارج - لست أقول : بلزوم تعارفه في قطر من الأقطار ، بل أقول : بلزوم عد مثله ما كولا للإنسان في الجملة أكلأ عادياً .

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

والحاصل : أن العرف المحكّم يرى دوران المنع مدار الماء كوليّة ، والجواز مدار عدمها ، سواء كان مسبوقاً بالماء كوليّة أم لا . ولذا اخترنا الجواز فيما لو كان ما كولاً حال الاتصال بالتبع ، دون ما إذا صار منفصلاً ، لعدم صدق الماء كوليّة عليه حينئذٍ .

وأما ما أفاده في مسألتى ١١ و ١٢ فقد اتضح وجهه ، فلذا لم يتعرّض لبيانهِ سيّدنا الاستاذ (دام ظلّه) .

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

إن المراد من الثمرة هنا هو الماء كولة منها دون الأعم ، بشهادة قوله : «قبل أوان أكلها» وسيأتي البحث عن الأعم في المسألة القادمة . وسرّ عدم الجواز قبل الصلوح للأكل هو ما مرّ : من أن المستثنى من عموم الجواز ليس هو خصوص الماء كول والملبوس الفعليين ، ولذا لا يجوز على الموادّ المعدة للملبس وان لم تصوّر بعد بصورة اللباس ، بل المستثنى هو الأعم ممّا ينطبق عليه العنوان بالفعل أو بالقوّة القريبة منه . نعم : لا يشمل ما ينطبق عليه بلحاظ بعض القوى البعيدة جداً فما يقرب من الانطباق إمّا بعلاج صناعي - كالغزل والنسيج - أو علاج طبيعي - كالنمو والنضج - فمندرج تحت الاستثناء . فنعم ما أفاده الماتن - رحمه الله - من المنع قبل أوان الأكل . ويؤيده إطلاق «الثمرّة» المستثنى ، الشامل لكل واحد من الماء كول بالفعل والقوّة القريبة منه ، كما في رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ^(١) بناءً على ضبطها بالثناء المثلثه - كما في محكي الفقيه - لا التاء المعجمة - كما في الوسائل المطبوع - .

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

(مسألة - ١٤) يجوز السجود على الثمار الغير الماء كولة

أصلاً كالحنظل ونحوه .

وجه الاختصاص بالثمار الماء كولة مع إطلاق الثمر الشامل لغيرها أيضاً، كما في رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ^(١) هو انسباق خصوص الماء كولة 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 الماء كول . وبتعليل صحيح «ابن هشام» الدال على أن سر المنع هو عكوف أهل الدنيا على ما كولاتهم وملبوساتهم . فمثل الحنظل والشوك ونحوهما مما ليس بما كول للانسان ، فلا إقبال إليه ولا عكوف عليه .

(مسألة - ١٥) لا بأس بالسجود على التنباك .

قدم أن المستثنى من عموم الجواز هو خصوص عنواني «الماء كول» و«الملبوس» وأما ما عداهما فلا . حتى المشروب ، فلو انجمد الماء بناء على تعميم «ما أبتنته 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 لا مجال للمنع عن التنباك أيضاً، لأن جرمه ليس بما كول ولا عصارته بمشروب، بل كيفية الانتفاع به هو استنشاق دخانه، كاستنشاق الهواء الذي له مجرى خاص وراء ما للماء كول والمشروب من المجرى المخصوص، وإطلاق الشرب على مثله نوع مسامحة . فالحق هو ما في المتن من الجواز .

(مسألة - ١٦) لا يجوز على النبات الذي ينبت على وجه الماء .

إن النصوص المأخوذ فيها عنوان «ما ينبت» على طائفتين : إحداهما - ما اخذ فيها عنوان «ما أنبتت الأرض» نحو الروايات ٢١ و ٣٦ و ٦٣ من الباب ١ من أبواب ما يسجد عليه، أو عنوان «نبات الأرض» نحو الرواية ٥ منه. وأخرى - ما اخذ فيها عنوان «النبات» نحو الروايتين ٩ و ١٠ منه، إذ في الأولى «قال عليه : لا بأس بالسجود على البوريا والخضفة وكل نبات إلا الثمرة» وفي الثانية «إن رجلاً أتى أبا جعفر عليه و سأله عن السجود على البوريا والخضفة والنبات ، قال : نعم» .

فإن كان المستفاد من نطاق الطائفة الأولى هو اختصاص الحكم بنبات أنبته الأرض لامتداداً يلزم تقييد الطائفة الثانية بها ، فما ينبت على وجه الماء وإن كان نباتاً ، إلا أنه ليس من نبات أنبته الأرض ، فلا يجوز السجود عليه . وإن لم يكن المستفاد من نطاقها ذلك بل كان القيد وارداً مورد الغالب ، فهو غير صالح لتقييد إطلاق الطائفة الثانية . لست أقول : إن الطائفة الأولى حينئذ بنفسها مطلقة ، بل أقول : إنها غير صالحة لتقييد المطلق ، وكم فرق بينهما ! كما حقق في القيد الوارد مورد الغالب .

و سرّ عدم استفادة الإطلاق هو احتمال دخالة القيد ومعه لا ينعقد الإطلاق . نعم : لو كان هناك مطلق لما كان له صلوح لأن يقيده . و حيث إن المستفاد من الطائفة الأولى هو المورد مورد الغالب ، فلا صلوح لها للتقييد ، ولا أقل من الشك والمرجع حينئذ هو البرائة عن القيد الزائد .

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

قد يمكن أن يستدل للجواز في تلك الامور بعدم تعارف عدّها من الألبسة وإن تعارف استعمالها ، إذ المدار هو الأول لا الثاني. فالقبقاب المتخذ من الخشب أو النعل المعمول منه وإن كان دارجاً ، ولكن إطلاق اللباس عليهما وعدّها من الملابس ليس بمتعارف ، فحينئذ لا يندرج مثل ذلك تحت عنوان المستثنى، لأنّ العرف وإن يطلق اللبس أحياناً على نحو التلطنخ والصحابة - كما في لبس السيف والسلاح ونحو ذلك - إلا أنّه مشوب بنوع مسامحة .

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

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

ومما ذكر في القبقاب والنعل المتخذ من الخشب يتضح حكم المعمول من «الخص» لأنّ الثوب بهيئته وإن كان متعارف اللبس البتة ، إلا أنّ في إطلاقه على مادته الكذائبة نوع مسامحة ، وإلا لزم هجر ورق النخل المعبر عند بالخص رأساً - لما مرّ من استواء ما بالفعل وما بالقوّة في المنع والجواز - مع دلالة غير

واحد من النصوص المأثرة على جواز السجود على الحصى والبوريا والخصفة المعمولة من الخوص كثيراً .

(مسألة - ١٨) الاحوط ترك السجود على القنب .

إنَّ القنبَ - على ما فسره بعض أهل اللغة - نبات يقتل من لحائه حبال وخيطان . والميز بين اللحاء و القشر واضح ، والضخيم منه يقتل حبالاً والرقيق خيطاً . ومنشأ الاحتياط هو ما في محكي "الذكري" من تعارف لبسه في بعض البلاد فمعه يحتمل اندراجه تحت المستثنى ، وهو واضح .

فان ثبت ما هو القنب وما تعارف عمله منه لباساً أو غيره ، فلا كلام فيه ، لوضوح المنع على تقدير تعارف اللبس ، والجواز على تقدير عدمه . وإنما الاحتياط لعدم العثور على شيء من ذلك ثبوتاً ونفيّاً .

وأما المسائل الثلاث التي تعرّضها الماتن - رحمه الله - فلا احتياج إلى نقلها لوضوحها بما مرّ .

(مسألة - ٢٢) يجوز السجود على القرطاس وان كان متخذاً

من القطن أو الصوف أو الأبريسم والحريير و كان فيه شيء من النورة ، سواء كان أبيضاً أو مصبوغاً بلسون أحمر أو أصفر أو أزرق أو مكتوباً عليه ان لم يكن مما له جرم حائل مما لا يجوز السجود عليه ، كالمداد المتخذ من الدخان ونحوه ، وكذا لا بأس

بالسجود على المراوح المصبوغة من غير جرم حائل .

لا إشكال في السجود على القرطاس المأخوذ في مادته شيء من النورة عند من يجوز السجود عليهما مطلقاً . وكذا عند من يمنع السجود عليها إلا عند الاستهلاك فيما لو فرض استهلاك النورة في الأجزاء الأخر ، لأن الجزء المستهلك عرفاً لا أثر له في المنع . فلذا يحكم بجواز السجود على الأرض مع اختلاط ترابها غالباً ببعض أجزاء غير أرضية ، وهكذا في التيمم . وليس ذلك إلا لعدم الاعتماد بالخليط المستهلك .

إنما المهم هو جواز السجود عليه - أي على القرطاس - عند اتخاذه من القطن ونحوه مما لا يجوز السجود عليه ، فيلزم البحث عن نطاق دليل الترخيص فهل هو مطلق ؟ أم مقيد بصورة اتخاذه مما يصح السجود عليه ؟ وعلى فرض إطلاقه فما هو العلاج بينه وبين ما يدل على المنع عنه إذا اتخذ مما لا يصح بالاطلاق ؟ ويتلو هذين المقامين مقام ثالث ، وهو البحث عن المكتوب فيما إذا كان الجرم الحائل مما لا يصح السجود عليه ، إذ على فرض الصحة فلا كلام في الجواز ، لأن السجود إنما يقع على ذلك الحائل ، ولا غبار عليه . والمرجوح هو اتضاح حكم هذا المقام من ثنايا البحث عن المقامين الأولين في ضوء النصوص الواردة في القرطاس .

فمن تلك النصوص : هو ما رواه عن صفوان الجمال قال : رأيت أبا عبد الله عليه السلام في المحمل يسجد على القرطاس وأكثر ذلك يؤمى إيماء^(١) .

إن الاستفادة منه ليس أزيد من الجواز على القرطاس في الجملة بالإطلاق ، لأنه قضية خارجية ولم يؤخذ عنوانه مداراً للمحكم ، فيلزم الفحص عما هو الدارج في زمن الصدور . فإن كان المتعارف حينذاك هو عمل القرطاس مما يصح وما لا يصح جميعاً فهو ، وإلا فيشكل التمسك به لبيان جواز السجود على المعمول مما لا يصح . لفقد الاطلاق .

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

ذلك يؤمى ايماء، حيث إن السجود في الفريضة لا يتبدل بالايماء بمجرد فقد ما يصح السجود عليه، بل يجوز على ظهر الكف - كما في موطنه - فحينئذ يمكن اختصاص النافلة بما لا يجوز في الفريضة.

اللهم إلا 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 النص الوارد في قضية خارجية.

ومنها: مارواه عن علي بن مهزيار قال: سأل داود بن فرقد أبا الحسن عليه السلام عن القراطيس و الكواغد المكتوب عليها، هل يجوز السجود عليها أم لا؟ فكتب: يجوز^(١).

لاخفاء على الخبير بفن المحاوراة في أن ما هو المأخوذ قيداً للكلام ينحدر نحوه الحكم ثبوتاً أو سلباً، دون ما عدها إلا بدال آخر، وحيث إن الكتابة قد اخذت قيداً في السؤال يحكم بأن مصب الكلام هو حيث المكتوبية لانفس القراطيس فاملستفاد من الجواب حينئذ هو نفي البأس عن السجود على المكتوب بما هو مكتوب ولما قيد السؤال بذلك يستكشف منه ارتكاز جواز السجود على القراطيس في ذهن السائل في الجملة. فانقدح لك أمران:

أحدهما: أن الغرض المسوق له الكلام سؤالاً وجواباً هو حيث الكتابة والسجود على المكتوب بما هو مكتوب، لا القراطيس بما هو قراطيس.

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

فلأجل الأمر الأول لا مجال للتمسك بالحديث المسوق لبيان جهة اخرى. وأما الأمر الثاني فلا يدل على مزيد من ارتكاز الجواز في الجملة لا بالجملة، إذ من أين يكشف ارتكاز الجواز المطلق بالاتفاوت بين المتخذ ممثلاً يصح والمعمول ممثلاً لا يصح

(١) الوسائل الباب ٧ من أبواب ما يسجد عليه ح ٢٠.

السجود عليه؟ فلا يمكن الاستدلال به للجواز المطلق.

وأما منشأ الجواز على المكتوب: فهو إما لعدم كون المداد ونحوه حائلاً، وإما لجواز الاكتفاء بمقدار الدرهم المتخلف بين سطور الكتابة متفرقاً بلا احتياج إلى الوحدة الاتصالية، وإما لكفاية مسمي وضع الجبهة وإن لم يكن بمقدار الدرهم ونحوه، جمعاً أو فرادى - كما سيأتي بيانه - وإما لكون الكتابة بمادة يصح السجود عليها أيضاً مع الحيلولة.

ومنها: مارواه عن جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام أنه كسره أن يسجد على قرطاس عليه كتابة^(١).

إن المراد من «الكراهة» هنا هو الجواز مع الحزازة لا المنع، وإما لظهورها في المعنى المصطلح الفقهي في عصر الصادقين - عليهم السلام - وإما بشهادة الرواية السابقة الموجهة للسجود على المكتوب. وكيف كان: لادلالة لها على جواز السجود على القرطاس بما هو قرطاس مطلق، إلا بتقريب رجوع الحزازة إلى القيد - وهو الكتابة - بلاضير ولا حزازة في أصل القرطاس بما هو قرطاس، فيدل على الجواز مطلقاً.

ولكنه على تسليم دلالة على أن المفروض عنه بلا حزازة هو الجواز المطلق وبالجملة لا في الجملة، لا بد من الإذعان بضعف الظهور الكذائي القاصر عن تخصيص عموم المنع عن ماعدا الأرض وما أنبتته عدا ما أكل أو لبس. فلو اتخذ قرطاس ممّا لا يصح السجود عليه - كالقطن أو الكتان - فلا يجوز السجود عليه لأن ذلك العموم المانع أقوى في مادة الاجتماع من هذا الإطلاق المجهول.

فالحق أنه لا خصيصة للقرطاس بما هو قرطاس، بل هو كغيره ممّا يتخذ ممّا يصح نارة وممّا لا يصح السجود عليه أخرى، فلذلك مورد حكم يخصه. وممّا ذكر يتضح حكم «المروحة» المصبوغة بصبغ غير حائل، إن لا ضير في

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

في تخلل الصبغ بما هو صبغ حيث لا يراه العرف حائلاً ، فيقع السجود على المروحة التي يكون سداها ولحمتها مما أنبتته الأرض مع عدم الملبوسية .

(مسألة - 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 تقيية أو غيرها سجد على ثوبه القطن أو الكتان ، وان لم يكن سجد على المعادن أو ظهر كفه ، والاحوط تقديم الاول .

قد مرّ النقاش في عدّ القرطاس مما يصحّ السجود عليه 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 الاستفادة من المتن : هو لزوم تقديم الثوب القطن أو الكتان على ما عداهما ، ثمّ التخيير بين المعدن و ظهر الكفّ ، مع رجحان المعدن .

وليعلم : أنّ مقتضى القاعدة الاولية هو : عدم اعتبار شيء خاصّ بعد عدم التمكن مما يصحّ السجود عليه ، فيكون جميع ما عداه على وزان واحد ، إذ الصلاة لا تترك بحال . والسجدة الميسورة بوضع الجبهة على أيّ شيء كان لا تسقط بتعسّر السجدة على الأرض أو ما أنبتته ، فيلزم الوضع وإن لم يكن الموضع ممّا يصحّ الوضع عليه اختياراً . نعم : لما ورد بعض النصوص الدالة على الترتيب وتقدّم بعض الأشياء على بعض ، يلزم الفحص عن نطاقها وعلاج ما بينها من التنافي - إن كان - وإرجاع بعضها إلى بعض آخر حتى يؤوّل الكلّ إلى أصل واحد .

و تلك النصوص على طائفتين : إحداهما نصوص عامة أو مطلقة ، والاخرى
مخصصة أو مقيدة .

أما الطائفة الاولى :

فمنها : مارواه عن علي بن يقطين ، قال : سألت أبا الحسن الماضي عليه السلام عن
الرجل يسجد على المسح والبساط ، قال : لا بأس إذا كان في حال التقيّة ^(١) .
والمسح (بالكسر) البلاس يقعد عليه ، الكساء من شعر . والبساط ما ينشر
للمجلوس ونحوه . ولا إشكال في إطلاق ذلك الشامل للقطن والكتان والصوف والشعر
ونحوها مما يلبس ، سواء كان من نبات الأرض أو لا .

ومنها : مارواه عن أبي بصير قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يسجد على
المسح ؟ فقال : إذا كان في تقيّة فلا بأس به ^(٢) .

وليعلم : أن المراد من التقيّة فيهما ليس هو التقيّة في خصوص المسح مثلاً ،
إذ لا يتحتّم عند القوم (الذين جعل الرشد في خلافهم) كون السجود على البساط
أو المسح أو شيء آخر خاصاً ، فدلالتهما على الجواز حال التقيّة مطلقاً بلا ريب ،
لاطلاق السؤال وترك استفصال الجواب فيهما ، كما لا يخفى .

ومنها : مارواه عن عيينة - بياع القصب - قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام أدخل
في المسجد في اليوم الشديد الحرّ فأكره أن أصلي على الحصى فأبسط ثوبي فأسجد
عليه ؟ قال : نعم ليس به بأس ^(٣) .

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

(١) الوسائل الباب ٣ من أبواب ما يسجد عليه . ح ٢٥١ .

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

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

للقطن أو الكتان .

ومنها : مارواه عن القاسم بن الفضيل قال : قلت للرضا عليه السلام جعلت فداك !
الرجل يسجد على كُمِّه من أذى الحرِّ والبرد؟ قال : لا بأس به ^(١) .
والكلام في إطلاق «الكُمِّ» المأخوذ في السؤال الشامل للمتخذ من القطن
أو الكتان والمعمول من غيرهما وكذا ترك استفصال الجواب، هو مامرٌّ ، فيدلُّ
على الجواز مطلقاً . إلى غير ذلك مما يعثر عليه المتتبع .
فنطاق هذه الطائفة كافٍ في تأسيس الأصل الثانوي عند عدم التمكن من
السجود على ما يصح . نعم : لا يستفاد من شيء من ذلك جواز السجود على الماء كقول،
فلاعموم لهذا الأصل الثانوي بنحو يعمُّه أيضاً ، كما أنَّه لا ترتيب بين النبات
والصوف والشعر ، للإطلاق .

وأما الطائفة الثانية :

فمنها : مارواه عن منصور بن حازم ، عن غير واحد من أصحابنا قال : قلت
لأبي جعفر عليه السلام : إننا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج أفنجد عليه؟ قال :
لا ، ولكن اجعل بينك وبينه شيئاً ، قطناً أو كتاناً ^(٢) .
إنَّ ظاهر الجواب هو حصر الجواز في القطن والكتان ، لأنَّ قوله عليه السلام
«قطناً» الخ ، تفسير تعييني «لا تمثيلي» حتَّى يتوهم عدم الاختصاص لهما ، وحيثما
فرض استيعاب الثلج وعدم التمكن مما يصحُّ رأساً حكم بعدم السجود على نفس
الثلج ، فيدلُّ على لزوم تحفظ ما يتلو ما يصحُّ السجود عليه عند الضرورة ، ولأجل
ظهوره في التعيين لا التمثيل فلامجال للتعدّي . كما أنَّه لا مجال لتوهم ورود
هذا القيد مورد الغالب ، زعماً من المتوهم : بأنَّ الغالب من الألبسة لما كان من
القطن أو الكتان فلذلك صرَّح بذلك صرَّحاً بذكرهما من دون خصيصتهما فلا صلوح له تقييد
تلك المطلقات المارة ، إذ على تسليم الغلبة في نفسها لا يمكن الحكم بكون مفروض

السائل أيضاً من ذلك القبيل ، حيث إنّه قال : « إنّنا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج النخ ، ومن المعلوم : أنّ المراد من الأرض الباردة ما لا يكون الثلج فيها بنحو الاتّفاق ، كما لا تكون برودتها أيضاً بنحو الصدفة ، و من الواضح : أنّ المتعارف في مثل تلك الأرض هو الثوب المتخذ من الصوف ونحوه ، فلا يكون قيد القطن أو الكتان قيداً غالبياً ، وإن زعمه بعض المعاصرين .

ومنها : ما رواه 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 كتاناً؟ قال : إذا كان مضطراً فليفعل^(١) .

تقريب دلالتها على تعيّن القطن والكتان عند عدم القدرة على ما يصحّ السجود عليه ، إنّما هو بأن يكون المراد من الأمر هو الإيجاب ، الظاهر في التعيين - كما في محلّه - فيدلّ قوله عليه السلام : « فليفعل » على تعيّن ذلك . و أمّا إن كان المراد منه دفع توهم الحظر ، فلا يدلّ على أزيد من الجواز ، وحيث إنّ المورد ممّا يتوهم فيه الحظر وعدم الجواز ، ينحدر الجواب نحو دفع هذا التوهم ، فمعه لا يكون صالحاً لتقييد تلك المطلقات السابقة . وفي الرواية الأولى غنى وكفاية . و يتحصّل من الجمع : لزوم الاقتصار على القطن أو الكتان ، لا مطلق الثوب الشامل للمتخذ من الصوف ونحوه . ويؤيده الحصر المستفاد من الأدلّة الأولى الحاصرة للجواز في الأرض أو ما أبتته ، و حيث إنّ الصوف والشعر والوبر ليست من الأرض ولا 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 الكتان ، بل يجوز السجود حينئذ على القطن وإن لم يكن ثوباً . فما في المتن : من التعبير بالثوب غير خال عن النظر ، إن اريد منه الخصوصيّة .

قد اشير إلى أن نطاق المتن هو تقدم القطن والكتان في المرحلة الاولى على ما عداهما - أي شيء كان - وعند فقدهما يتخير بين المعدن وظهر الكف في المرحلة الثانية ، مع رجحان المعدن على قسيمه .

فيلزم الفحص عما هو مقتضى نصوص الباب بعد ما مر من بيان مقتضى القاعدة الأولى: من عدم سقوط الصلاة ولا السجدة بتعدّد ما يصحّ السجود عليه أو تعسره . فهل الاستفادة منها هو ما رتبته الماتن - رحمه الله - بما ذكر أو غيره؟ بأن يقدم القطن والكتان أولاً ، ثم غيرهما من سائر أنحاء الثياب وما تتخذ هي منه ثانياً ، ثم ظهر الكف أو المعدن ثالثاً .

وهكذا يلزم البحث عن المعدن ، فهل هو مندرج في سلسلة الترتيب؟ أو لا يندرج فيها رأساً؟ بل هو كغيره من الأشياء الأجنبية الاخر لا ترتيب بينهما ، بل يجوز السجود على أي واحد منها عند فقد تلك الامور الطوابع التي بعضها قبل بعض . وعلى فرض الاندراج ، فهل هو في رتبة ظهر الكف؟ أو سابق عليه؟ أولاً حق له؟ وإن كان مفاد المتن هو اتحادهما في الرتبة والميز بينهما بالرجحان اللزوم - كما اشير إليه - حيث قال - رحمه الله - بعد الافتاء بالتخير بين المعدن وظهر الكف : بأن الأول - أي المعدن - أحوط .

والذي ينبغي أن يقال : هو أن مقتضى الطائفة الاولى من النصوص جواز السجود على مطلق الثوب عند فقد ما يصحّ السجود عليه أو عدم التمكن منه مع وجوده لضرر أو تقيّة ، سواء كان متخذاً من القطن أو الكتان أو معمولاً من غيرهما ، بالترتيب بين أصنافه . ولا استفاد من تلك الطائفة بديلة الثوب عما يصحّ السجود عليه تعييناً ، إذ ليس نطاقها إلا السؤال عن وضع الجبهة عليه حال التقيّة أو غيرها مع الجواب عنه بالجواز وعدم البأس ، بلا ظهور له في البديلة فضلاً عن التعيين .

وأما الطائفة الثانية : فمقتضاها أمران : أحدهما - بديلة القطن والكتان

في هذه الحالة عما يصح السجود عليه ، والآخر - تعينهما من بين الأثواب ، فلا يجوز السجود على ما عداها منها - أي من الأثواب - مع التمكن منهما ، لأن نطاق هذه الطائفة ليس على وزان السؤال عن السجود عليهما - كما في تلك الطائفة - بل قد حكم بجعل شيء منهما - أي من القطن أو الكتان - بين الجبهة وبين الثلج ، وظاهر هيئته هو الوجوب أو لا والتعيين ثانياً ، كما في محله .

ولو لم يكن في الباب عداها تين الطائفتين لاقتضى العلاج الصناعي لزوم محل إطلاق تلك الطائفة على تقييد هذه الطائفة المنتج لحصر البدلية في القطن والكتان (كما في المتن) ويلزمه استواء ما عداها من الأثواب وما عدا الأثواب - من المعدن وظهر الكف والجلد ونحوها - على وزان واحد ، بلا بدلية لشيء منها ولا تقدم ولا تأخر بينها ، لأن إطلاقات تجوز السجود على الثوب قاصرة عن إفادة البدلية لما اشير إليه .

ولكن في الباب طائفة ثالثة دالة على أمرين آخرين : الأول : بدلية مطلق الثوب بلا خصيصة لبعض أصنافه مما يصح السجود عليه عند عدم التمكن^(١) . والثاني : بدلية ظهر الكف في طول بدلية الثوب . فينتهي الأمر إليه عند عدم التمكن منه - أي من الثوب - وهو ما رواه عن علي بن أبي حمزة ، عن أبي بصير ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : قلت له : أكون في السفر فتحضر الصلاة وأخاف الرضاء على وجهي كيف أصنع ؟ قال : تسجد على بعض ثوبك ، فقلت : ليس علي ثوب يمكنني أن أسجد على طرفه ولا ذيله ، قال : اسجد على ظهر كفك فانتها إحدى المساجد^(٢) . حيث قال عليه السلام : « تسجد على بعض ثوبك » النج ، وظاهره : بدلية الثوب المطلق عما يصح السجود عليه وتعيينه لزوماً ، ثم بدلية ظهر الكف عند عدم

(١) ومما يدل على الأمر الأول وحده هو الرواية ٢ من الباب ٢٨ من أبواب مكان المصلى إذ فيها : قال عليه السلام : « . . . فان لم يدر على الأرض بسط ثوبه وصلى عليه » .

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

التمكّن من الثوب .

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

أضف إلى ما ذكر : أنّ الحكم بدليّة ظهر الكفّ في الجملة ترتيباً أو تخييراً معمول به لدى الأصحاب ومشهود في فتاويهم ، فيقوي الحدس باستنادهم إلى روايته ، إذ ليس لبديّة ظهر الكفّ وجه ارتكازي يمكن الاستناد إليه - لأنّها تعبدّ خاصّ - فلا إشكال من حيث السند .

و قريب منها ما رواه عن أبي بصير ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام جعلت فداك الرجل يكون في السفر فيقطع عليه الطريق فيبقى عرباناً في سراويل ، ولا يجد ما يسجد عليه يخاف إن سجد على الرضاء أحرقت وجهه ؟ قال : يسجد على ظهر كفه فانها إحدى المساجد^(١) .

ولا فرق بينهما في المتن إلّا نزراً - كما لا يخفى - وسنشير إلى معنى التعليل إنّما المهمّ الآن هو البحث عن كميّة العلاج بين هذه الطوائف الثلاث ، لأنّ مقتضى الطائفة الأولى : هو ترخيص السجود على الثوب المطلق . ومقتضى الطائفة الثانية : هو بدليّة القطن والكتان مع التعيّن . ومقتضى الطائفة الثالثة : هو بدليّة مطلق الثوب أوّلاً وبدليّة ظهر الكفّ ثانياً .

والذي يقوى في النظر : هو الترتيب بين أمور ثلاثة بالبديّة الطولية بينها - الأوّل : بدليّة القطن والكتان . والثاني : بدليّة غيرهما من الأثواب . والثالث : بدليّة ظهر الكفّ .

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

فمع القطن أو الكتان لا يجوز السجود على غيرهما من الأثواب ، كما أنه مع التمكن من شيء منها لا يجوز السجود على ظهر الكف . فالأحوط - لو لم يكن أقوى - تثليث البدلية .

وَأَمَّا أَنَّ البدلية الثالثة منحصرة في ظهر الكف ، أولاً - بل دائرة بينه وبين المعدن - فكللام آخر سيأتي بيانه .

وَأَمَّا المراد من التعليل : فليس هو بيان أن ظهر الكف من أحد ما يمكن وضع الجبهة وإقرارها عليه ، إذ لا خصوصية له حينئذٍ فلا تعين له ، بل يكون في عرض غيره ممّا يمكن إقرار الجبهة عليه . بل المراد : إمّا هو بيان أنه من أحد الأبدال الاضطرارية وأحد ما يجوز السجود عليه في هذه الحالة - وأما خصوصية الظهر فلتحفظ لزوم وضع البطن على الأرض أو غيره ممّا له قرار - أو بيان التناسب والربط ، لكونها من أحد الأعضاء السبعة للسجود .

فإذا انقذ لك انشعاب نصوص الباب إلى ما بيناه من التثليث ، يلزم التعرض لما أفاده الماتن - رحمه الله - من التخيير بين المعدن وظهر الكف .

ولاخفاء على الخبير المتتبع : أنه ليس في شيء من نصوص الباب ما يدل على بدلية المعدن بما هو معدن عدا روايات باب ٤ من أبواب ما يسجد عليه الواردة في جواز السجود على القفر والقير (٦١٤ منه) وعلى القار (٥ منه) وعلى ما في السفينة وعلى القير (٧ منه) وعلى أن القير من نبات الأرض (٨ منه) . وقد تقدم بيانها وعلاج ما بينها وبين غيرها من التعارض سابقاً ، فلا تطيل . وأشارنا هناك إلى إمكان حمل الجواز على الضرورة والتقية - أي التقية في مقام العمل لا بيان الحكم - وإلا انثلت حجية الخبر ، لعدم سلامة جهة صدوره . فحينئذٍ لو توقفت الانتفاء عن الخصم على السجود على القير للزم ، إذ لو سجد على الأرض أو نباتها لبان أنه رافضٍ وهكذا لو التزم بوضع جبهته على كمنه أو غيره من أبعاض ثيابه في السفينة مثلاً لانكشف كونه للتحاشي من القير أو نحوه ، وإلا لما تكلف بذلك بل لسجد على سطح

السفينة المطليّ بالقيصر كما يسجد غيره من العامة عليه . بل و هكذا لو سجد على ظهر كفته دون القيصر لدل ذلك العمل الغير المتعارف لدى الخصم على أن المصلّي الساجد الكذائي مخالف لمذهبه ، فينحصر الاتقاء عنهم بالسجود على القيصر ، كما أنه لو انحصر في غيره لتعيّن أيضاً وأين هو من البدليّة الخاصّة التبعديّة حتى يتعدّى عنه إلى مطلق المعدن؟

فالأقوى : أنه لا بدليّة للمعدن بما هو معدن ، لعدم الدليل عليها . نعم : لو احتيج إليه اتقاء من الخصم فله ملاك آخر . فالبدليّة الطوليّة مثلثة الأطراف - كما بيّن - من القطن والكتان أوّلاً ، والثوب المطلق المتخذ من غيرهما ثانياً وظهر الكف ثالثاً . وعند عدم التمكن من ظهر الكف يكون جميع ما عدا ذلك سواسية بل اتقدّم بعضها على بعض . نعم : قد ورد بعض ما يدل 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 أصليّ فيه من الثلج؟ قال : إن أمكنك أن لا تسجد على الثلج فلا تسجد عليه ، وإن لم يمكنك فسوّه و اسجد عليه ^(١) . حيث إن ظاهره تأخر الثلج عما عداه . و قلّما يتفق الاحتياج إليه ، لأنّ الإنسان لا يخلو عن صحابة ما يمكن السجود عليه بمعنى إقرار الجبهة وتمكينها ، كالمنديل والسبحة والدرهم والدينار والقلنسوة ، وما إلى ذلك من اللوازم العاديّة أو غيرها من الأشياء الأخر .

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

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

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

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

أما الفرع الاول :

فهو متضخّ 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 ما رواه عن عمار ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن حدّ الطين الذي لا يسجد عليه ما هو؟ فقال : إذا غرقت الجبهة ولم تثبت على الأرض^(١) .

فعند عدم الثبات والقرار لا يتحقّق السجود ، سواء في ذلك الوحل وغيره ، لا تحاد الملاك ، نعم : لو استقرت الجبهة بالأخرة لصحّ حينئذٍ ، كما يلي .

وأما الفرع الثاني :

فهو جواز السجود مع التمكين ، لصدق الأرض مع تحقّق الثبات ، ولا ضير لما فيه من الأجزاء المائية . إنّما الكلام فيما يلصق بالجبهة من الطين و هكذا التراب عند نداوتها - أي الجبهة - 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 ح ٩ .

ولا يصدق شيء منهما في السجود الثاني . أما الوضع : فلا اعتبار إحداهما ثانياً ، لأنه المعتبر في التعدد ، إذ ليس السجود الثاني بقاءً للسجود الأول ، بل كل منهما فرد بحياله بينهما فصل خارجي مائز للأول عن الثاني وبالعكس . وأما الاعتماد : فمن الواضح أن الثقل لا يستقر على ذلك المقدار اللاصق بالجبهة .

وأما بالنسبة إلى الأرض : فالاعتماد وإن كان حاصلًا لأن الثقل إنما هو عليها ، ولكن الوضع والمماسّة ليس بحاصل ، لأن اللاصق حائل بين الجبهة والأرض ولذا يحكم بلزوم إزالة الحجر الندي الذي سجد عليه و لاصق بجبهته للسجود الثاني . نعم : لا ضير في اللصوق الحاصل بعد الوضع - أي ما يحصل به - لعدم اختلال شيء مما يعتبر في السجود من المماسّة والاعتماد ، لأن الوحدة الاتصالية محققة لصدقهما .

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

وأما الفرع الثالث :

فهو لزوم الوضع دون الاعتماد فيما لولم يجد إلا الطين الذي لا يمكن الاعتماد عليه . وحاصله : عدم سقوط الوضع بمجرد سقوط الاعتماد . وهو يتوقف على أمرين : أحدهما - كون الوضع والمماسّة واجباً في نفسه وحياله ومعدوداً من الواجبات السجودية . والثاني - عدم بديلة الإيماء عن السجود حينئذ ، إذ لو جعل بدلاً عنه في هذا الحال لما احتيج إلى الوضع ولما وجب المماس . ويليه : أنه لو كان الإيماء بدلاً عن السجود حينئذ ، فلولم يكتف به بل تحمّل الكلفة بالسجود - أي الوضع فقط - فهل هو مجز أم لا ؟ وبعبارة أخرى : هل يكون جعل البديل بنحو العزيمة أو الرخصة ؟ فتمام المقال في مقامات ثلاث :

المقام الاول

في كون الوضع والمماساة واجباً في السجدة

إن منشأ الحاجة إلى إثبات وجوب المماساة في السجدة: هو أن قاعدة «الميسور» على تماميتها في الباب يتوقف شمولها على كون الوضع واجباً آخر وراء الاعتماد حتى يقال: بأن الواجب الميسور لا يسقط بواجب آخر معسور بعد كون كل منهما مرتباً بأمر واحد. ولا مجال لإثبات الصغرى بالكبرى، فما لم يثبت الأمر الأول لما أمكن التمسك بالثاني، إذ ليس في وسع تلك القاعدة إثبات أن هذا الشيء ميسور ذلك الشيء المعسور، كما هو واضح.

والذي يدل على كون الوضع والتماس واجباً بحياله في السجدة لا أنه مقدّم للاعتماد فقط، ما هو المرتكز في الأذهان بديهية: من لزوم عدم الحائل بين العجبة والمسجد، وليس ذلك إلا لوجوب التماس، وإلا لما ضل الحائل البتة. فإذا ثبت وجوب الوضع والتماس يصير السجود بمجرّد الوضع ميسوراً، وإن كان مع الاعتماد معسوراً.

وقاعدة «الميسور» وإن لم تخلو عن النقاش والوهن - كما في الاصول - إلا أنها في خصوص باب الصلاة المتفق على هدم تركها بحال تامّة، فيدل على لزوم السجود بمجرّد الوضع. وفي النفس منه شيء نأثي به عن قريب.

المقام الثاني

في عدم ثبوت بدلية الايماء عن السجود في هذا الباب

قد ورد في الباب غير واحد من النصوص الدالة على بدلية الايماء عن السجود، ولكن لا بد من الغور التام في نطاقها، حتى يتبين أنها في مورد صعوبة الجلوس للمسجود والشهد و عدم إمكان الاعتماد معاً، أو بعم صورة عدم التمكن

وحده أيضاً وإن سهل الجلوس لعدم تلطّخ الثياب . فعلى الأول : لا يشمل مانحن فيه بل يختص بالمسألة القادمة ، ولذا حكم الماتن - رحمه الله - هناك بالإيماء دون المقام . وعلى الثاني : تصير المسئلتان متحدتين الحكم ، وهو بديلة الإيماء عن السجود ، وعند التأمل في مفاد النصوص يتضح حكم تلك المسألة أيضاً .
فمن تلك النصوص : ما رواه عن أبي بصير قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : من كان في مكان لا يقدر على الأرض فليؤم بإيماء^(١) .

إنّ ظاهره الحرج الشديد المعبر عنه عرفاً بعدم القدرة ، ولكن لأجل استيعاب الثلج أو الطين أو نحوهما بحيث لا يقدر معه على الأرض - أي الجلوس والسجود - لخصوص الاعتماد عليها مع تحفظ ماعداه ، فلا ينطبق على الفرع المبحوث عنه .

ومنها : ما رواه عن عمّار بن موسى ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الرجل يؤمّي في المكتوبة والنوافل إذا لم يجد ما يسجد عليه ولم يكن له موضع يسجد فيه ؟ فقال : إذا كان هكذا فليؤم في الصلاة كلّها^(٢) .

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

ومنها : ما رواه باسناد الرواية السابقه ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته ، الرجل يصيبه المطر وهو في موضع لا يقدر على أن يسجد فيه من الطين ولا يجد

موضِعاً جاقاً؟ قال : يفتح الصلاة ، فاذا ركع فليركع كما يركع إذا صلى ، فاذا رفع رأسه من الركوع فليؤم بالسجود إيماءً وهو قائم ، يفعل ذلك حتى يفرغ من الصلاة ، ويتشهد وهو قائم ويسلم^(١) .

ولا خفاء في اختصاص مفر وض السائل بمورد لا يقدر على الجلوس للسجود ، لتلطخ الثياب بنحو لا يتحمل عادة - سيما في السفر - وأين هو مما نحن فيه ! حيث إن المتعذر فيه إنما هو الاعتماد فقط للجلوس ، فجعل البدلية في ذلك الفرص أجنبي عما نحن فيه .

ولم نجد بعد ما يدل على بدلية الايماء عن السجود في مفر وض البحث . فحينئذ يتم نصاب لزوم الوضع والتماس بلا اكتفاء بالايماء ، لتوقفه على الأمرين الحاصلين : الأول - ثبوت كون السجود بالوضع وحده ميسوراً للسجود مع الوضع والاعتماد المعسور . والثاني - عدم بدلية الايماء عن السجود حينئذ ، فيجب السجود مع الوضع وحده ، كما في المتن .

المقام الثالث

في كون بدلية الايماء عن السجود رخصة لا عزيمة

قد تحقق في ثنايا الفحص عن النصوص بدلية الايماء عن السجود فيما لا يقدر على الجلوس للتشهد والتسليم وكذا للسجود ، دون ما لا يقدر على الاعتماد فقط وتبين أيضاً اختصاص البدلية المجعولة بما يكون الجلوس صعباً لا يتحمل عادة حيث عبّر عنه بعدم القدرة وبعدم الوجدان . فيقع الكلام في مورد البدلية بأنه لو تحمّل الحرج هل تصح الصلاة أم لا؟ وبعبارة أخرى : هل يكون الابدال بنحو الرخصة أو العزيمة؟ حتى تصح على الأولى ، دون الثانية .

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

والحق - كما حرر في الاصول - أن نفي التكليف الأولي الاختياري في مورد الحرج إنما هو بنفي الإيجاب وال لزوم للامتنان ، مع تحفظ أصل المصلحة والملاك بحاله . فحينئذ لا غرو في تحمّل المشقة لنيل ذلك الملاك التام ، وإن لم يكن في مورد الضرر كذلك .

والمقام وإن يكن مستنداً إلى دليل نفي الحرج ظاهراً ، ولكن روح الابدال وأول جعل البدلية فيه - لتناسب الحكم والموضوع وارتباط الجواب بالسؤال الخاص - هو كون ذلك الابدال من باب الامتنان لا الالتزام ، فهو رخصة لا عزيمة . وأحسن ما يتصور في المقام : هو عدم نيّة السجود بالخصوص ولا الأيماء كذلك ، بل يسجد بقصد ما في الذمة تحصيلاً لما هو الواجب واقعاً ، إذ لو كان الواجب هو الوضع والاعتماد وإن تلمّخ ثيابه لحصل ، وكذا لو كان هو الأيماء ، لأنّ السجود أقصى مراتب الأيماء وأعلاها ، إذ من الواضح : أنّ للأيماء 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 الذمة والواقع لكان حسناً جداً . ومما ذكرنا يتضح حكم ما قال الماتن - رحمه الله - في المسألة ٢٥ :

إذا كان في الأرض ذات الطين بحيث يتلّخ به بدنه وثيابه في حال الجلوس للسجود والتشهد جازله الصلاة مؤمياً للسجود ولا يجب الجلوس للتشهد ، لكن الاحوط مع عدم الحرج الجلوس لهما وإن تلمّخ بدنه وثيابه ، ومع الحرج أيضاً إذا تحمله صحت صلاته .

فلا احتياج إلى إعادة ما سلف ، لاندرج مفروض هذه المسألة في نصوص بدلية الأيماء البتة ، وإن لم يندرج مفروض تلك المسألة فيها ، ولذا اخترنا

هناك لزوم الوضع المجرّد عن الاعتماد ، دون المقام .

ولكنّ التحقيق يقتضى اتحاد المسألتين في الحكم ، وهو الإيماء بلا تفصيل خلافاً للماتن - رحمه الله - وبيانه : بأنّ حقيقة السجده ليست إلّا الاعتماد بتحميل الثقل على ما يمكن التمكين عليه ، ولا يعتبر فيه عدا الثبات والصلوح للقرار أرضاً كان أم لا . نعم يشترط فيه : أن يكون الوضع والتماس بأشياء خاصّة - فقدر غنا عن تحديدها - من دون اعتبار وقوع الاعتماد على شيء منها - كما اشير - فوزان الوضع على ما يصحّ السجود هو وزان الطمأنينة المعتبرة فيه ، وحيث إنّ شيئاً منهما ليس بجزء واجب مستقلّ بل كلّ منهما شرط لواجب آخر ، لا يمكن إثبات لزومه عند تعسّر ذلك الواجب الأصيل المشروط أو تعذّره ، وقاعدة الميسور ، وإنّ تمتّ في الصلاة ، إلّا أنّها للأجزاء الواجبة بالاستقلال لا للشرائط الواجبة بالتبعية أيضاً ، فحينئذٍ لا مجال لهذه القاعدة ، فلا دليل على وجوب الوضع المجرّد عن الاعتماد وأما وجوب الإيماء فلاستفادته من موارد شتى التي دلّ الدليل على عدم سقوط الصلاة بمجرد عدم التمكّن من السجدة بل تتبدّل بالإيماء ، ولعلّه لذا صار الأمر في أمثال المقام اتّفاقياً . فالأقوى : هو الاكتفاء بالإيماء .

(مسألة - ٢٦) السجود على الأرض أفضل من النبات والقرطاس ، ولا يبعد كون التراب أفضل من الحجر ، وأفضل من الجميع « التربة الحسينية » فإنها تخرق الحجب السبع وتستنير إلى الأرضين السبع .

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

الاستحباب الكاشف عن المصلحة لنفس ذلك الفعل . وأما على الثاني : فقد حقق في الاصول أن نطاق حديث «من بلغ» قاصر عن إثبات الاستحباب المصطلح لنفس ذلك الفعل الكاشف عن مصلحته ، إذ المستفاد منه هو : إعطاء الثواب الذي بلغه لأجل التماسه ورجاه وانقياده . فالثواب مترتب على نفس الانقياد ، لا ذاك الفعل بما هو فعل خاص حتى لا ينفك عنه ثوابه و مصلحته وإن لم يؤت بعنوان الرجاء والالتماس .

فلو اريد من أفضلية السجود على الأرض على السجود على غيره بالوجه الأول فلا بد من تمامية ما في الباب من النصوص ، وهي كما تلى :

فمنها : ما رواه عن هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث) قال : السجود على الأرض أفضل ، لأنه أبلغ في التواضع والخضوع لله عز وجل^(١) .

والمراد من قوله عليه السلام : «لأنه أبلغ الخ» إن كان حكمة ، فيمكن استفادة أفضلية الأرض مطلقاً - وإن أمكن أحياناً كون بعض ماعدها كالتبن المطروح بالنسبة إلى الحجر النظيف غايته ، أبلغ في التواضع والخضوع - فأراد الشارع إفادة رجحان الأرض بهذا البيان والحكمة . و أما إن كان المراد منه التعليل - كما هو الظاهر - فيدور الحكم مدار شدة التذلل والخضوع بلا تفاوت فيه بين الأرض وغيره ، ويتلوه إمكان اختلاف المرتبة بين أقسام الأرض و أجزائه . و لعله لذا قال في المتن بأن التراب أفضل من الحجر ، حيث إنه أبلغ في التواضع من الحجر ، لا لرواية «دعائم الاسلام» كما زعم .

ومنها : ما رواه عن الصدوق قال : قال الصادق عليه السلام السجود على الأرض فريضة ، وعلى غير الأرض سنة^(٢) .

ولاحفاء في أن السنة المقابلة للفريضة هنا ليست بمعنى المندوب المقابل

للموجب ، إذ كل واحد منهما واجب هنا ، إلا أن الاختلاف في كون أي منهما أفضل فردي الواجب . كما أنه ليس المراد من الفريضة هو ما فرضه الكتاب ، والسنة هو ما فرضه السنة ، إذ ليس في الكتاب ما يدل على لزوم السجود على الأرض بل الظاهر : أن المراد من الفريضة هنا هو ما فرضه الله تعالى سواء كان في كتابه المجيد أو غيره ، نظير ما ورد في الر كعتين الأولى اللتين لا تحتملان السهو ، معللاً بأنهما فرض الله تعالى وما عداهما فرض الرسول ﷺ وكيف كان : يدل على كون الأرض أهم من غيرها .

ومنها : ما رواه عن إسحاق بن الفضيل أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن السجود على الحصر والبواري ، فقال : لا بأس ، وأن يسجد على الأرض أحب إلي ، فإن رسول الله ﷺ كان يحب ذلك أن يمكن جبهته من الأرض ، فأنا أحب لك ما كان رسول الله ﷺ يحبه (١) .

وظاهرها : رجحان الأرض وأفضليته عما عداها - كما في المتن - إلا أن الحكم بأفضليته مطلقاً من النبات والقرطاس حتى عند اتخاذه - أي القرطاس - من الأجزاء الأرضية وحدها خالٍ عن الوجه ، لأنه نفس الأرض حينئذ اللهم إلا بلحاظ ما هو الدارج منه المعمول من النبات وغيره .

و أما التربة الحسينية : فحكمها أوضح من أن يخفى ، فلا حاجة إلى بيان رجحان ما هو في الفضيلة الرائقة كالشمس في الرائحة .

(مسألة - ٢٧) إذا اشتغل بالصلاة وفي أثناءها فقد ما يصح

السجود عليه قطعها في سعة الوقت ، وفي الضيق يسجد على ثوبه

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

القطن أو الکتان أو المعادن أو ظهر الكف ، على الترتيب .

أي الترتيب الذكري ههنا الموافق للترتيب المصرح به في المسألة ٢٣ ،
 إذ المعادن هنا معطوف على الثوب ، لا الکتان الذي جعل وصفاً له كالقطن . فيلزم
 تقديم القطن أو الکتان أولاً ، ثم المعادن ثانياً ثم ظهر الكف ثالثاً . والمراد من
 «الفقد» هو ما لا يمكن تحصيل المفقود أو ما يمانله إلا بقطع الصلاة . وأما لو لم يحتج
 إليه بأن كان قليل المؤنة بحيث لا يعدّ تحصيله ماحياً لصورة الصلاة مثلاً ، فلا يصدق
 عليه الفقد .

ثم إنّه يتصور على وجوه ثلاثة : أحدها : أن يكون في سعة الوقت بحيث
 لا يستلزم تحصيل ما يصحّ فوت وقت الفضيلة فضلاً عن وقت الاجزاء . وثانيها : أن
 يكون في السعة ولكن يستلزم التحصيل فوات وقت الفضيلة وإن لم يستلزم فوت
 أمد الاجزاء . وثالثها : أن يكون في الضيق بحيث يستلزم تحصيل ما يصحّ السجود
 فوات وقت الاجزاء .

إنّ الظاهر : هو عدم جواز القطع في الصورة الثالثة ، إذ ليس ملاك ما يصحّ
 السجود و مصلحته بمنزلة مصلحة الوقت المستكشف اهتمامه لدى الشرع جداً ،
 فحينئذٍ يندرج تحت عنوان «من لا يتمكّن ممّا يصحّ السجود» إذ لا فرق
 فيه بين الحدود والبقاء ، فيجري ما فيه من الترتيب المتقدم المختار . وفي التمسك
 بقاعدة «من أدرك» كلام في محلّه .

وكذا لا خفاء في لزوم القطع في الصورة الاولى التي لا يفوت معها شيء من
 الفضيلة والاجزاء . وفي التمسك بقاعدة «لاتعاد» كلام نشير إليه في المسألة الآتية
 ودليل حرمة القطع قاصر عن شموله لما إذا كان لتحصيل ما يعتبر في الصلاة الاختيارية
 عمداً ، إذ قد نوقش في غير واحد من أدلتها ، و تبين هناك التجاء جلّ من قال

بحرمته إلى الاجماع الذي يكون دليلاً لبيئاً ، وليس المقام و نحوه مما يتيقن اندراجه تحته .

إنما المهم هو الصورة الثانية ، فهل يجوز القطع تحصيلاً لما هو المعتبر في الصلاة الاختيارية ؟ أو لا يجوز ذلك اكتفاءً بأحد الأبدال الاضطرارية ؟ وهذا هو النزاع المعروف بين الأصحاب في جواز البدار لذوي الأعذار ، إذ هناك صور ثلاث : اولها - ما يقطع فيها بزوال العذر . وثانيها - ما يقطع فيها بالعدم . وثالثها - ما يحتمل فيه البقاء كما يرجى فيها الزوال .

والذي يمكن التمسك به لبيان جواز البدار أمران :

الاول : استصحاب بقاء العذر إلى آخر الوقت - بناء على جريانه في مثله حيث إن المعتبر فيه كون المتيقن سابقاً والمشكوك لاحقاً وإن لم يكن الشك والمشكوك معاً بحسب الزمان - فعند تمامية الاستصحاب يبادر في أول الوقت بالصلاة الاضطرارية . فلو دام العذر ، فلا كلام في كفاية المأتمن به ، لكونه هو المأمور به في هذا الفرض . وإن زال العذر انكشف الخلاف ، فأمر الاجزاء وعدمه حينئذ مبني على ما حررت في الاصول .

والثاني : هو إتيان ذلك رجاء إصابة الواقع ، حتى يبرء الذمة عند بقاء العذر مع إدراك فضيلة أول الوقت ، وأما عند زواله فلا أثر له ، بل يجب الاعادة وإن صح البدار .

نعم : لودل دليل في مورد على الجواز ، فمعناه : الاجزاء وإن زال العذر بعده - كما في باب التيمم عند بعض الأصحاب - فيلزم التأمل في نصوص الباب حتى يتضح نطاقها ، وإلا فلا موضوعية للتأخير حتى لا يجوز البدار . بل معنى عدم الجواز هو الطريقي منه لامحالة ، فحينئذ تجوز المبادرة بأحد الوجهين المشار إليهما .

وأما النصوص:

فمنها: رواية «البطائني» المتقدمة،^(١) حيث إنَّها دلت على جواز السجود على ما لا يصحّ - كالثوب المطلق أوّلاً، وظهر الكفّ ثانياً - مع اختصاص مفروض السائل بأوّل الوقت، بشهادة قوله: «أكون في السفر فتحضر الصلاة وأخاف الرمضاء على وجهي الخ» لأنّ حضور الصلاة بمعنى دخول وقتها، وكذا «الرمضاء» إنّما هو في الزوال وما يقاربه. ولا يعبر عن آخر الوقت بالحضور، كما لا رمضاء حينئذٍ فاجيز في أوّل الوقت أن يسجد على ما لا يصحّ السجود عليه.

ولامعنى لتجويز هذا البدار وعدم ايجاب التأخير، إلّا الاجزاء وعدم وجوب الاعادة بالسجود على ما يصحّ.

ولا خفاء في أنّ الجمود على هذه الرواية يقتضي جواز البدار حتّى عند القطع أو الاطمينان بزوال العذر في آخر الوقت، لأنّ العذر في السؤال إنّما هو خوف الرمضاء، ومن المعلوم: زواله عادة في آخر الوقت.

فلا بدّ من التقييد بما لا يعلم فيه بزواله، للاتفاق على المنع حينئذٍ، اللهمّ إلّا أن يقال: بكفاية العذر في الجملة في جواز الامتنال بالبدل بلا احتياج إلى العذر المستوعب - وهو بعيد جدّاً - فجواز البدار وإجزائه مع زوال العذر إنّما هو فيما لا يعلم بالزوال وإن لم يعلم بالبقاء أيضاً.

وبالجملة: إنّ ظهور هذه الرواية في جواز البدار تامّ. والنقاش في سندها خالٍ عن الوجه، بما اشير إليه من أنّ الاستفادة من فتاوى الأصحاب هو العمل برواية الكفّ والسجود عليه عند عدم التمكن من الثوب.

ومنها: رواية «بياع القصب» المتقدمة^(٢) لا لطلاق مفروض السؤال من حيث السعة والضيق وعدم استفعال الجواب بينهما، مع شهادة قوله: «في اليوم الشديد

(٢١١) الوسائل الباب ٤ من أبواب ما يسجد عليه ح ١٥٥.

الحر^٢، وتناسبه لوقت الزوال وما يقاربه ، لا آخر الوقت .

نعم : لا بد^٣ من تقييد إطلاقها - الشامل لما إذا كان هناك مندوحة يلتجئ إليها من الموضع المناسب والمعد^٤ للسجود لمكونه برداً وسلاماً - بالاجماع على عدم الجواز في مثل الفرض . والحاصل : أنه بعد تقييدها بموارد لا تكون مخالفة للاجماع دالة على جواز البدار ، ولا أقل^٥ من التأييد .
ومنها : رواية «القاسم بن الفضيل» ، المتمدمة^(١) وتقريب دلالتها أوتاييدها لجواز البدار ، هو ما اشير إليه .

فتحصّل : أن البدار لذوي الأعذار جائز مطلقاً على القاعدة ، مع لزوم الاعادة عند زوال العذر . وأمّا في خصوص المقام : فيجوز البدار مع الاجزاء مطلقاً - زال العذر أودام - للنص^٦ الخاص . وهكذا في كل باب ورد فيه نص^٧ خاص .

(مسألة ٢٨) إذا سجد على ما لا يجوز باعتقاد أنه مما يجوز ، فان كان بعد رفع الرأس مضى ولا شيء عليه ، وان كان قبله جر جبهته ان أمكن ، والا قطع الصلاة في السعة . وفي الضيق أتم على ما تقدم ان أمكن ، والا اكتفى به .

إن انكشف حال المسجد وأنه كان مما لا يجوز السجود عليه ، إمّا بعد رفع الرأس أو قبله . وعلى الأخير : إمّا أنه يمكن جر الجبهة ووضعها على ما يصح^٨ السجود عليه ، أولاً . وعلى الأخير أيضاً : إمّا أنه في السعة أو الضيق . فهنا فروع أربعة ، قد تعرض لها في المتن .

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

وأما الفرع الاول :

فهو انكشاف حال المسجد بعد رفع الرأس .

وخلاصة القول : هو أن لزوم كون الوضع على ما يصح السجود ، إمامعتبر في الصلاة وقيد لها في هذه الحالة الخاصة ، وإما قيد للسجود ومعتبر في صحته .
فعلي الأول : يمكن الحكم بصحة الصلاة وعدم لزوم استينافها ببركة قاعدة «لانعاد الصلاة» بناء على شمولها للأثناء - كما هو المختار - لأن الاعادة لاتخص العود بعد التمام ، بل تشمل الاستيناف والتدارك من الأثناء أيضاً .

وعلى الثاني : يمكن الحكم بالصحة وعدم الاعادة على وجه دون وجه ، توضيحه : بأن من الخمسة المستثناة هو السجود ، فيلزم إعادة الصلاة من رأس بوقوع الخلل في شيء من تلك الامور الخمسة ، وإنما الكلام في أن المستثنى هو السجود المأمور به الواجد لجميع ما يعتبر في صحته ، أو أصل السجدة العرفية الحاصلة بوضع الرأس والاعتماد ، سواء كان على ما يصح السجود عليه أولاً ، فعلي الوجه الأول : يندرج الفرض في المستثنى ، فتجب الاعادة . وعلى الثاني : يندرج في المستثنى منه ، إذ لا يخلل حينئذ في السجود المستثنى .

والذي يقوى في النظر هو الأخير ، لأنه المنساق من اللفظ عند الاطلاق ، ولذا لاتجوز زيادة السجدة ولو على ما لا يصح السجود عليه ، فكما أن المراد في طرف الزيادة هو أصل السجدة العرفية الحاصلة بوضع الرأس معتمداً على المسجد فهكذا في طرف النقيصة ، فعليه لاعادة - كما في المتن - نعم : لا اختصاص لذلك بما اذا اعتقد أنه مما يجوز السجود عليه بل يعمله وما إذا نهل أو سهى أو نسي أو نحو ذلك ، عدا صورة العمد ونحوه .

وأما الفرع الثاني :

فهو انكشاف الحال قبل رفع الرأس مع إمكان الجر إلى ما يصح السجود عليه.

فأما أن يكون الوضع على ما يصح معتبراً حدوداً وبقاءً أو يكفيه البقاء فقط .

فعلى الأول : قد اختلف إحداهن الوضع بوقوعه على ما لا يصح السجود عليه فهذا الاختلال لا يوجب إعادة بناءً على كون ذلك قيداً معتبراً في الصلاة لا في السجدة، أو معتبراً فيها - أي في السجدة - ولكن مع كون المستثنى هو أصل السجود لآما هو الجامع لجميع ما يعتبر فيه. وأما لو كان معتبراً في السجدة مع كون المستثنى هو السجود المأمور به الجامع لجميع ما يعتبر فيه ، فالصلاة مختلة غير قابلة للعلاج - بناءً على عدم إمكان زيادة السجدة الثالثة - فتصير باطله منقطعة، فلا يجب الجرح حينئذٍ، إذ لا جدوى له .

وأما على الفرضين الآخرين - من اعتباره في أصل الصلاة لا السجدة أو اعتباره في السجدة مع عدم كون المستثنى هو خصوص السجدة المأمور بها - فالصلاة صحيحة ، فيجب الجرح حينئذٍ، إذ لا بد من كون السجود على ما يصح حدوداً وبقاءً فإذا لم يمكن الحدوث لعذر فلا بد من تحفظ البقاء .

وأما على الثاني: فالحكم واضح، إذ لم يفت شيء، ولكن قدمر (في السجود على الطين) من وجوب إزالة ما يعلق بالجهة عند السجدة الأولى تحصيلاً للوضع الجديد في السجدة الثانية بالاحداث على ما يصح السجود عليه ، فلو كان البقاء وحده كافياً لما وجبت الإزالة ، فتدبر!

ولا خفاء في أنه لو كان البقاء وحده كافياً للزم جواز الاحداث على ما لا يصح السجود عليه عمداً ثم جرحه إلى ما يصح، وهو كما ترى!

أما الفرع الثالث:

فهو انكشاف الحال قبل، الرفع مع عدم إمكان جرح الجهة في سعة الوقت . قد اشير إلى بطلان الصلاة وعدم العلاج لو كان الوضع على ما يصح معتبراً في

السجدة مع كون المستثنى هو السجود المأمور به، وإلى صحتها لو كان معتبراً في الصلاة أو في السجدة مع كون المستثنى هو خصوص أصل السجود المتعارف لا بجميع قيوده. ولكن ذلك كله فيما يمكن إحراز الوضع على ما يصح بقاء، دون الفرض الذي لا يمكن إحرازه كذلك كالحديث مع اتساع الوقت، فيكون السجود خالياً عن الشرط أو القيد حدوثاً وبقاءً، مع كون البقاء ممتازاً عن الحدوث بانكشاف الحال. والتمسك بقاعدة «لانعاد» متوقف على شمولها للمفقدان والاختلال القهري في الأثناء، مثلاً لو فقد الستر الصلواتي في الأثناء - باطارة ريح أو جر صبي أو نحو ذلك من العلل القهرية - مع اتساع الوقت، بحيث تكون الأجزاء الباقية من الصلاة عارية عن الستر وفاقدة له، فبناءً على شمولها لمثل الاختلال المذكور يحكم في الفرع المبحوث عنه أيضاً بالصحة وعدم وجوب الاستيناف، وإلا فيلزم القطع والاعادة كما هو خيرة الماتن - رحمه الله - .

وأما الفرع الرابع :

فهو انكشاف الحال قبل الوضع مع عدم إمكان الجبر في ضيق الوقت . وقد حقق القول فيه في المسألة السابقة : من لزوم رعاية الترتيب بين القطن أو الكتان أو لا ، ثم الثوب المطلق ثانياً ، ثم ظهر الكف ثالثاً ، ثم جميع ما عدا ذلك في رتبة واحدة رابعاً، مع رعاية الاحتياط بترك السجود على الثلج ما أمكن غيره ، فلا كلام فيه حتى يحتاج إلى البحث .

فصل في الامكنه المكروهة

قال قدس سره :

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

إن التعرض لهذا الفصل ليس على وزن غيره حتى يستقصى ما فيه نفيًا أو
إثباتاً ، بل الغرض هو الاشارة إلى تفرقه ، ليكون معياراً يقاس إليه ما عداه .

وقد ادعى الاجماع على كراهة الصلاة في الحمام . مع أن في الباب طوائف
من النصوص المتضاربة الدائر أمرها : بين جواز الصلاة وصحتها على الأرض مطلقاً
عدا الحمام والقبر ، وبين عدم صحة الصلاة في عشرة مواضع منها الحمام ، وبين
عدمها في ثلاثة مواضع منها الحمام ، وبين صحة الصلاة في الحمام إذا كان نظيفاً .
فيلزم التأمّل في نطاق طائفة المنع وجمع شتاتها إلى أمر واحد أو لا ، ثم في
طائفة الجواز وتحصيل ما يمكن قيامه معارضاً لتلك الطائفة ثانياً ، حتى يتضح في
تلوها أن الحكم بالجواز هل هو مستند إلى الجمع الدلالي بين الطائفتين ؟ أو

الاجماع التعبدية؟ لقصور طائفة الجواز عن المعارضة . مع أن المحتمل استناد المجمعين في الحكم المذكور إلى ما فهموا من النصوص ، فلا يكشف حينئذٍ عن حجة معتبرة ، ولا هو بنفسه حجة ، إذ لا اعتداد بما فهموا من هذه الحثية عدا التأييد لما يفهمه العرف منها .

وأما النصوص الدالة على المنع :

فمنها : رسالة «ابن أبي عمير» المتقدمة ، إذ فيها : قال أبو عبد الله عليه السلام «عشرة مواضع لا يصلح فيها .. والحمام .. والسبخ ..»^(١).

لأبأس بالارسال بعد كون المرسل هو «ابن أبي عمير» حيث إن ظاهرها المنع عن الصلاة في الحمام .

وعن الكليني - رحمه الله - «أنه لا يحل للمصلي الوقوف في ... الحمامات ...» ولنا في فسادها في هذه المحال نظر . وضعفه في «الجواهر» بضرورة عدم الاشكال في الفساد بناءً على الحرمة .

ولكن الحق : عدم التلازم بين الحرمة والفساد ، كما مر 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 ، إلا على بعض الوجوه من لزوم المصلحة الغالبة على المفسدة - على ما تقدم - فحينئذٍ لا مجال لتضعيف الجواهر . نعم : إنَّما الكلام في أصل الدلالة على الحرمة ، لأن المنساق من الأوامر والنواهي المتعلقة بمثل الصلاة المرغبة من الأجزاء المشروطة بالشرائط هو الغيري منها ، لا النفسي التكليفي ، فيدل قوله عليه السلام : «... لا يصلح الخ» على المنع الوضعي - أي البطلان - ولا ماس له بالتكليف رأساً ، لا بنحو الالتزام ، ولا بنحو الكراهة . والذي يسهل الخطب ، هو قيام الدليل الخارجي بالنسبة إلى بعض هذه العشرة

(١) الوسائل الباب ١٥ من أبواب مكان المصلي ح ٧ .

دالاً على عدم المنع الوضعي، فلامحالة تكون الهيئة بالقياس إلى ذلك البعض دالة على الحكم التكليفي الغير الازامي .

فحينئذٍ يشكل بقاء ظهورها في المنع الوضعي بالقياس إلى غير ذلك البعض، لامن باب وحدة السياق - المردودة عندنا - ولامن باب امتياز الوضعي عن التكليفي وانفكاكه عنه ، لاشتراكهما في الالزام الذي لا بد من الخضوع لديه - فلاميز بينهما فيما هو المهم - ، بل من باب وحدة الهيئة . وبيان ذلك : بأن العطف قد يكون بحيث يوجب تكرار الصيغة والهيئة - كما في قوله : « اغتسل للجمعة وللجنازة » لأنه بمنزلة قوله : « اغتسل للجمعة و اغتسل للجنازة » فلا يوجب حمل الأول على الندب حمل الثاني عليه أيضاً ، لأن لكل من الهيئتين حكماً يخصها ، وقد يكون بحيث لا يوجب تكرارها - كما في المقام - لأن عطف آحاد تلك العشرة بعضها على بعض ليس إلا تفسيراً لما ابهم ونفصيلاً لما اجمل أو لا - كما هو واضح - فليس في البين إلا هيئة واحدة ، فلوقام الدليل على كونها بالقياس إلى بعض تلك العشرة لافادة الحكم التكليفي الغير الازامي ، يشكل بقاء ظهورها في المنع الوضعي بالقياس إلى ما عداه ، لأن الهيئة الواحدة بمعزل عن إفادة التكليف الغير الازامي والوضع معاً ، فلا مجال للتمسك بها .

ومنها : مارواه عن النوفلي باسناده قال : قال رسول الله ﷺ : الأرض كلها مسجد إلا الحمام والقبر^(١) .

لظهورها في المنع الوضعي .

وفي مارواه عن عبيد بن زرارة . . . إلا بئر غائط أو مقبرة أو حمام^(٢) ، وفي مارواه عن «المعتبر» بلا استثناء شيء من ذلك ، إذ فيها قال ﷺ : « جعلت لي الأرض مسجداً وترابها طهوراً أينما أدر كتنى الصلاة صليت^(٣) .

ومن المعلوم : كونها بصدد البيان لا أصل التشريع ، بشهادة الذيل ، فهذا الاختلاف الفاحش الآخذ من استثناء الاثنين المنتهي إلى عشرة وما فوقها - كما لا يخفى على المتتبع - لعلّه يشهد بأنّ الحكم غير لازومي ، 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 الحمام ، فقال : إذا كان الموضوع نظيفاً فلا بأس ، يعني المسلخ ^(١) .

لظهورها في الجواز بل صراحتها في نفي البأس . إنّما الكلام في المراد بـ «بيت الحمام» حيث إنّ تفسيره بالمسلخ إنّ كان من «علي بن جعفر» يكون حجة لأنّه كان للاعتماد على القرينة الحالّيّة أو المقاليّة الحافّة ، وقد مرّ بيان اعتبار مثل هذا التفسير ، لأنّ له مبادي محسوسة قريبة . وأمّا إنّ كان من «الصدوق» جمعاً بين طائفتي المنع والجواز - بحمل الاولى على المغسل والثانية على المسلخ - فلا حجّيّة له ، لأنّ الاستنباط إنّما يعتبر لخصوص المستنبط وحده ولا يتعدّاه إلى غيره من المستنبطين ، إذ لا حجّيّة لرأي مجتهد لمجتهد آخر ، وذلك واضح .

وفيها بعض ما يشهد على أنّ التفسير من «الصدوق» جمعاً ، لامن «ابن جعفر» لشهادة قوله عليه السلام : «إذا كان الموضوع نظيفاً» على إرادة الغسل الذي هو عرضة للقذارة دون المسلخ المعدّ لوضع الألبسة . وأمّا مجرّد إضافة البيت إلى الحمام ، فلا ظهور له في المغسل .

ومنها : مارواه عن عمّار قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في بيت الحمام .

قال : إذا كان موضعاً نظيفاً فلا بأس ^(٢) .

لصراحتها في الجواز وانتفاء البأس في بيت الحمام من دون تفسيره بالمسلخ ، مع شهادة «النظافة» على إرادة المغسل . وأمّا مجرّد الاضافة فقد اشير إلى كفاية

أدنى الملابس فيها ، فلا ظهور لها في إرادة المغسل دون المسلخ .
وممّا يؤيد ما ذكرنا - من ظهورها في المغسل - هو حمل «الشيخ» إبتاها
على بيت المسلخ جمعاً ، إذ لو كان ظاهرها ذلك لما احتيج إلى اعتساف الحمل على
المسلخ جمعاً .

فتحصّل : أن اختلاف نصوص المنع بعضها مع بعض اختلافاً فاحشاً شاهد
على إرادة الحكم الغير للزومي - نظير ما في نصوص نزح البئر - و على التسليم :
يقتضي الجمع بينها وبين نصوص الجواز الناصّة بنفي البأس أن يحكم بالكرهية ،
بلا احتياج إلى التمسك بالاجماع المحتمل استناده إلى العلاج الصناء-ي لا الكنف
التعبدي ، فتبصر .

فالصلاة في الحمام مكروهة . وأمّا في مسلخها : فلا شاهد على كراهتها فيه
إلا بجهة خارجية : من عدم تناسبه لوقار الصلاة المأمور بتعظيمها وعدم استخفافها
ونحو ذلك .

وأما جهة الكراهة في المغسل : فلعلها لترقب القذاراة بقاء .

التاسع : الارض السبخة .

إن النصوص الواردة فيها منشعبة أيضاً إلى طائفتين : اولها للجواز عند
تمكّن الجبهة ، وثانيتها للمنع .

أما الطائفة الاولى :

فمنها ما رواه عن الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام (في حديث) قال : كره الصلاة
في السبخة ، إلا أن تكون مكاناً ليسناً تقع عليه الجبهة مستوية ^(١) .

(١) الوسائل الباب ٢٠ من أبواب مكان المصلي ح ١٠ .

ومنها: مارواه عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الصلاة في السبخة، فكرهه، لأن الجبهة لاتقع مستوية عليها، فقلنا: فان كانت أرضاً مستوية؟ فقال لا بأس بها ^(١) لظهورها في الجواز عند حصول المقدار الواجب مع التمكن وفي عدم البأس عند استواء الأرض و استقرارها. فحينئذ لودل ما ظاهره الخلاف على المنع لزم حمله على الكراهة، جمعاً.

ومنها: مارواه عن داود بن الحصين بن السري، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام لم حرّم الله الصلاة في السبخة قال: لأن الجبهة لاتتمكّن عليها ^(٢). لظهورها في استناد المنع بعدم حصول ما هو الواجب في السجدة من الاعتماد. ولما كانت الأرض السبخة غير مستوية لا مستقرّة إلا بالعلاج بالدق والتسوية يحكم فيها بالمنع الدائر مدار عدم حصول الاعتماد والتمكن الواجب وجوداً وعدماً، فليس في الأرض الكذائي بما هو خصوصية تقتضي المنع. وأما نزول العذاب ونحوه فهو جهة خارجيّة.

ومنها: الرواية ١٠٧٨٧ من الباب ٢٠ من أبواب مكان المصلي، بلا احتياج 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 عبد الله بن عطاء... «فقال عليه السلام هذه أرض مالحة لا يبصلي فيها» ^(٤).

ومنها: مارواه عن معمر بن خلاد... «قال عليه السلام لا تسجد في السبخة» ^(٥).
ومنها: مارواه عن عبد الله بن الفضل عمّن حدثه «قال عليه السلام عشرة مواضع

(١) (٥٧١ و٥٧٢ و٥٧٣ و٥٧٤) الوسائل الباب ٢٠ من أبواب مكان المصلي ح ٥٧٢ و٥٧٣ و٥٧٤ و٥٧٥.

لا يصلى فيها ، منها السبخة « (١) .

ولاخفاء في لزوم التصرف في هيئة هذه الطائفة - بحملها على الكراهة - لأن 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 » يجعله مكاناً لها كالحمام . و نحو « الصلاة إلى القبر » يجعله قبلة . و نحو « الصلاة بين القبور » و نحو ذلك ممّا يعثر عليه المتتبع .

ولنشر إلى حكم الصلاة بين القبور المعبر عنها بالصلاة في المقابر ، والروايات الواردة فيها بين ناصّة بالجواز ومصرحة بنفي البأس ، نحو الروايات ٣٩١ و ٤٠٣ من الباب ٢٥ من مكان المصلى . وبين ظاهرة في المنع بقول مطلق ، نحو الرواية ٢ منه . ومتميّد بما إذا لم يجعل بين المصلى وبين القبور عشرة أذرع في كل جهة من الجهات الأربع نحو الرواية ٥ منه .

ولا يمكن العلاج بالتصرف في مادة الطائفة الاولى ، بحملها على خصوص ما إذا كان البعدين المصلى والقبور في كل طرف عشرة أذرع ، لبعدهم المطلق على النادر ، إذ قلما يتفق الفصل الكذائي في المقابر . فالعلاج الصناعي يقتضي التصرف في هيئة نصوص المنع مع لحاظ ما بينها من الاختلاف ، بأن يحكم بشدة الكراهة فيما إذا كان الفصل مادون ذلك الحد ، وبخفّتها فيما إذا كان بمقداره ، بحمل اختلاف نصوص المنع على مراتب الكراهة .

وأما العناوين الاخر : فطريق العلاج بين نصوصها هو هذا الطريق .

(مسئلة - ١) لا بأس بالصلاة في البيع و الكنايس

(١) الوسائل الباب ٢٠ من أبواب مكان المصلى ح ٩ .

وان لم ترش، وان كان من غير اذن أهلها، كسائر مساجد المسلمين.

إن استيفاء المقال رهين مقامين : أحدهما - بلحاظ ماورد فيه من النصوص الخاصة . وثانيهما - بلحاظ ما يقتضيه القاعدة الأولية .

أما النصوص :

فمنها : مارواه عن العيص بن القاسم قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البيع والكنائس يصلّى فيها؟ قال : نعم، وسألته هل يصلح بعضها مسجداً؟ فقال : نعم ^(١) وعن الكافي «... هل يصلح نقضها؟»

وبإلحاح : أن في المأثورات ما يشهد على استقرار دأب المسلمين على جعل البيع والكنائس في البلاد المفتوحة مساجد، كما دلت عليه الرواية، فيستفاد منها أمران : أحدهما - صحة الصلاة فيهما من غير تقييدها باذن أهلها أو الناظر أو الواقف. والآخر - جواز جعلها مساجد يترتب عليها أحكام خاصة لم تكن مترتبة عليها قبل. ومنها : مارواه عن ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الصلاة في البيع والكنائس وبيوت المجوس؟ فقال : رش و صل ^(٢) ونحوها رواية أخرى عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام ^(٣).

ودلالتها على الجواز المطلق بلا استفعال بين إذن أهلها و عدمه واضحة . وأما «الرش» فله كلام طويل الذيل لسنا الآن بصدده، لعدم الاعتداد به . وكيف كان : لا تقيّد للصلاة بالرش، بل له حكم يخصّه، فتصح الصلاة وإن لم ترش، كما في المتن .

ومنهما : مارواه عن حكم بن الحكم قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول - وسئل عن الصلاة في البيع والكنائس - فقال : صلّ فيها قد رأيتها ما أنظفها،

قلت : أَيْصَلَى فِيهَا وَإِنْ كَانُوا يَصَؤُونَ فِيهَا ؟ فَقَالَ : نَعَمْ ، أَمَا تَقْرَأُ الْقُرْآنَ « قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَأْنِهِ فَمَنْ كَلَّمْتُمْ فَأَعْلِمُوهُمْ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا » صَلِّ إِلَى الْقِبْلَةِ وَغَرِّ بِهِمْ ^(١) .

ورواه الصدوق بإسناده ، إِلَّا أَنَّهُ تَرَكَ قَوْلَهُ : « قَدْرَأَيْتَهَا مَا أَنْظَفَهَا » وَقَالَ فِي آخِرِهِ : « وَصَلِّ إِلَى الْقِبْلَةِ وَدَعِهِمْ » .

وظاهرها : جواز الصلاة في البيع والكنائس وإن اشتغلوا بعباداتهم فيها . ومنها : مارواه عن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث) قال : سألته عن الصلاة في البيعة ؟ فقال : إذا استقبلت القبلة فلا بأس به ^(٢) وفي مارواه عن الحميري ... عن جعفر ، عن أبيه ، عن علي عليه السلام قال : لا بأس بالصلاة في البيعة والكنيسة ، الفريضة والتطوع ، والمسجد أفضل ^(٣) .

وظاهرها : عدم خلو 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 .

وكيف كان : يستفاد من هذه النصوص جواز الصلاة في البيع والكنائس مطلقاً ، أذنوا أم لا ، اشتغلوا بعباداتهم أم لا . فما عن الشهيد - رحمه الله - من احتمال توقف الصلاة فيهما على إذن أهل الذمة تبعاً لغرض الواقف وعملاً بالقرينة مردود باطلاق النصوص المارة .

وأما القاعدة الاولية :

فتمام القول فيها من وجهين : الاول - في اعتبار إذن أهل البيع والكنائس وعدمه . والثاني - في عدم جواز صلاة المسلم فيها ، لكونه ليس بموقوف عليه ولا مصرف للوقف ، فلا يجوز له ذلك وإن أذن أهلها .

أما الوجه الاول : فالحق أنه لا مجال لاعتبار الاذن رأساً ، إذ ليس زمام أمر المعبد بيد من يعبد فيه من الأهل أو الناظر أو نحو ذلك ، بل ليس لهم عدا حق العباد ، دون منع الغير ، كما أن المسجد كذلك ، إذ لا يعتبر الاذن فيه أصلاً . نعم من سبق إليه فهو أحق به ، فلا يجوز للمغير طرده . وأما إذا لم يسبق إليه ، فلا منع ولاحق لأحد على غيره .

وأما الوجه الثاني : الذي هو العمدة في الباب ، فلنبحث الآن عن مساجد سائر المسلمين من المخالفين الذين تعدّ الشيعة الامامية عندهم رافضة ضالّة ، كما أنهم معدودون عند الشيعة ممن الرشد في خلافهم وممن تكون أعمالهم هباءً منثوراً . إذ من المعلوم : أن الشيعة ليست بمصرف لأوقافهم من المساجد وغيرها ، لأن الواقف الذي يرى أعمال هذه الطائفة الامامية باطلة لا يريد منهم مندرجين تحت ما وقفه له ، فلا يكون المخالف لعقيدته مشمولاً لوقفه ، مع أنه اجيز للشيعة الصلاة في مساجدهم والشركة في جماعاتهم مع القرائة في نفسه إن أمكن ، حيث إنّه في بعض تلك النصوص « . . . واقراء في نفسك » فلا بدّ من العلاج الذي به ينحسم الاشكال المشترك بين مساجد العامة وبين معابد أهل الذمّة . وبيانه : بأنّه هل يصحّ وقف المخالف والذمي أم لا ؟ وهل يصحّ وقف المسجد أو المعبد على قوم دون قوم أم لا ؟ فتنتقيحه في مقامين :

المقام الاول

في صحة وقف المخالف والذمي

لامنشأ لبطلان أوقافهم مطلقاً أو بطلان خصوص وقف المسجد أو المعبد ، إلا احتمال لزوم قصد القرابة مع كون العمل مقرّباً بالفعل . ولكنّه بشقيه مزيف . أمّا لزوم قصد القرابة : فلا دليل عليه بعد إطلاقات أدلّة الوقف الطاردة لاحتمال اعتباره ، اللهم إلا من جهة إطلاق الصدقة عليه في بعض النصوص مع ما

ورد من أنها «لا صدقة بدون القربة» وأنت خير بعدم الاتكال على مثله ، وإذا أفتى الماتن - رحمه الله - بكفاية البناء بقصد كونه مسجداً مع صلاة شخص واحد فيه الخ . وقال : «الأحوط إجراء صيغة الوقف بقصد القربة في صيرورته مسجداً الخ»^(١) .
و إذا كان حال وقف المسجد هكذا ، فحال الأوقاف الاخر أوضح من أن يخفى .

ثم على تسليم اعتبار قصد القربة في الوقف مطلقاً أو في خصوص المسجد ، فما المحذور في وقف المخالف الذي يرى نفسه مهتدياً متقرباً إلى الله تعالى وغيره ضالاً بعيداً منه تعالى ؟ وكذا الذمي الذي يرى نفسه سعيداً وغيره شقيماً ، فتمشيتي قصد القربة منهما ممكن جداً .

وأما كون العمل مقرراً بالفعل من دون الاكتفاء بالشأنية ، فلا دليل عليه أصلاً . فحينئذ يصبح وقفهما مسجداً أو معبداً وإن كان عملهما هباءً منثوراً . ومما يشهد على صحة وقف المخالف ، هو ورود ما دل على ترتيب آثار المسجدية على مساجدهم .

المقام الثاني

في عدم جواز وقف المسجد أو المعبد لقوم دون قوم

إن المرتكز في الأذهان والمستقر في النفوس ، هو كون وزان وقف المسجد أو المعبد هو وزان عتق البعد وتحريره ، فاذا انعتق وتحرر كان حرراً مطلقاً وبالقياس إلى جميع من عداه ، فلا مولى له يلي أمر نهيه وأمره ، بل هو والمولى سواء . وهكذا المسجد الذي يخرج عن الملكية للعبادة ، فمع لا ارتباط له بقوم دون قوم ولا لجهة خاصة دون جهة اخرى ، فلذا تصح العبادات الاخر في المسجد عدا الصلاة -

(١) المسألة ١١ من فصل الامكنة المكروهة .

كالدراسة والوعظ والاعتكاف ونحوها - بل وغير العبادات من المنافع المباحة التي لا توجب المزاحمة - كالمكاملة المتعارفة والنوم والأكل وما إلى ذلك - لجوازها وإن كره بعضها البتة ، فالمغروس في الذهن من المسجد ، هو ما كان له عنوان يخصه ، وهو الذي تجوز فيه العبادة المعد لها أية عبادة كانت ، بل وغيرها عند عدم المزاحمة ، للسيرة القطعية والارتكاز الباقي على سذاجته بلاردرع .

ويتفرع عليه : عدم مشروعية التولية بجعل شخص واحد متولياً للمسجد يلي أمره - نظير غيره من الأوقاف التي يكون الأصل فيها محبوساً لافكاً - وهكذا عدم مشروعية جعل إمامته لشخص خاص نسلأ بعد نسل - مثلاً - بل الكل فيه شرع سواء ، وأما تسمية بعض المساجد بمسجد السوق أو المحل أو القبيلة أو نحو ذلك ، فللغلبة ، لا للاختصاص البتة .

فتبين أن المسجد الذي يقفه المخالف يستوي فيه المخالف والمؤلف معاً ، بلا اختصاص له بالمخالف ولا يجدي إذنه ، لأن الإذن ليس في وسعه توسعة المصرف في مثل المقام . هذا حال المسجد .

وأما المعبد : فهو أيضاً فك المللك للعبادة . ومجرّد اعتقاد الواقف بعدم صاوح طائفة خاصة للعبادة في المسجد أو المعبد غير مجدٍ ، لأن الغلط في الاعتقاد لا ينافي تعلّق الحكم بما اندرج تحت الانشاء . ونعم ما قال بعض الظرفاء : « بل لعل القول بحرمة التصرف في الواقع بالنسبة إليهم - أي المخالف والذمي - متّجه » . ومما يشهد على عدم الاختصاص : أنه لو استبصر المخالف الواقف أو أسلم الذمي الواقف ، لرأى نفسه الآن حقيقاً بالعبادة فيما وقفه سابقاً ، وليس ذلك إلا للارتكاز العام .

فتحصّل : أن القاعدة الأولى له تقتضي جواز الصلاة في مساجد المخالفين ومعابد أهل الكتاب رضوا أم كرهوا . كما أن مقتضى إطلاقات النصوص الممارسة هو ذلك أيضاً ، فنعم الوفاق بين العقل والنقل .

و ممّا يؤيّد ما قلناه : من استقرار العريضة على التعميم و نفي الخصوصية لبعض دون بعض ، هو ما يشاهد من تردد الناس و اختلافهم إلى المساجد و الصلاة فيها ، سواء كانوا من أولياء الواقف أم لا ، و كذلك سواء كانوا من أهل بلده أم لا . وهكذا بالنسبة إلى المساجد التي في البلدان النائية و القريبة ، حيث إن المسافر الذي قدم ذلك البلد و حضر ذلك المسجد لا يشك في جواز الصلاة له فيه ، و لا ينقذ له احتمال الاختصاص بأهل ذلك البلد - فضلاً عن اختصاصه بأهل ذلك المحل - و القبيلة و الطائفة ، و ما إلى ذلك من العناوين الخاصة ، بل يرى نفسه و غيره فيه سواء ، لحكومة غريزته و نداء فطرته بأن المسجد بما هو مسجد يستوي فيه العاكف و الباد ، بلا رجحان لأحد على أحد و لا مرجوحية له عنه . و لا يميز في هذه الغريزة بين المخالف و الذمي و المسلم ، لأن المخالف إذا سار في بلاد سائر المخالفين رأى مساجدهم كمسجده ، فيصلي فيها بلا تأمل كما كان يصلي في مسجد بلده ، بلا احتمال منع . وهكذا الذمي في البيع و الكنائس المبنية في بلاد سائر أهل الذمة . فهذه الغريزة الدارجة العامة بين العقلاء بما هم عقلاء المشفوعة بالسيرة القطعية الدارجة بين المتشرعين بما هم متشرعون أصدقا شاهد على التعميم ، و أن المسجد أو المعبد لله تعالى يستوي فيه الداني و العالني و الغريب و القريب و الحاضر و المسافر و غيرهم . و في «الجواهر» في جواز تخريب المسجد «... أنه بالوقف خرج عن الواقف و صار أمره إلى الله يتصرف به و أي الله على ما يراه» .

و ليس هذا من باب الكشف عن التوسعة في جعل الوقف ، إذ المفروض عدم انقذاح احتمال الاختصاص رأساً ، لا أنه يطرد هذا الاحتمال المنقذح بقيام عادة أهل البلد و غيره الكاشفة عن التعميم ، فتبصر تجد الفرق بينهما .

نعم : لانقذاح احتمال الاختصاص في بعض الأوقاف العامة الأخرى - كالمدرسة و المقبرة و نحو ذلك - مجال ، و لذا لا يبادر إلى التوضي أو الغسل في حوض المدرسة إلا بعد استعمال التعميم و استفسار عدم الاختصاص ، فانقذاح احتمال الاختصاص

إنّما هو فيما عدا المسجد والمعبد .

ومن هنا ينقذ ما في 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 لم ينقل صحة الوقف مع التخصيص عمّن عدا العلامة - رحمه الله - في محكيّ القواعد : من صحة أصل الوقف مع بطلان التخصيص، وفي محكيّ التذكرة من صحتهما معاً . وتردّد في محكيّ الدروس .

(مسئلة - ١١) الاحوط اجراء صيغة الوقف بقصد القربة في صيرورته مسجداً ، بأن يقال: «وقفته قربة الى الله تعالى» لكن الاقوى : كفاية البناء بقصد كونه مسجداً مع صلاة شخص واحد فيه باذن الباني ، فيجرى عليه حينئذ حكم المسجدية وان لم تجر الصيغة .

قد حقق في محلّه : أنّ الانشاء تارة بالفعل و اخرى بالقول . وهكذا العناوين الانشائية الموضوعه للآثار - كالبيع ونحوه - فحينئذ يندرج تحت أدلة اللزوم فضلاً عن أدلة النفوذ ، فكما يمكن التمسك بقوله تعالى «أحلّ الله البيع» تنفيذاً للبيع بالمعاطاة ، كذلك يتمسك بقوله تعالى . «أوفوا بالعقود» إزاماً له ، حيث إنّ البيع الفعلي منه كالقولي ممّا يكون دارجاً بين العقلاء ومعهوداً لديهم ، فلا مانع من اندراجه تحت ذينك الدليلين . اللهمّ إلا في موارد خاصّة لدليل مخصوص - كالنذر المعتبر فيه الانشاء القولي - وكذا ما يضاويه ممّا هو خارج بالتعبّد . فالمعاطاة إنشاء فعليّ مطابق للقاعدة الأولى ، فلا يكون نفوذها أولزومها

في مورد مقتضياً إلى دليل خاص. ويتفرع عليه : إمكان وقف المسجد أو وقف شيء للمسجد بالمعاطاة ، اكتفاءً بالانشاء الفعلي - كما هو الدارج في مثله - بلا التزام بالصيغة . وهكذا في البيع والكنائس .

نعم : لما كان للوقف خصيصة وهو « لزوم التصرف والتسليم » يحكم باعتبار تحقق ما يعد تصرفاً - ولو من أحد البانين أو العمال - وإلا لا اكتفى في وقف المسجد مثلاً بمجرد جعله عرضةً لذلك وإن لم يصل فيه أحد ، لصيرورته بمجرد الجعل الكذائي مسجداً . ولكن لزوم التصرف المذكور يعتبر أن يتصرف فيه أحد ممن له ذلك ، وإن كان هو الواقف أو غيره من البناء أو نحوه المشتغل ببنائه وصنعه وحمل أدواته وتسطيح مكانه مثلاً .

وأما اعتبار قصد القرية : فقد مر البحث عنه آنفاً : من أنه لا دليل على اعتباره . وأما صحة التخصيص : فقد استوفينا الكلام في نفيها ، وقد عرفت : أنه لم ينقل من أصحابنا عمّن عدا « العلامة » في التذكرة ، فراجع . كما في الجواهر عند البحث عن أحكام المسجد .

(مسئلة - ١٢) الظاهر أنه يجوز أن يجعل الأرض فقط مسجداً دون البناء والسطح ، وكذا يجوز أن يجعل السطح فقط مسجداً ، أو يجعل بعض الغرفات أو القباب أو نحو ذلك خارجاً ، فالحكم تابع لجعل الواقف والبانى فى التعميم . كما أنه كذلك بالنسبة الى عموم المسلمين أو طائفة دون اخرى على الاقوى .

إن التفكيك في الجعل بين السطح وغيره وبين الغرفة وغيرها ونحو ذلك

جائز ، لاطلاق أدلة الوقف في أنفسها ، حيث إنّه على حسب ما يوقفه أهله - على ما في مجلّه - ولإطلاق أدلة المسجد وجعل موضع معين دون غيره مسجداً ، وهي العمدة في الباب ، لدالتها على صيرورة ذلك الموضع مسجداً بالجعل « وإن كان كمفحص قطاعة » مع أن في البير غير واحد من الدواعي العقلائية تدعو إلى الاختصاص ، نحو الصيانة عن اللوث لبعض الجدران والغرف ، ولا مكان تردّد الجنب والحائض في تلك الغرفات ، وما إلى ذلك من المصالح الباعثة للتخصيص .
وأما ما في الذيل : من التخصيص بطائفة دون أخرى ، فقد مرّ النقاش فيه مشروحاً ، فلانعيد .

(مسئلة-١٣) يستحب ترمير المسجد اذا أشرف على الخراب،

واذا لم ينفع يجوز تخريبه وتجديد بنائه ، بل الأقوى جواز تخريبه مع استحكامه لارادة توسيعه من جهة حاجة الناس .

لا إشكال في الجملة في جواز ترمير المسجد بقاء كتعميره حدوداً ، إذ لا اختصاص للعمران المرغوب إليه بالحدوث ، بل يعمته والبقاء أيضاً ، كما أنه يشمل دليل الترغيب إليه العمران الصوري والمعنوي كليهما إنمّا الكلام في جواز التخريب مع الاستحكام . والظاهر : أنه يشكّل ما لم يندرج تحت عنوان « العمران » الذي إنمّا يأتي به « من آمن بالله واليوم الآخر » ولاخفاء في اختلاف انطباق العنوان حسب الموارد والخصيصات ، إذ قد يكون التخريب للتوسعة مع عدم الحاجة إليها ، وقد يكون تغيير آلاته وتبديلها بآلات اخر مع عدم التفاوت بين السابقة واللاحقة في التحكيم ، ومن الواضح : عدم انطباق الدليل العام على مثله .
وقد يكون للتوسعة مع الحاجة إليها أو لتغيير الآلات لكونها أقوى وأنفع ،

وهكذا لتغيير البناء و إحداثه بنحو يكون موجبا للاستنارة من الشمس وللهواء الطيب وما إلى ذلك مما يدعو إليه الاحتياج ، فالظاهر اندراج مثله تحت ذلك الدليل العام ، مع ماورد في مثله مما يدل على الجواز بالخصوص .

نحو ما رواه عن عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سمعته يقول :
 " إن رسول الله صلى الله عليه وآله بنى مسجده بالسميط ، ثم إن المسلمين كثروا فقالوا : يا رسول الله صلى الله عليه وآله لو أمرت بالمسجد فزيد فيه ؟ فقال : نعم ، فزيد فيه وبناه بالسعيدة ، ثم
 " إن المسلمين كثروا فقالوا : يا رسول الله لو أمرت بالمسجد فزيد فيه ؟ فقال : نعم ،
 فأمر به فزيد فيه وبنى جداره بالانثى والذكر الخ ^(١) .

حيث إنه يدل - بعد إلقاء الخصوصية - على جواز التخريب للحاجة المعتمد بها ، ولا يميز فيه بين اتحاد الهادم والبانى وبين تعددهما ، لأن الخراب الذي يكون مقدمة للعمران أو البناء لحاجة عقلائية جائز ، اتحادا أو تعددا .

فصل في بعض أحكام المسجد

قال قدس سرته :

الأول - يحرم زخرفته أي تزيينه بالذهب ، بل الاحوط ترك نقشه بالصور .

إن هيهنا فرعين ، أفتى الماتن - رحمه الله - في أحدهما بالحرمة ، واحتاط بها في الآخر . أما الأول : فهو تزيين المسجد بالذهب . وأما الثاني : فهو نقشه بالصور . فتمام الكلام في مقامين :

المقام الأول

في تزيين المسجد بالذهب

وليعلم : أن البحث الآن متمحّض في التزيين بالذهب جوازاً ومنعاً . وأما الصلاة في المسجد المذهب فهو خارج عنه .

وقد يستدل للمنع بوجوه غير نقيّة ، فلذات بها وبما فيها .

أحدها : كون التذهيب إسرافاً ، و من المعلوم : أنه حرام . و المراد من الاسراف : هو ما يتعارفه الناس من صرف المال أو غيره مما له قيمة معنأ أو مادة - كالعمر ونحوه - فيما لا يرضاه العقل ولا يرضيه العقلاء ، و حيث إن المسجد غني عن التذهيب . فلا جدوى له فيه ، فيصير إسرافاً محرماً .

وفيه : أنه لا تلازم بين تذهيب المسجد وبين الاسراف ، كما لا اتحاد بينهما عنواناً أصلاً ، إذ ربما يكون التذهيب موجباً لاعتلاء المسجد وتعظيمه المعدود من الشعائر ، مع كونه في البيت مثلاً إسرافاً . و فيما يكون التذهيب مصداقاً للسرف لما كان للمسجد أيضاً خصيصة يبحث عنها في الفصل المعقود لبيان أحكامه ، كما لا اختصاص حينئذ بالذهب بما هو ذهب ، بل يعم الفضة وغيرها من المعادن والأحجار الكريمة ، لدوران الأمر جوازاً ومنعاً مدار الاسراف و عدمه ، لا مدار المسجد و عدمه ، و لا مدار الذهب و عدمه ، فالتعليل بالاسراف عليل .

وثانيها : كونه - أي تذهيب المسجد - بدعة حيث إنّه لم يتعاهد ذلك في عصر النبوة ولا زمن الولاية ، فيكون بدعة محرمة .

وفيه : أن البدعة المحرمة هو ما يكون مساوقاً للتشريع العملي ، وهو كل فعل أو قول دال على كون شيء خاص من الدين مع أنه ليس منه ، سواء كان ذلك عن قصد أو لم يكن ، مع كونه بحيث ينتزع منه ذلك عرفاً . وأما مجرد القصد الذي لا يعلمه إلا هو ، فهو على تسليم إمكانه في نفسه فلا دليل على حرمة ، كما حرّمنا في محلّه .

فإذا صار الفعل أو القول بحيث يدل بالقصد أو ينتزع منه ما يشير إليه فهو بدعة محرمة ، ولهذا قديقال : يبطلان عبادة الوسواسي لأنّ صلاته أو وضوئه الكذائي لما كان بحيث ينتزع منه إدخال ما ليس من الدين في الدين ينطبق عليه عنوان البدعة المحرمة ، و حرمة العبادة مقتضية لفسادها فتبطل بناء على هذا المسلك .

كما أنه لو لم يكن العمل الكذائي عرضةً للإبتداع ، بأن كان في السرِّ بحيث لا يطلع عليه أحد مثلاً ، فالحكم ببطلانه حينئذٍ لعله لما ورد من «أن الوسوسة اتباع للشيطان لا أنه امتثال للرحمن» وكيف كان : إن البدعة هو ما اشير إليه لا كل ما لم يتعاهد في عصري النبوة والولاية ، إذ كثير من الصنایع والحرف وأمثالهما لم تكن معهودة سابقاً ثم تداولها الناس وتناوله يوماً فيوماً ، كالسيارة والطيارة ونحوهما .

أضف إلى ذلك : أنه على التسليم لا اختصاص له بالمسجد ولا بالذهب - كما مر - فمافي محكي «المعتبر» من الاستدلال عليه بالبدعة بديع منه - قد سر - لجلالة قدره من التمسك بمثله .

ثالثها : عدّة من النصوص الوارد بعضها من طريق الخاصة ، والآخر من طريق العامة . فان تم نصاب دلالة بعضها أو المجموع بما هو مجموع للتظافر والاعتضاد فهو ، وإلا فالمرجع هو الأصل العملي .

فمن تلك النصوص : هو ما رواه الطبرسي في «مكارم الأخلاق» من وصية ابن مسعود ، في مقام الذم «بينون الدور ويشيدون القصور ويزخرفون المساجد بناءً على أن الزخرفة هو النقش بالذهب .

وفيه : أنه مرسل لا استناد له إلى المعصوم عليه السلام أو لا ، ولا يتعدى مدلوله عن حريم الحكم الأدبي ثانياً ، إذ لحرمة لبناء الدور ولالتشيد القصور البتة . نعم : لما كان مثل ذلك كاشفاً عن اتباع الهوى وطول الأمل الذي يصد عن الحق وينسي الآخرة أحياناً لكان مرجوحاً ، تزهيداً في الدنيا وترغيباً في الآخرة .

ومنها : ما عن سنن البيهقي «أن من أشرط الساعة أن يتباهى الناس في المساجد» والمراد من الساعة إما القيامة أو قيام القائم عليه السلام حيث إن التذهيب نوع تباه به البتة .

وفيه : أن مجرد دعوى شيء من الأشرط والعلائم لا دليل على حرمة ، إذ

قد عدّ غير واحد من الامور التي لاحرمة لها أصلاً من تلك الأشراف . مع أن التباهي على فرض مبغوضيته لا يختص بالمسجد من جهة زخرفته ، بل يعتمده غيره من الأوصاف الراجعة إليه ، إما لأجل انعقاد الجماعة فيه دون غيره ، أو الجمعة ، أو كثرتهما فيه دون غيره ، أو اتساعه ، أو فروشه ، أو كثرة اجتماع الناس فيه ، وما إلى ذلك من الدعايات التي يتباهى بها العامة بعضهم مع الآخر .

و منها : ما عن سنن البيهقي عن ابن عباس « لتزخر فنتها كما زخرت اليهود والنصارى » ،^(١) .

ولا خفاء ما في التمسك بقول « ابن عباس » وكذا في دلالة قوله المحكي على المنع .

ومنها : ما عن الخدري « اياك أن تحمّر وتصفر الخ » ولاسترة في كون الفقه أجل من الاستدلال بقول « الخدري » مع عدم دلالة على تذهيب المسجد بما هو .
ومنها : ما عن سنن البيهقي إن في الحديث « أنه لم يدخل النبي ﷺ الكعبة حتى امر بالزخرف فنحى » ،^(٢) .

وفيه : على تسليم السند ، أن عدم دخول النبي ﷺ لعلمه كان لأجل وجود المجسمة المعمولة من الأحجار الكريمة وغيرها أو الأخشاب حتى مجسمة جدّه ﷺ إبراهيم عليه السلام ولذا لما قيل له ﷺ : إن هذه مجسمة إبراهيم عليه السلام قال ﷺ : نحوها أيضاً . والحاصل : أن منشأ المبغوضية هو التجسيم لا التذهيب ولعل الأمر بالتنحية يناسب ما اشير إليه من التجسيم .

ومنها : ما رواه في المستدرک عن الراوندي قال : قال رسول الله ﷺ : لا تزخرفوا مساجدكم ، الخ^(٣) .

(١) ج ٢ ص ٤٣٩ .

(٢) ج ٥ ص ١٥٨ .

(٣) الباب ١٢ من أحكام المسجد .

لا إشكال في دلالة على الحرمة ، لظهور النهي فيها . والقدر المتيقن من الزخرفة هو التذهيب البتة ، فيكون محرماً .

إنما الكلام في السند ، حيث إنه مرسل بشكل الاعتداد به ، نعم : لما بلغ أصل الحكم حد الشهرة التامة و من البعيد جداً اعتماد الأصحاب - رحمهم الله - كالمحقق و من يحدو حدوه من الأساطين على مثل تلك الوجوه المارة - وإن يترائي التمسك ببعضها في كلام بعضهم - فيحتمل اتكالهم على مرسل « الراوندي » سيما بملاحظة كونه من الأجلء ، و كون الارسال بنحو البتة والقطع ، حيث قال : « قال رسول الله ﷺ ، لا أنه « روي » أو « نقل » أو نحو ذلك مما يشعر بالتوقف - وقد حقق في محله أن الارسال الكذائي إذا كان المرسل موثقاً به يعامل معه معاملة الاسناد تقريباً - أو اتكالهم على ما وصل إليهم ونالوه ولم يصل إلينا وفقدناه . هذا ونحوه مما يشرف الفقيه على الركون إلى الحرمة ، فهي الأحوط لو لم تكن أقوى .

المقام الثاني

في نقش المسجد بالصور

وحيث إن الشهرة في هذا الفرع لم تبلغ زهاء ما بلغت في الفرع الأول لم يجزم الماتن - رحمه الله - هنا بالحرمة كما هناك ، وإن احتاط بها . وأقصى ما يستدل له ، هو ما رواه عن عمرو بن جميع قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في المساجد المصورة ؟ فقال : اكره ذلك ولكن لا يضركم ذلك اليوم ، ولو قد قام العدل لرأيتم كيف يصنع في ذلك ^(١) .

وفيه : بعد الغض عن ضعف السند بد ابن جميع ، أنه لو لم يكن ظاهر قوله : « اكره » في الكراهة المصطلح عليها في الفقه ، لما كان له ظهور في الحرمة ، كما أنه لاشهادة للذيل على ذلك أيضاً ، إذ لم يدل دليل على أن القائم (عجل الله تعالى

فرجه الشريف) لا يرد ولا يردع عن المكروهات ، بل في الروايات شواهد عديدة على أنه **إِلْتِلا** يأتي بدين جديد عند الناس، ويعمل بالواقع لا بالإيمان والبيّنات ، ويهدم الشرف للمساجد والميزاب ، ويوسّع الشوارع ، وما إلى ذلك من الأعمال التي لا يجوز ارتكابها حسب الأدلة التي يدور الفقه مدارها ، لأن الظواهر والأصول العملية التي تكون ملتجداً لنا في غير واحدة من المسائل لما كان لها شأن حينذاك ، فلامجال للتوهم بأنه كيف يصنع بما صار وفقاً للمسجد ؟

وأضف إلى ذلك : أنه لادلالة لها على التصوير من حيث هو ، بل على كراهة الصلاة في المسجد المصوّر . اللهم إلا أن يقال : باندرجه حينئذ تحت عنوان عام آخر ، وهو «مبغوضية ما يوجب نقصاً في المسجد وفواتاً لغرض الوقف» حيث إنه يوجب حزاة الصلاة التي هي من أهم منافع المسجد وأغراضه ، ولكنه ليس حينئذ للتصوير من حيث عنوانه الخاص دخالة . وأما قوله **إِلْتِلا** : «لا يضر» كم ذلك اليوم ، فانما هو لبيان المعذورية لعدم الكراهة واقعاً ، لصراحة قوله **إِلْتِلا** : «اكره» فيها . والحاصل : أن المسألة خالية عن السند التام ، وكذا عن الشهرة الكاملة ، فمن أين يحكم بالحرمة ؟ وإن لا ينبغي ترك الاحتياط .

ثم إن المراد من الصور هنا هي ذوات الأرواح بقربنة قوله فيما بعد : «الحادي عشر يكره . . . نقشها بالصور غير ذوات الأرواح» .

الثاني - لا يجوز بيعه ولا بيع آلاته وان صار خراباً ولم يبق آثار مسجديته ، ولا ادخاله في الملك ولا في الطريق ، فلا يخرج عن المسجدية أبداً ويبقى الاحكام : من حرمة تنجيسه ووجوب احترامه . وتصرف آلاته في تعميره ، وان لم يكن

معمراً تصرف في مسجد آخر ، وان لم يمكن الانتفاع بها أصلاً يجوز بيعها وصرف القيمة في تعميره أو تعمير مسجد آخر .

والصواب أن يقال : « . . . وصرف القيمة في تعميره وإن لم يمكن ففي تعمير مسجد آخر » وذلك للزوم تحفظ الطولية، كما سنشير إليه .

لا إشكال في عدم جواز بيع الوقف في الجملة لابائه عنه ، حتى قيل: بأن حيثيته هي « أن لا تباع ولا توهب ولا تورث » و نحو ذلك. وإنما الكلام في الفرق بين أقسامه بعد اشتراكها بأسرها تحت القاعدة الأولية ، فلو جاز البيع في مورد، فأنما هو لدليل خارجي يخصه. وليعلم : أنه إن كان الوقف بنحو التملك المقيّد وإيقاف الملك ، فلجواز بيعه في موارد خاصة دلت عليها الأدلة الخارجية مجال، لأنّه في نفسه مال صالح لأن يبادل بمال آخر وإن كان موقوفاً ومقيّداً ، فإذا صار طلقاً بطر و بعض المسوّغات يتم فيه نصاب المبادلة فيجوز بيعه ، كما في الأوقاف الخاصة - حسبما في محلّها - .

وأما إن كان بنحو الفك والتحرير ، فلا يجوز بيعه كائناً ما كان - كما لا يجوز بيع الحر كذلك - إذ لا صلوح له في نفسه للتبادل ، لأنّه صالح شأناً ولكنه اقترن بالمانع فعلاً - كما في بعض الأوقاف العامة - و حيث إنّه فك ملك عن المالّية كالعتق لامتلاك وإيقاف للملك ، فلا مجال للفحص عن مالكه حينئذ من أنّه هو الله تعالى أو المسلمون مثلاً . ويتفرّع عليه : أنّه لا يعتوره التبادل أبداً ، ولذا قال الماتن - رحمه الله - فلا يخرج عن المسجدية أبداً ، وإن قال في ملحقات العروة في ما إذا خرب المسجد النخ: أنّه لا دليل على أن المسجد لا يخرج عن المسجدية أبداً^(١) . والحاصل: أن الضابط العام الذي يدور مداره الجواز عند الضرورة وعدمه

عندها أيضاً، هو ما اشير إليه : من الملك الموقوف والمقيّد ومن الفك عن المالكية رأساً . ولنا الآن بصدّد تفصيله الموكول إلى كتاب الوقف، وبيان ما قاله المحقق الأنصاري - رحمه الله - وما أورد عليه الماتن - رحمه الله - هناك، وما يقتضيه النظر النهائي من الفصل والقضاء بينهما .

ولكن الذي يخطر بالبال عاجلاً، هو كون وزان المسجد بعنوانه ووزان القنطرة والشارع ونحوها من الأوقاف العامة التي سواء العاكف فيها والباد، هو وزان الفك والتحرير، لا الايقاف وتحبيس الأصل . ويشهد له إباء القنطرة وعدم المعهودية من الصدر إلى الساقية أن يطلب الاجارة ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه تعالى بأن جعله مسكناً لنفسه أو محرزاً لمتاعه، وهكذا القنطرة، حيث إنّه لم يعهد مطالبة الاجارة من غاصبها، لا من أحد من المسلمين، ولا من الحكام، ولا من الأئمة عليهم السلام . وليس ذلك الإباء الفطري وعدم التعاهد إلا لكون وقف المسجد ونحوه من باب الفك والتحرير في فك الملك وتحريره، مع أن الأصل هو عدم الملكية عند الشك، لأنّ خروجه عن ملك الواقف قطعي ودخوله في ملك الموقوف عليه مشكوك . نعم: وزان الأموال الموقوفة للمسجد وكذا آلاته هو وزان الأوقاف الخاصة في الجملة، لا بالجملة، بمعنى أنه يجوز بيعها - على ما قرره الماتن - مع ما أشرنا إليه : من لزوم الترتيب الذي يقضي به العقل، إذ لم يرد نصّ على لزوم رعاية الأقرب فالأقرب، بل هو مما يستقلّ به العقل في أمثاله مما يدور الأمر بين التلف رأساً وبين الصرف في وجه من وجوه البئر إمّا عيناً أو بدلاً، صوتاً لغرض الوقف مهما أمكن مع لحاظ غبطة الموقوف عليه مهما تيسر .

نظير ما يقال: من ولاية الفقيه الجامع للشرائط على أموال الغيب والقصر، حيث يدور أمرها بين الضياع رأساً وبين الصرف فيما يعود نفعه إلى المالك، إذ العقل يحكم بلزوم الثاني والتحرّز من الأول . وحيثما يدور الأمر بين من يتصدّى لذلك ويردّد بين الفقيه وغيره يحكم العقل بتعيين الأول، لأنّه القدر المتيقن،

إذ لا يحتمل تعيين من عداه دونه. وكذا يحكم بتعيين العدول من المؤمنين في الرتبة الثانية، وفساق الامناء منهم في الرتبة الثالثة، وهكذا. كل ذلك لتفاوت مراتب العلم بالرضاء. والحاصل: أن المسجد أبديّ العنوان والحكم فلا يزول حكمه أصلاً.

هذا مجمل ما أردنا بيانه هنا إكمالاً لتفصيله إلى موطنه، كما أن البحث عن التنجيس والازالة هو كقول إلى «كتاب الطهارة» المبحوث عنها، فلا نعيد.

(مسألة - ١) يجوز أن يتخذ الكنيف ونحوه من الأمكنة التي عليها البول و العذرة ونحوهما مسجداً، بأن يطم و يلقى عليها التراب النظيف، ولا تضر نجاسة الباطن في هذه الصورة، وان كان لا يجوز تنجيسه في سائر المقامات، لكن الاحوط ازالة النجاسة أولاً، أو جعل المسجد خصوص المقدار الطاهر من الظاهر.

إن تنقيح المقال هنا رهين مقامين: أحدهما - فيما يقتضيه القاعدة الأولية والآخر - فيما يقتضيه النصوص الخاصة.

أما المقام الاول

ففي مقتضى القاعدة الاولى

لا إشكال في كون سعة الوقف وضيقة بيد الواقف فيتبع كيفية الجعل، فيجوز أن يجعل السطح الظاهر وما فوقه مسجداً دون الباطن وما تحته إلى أي

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 لا إشكال في حرمة تنجيس المسجد حدوداً ووجوب إزالة نجاسته بقاءً ، لا مكان استفادته مما ورد بالعموم، نحو قوله وَاللَّهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ جنبوا مساجدكم النجاسة» ولا ميز في ذلك بين الحدوث والبقاء أيضاً، حيث إنّ الاستفادة منه عرفاً، هو مبعوضيّة تنجّس المسجد بما هو مسجد ، فلو كان الموضع نجساً قبل الجعل ثم جعل مسجداً يلزم تطهيره بلا كلام .

وكذا لا ريب في لزوم تطهير البعض عند عدم إمكان تطهير الكلّ فيما إذا صار نجساً ، وهكذا 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 وأمکن تطهيره باجراء الماء الجاري أو الكرّ عليه بنحو ينفذ فيه لوجب ، حيث إنّّه يطهّر ما يصل إليه البتة ، وكذا لو أمكن تطهير بعضه بالشمس أو المطر ولو بنقل ترابه النجس مع حفظ عنوان الأرض إلى ما يصيبه الشمس أو المطر - وإن صدق عليه عنوان المنقول - لوجب أيضاً . هذا مقتضى القاعدة الأولى .

فلو اريد جعل الكنيف مسجداً باختصاص المسجديّة بالمقدار الظاهر فهو جائز البتة ، وأمّا إذا اريد جعله مسجداً بتمامه حتّى الموضع القدر منه ، بحيث لا يمكن تطهيره بعد المسجديّة إلّا بالتخريب الضارّ بالوقف ، فهو خلاف القاعدة ، فإن دلّ النصّ الخاص على جوازه تعبداً فهو ، وإلّا فالمرجع هو ما أشرنا إليه من القاعدة .

أما المقام الثاني ففي النصوص الخاصة

وليعلم : أن من الجائز بل الراجح اتخاذ موضع من الدار مسجداً له ولأهله ،
بمعنى المصلّى المعدّ للعبادة ، لا بمعنى المسجد المعهود الذي له أحكام خاصة ، إذ
لا وقف هنا ، بل بمعنى الاعداد الموجب لنظافته الملائمة لوقار العبادة . و يجوز
جعل المسجد الكذائي كنيفاً ، كما يدل عليه ما رواه محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام ^(١)
وما رواه علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ^(٢) كما أنه يجوز العكس
إذ لا اعتبار للطهارة فيه عقلاً ونقلاً عدا موضع الجبهة .

فلا بد من التأمل التام في نطاق نصوص الباب حتي يتبين كونه ناظراً إلى
المسجد المعهود أو المسجد الاتخاذي ، فان اختص بالأول أو كان له إطلاق يعمله
فهو تعبد خاص على خلاف القاعدة الدالة على ما مر ، وإلا فلا اعتداد بها هنا ، ولقد
تمسك بغير واحد منها في «الجواهر» من دون الإشارة إلى أن لها صدرأ، إذ كثيراً
ما يكون بعض الفقرات شاهداً ومفسراً لبعضها الآخر ، وهي كما تلي :

فمنها : ما رواه عن الحلبي ^(٣) (في حديث) أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام فيصالح
المكان الذي كان حشاً زماناً أن ينظف و يتخذ مسجداً ؟ فقال : نعم إذا القي عليه
من التراب ما يواريه ، فان ذلك ينظفه و يطهره ^(٤)

وصدرها هو ما رواه عن الحلبي أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن مسجد يكون في الدار
فيبدو لأهله أن يتوسعوا بطائفة منه أو يحولوه عن مكانه؟ فقال : لا بأس بذلك ^(٤)
ولا سترة في اختصاص الصدر بالمسجد الاتخاذي . لقوله : «في الدار» ولتجوز

(٢٠١) الوسائل الباب ١٠ من أبواب أحكام المساجد ح ٦٠٤ .

(٣) الوسائل الباب ١١ من أبواب أحكام المساجد ح ١ .

(٤) الوسائل الباب ١٠ من أبواب أحكام المساجد ح ١ .

التحويل في الجواب ، مع أنه لا يجوز في المسجد المعهود وإن جازت التوسعة فيه ، كما مر .

ومن الواضح أن الذيل سيما قوله : « فيصلح » من تعبيره بقاء التفرع يختص بذلك أيضاً ، ولا أقل من الشك في الشمول للمسجد المعهود . والمراد من التنظيف وكذا التطهير هو الشرعي منهما ، بل ما به بصان عن التعدي الحاصل ذلك الصون بالطم والمواراة .

ومنها: مارواه عن أبي الجارود^(١) وفيه ما مر ، مع ضعف السند بأبي الجارود وفيها «حتى يواريه فهو أطهر» والمراد هو كون الطم أنظف بالنسبة إلى الكنس المحمول عليه السؤال ، لا الطهارة الشرعية ، وهو واضح .

ومنها : رواية «ابن سنان»^(٢) ورواية «مسعدة بن صدقة»^(٣) .

والكلام فيهما من حيث المسبوقية بالصدر الشاهد على الاختصاص أو المانع من الاطلاق هو ما مر ، مع ضعف خبر «مسعدة» المشتمل على اعتبار قطع الرياح ، فيقتضى الجمود على النص اعتبار هذا القيد في نفسه ، بل الاكتفاء به وإن لم يحصل الطم التام ، وكل ذلك مما يشهد بأنه لبيان الآداب والارشاد في المسجد الاتخاذي . ومنها : رواية الحميري عن علي بن جعفر ، عن اخيه موسى عليه السلام قال : سألته عن بيت كان حشاً زماناً هل يصلح أن يجعل مسجداً ؟ قال : إذا نظف واصلح فلا بأس^(٤) .

ولاخفاء في شهادة «البيت» المسؤل عنه على أن المراد من المسجد هو الاتخاذي منه ، وإن لم يصدر بما يكون ماعداً مصدراً به . مع ما في السند من التأمّل . ومنها : ما رواه عن محمد بن مضارب ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لا بأس بأن يجعل على العذرة مسجداً^(٥) .

والمراد من الجعل الكذائي : إمّا جعل الطبقة العالية على المكان الحشّ مسجداً - كما في البيوت التي لها طبقات - وإمّا جعل ما يعلو العذرة من السطح الحاصل بالتراب والحجر ونحوهما مثلاً مسجداً ، وإمّا جعل الجميع مسجداً ، فعلى الأولين : ينطبق على القاعدة ، دون الأخير المنافي للفظه «على» الظاهرة في أحد الأولين ، فلا اعتداد بها ، مع ما في السند من القدرح .

ولم نجد ماعدا هذه النصوص ما يمكن معه الخروج عن القاعدة الأولى ، وقد عرفت حال هذه الروايات الدائرة : بين ما يكون ضعيف السند والمتن معاً ، وبين ما يكون موهون السند دون الدلالة ، وبين ما يكون بالعكس .

الرابع - لا يجوز إخراج الحصى منه ، و ان فعل رده الى ذلك المسجد أو مسجداً آخر . نعم : لا بأس بإخراج التراب الزائد المجتمع بالكنس أو نحوه .

إن في المقام فروعاً أفادها في المتن ، أحدها : عدم جواز إخراج حصى المسجد منه . الثاني : وجوب الرد إن أخرج إلى ذلك المسجد أو مسجداً آخر تخييراً . الثالث : جواز إخراج التراب الزائد بالكنس ونحوه . والذي يقتضيه النظم الطبيعي ، هو البحث عما يقتضيه القاعدة الأولى أولاً ، وعما يدل عليه النصوص الخاصة ثانياً .

فأما المقام الاول

ففي مقتضى القاعدة الاولى

وهو أنه لا ريب في عدم جواز إخراج الحصى والتراب ونحوه من الأجزاء المتعلقة بالمسجد ، لكونها وفقاً لا يجوز التصرف فيها بما هو خارج عن حريمه غرضه .

وكذا لا يجوز تحويلها إلى موضع آخر وإن كان مسجداً ، لأن وزن المسجد الآخر الأجنبي عن هذا المسجد وزان المواضع الأخرائي لا يجوز نقل أجزائه إليها إلا بمقدار ما قامت السيرة عليه ، نحو ما يلتصق بالثياب والأرجل النديبة من التراب والحصى ، حيث إنه لا يجب إلقاء ما يتلطح بها . وأما الزائد عنه ، فلا يجوز الأخذ والاخراج أولاً ، وعلى الإخراج يجب الرد إلى ذلك المسجد فقط تعييناً عند الامكان ثانياً . ولا يميز في هذا الحكم بين الأجزاء الأصلية وبين الأجزاء اللاحقة به عند التعمير مثلاً .

نعم : لا بد من سيرورة تلك الأجزاء اللاحقة مسجداً ، إما باجراء الصيغة أو المعاطاة - لما مر - من استواء الانشاء الفعلي والقولي - فما لم يكن وضعه فيه بقصد المسجد 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 أو نحوها ، ثم سقط شيء منها في أرض المسجد لما صار بمجرد سقوطه مسجداً ، فمعه لا يترتب عليه شيء مما يختص به .

وأما المقام الثاني

ففي ما يدل عليه النصوص الخاصة

وإليك منها :

الاولى : مارواه عن محمد بن مسلم قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : لا ينبغي لأحد أن يأخذ من تربة ما حول الكعبة ، وإن أخذ من ذلك شيئاً رده^(١) .
ويستفاد منها حرمة الأخذ والاخراج ، ولو بشهادة ايجاب الرد^(٢) تعييناً : لأن قوله : « رده » دال على وجوبه على التعيين ، فان قصر لفظ « لا ينبغي » عن إفادة الحرمة لأمكن تميمه بوجوب الرد .

(١) الوسائل الباب ٢٦ من أبواب أحكام المساجد ح ١ .

نعم: لاحتمال خصوصية الكعبة مجال واسع، حيث إنه لو اجيز أخذ شيء من ترابه وإن قل لأصبح خراباً بعد مدة قليلة لتهاجم الناس فيه تبركاً - كما يشهد له غير واحد من الشواهد - ولعلمه من هذا القبيل روضة سيد الشهداء (سلام الله عليه) فلا يمكن التمسك بها لبيان الفتوى العام. مع ما فيها من تعيين الرد المنافي لتخيير المتن.

والثانية: مارواه عن معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنني أخذت سكاً من سكك المقام وتراباً من تراب البيت وسبع حصيات؟ فقال: بس ما صنعت! أما التراب والحصى فردّه (١).

و السك (بالتفتح) مسمار و (بالضم) نوع من الطيب، ولاخفاء في أن أخذ معاوية بن عمار الذي من الأجلاء ماعده في السؤال إنما هو للتبرك البتة. وظاهر الجواب وإن كان دالاً على المنع ولزوم رد ما كان جزء للمقام والبيت دون السك الذي لعلمه لم يصر جزءاً منهما، لوضوحه ولكن لاحتمال خصوصية الكعبة مجال لما اشير إليه.

الثالثة: مارواه عن زيد الشحام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إخراج من المسجد حصة؟ قال: فردّها أو اطرحها في مسجد (٢).

والسند ضعيف. وظاهره التخيير بين الرد والاطراح في مسجد آخر - كما في المتن - واستلزام وجوب الرد لحرمة الاخراج، لما مر. ولكن الاتكال في التخيير المخالف للقاعدة على خبر ضعيف خال عن الوجه.

الرابعة: مارواه عن وهب بن وهب، عن جعفر عن أبيه عليه السلام قال: إذا أخرج أحدكم الحصة من المسجد فليردّها مكانها أو في مسجد آخر، فانها تسبيح (٣). لاخفاء في ظهورها في الوجوب التخييري بين الرد والاطراح في مسجد آخر، لولا التعليل بالتسبيح الملائم للحكم النديبي. مع ما في السند من الوهن بـ «وهب بن

وهب» الذي قال «ابن الغضائري» في حقه: «إنه كاذب واضح للأحاديث إرضاء»
 للرشيد، فيشكل إثبات الحكم المخالف للقاعدة بمثله .
 فالأقوى : هو عدم جواز إخراج الحصى وغيره من أجزاء المسجد إلا ما قامت
 السيرة عليه عند الالتصاق بالثياب والتلطيخ بالرجل الندي^١ ونحو ذلك - كالكنس -
 وإن أخرج يتعيّن الرد^٢ إلى المسجد ، من دون الاكتفاء بالاطراح في مسجد آخر
 عند التمكّن من الرد^٣ .

الخامس - لا يجوز دفن الميت في المسجد إذا لم يكن مأموناً
 من التلوّث ، بل مطلقاً على الاحوط .

إن المترائي من صدرالمتن هو استناد الحرمة إلى عدم المأمونية من التلوّث.
 وفيه: أن^٤ الممنوع هو التلوّث ، فلا يجوز الدفن الملازم له . وأمّا مع الشك
 فيه فلا يجوز الاستناد إليه، لأنّه شبهة مصداقية للدليل، فحينئذٍ يجوز بالأصل.
 كما أن^٥ الاستفادة من الذيل هو عدم اتّضح الحكم و السند .
 وليعلم: أن^٦ في المقام فرعين: أحدهما - ما سبق المسجد على القبر ، بأن
 كان مسجداً فاريد دفن الميت فيه . والآخر - بالعكس ، بأن كان مدفناً ثمّ اريد
 بناء المسجد عليه . وأمّا بناء المسجد عند القبر لاعلى القبر ، فهو كالدفن عند المسجد
 لافي المسجد - من حيث الخروج عن البحث - وإن كان بينهما ميز ما سنشير إليه
 في ثنايا الكلام .

فأما الفرع الأول ففي حرمة الدفن في المسجد

و تمام المقال فيه رهين أمرين : أحدهما - ما يقتضيه القاعدة الأولى .
والآخر - ما يدل عليه النصوص الخاصة .

أما القاعدة : فقد يتمسك بغير واحد من الوجوه والضوابط العامة ، أمثنها
ما في محكي الذكرى ، وجامع المقاصد ، والتذكرة : من أن فيه شغلاً للمسجد
بمالم يوضع له .

وذلك : لأن المسجد لم يوقف لأن يعمل في ظاهره أو باطنه أي تصرف
من أنحاء الانتفاعات ، فعليه لا يجوز التصرف فيه إلا بما يندرج تحت إنشاء الوقف
قولاً أو فعلاً - حسبما مر - ويلزمه عدم جواز النوم ونحوه من الانتفاعات العادية
غير العبادية ، ولكنه خرج بالنص .

ولا يدور الأمر مدار المزاحمة حتى يحكم بالجواز فيما لامزاحمة هناك ، وإلا
لجاز التصرف في دار الغير عند عدم المزاحمة ، بل المدار هو انطباق أحد العناوين
الأولية التي انيط بها الجواز. ومن المعلوم : عدم اندراج الدفن تحت الهدف المبني
له المسجد . وكذا عدم معهوديته رأساً ، ولذا كان المنع عنه من المسلمات عند
الأوائل - حسبما ادعاه الجواهر - وقد علمه المتأخرون بعلل ، منها : ما تعرضنا له .
ولو جاز الدفن في المسجد استناداً إلى عدم المزاحمة ، لجاز جعل باطنه داراً
للسكنى أو بيتاً للحرز استناداً إليه ، وهو كما ترى ! ولا اعتداد بالتلويث بعد
عدم العلم به أو لا ، وإمكان الوضع بنحو لا تتعدى القذارة عن البدن إلى المسجد ثانياً .
فالهمم هو الحصر المستفاد من دليل الوقف الدال على انحصار جواز الانتفاع
بما جعله الواقف واندراج تحت إنشاء الوقف ، فان دل على خلافه دليل فهو ،
وإلا فليرجع إليه .

وأما النصوص :

فمنها : ما رواه عن المفضل ، عن جابر ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : صلى في مسجد الخيف سبعمائة نبي ، وإن ما بين الركن والمقام لمشحون من قبور الأنبياء ، وإن آدم لفي حرم الله ^(١) .

وفي السند نقاش من جهات شتى ، لأن «الجابر الجعفي» وإن لم يقدر في نفسه ، إلا أن الرواة عنه ضعاف كلهم . وأن المفضل هذا هو «المفضل بن صالح» الذي ضعفه أهل الصناعة .

وأما المتن : فالظاهر أن ما بين الركن والمقام خارج عن البيت البتة وهو جزء من المسجد ، ولا ريب في مسبوقة ما حول الكعبة بكونها ملكاً بياضاً ثم صار مسجداً ، لأن الذي ورد في قدمته من لدن آدم الذي حج فيه هو موضع البيت ، لا ما حوله ، فحينئذ لا يدري أسبقت المسجدية على الدفن أو سبق عليها ؟ فلامساس له بهذا الفرع .

أضف إلى ذلك : أنه ليس احتمال الخصوصية للأنبياء عليهم السلام احتمالاً ضعيفاً مطرداً بأصل الاشتراك في مثل المقام . فيحتمل جواز دفنهم عليهم السلام في المسجد دون غيرهم .

وأما قوله عليه السلام : «إن آدم لفي حرم الله» فلا ظهور له في بيان الحرم هل هو الكعبة نفسها أو الحرم المعهود الذي هو أوسع من مكة فضلاً عن الكعبة ، وعلى التسليم : لاحتمال الاختصاص في مثله مجال واسع .

وأنت خير : بعدم جواز الخروج عن تلك القاعدة بمثل هذا الخبر الموهون سنداً المبهم دلالة .

ومن هذا القبيل التثبت بدفن فاطمة عليها السلام في مسجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعدم

(١) الوسائل الباب ٥٠ من أبواب أحكام المساجد ح ٢ .

ثبوته أولاً، لأننا لم نجد ما يدل عليه . مع أنه يبعده عدم عثور الناس المترددين في المسجد آناء الليل وأطراف النهار - لكونه مغضوباً ومقهوراً بأيديهم - وعدم اطلاعهم به لآحين الدفن ولا بعده . أضف إلى ذلك ثانياً : مارواه البزنطي قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن قبر فاطمة عليها السلام فقال : دفنت في بيتها ، فلما زادت بنو أمية في المسجد صارت في المسجد^(١) حيث إن ظاهره دفنها عليها السلام في البيت الذي يكون أقرب بالنظر وأنسب بالسر والخفاء .

وأما ما قرع سمعك بالنسبة إلى البقيع من إرادة الجفأة النباش ، وقول علي عليه السلام غاضباً . . . أما حقّي فقد تركته مخافة أن يرتد الناس وأما قبر فاطمة فولذي نفس علي بيده الخ ، فلعله كان العثور بعدم الدفن في البقيع بعد النباش موجباً للتهاجم إلى البيت . والحاصل : أنه لا يمكن الجزم بشيء من ذلك بعدم تضارب الأخبار .

مع أن احتمال الاختصاص في مثل المقام مجالاً ، فيقتصر في مخالفة الأصل - الذي استسناه في الصدر - على القدر المتيقن ، وهو بالنسبة إلى دفن المعصوم عليه السلام على فرض الثبوت . فالملحكم هو القاعدة .

وأما خبر سماعة بن مهران : سأله عن زيارة القبور وبناء المساجد فيها ؟ فقال : أما زيارة القبور فلا بأس ، ولا يبني عندها مساجد^(٢) .

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 أنه قد ثبت في محلّه : من أن مثل هذا المنع ليس بالزامي ، بل من باب الحزاة التي تكون للصلاة في المقابر ، على ما أشرنا إلى نزر منها عند البحث عن كراهتها - أي الصلاة - في المقبرة .

(١) الوسائل الباب ١٨ من أبواب المزار من كتاب الحج ح ٣ .

(٢) الوسائل الباب ٦٥ من أبواب الدفن ، من كتاب الطهارة ح ١ .

وهكذا قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : الأرض كلها مسجد، إلا الحمام والقبر^(١) وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ :
 إلا بئر غائط أو مقبرة أو حمام^(٢) فلا دلالة له أيضاً على المنع ، لأن المراد من
 المسجد في هذه الطائفة من النصوص هو المصلى ، لا المسجد المصطلح المبحوث عنه.
 وإلا لزم تطهير جميع مواضع الأرض إلا ما استثنى 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 الدالة على عدم الجواز.

وأما الفرع الثاني

ففي بناء المسجد على القبر

فتمام القول فيه أيضاً طي^٣ جهتين : الأولى بلحاظ القاعدة، والثانية بلحاظ النص .
 أما الجهة الأولى : فقد مر سابقاً أن التوسعة والتضييق عند الجعل نافذان،
 فيمكن جعل ماعدا موضع القبر مسجداً ، كما أنه يجوز جعله أيضاً كذلك إذا
 لم يعلم بالتلويث . وأما إذا علم، فيندرج تحت ما تقدم من اتخاذ الكنيف مسجداً
 حذو النعل بالنعل ، فلانطيل .

ولاخفاء في أن الدفن لا يعتبر فيه كون المدفن ملكاً أو وفقاً له - أي للدفن -
 بل يكفي مجرد الاباحة ، وحيث إنه على فرض جعل الجميع مسجداً لما كان
 في بقائه - أي القبر - بحاله منع ، فلاضير فيه .

وأما الجهة الثانية : فقد يمكن تخيل المنع من الطائفة الدالة على عدم
 جواز اتخاذ قبر المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ قبلةً ولا مسجداً (٣٦٢١ من الباب ٢٦ من أبواب
 مكان المصلى) قال عَلَيْهِ السَّلَامُ لا تتخذوا قبري قبلةً ولا مسجداً ، فان الله (عز وجل)
 لعن اليهود حيث اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد^(٣) .

(٢٠١) الوسائل الباب ١ من أبواب مكان المصلى ح ٢٠٣ .

(٣) الوسائل الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلى ح ٣ .

ولكنه خال عن الوجه ، لأنّ الكلام إنّما هو في بناء المسجد على القبر - أي قبر كان - من دون انضمام جهة خارجية ، كالقبر ك بذاك القبر والمدفون فيه وتعظيمه ، وما إلى ذلك من الأغراض التي ربما ينتهي بعضها إلى ما لا يجوز العقل الصراح ولا يعضيه الشرع الأتور .

أضف إلى ذلك : ما في الرواية من البحث المفروغ عنه في محله : من الحمل على الكراهة وإن اشتملت على اللعن ، فراجع .

وفي قبالتها طائفة أخرى : نطقها الترغيب في بناء المسجد ، حيث إنه مما من مسجد بنى إلا على قبر نبي أو وصي نبي قتل فأصاب تلك البقعة رشّة من دمه فأحب الله أن يذكر فيها^(١) .

ولا خفاء في عدم دلالتها على كون المسجد مبنياً على القبر للنبي ﷺ أو الوصي عليه السلام بل على موضع أصابه رشّة من دم النبي المقتول أو الوصي كذلك ، وأين هو من القبر؟ مع أن فيه احتمالاً قوياً ، وهو أن بنيان المسجد إنّما هو في ضوء إرشادهما وتأثير تبليغهما وبركة شهادتهما ، لا الدم الظاهري المحسوس . وكيف كان : ليس في تلك الطائفة الأولى ما يدل على المنع ، ولا في هذه الطائفة الثانية ما يطمئن به النفس في الجواز ، وإن لا تخلو عن الأشعار للترغيب . فالمرجع هو القاعدة .

كما أن الأحاديث الدالة على فضيلة الصلاة عند رأس الامام عليه السلام ونحوه من المشاهد المشرفة ، فهي خارجة عن الباب رأساً ، لأنّ مجرد العبادة ليس ملازماً لكون الموضع مسجداً .

(١) الوسائل الباب ٢١ من أبواب أحكام المساجد ح ١ .

فصل

في الاذان والاقامة

قال قدس سره:

لا اشكال في تأكد رجحانها في الفرائض اليومية أداء وقضاء، جماعة وفرادى، حضراً وسفراً، للرجال والنساء. وذهب بعض العلماء الى وجوبها، وخصه بعضهم بصلاة المغرب والصبح، وبعضهم بصلاة الجماعة وجعلها شرطاً في صحتها، وبعضهم جعلها شرطاً في حصول ثواب الجماعة. والاقوى: استحباب الاذان مطلقاً. والاحوط عدم ترك الاقامة للرجال في غير موارد السقوط وغير حال الاستعجال والسفر وضيق الوقت.

لما كان لكل من الاذان والاقامة حكم يخصه - وإن اشتركا في بعض الأحكام

أيضاً - فالأنسب أن نبحت عن كل منهما في مقام كافل له . وبالبحري أن نعرض عن تعديد الأقوال وتحديدها وبيان ما يتمسك لها وأن نعطف الكلام بالاشتغال بنصوص الباب والتأمل في نطاقها و الجمع بين متعارضتها حتى نرجع إلى أصل فارد سواء وافق ما اشتهر بين غير واحد من الأصحاب أو خالفه .
ولاريب في أصل مشروعيتها ورجحانها ، للنصوص المستفيضة التي تأتي بنزري منها في ثنايا البحث ، فارتقب . ولنبدء بما يمكن أن يقال في الأذان أولاً ، ثم تتبعه بالاقامة ثانياً .

فأما المقام الاول

ففى الاذان

والكلام فيه - من حيث رجحانه للصلاة ، ومن حيث استواء السفر والحضر ، وكذا الجماعة والفرادى وغيرها - رهين جهات :

الجهة الاولى

فى استحباب الاذان مطلقاً

إن النصوص الدالة على استحباب الاذان للصلاة مطلقاً و أنه مما ندب إليه الشرع مع الترخيص في الترك متظافرة، ينجبر به ما في بعضها من الضعف، مع ما في الصحاح منها غنى وكفاية ، فلا احتياج 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 أذنت في أرض فلاة وأقمت صلى خلفك صفان من الملائكة، وإن أقمت ولم تؤذن صلى خلفك صف واحد ^(١) .

ولاخفاء في أن الأثر المترتب عليه - أي على الأذان - أمر لامساس له

(١) الوسائل الباب ٤ من أبواب الاذان والاقامة ح ١ .

بصحة الصلاة وجوداً ولاعدماً، فلاوجود شرطي" له فيها، كما أنه لا يترتب على وجوده أمر يجب تحصيله ولاعلى تركه أمر يلزم التحرز عنه، بل أقصى ما يترتب على وجوده هو إزدياد صف آخر من الملائكة، كما أن غايه ما يترتب على تركه هو نقصان صف واحد منهم. فهذا اللسان ناص في الاستحباب. نعم: في شموله للحضر وكذا للجماعة نوع خفاء، وأما السفر وكذا الفرادى فقطعي.

ويستفاد منها أيضاً أن الإقامة كذلك، حيث لا يترتب على وجودها ما يجب نيله ولاعلى عدمها ما يلزم الحذر منه - كما قررناه - فليكن على ذكر منك لينفعك في المقام الثاني.

ومنها: الروايات ٢ و ٣ و ٤ و ٥ و ٦ و ٧ و ٨ و ٩ من الباب ٤ من أبواب الأذان والإقامة، على اختلافها في تحديد مقدار الصف، إذ في ٤ منه «... وإن أقام بغير أذان صلى عن يمينه واحد وعن شماله واحد، ثم قال: اغتنم الصفتين». وفي ٥ منه «... من صلى بأذان وإقامة صلى خلفه صفان من الملائكة لا يرى طرفهما الخ». وفي ٦ منه «... وحد الصف ما بين المشرق والمغرب». وفي ٧ منه «... أقله ما بين المشرق والمغرب وأكثره ما بين السماء والأرض». وفي ٩ منه «... من أقام ولم يؤذن لم يصل معه إلا ملكاه اللذان معه».

وهذا الاختلاف الفاحش ما له اختلاف مراتب صلوات المصلين كما لا بالخضوع والخشوع، ونقصاً بالسهو عنها واشتغال البال بما يصرفه إلى الدنيا وزخرفها وزبرجها. ولاخفاء في شمول إطلاقاتها للسفر والحضر والجماعة والفرادى، إذ ليس فيها لفظة «الغلاة» حتى يستشم منها السفر والافراد. كما أنه لاخفاء في أن اقتداء الملك ليس مشروطاً بما يشترط به اقتداء غيره: من عدالة الامام ونحوها، فلا يمكن الحكم بمجرده أنه جامع لشرائط الجماعة.

وبالجملة: إن نطاق هذه الطائفة دال على استحباب الأذان للصلاة، وأنه مما يجوز تركه مطلقاً - رجلاً كان المصلي أو امرأة - لاطلاقها، كما أنه دال على أن الإقامة أيضاً كذلك. فليكن على ذكر منك لينفعك في المقام الثاني.

وفي الأبواب الاخر طوائف اخرى تدل على استحباب الأذان وجواز تركه، سيما للمنفرد المسافر، وسيما بملاحظة بعض الصلوات - كالرباعية - (١).

الجهة الثانية

في استواء الحضر و السفر

فديترائي من بعض النصوص: التفصيل بين السفر والحضر، بجواز ترك الأذان في الأول دون الثاني، ولكنه محكوم بما يكون ناصاً في جواز الترك فيه أيضاً.

فأما الطائفة الاولى:

فمنها: مارواه عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله، عن الصادق عليه السلام أنه قال: يجزي في السفر إقامة بغير أذان (٢) وقريب منها مارواه عن محمد بن مسلم والفضيل بن يسار عن أحدهما عليهما السلام (٣) حيث إن مفهومها دال على عدم إجزاء الإقامة وحدها في الحضر بل لا بد من انضمام الأذان إليها، بلحاظ كونها في مقام التحديد.

ومنها: مارواه عن عبدالرحمن بن أبي عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: يقصر الأذان في السفر كما تقصر الصلاة، تجزي إقامة واحدة (٤).

ومفهومها اختصاص الترخيص في ترك الأذان بالسفر، فلا يجوز في الحضر، فيجب فيه.

وأما الطائفة الثانية:

فمنها: مارواه عن الحلبي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل هل يجزيه في السفر والحضر إقامة ليس معها أذان؟ قال: نعم لأبأس به (٥).

وحيث إن هذه الصحيحة ناصّة في نفي الأبأس عن ترك الأذان في السفر

(١) الوسائل الباب ٥ و ٦ من أبواب الأذان والإقامة.

(٢) الوسائل الباب ٥ من أبواب الأذان والإقامة ح ٣٠٩ و ٣١٠ و ٣١١.

والحضر تقدّم على ظاهر مفهوم الطائفة الأولى بالحمل على مراتب الفضل ، فيكون رجحانه في الحضر آكدمنه في السفر ، وليكن هذا ضابطاً عاماً في الباب ونحوه .

الجهة الثالثة

في استواء الجماعة والفرادى في جواز ترك الأذان

قد يمكن تخيّل وجوب الأذان تكليفاً أو شرطاً في الجماعة من طائفة من النصوص ، أظهرها قاصر عنه فضلاً عن غيره . وتعم الكلام في ذلك على ذمّة الفحص عمّا يدلّ على استحباب الأذان في الجماعة أوّلاً ، وعمّا يتخيّل دلالته على الوجوب ثانياً ، وعمّا ينبغى العلاج به على فرض التعارض ثالثاً .

فأما الأمر الأول :

فمما يتمسك به لائبات استحباب الأذان في الجماعة بالخصوص ، هو ما رواه عن الحسن بن زياد قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : إذا كان القوم لا ينتظرون أحداً اكتفوا باقامة واحدة ^(١) .

بناءً على لحاظ الوحدة بالنسبة إلى الأذان ، فلا يحتاج إلى انضمامه ، فعليه تدلّ على جواز تركه في الجماعة .

وأمّا لو كان المراد من الوحدة هو عدم الاحتياج إلى تكرار الإقامة بعدد المصلّين كل واحد منهم لنفسه - كما في الفرادى - فلا دلالة لها على المطلوب ، إن مدلولها حينئذٍ هو الاكتفاء باقامة واحدة في الجماعة دون الفرادى ، لأنّ فيها تعدّد الإقامة بعدد المصلّي . فمعها يشكل الاستدلال .

و ما رواه عن عليّ بن رثاب قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت تحضر الصلاة ونحن مجتمعون في مكان واحد أتجزئنا إقامة بغير أذان ؟ قال : نعم ^(٢) .

لصراحة دلالة هذه الصحيحة على جواز ترك الأذان في الجماعة ، إذ ليس

فيها ما يوجب الاجمال كالاولى ، فلا كلام حينئذٍ في تمامية استحباب الأذان فيها كالفردى .

وأما الامر الثانى :

فأقصى ما يتمسك به ، هو ما رواه عن القاسم بن محمد ، عن علي بن أبي حمزة ، عن أبي بصير ، عن أحدهما (عليه السلام) قال : سألته أيجزى أذان واحد؟ قال : إن صليت جماعة لم يجز إلا أذان وإقامة ، وإن كنت وحدك تبادر أمراً تخاف أن يفوتك يجزيك إقامة ، إلا الفجر والمغرب ^(١) وأورد ذيله في ٧ من الباب ٦ من الأذان «إلا الفجر و المغرب فإنه ينبغي أن تؤذن فيهما و تقيم ، من أجل أنه لا يقصر فيهما كما يقصر في سائر الصلوات» .

تقريب الاستدلال: هو ظهور لفظ «الاجزاء» في أقل ما يؤدى به الواجب ، فتدل على وجوب الأذان فى الجماعة تكليفاً أو شرطاً - لسنا الآن بصده - ولا يناقش بقصور التعليل عن إفادة اللزوم لأن لفظة «لا ينبغي» إن لم تكن ظاهرة فى الندب فلا أقل من عدم ظهورها فى الوجوب فتكون فى الجامع بينهما و هو مطلق الرجحان الملائم لكل واحد من قسميه - الوجوب و الندب - لأن لفظة «الاجزاء» قرينة معينة لارادة القسم الخاص منه و هو الوجوب ، فيتم الاستدلال .

وفيه أوّلاً: أن السند ضعيف بـ «البطائنى» الواقفى ، ومن قبله وهو «القاسم» ولواغمض عن «البطائنى» بما صححنا ما ينقل منه سالفاً فى الجملة ، فلما مجال للاعتداد به أيضاً لضعف «القاسم» .

وثانياً: أن لفظة «الاجزاء» مأخوذة فى السؤال و كذا فى الجواب بالنسبة إلى الجماعة و هكذا الفردى فى المستثنى منه بل وفى المستثنى - كما لا يخفى على من له دربة بأسلوب المحاوراة والأدب - مع أن من المعلوم المتفق عليه

(١) الوسائل الباب ٧ من أبواب الأذان والاقامة ح ١ .

- ولو من الخصم - هو عدم وجوب الإقامة على المنفرد مع التعبير بالاجزاء عنها ، وكذا عدم وجوبه - أي الأذان - في المغرب ، لصراحة مارواه عن عمر بن يزيد قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الإقامة بغير أذان في المغرب ؟ فقال : ليس به بأس وما أحب أن يعتاد ^(١) لصراحتها في عدم وجوب الأذان في المغرب مع أن المستفاد من رواية «البطائني» حسب الاستثناء ، هو عدم اجزاء الإقامة وحدها في المغرب للزوم الأذان أيضاً . وقد عرفت . صراحة هذا النص في عدم وجوبه فيه ، مع التعبير في الاعتیاد بالترك بعدم الحب المشعر بعدم وجوب المتروك .
وأما الامر الثالث :

فلا احتیاج إليه رأساً ، لقصور المعارض سنداً عن الحجية - لعدم عمل الأصحاب به حتى يحتمل الجبر - ومتناً بعدم ظهور «الاجزاء» فيها في الوجوب ، فلا يكون قرينة على إرادة القسم الخاص من الرجحان من لفظة «لا ينبغي» وعلى التسليم : لا يكفي ظهور ما مر في الأمر الأول في الندب . ويتفرع عليه الغناء عن إلتعاب النفس في كون الوجوب تكليفيّاً أو شرطيّاً ، إذ لا لزوم للأذان في الجماعة رأساً حتى يبحث عن سنخه .

و أما مارواه عن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سئل عن الرجل يؤذن ويقيم ليصلي وحده فيجيءه رجل آخر ، فيقول له : نصلي جماعة ، هل يجوز أن يصلياً بذلك الأذان والإقامة ؟ قال : لا ، ولكن يؤذن ويقيم ^(٢) .

فلا محاسن له بما نحن فيه ، وبيانه : بأن إطلاق السؤال و ترك الاستفصال في الجواب يوجب الشمول لما إذا كان الامام هو الرجل الذي جاء ، أو الذي كان سابقاً وأذن وأقام والمأموم هو الرجل الذي جاء . فعلى الأول : فلا مجال لسقوط الأذان والإقامة في الجماعة التي أراد أن يأتيها ، لأن الامام نفسه لم يؤذن ولم يقم وكذا لم يسمع أذان من أذن ولا إقامة من أقام ، فلا وجه للسقوط في هذا

(١) الوسائل الباب ٦ من أبواب الأذان والإقامة ح ٦ .

(٢) الوسائل الباب ٢٧ من أبواب الأذان والإقامة ح ١ .

المورد، ولم يكن قصد الرجل الذي كان سابقاً وأذن وأقام هو الاتيان بهما للجماعة حتى يكتفى بذلك . وعلى الثاني أيضاً كذلك ، لأن الأذى أقام سابقاً وإن كان هو الذي أراد الامامة لاحقاً ، ولكنه لم يأت بهما للجماعة بل ليصلي وحده . وتوهم عدم تأثير قصد الانفراد خالي عن الوجه ، بعد احتمال دخالة قصد الجماعة في السقوط ، كما لا يبعد . والحاصل : أن الرواية سؤالاً وجواباً مسوقة لبيان حكم آخر ، وهو جواز الاكتفاء بما هو الوظيفة الأولية بمثل هذا الأذان والاقامة ، من دون التعرض لبيان ما هو الحكم الأولي لهما : من الوجوب أو الندب ، ويشهد له قوله : « هل يجوز أن يصلوا بذلك » أي يكتفیان به .

ولاحفاء في عدم ارتباطها بما أراد المستدل بها منها ، وهو بيان لزوم الأذان والاقامة في الجماعة بالجعل الأولي ، لظهورها في مقام الاكتفاء بما هو الوظيفة الأولية وعدمه .

وأما بيان ما هو الوظيفة الأولية ، فلا .

و من هنا يتضح عدم الاحتياج إلى إتيان النفس في الجمع بينها وبين صحيحة «علي بن رئاب» المتقدمة الناصّة بكفاية الاقامة وحدها في الجماعة ، وإن كان الحق 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 مورد أصلاً .

وأما المقام الثاني

ففي الاقامة

وقد لاح لك في المقام الأول ظهور غير واحد من النصوص المعتبرة على عدم وجوب الاقامة كالأذان ، حيث إنّه لا يترتب على وجودها ما يجب تحصيله ولا على عدمها ما يجب التحرز منه ، إذ لا أثر لوجودها إلا اقتداء صف من الملائكة

– نظير ما للأذان من الصف المذكور – فلعل منهما صف " وعند الاجتماع صفان، ومن المعلوم : أنه كمال لا يجب نيله ولا يلزم الحذر من فقدة ، فنطاق نصوص الصف والصفين أصدق شاهد على كون الاقامة غير واجبة . فيلزم الفحص عما يدل على وجوبها ، فيتأمل في ظهوره فيه أو لا ، وفي العلاج بينه وبين ما ينافيه – على فرض التعارض – ثانياً .

في نقل أدلة وجوب الاقامة

وقديستدل لوجوب الاقامة بغير واحدة من الطوائف المختلفة ، وإليك منها:

الطائفة الاولى:

ما عبر فيها بالاجزاء – على اختلاف تعابيرها – نحو قوله **عَلَيْكَ** : «... يجزي في السفر إقامة واحدة»^(١) وقوله **عَلَيْكَ** : «... يجزيك إذا خلوت في بيتك إقامة واحدة بغير أذان»^(٢). وقوله **عَلَيْكَ** : «... أتجزينا إقامة واحدة؟ قال **عَلَيْكَ** نعم»^(٣)، وقوله **عَلَيْكَ** : «وإن كنت وحدك تبادر أمراً تخاف أن يفوتك يجزيك إقامة النه»^(٤) وغير ذلك مما عبر فيه بالاجزاء ، و ظاهره : أقل ما يؤدى به الواجب، فتكون الاقامة واجبة .

وفيه : أن الاجزاء هو الكفاية عما 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 مر ، لا في الجماعة ولا في المغرب الذي يكون مستثنى في

(١) الوسائل الباب ٥ من أبواب الاذان والاقامة ح ١ و٧ و٩ .

(٢) الوسائل الباب ٥ من أبواب الاذان والاقامة ح ١٠ و٤ .

(٣) الوسائل الباب ٧ من أبواب الاذان والاقامة ح ١ .

هذه الرواية ، لصراحة ماتقدم من رواية عمر بن يزيد في عدم الوجوب^(١) ، وكذا يشهد له مارواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال : أدنى ما يجزي من الأذان أن تفتح الليل بأذان وإقامة ، وتفتح النهار بأذان وإقامة ، ويجزيك في سائر الصلوات إقامة بغير أذان^(٢) .

حيث إنه استعمل فيها «الاجزاء» بالنسبة إلى الأذان المفروق عدم وجوبه إلى غير ذلك من الشواهد .

فتحصل : عدم ظهور لفظ «الاجزاء» إلا فيما ذكر من الكفاية عما هو الوظيفة ، والسياق أيضاً مؤيداً آخر . وعلى تسليم ظهوره في الوجوب ليس على حد يقاوم ظهور نصوص الصف والصفين في النذب .

الطائفة الثانية:

معتبر فيها باللابد بآية الظاهرة في التحتم والوجوب ، نحو مارواه عن عمار قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : لا بد للمريض أن يؤذن ويقيم إذا أراد الصلاة ولو في نفسه إن لم يقدر على أن يتكلم به ، سئل : فإن كان شديداً الوجع؟ قال : لا بد من أن يؤذن ويقيم ، لأنه لا صلاة إلا بأذان وإقامة^(٣) .

ولإخفاء في ظهوره في الوجوب ، لظهور قوله : «لا بد» وكذا قوله : «لا صلاة ، الخ» فيه .

وفيه : أن الحكم المعلل يدور وجوباً وندباً مدار التعليل بأمر وجوبي أو ندبي ، وحيث إنه علل قوله : «لا بد» من أن ، الخ» بقوله عليه السلام «لأنه لا صلاة الخ» فيلزم التأمل في نطاق التعليل ، ولما اشتمل على الأذان المفروق عن عدم وجوبه ، يحكم بأن المنفي «إنشأ» هو كمال الصلاة لذاتها ، فيدل على انتفاء كمال الصلاة بفقد الأذان والإقامة لا حقيقتها . لئلاجل المرادفة والسياق ، إذ السياق غير صالح للجزم بوحدة

(٢٠١) الوسائل الباب ٦ من أبواب الأذان والإقامة ح ١٥٦ .

(٣) الوسائل الباب ٣٥ من أبواب الأذان والإقامة ح ٢ .

الحكم - كما مرّ منّا غير مرّة - وليس المقام من ذلك القبيل أيضاً ، بل لأجل وحدة اللفظ المستلزمة لوحدة المعنى عرفاً الدائر بين نفي الحقيقة و نفي الكمال ، ولا يمكن الأول - لما اشير إليه - فلا بدّ من الثاني .

والحاصل : أن هذا التعبير ليس على وزان قوله : «اغتسل للجمعة والجنابة» حتى يقال : بأن العطف في قوّة تكرر الأمر فلا منافاة بين دلالة أحدهما على الوجوب والآخر على الندب ، إذ الظاهر في المقام هو لحاظ مجموع الأذان والاقامة لا كل واحد منهما حتى يكون في قوّة التكرار ، فيدلّ على اعتبار مجموعهما ، مع مامر من عدم وجوب أحد جزئيه ، وهو الأذان .

ولا يتأتى فيه التوجيه المعروف في مثل «لارجل في الدار» مع وجود بعض الرجال فيها ، بأن يقال : إن النفي بالقياس إلى المعدومين فيها حقيقة وبالقياس إلى الموجودين فيها ادعاء ، وكذا في المقام بالقياس إلى فقد الأذان ادعاء و فقد الاقامة حقيقة .

لما اشير إليه من ظهوره في لحاظ المجموع المرّكب منهما معاً ، لا كل واحد منهما ولو بالانحلال حتى يصلح للانفكاك بين الحقيقة والادعاء . والجامع بينهما أيضاً قاصر لاثبات أحد قسميه الخاص ولو بالنسبة إلى خصوص الاقامة .

الطائفة الثالثة :

ما دلت على أنه ليس على النساء أذان ولا إقامة . وحيث إن النفي بلحاظ الوجوب لأصل المشروعية ، فتدلّ بالمفهوم على الوجوب بالقياس إلى الرجال ، ولذا خصّه الماتن - رحمه الله - بهم .

ولا خفاء في إمكان ظهور هذه الطائفة في نفي التأكد والرجحان الزائد لا الوجوب ، فعليه لاصولح لها للاستدلال . سيّما قبال مامر من النصوص الظاهرة قوياً في استحباب الاقامة كالأذان مطلقاً ، إذ لا يمكن تقييدها بمثلها ، ولنأت

بأمونج من هذه الطائفة حتى يتبين الرشد من الغي، وإليك منها :

نحو ما رواه عبد الله بن سنان قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تؤذن للصلاة ؟ فقال : حسن إن فعلت ، وإن لم تفعل أجزأها أن تكبر وأن تشهد أن لا اله إلا الله وأن محمداً رسول الله ^(١) .

ولا خفاء في أن اختصاص السؤال بالنساء عارٍ عن المفهوم المتوهم ، لأنه ليس بكلام مرتجلٍ من المعصوم عليه السلام ، وأما أن 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 عليهن دون إثباته على الرجال ، لأن خصوصية السؤال هي الموجبة لخصوصية الجواب .

وهكذا قول جميل بن دراج وسؤاله عن المرأة أعليتها أذان وإقامة ؟ وقول أبي عبد الله عليه السلام في جوابه : لا ^(٣) . وكذا رواية زرارة بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام ^(٤) مع اختلاف غير ضار بالمقام .

وأما رواية «أبي مريم الأنصاري» قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : إقامة المرأة أن تكبر وتشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله ^(٥) ، فلا تدل على أزيد من بيان الكيفية، دون الحكم الابتدائي حتى يتوهم انعقاد المفهوم للملقب .
وأما مرسله الصدوق قال : قال الصادق عليه السلام : ليس على المرأة أذان ولا إقامة إذا سمعت أذان القبيلة وتكفيها الشهادتان ، ولكن إن أذنت وأقامت فهو أفضل ^(٦) ،
وقريب منها ما في وصية النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام «ليس على امرأة أذان ولا إقامة» ^(٧) وكذا مرسلته الأخرى قال الصادق عليه السلام : ليس على النساء أذان ولا إقامة ولا جمعة

(١) (٤٣١ و ٤٣٢) الوسائل الباب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة ح ٢١ و ٢٣ و ٨٠٣ .

(٢) (٥ و ٦ و ٧) » » » » ح ٤ و ٥ و ٧ .

ولاجماعة^(١)، فلا شتما لهما على الأذان أيضاً وكذا اشتمال الثانية على الجماعة مع عدم وجوبهما - أي الأذان والجماعة - على الرجال، قاصران عن إثبات وجوب الاقامة على هؤلاء الرجال، فضلاً عن الصلوح لتقييد تلك النصوص القويبة الدلالة على النذب.

فالمنفي وإن لم يكن هو أصل المشروعية - لصراحة بعضها على الرجال - فضلاً عن الجواز - ولكنه ليس هو الوجوب أيضاً، بل هو خصوص الرجال الزائد والفضل المؤكّد الذي يكون على الرجال.

ويؤيده الاختلاف الفاحش بين هذه الطائفة نفسها: من التقييد بسماع أذان القبيلة تارة، وعدمه اخرى.

الطائفة الرابعة:

ما يدل على اعتبار الطهارة في الاقامة وكذا الاستقبال والطمأنينة، بخلاف الأذان، وما يدل على حرمة التكلم بعدها وعلى كونها من الصلاة، فظاهر القسم الأول - من هذه الطائفة الدالة على اعتبار غير واحد من شرائط الصلاة فيها - هو كونها واجبة، كالصلاة، كما أن صريح القسم الثاني منها هو كونها منها - أي من الصلاة -.

فمن القسم الأول: ما رواه عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: تؤذّن وأنت على غير وضوء في ثوب واحد قائماً أو قاعداً وأنتما توجّهت، ولكن إذا أقمت فعلي وضوء متهيئاً للصلاة^(٢)، وفي ما رواه عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام ولا يقيم إلا وهو قائم^(٣)، وفي ما رواه عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام ولا يقيم إلا وهو على وضوء^(٤) ونحوه ما رواه ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام.

وقريب من ذلك رواية إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام ورواية علي

(١) الوسائل الباب ١٤ من أبواب الاذان والاقامة ح ٤.

(٢) الوسائل الباب ١٣ من أبواب الاذان والاقامة ح ٥١.

(٣) الوسائل الباب ٩ من أبواب الاذان والاقامة ح ٣٥٣ و٤٠٤.

ابن جعفر عن أخيه عليه السلام (١) وفي ما رواه أيضاً علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام و أما الإقامة فلا يقيم إلا على وضوء ، قلت : فان أقام وهو على غير وضوء أيسلّي باقامته قال عليه السلام : لا ، (٢).

إلى غير ذلك مما يدل على اعتبار الطهارة والاستقرار ، نحو رواية سليمان ابن صالح ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لا يقيم أحدكم الصلاة وهو ماشٍ ولا راكب ولا مضطجع إلا أن يكون مريضاً ، وليتمكّن في الإقامة كما يتمكّن في الصلاة ، فإنه إذا أخذ في الإقامة فهو في الصلاة (٣).

ومن القسم الثاني : ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال : إذا اقيمت الصلاة حرم الكلام على الامام وأهل المسجد إلا في تقديم الإمام (٤) .
وفي وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام إنه قال : وكره الكلام بين الأذان والإقامة في صلاة الغداة (٥).

والتمسك بهذا موقوف على إرادة المنع من الكراهة بالنسبة إلى خصوص الإقامة ، وعلى كون المراد من البين هو أثناء كل من الأذان والإقامة لا الحمد الفاصل بينهما ، وعلى التعدّي من صلاة الغداة إلى غيرها . والكل كما ترى !
وفي ما رواه عن محمد بن مسلم قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : لا تكلم إذا اقيمت الصلاة فإنك إذا تكلمت أعدت الإقامة (٦) . وفي ما رواه عن عمرو بن أبي نصر قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام أيتكلم الرجل في الأذان ؟ قال : لا بأس ، قلت في الإقامة ؟ قال : لا (٧) .
وفي ما رواه عن صالح بن عقبة ، عن أبي هارون المكفوف قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : يا أبا هارون الإقامة من الصلاة ، فإذا أقمت فلا تكلم ولا تؤم بيديك (٨) .
إلى غير ذلك مما ظاهره حرمة التكلم في الإقامة وبعدها ، وليس ذلك إلا

(٢٠١) الرسائل الباب ٩ من أبواب الأذان والإقامة ح ٨٧٧ .

(٣) الرسائل الباب ١٣ من أبواب الأذان والإقامة ، ح ١٢٠ .

(٤٥٤ و٥٥٦ و٥٥٧ و٥٥٨) الرسائل الباب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة ح ١٢١ و١٢٢ و١٢٣ .

لوجوبها ، وإلا لما حرم في أثنائها أو بعدها التكلم ، ولما اعتبر فيها غير واحد مما
يعتبر في الصلاة : من الطهارة ونحوها .

وفيه :

أما القسم الاول ، من النصوص : فلا شهادة له على الوجوب ، لعدم دلالة
العام على الخاص البتة ، لأن اعتبار الطهارة ونحوها غير ملازم للوجوب ، بل أعم
منه - كما في النافلة حيث إنها لا تصح بدونها - ولعله من هذا القبيل بعض
روايات القسم الثاني ، كرواية محمد بن مسلم المتقدمة ، لاحتمال الوجوب الوضعي
فيها ، ومعه تقصر عن إفادة الوجوب التكليفي لأصل الاقامة .

فالالتزام بمفاد القسم الأول غير منافي للحكم باستحباب الاقامة . وحيث
إنه بالقياس إلى بعض مداليله كالطهارة بالامعازض ، فليؤخذ به مع الحكم باستحبابها .
وأما القسم الثاني : فمضافاً إلى قصور بعضه عن الدلالة ، كرواية «المكفوف»
المتقدمة لضعف سندها به وبمن قبله ، وهو «صالح بن عقبة» ولعدم إمكان الالتزام
بحرمة الايماء باليد في الاقامة ، لجوازها في الصلاة فضلاً عنها - لامجال للاستدلال به ،
لصراحة بعض نصوص الباب في جواز التكلم بعد الاقامة ، نحو رواية محمد الحلبي
قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم في أذانه أو في إقامته ؟ فقال : لا بأس^(١) .
ورواية حماد بن عثمان قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم بعد ما
يقوم الصلاة ؟ قال : نعم^(٢) ونحوها رواية عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام^(٣) .
ورواية الحسن بن شهاب قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : لا بأس أن يتكلم
الرجل وهو يقيم الصلاة وبعد ما يقيم إن شاء^(٤) .

ولاخفاء في صراحة بعضها وظهور الآخر في جواز التكلم في الاقامة وبعدها
فيجمع بينها وبين ما تقدم بحمله على الكراهة .

وأما ما دلّ على كون الإقامة من الصلاة : فهو غير صالح لأن يقاوم ما قامت عليه البداهة المحدّثة للصلاة بالتكبير والتسليم ، فلا يمكن أن يكون ما قبل تكبيرة الاحرام - التي هي المبدء لها المبتدء منها وعندها النيّة - مبدءاً لها كما لا يمكن أن يكون ما بعد التسليم منتهى لها .

الطائفة الخامسة :

ما دلّ على لزوم إعادة الصلاة عند نسيان الإقامة وعلى الأمر بها وعلى الأمر بقطع الصلاة لها . فيمكن تقريب الاستدلال بها بوجهين :

الأوّل : إنّ ظاهر الأمر بها وكذا باعادة الصلاة عند نسيان الإقامة هو الوجوب ، وإلّا لما أمر بها ولما أمر باعادتها - أي الصلاة - .

الثاني : إنّ قطع الصلاة حرام ولو كانت الإقامة مستحبّة لما وجب القطع لتداركها . ولو نوقش فيه بأنّ الأمر به - أي بالقطع - وارد في مقام توهّم الحظر فلا يدلّ على الوجوب ، فيجاب بدلالته على الجواز البتّة ، ومن المعلوم : أنّه لا يجوز القطع المحرّم لتدارك المندوب . ويشبه أن يكون هذا الوجه هو أمتن ما في الباب من وجوه الاستدلال على وجوب الإقامة .

وتحقيق المقام في الذبّ عن الاشكال في جهتين : إحداهما - بالنسبة إلى الأمر بالاعادة وكذا بالإقامة . والاخرى - بالنسبة إلى ما ورد من الأمر بالقطع أو الترخيص فيه .

أما الجهة الاولى :

فبأنّ النصوص الدالّة على الاعادة والأمره بالإقامة لا يمكن جمع شتاتها إلّا بالحمل على مراتب الندب ، لأنّ منها : ما يدلّ على التفصيل بين التذكّر بعد الفراغ من الصلاة وبينه قبله ، باختصاص الأمر بالاعادة بالثاني دون الأوّل^(١) .

(١) الوسائل الباب ٢٨ من أبواب الاذان ح ٤ .

ومنها : ما يدل على التفصيل بين التذکر قبل الركوع وبينه بعده ، باختصاص الانصراف والأمر بالأذان والاقامة واستفتاح الصلاة بالأول دون الثاني^(١) مع اشتمالها على الأمر بالأذان المفروق عدم وجوبه .

ومنها : ما يدل على التفصيل بين التذکر قبل القراءة وبينه بعدها ، بالاعادة في الأول دون الثاني^(٢) .

ومنها : ما يدل على عدم الاعادة بمجرد الدخول في الصلاة والتكبير^(٣) . إلى غير ذلك مما لا يلزم شعثه إلا بالحمل على مراتب الندب . مع اشتمال بعض ما يدل على الأمر بالاقامة على الأمر بالأذان في سياق واحد ، فيضعف ظهوره في الوجوب مع الغمض عن هذا الاختلاف . وبعض ما ذكر يظهر الجواب عن رواية عمارة الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام^(٤) .

وأما الجهة الثانية :

فسيأتي البحث عن قطع الصلاة - في الخلل والقواطع - ويتضح هناك : أن حرمة ليست على وزان حرمة غيره أمراً مبرماً لا ينفصم بالأمر الراجح الديوي أو الاخرى ، ولذا ترى غير واحد من الأصحاب - رحمهم الله - يجوزونه بذلك ، ولقد مضى شطر من أدلة حرمة ، وتبين هناك نقد غير واحد منها بالاجمال - الموكول تفصيله إلى موطنه - ولنأت ههنا أيضاً بنزيرين من الشواهد الدالة على عدم وناقاة حرمة وإن تمسك ببعض هذه الشواهد التالية على الحرمة ، وهي فيما يلي :

فمنها : ما رواه عن عبد الرحمن بن الحججاج قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يصيبه الغمز في بطنه وهو يستطيع أن يصبر عليه أياصلي على تلك الحال أو لا يصلي ؟ فقال : إن احتمل الصبر ولم يخف إيجالاً عن الصلاة فليصل وليصبر^(٥) .

(١) (٣٢١) الوسائل الباب ٢٩ من أبواب الأذان ح ٤٣-٤٥-٢٥-٧ .

(٢) (٤) الوسائل الباب ١١ من أبواب الأذان ح ٤ .

(٥) (٥) الوسائل الباب ٨ من أبواب قواطع الصلاة ح ١ .

حيث إن مفهومه هو جواز القطع عند خوف الاعجال المعلوم عدم حرمة ، لأن التعجيل جائز بلا حرمة وإن لم يدخل عن الحزاة .

ومنها : مارواه عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال : إن الرجل إذا كان في الصلاة فدعاه الوالد فليسبّح فإذا دعتة الوالدة فليقل لبيك ^(١) .

وظاهرها : جواز القطع لراجع أكيد ، لأن لفظة «لبيك» ليست من الصلاة ولا ممّا لا يوجب قطعها ، بل هي من الكلام الآدمي القاطع لها ، ولاخفاء في أنه لو كان القطع حراماً لما أمكن الحكم بجواز ارتكابه عند دعوة الوالدة ، إذ لا طاعة للمخاوق في معصية الخالق .

ومنها : مارواه عن حريز ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا كنت في صلاة الفريضة فرأيت غلاماً لك قد أبق أو غريماً لك عليه مال أو حيّة تتخوّفها على نفسك ، فاقطع الصلاة فاتبع غلامك أو غريمك واقتل الحيّة ^(٢) .

حيث إن الغرامة والدين مطلق شامل للكثير واليسير ، فيجوز القطع لليسير منه أيضاً كالكثير ، ومن المعلوم : أن الحرام الذي تكون حرمة قويّة لما جاز ارتكابه بمثله . ولذا ترى بعض الأصحاب يصرّح بجواز القطع لأمر دنيوي مرغوب إليه .

ومنها : مارواه عن علي بن جعفر أنه سأل أخاه موسى عليه السلام عن الرجل يتحرّك بعض أسنانه وهو في الصلاة هل ينزعه ؟ قال : إن كان لا يدميه فلينزعه ، وإن كان يدميه فليصرف ، الحديث ^(٣) .

بناءً على كون المراد من «الانصراف» هو قطع الصلاة والانصراف عنها ، لا الانصراف عن النزاع ، حيث إن الفقرة الأولى لبيان إدامة الصلاة مع النزاع 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 ، والثانية لبيان قطعها لأجله - أي الادماء - فيدلّ على جواز القطع لغرض عقلائي .

وأنت خير حينئذ بأنّ الأمر بقطع الصلاة للأذان والاقامة أو للأخير وحدها غير كاشف عن وجوبهما معاً أو وجوبها وحدها ولو كان الأمر باعناً بنحو الندب نحوه إن لا إباء للقطع المحرّم بأن يرفع اليد عنه لأمر راجح .

فتحصّل من نقد جميع أدلّة وجوب الأذان والاقامة أو خصوص الإقامة عدم قيام الدليل الاجتهادي عليه ، فيرجع إلى الدليل الفقهي المقتضي لعدم الوجوب التعبدّي ، بالبرائة عن الأكثر المشكوك في الأقلّ والأكثر الارتباطيين ، فراجع .

والحمد لله أولاً وآخراً

وقد فرغ من التقرير ليلة الاثنين - السابع عشر من ذي القعدة الحرام سنة ١٣٨٦ -

في بلدة قم الطيّبة (صنعت عن العاهات)

عبدالله الجواديّ الآملي

(عفي عنه)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين

اللهم فقهننا في الدين

في بيان استحباب الاقامة

قد مرّ نقل أدلة وجوب الاقامة مستقصى^١ و نقدها مشروحاً، و اشير إلى مقتضى الدليل الفقهاءى بعد فقد الدليل الاجتهادى على الوجوب، وهو عدم الوجوب التبعدي و كذا الشرطي مع الغمض عن الدليل الاجتهادى على عدم الوجوب، واما معه فالامجال للدليل الفقهاءى .

ثم إنه يتمسك بغير واحد من النصوص لاثبات استحباب الاقامة - لا يخلو بعضها عن النقاش وإن تم نصاب دلالة بعضها الآخر - وهي فيما يلي :

فمنها : طائفة الصف والصفين الظاهرة في كون الاقامة كالاذان مندوبة بلا وجوب أصلاً ، إذ لم يترتب على وجودها ما يجب تحصيله ولا على فقدها ما يلزم التحرز عنه ، فليست بواجبة - حسبما مرّ غير مرّة - .

ومنها : مارواه عن عبيد بن زرارة ، عن أبيه قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل نسي الأذان والاقامة حتى دخل في الصلاة ؟ قال : فليمض في صلاته ، فانما الأذان سنّة ^(١) .

والمراد من «الأذان» في الجواب ، إمّا ما يشمل الاقامة أيضاً بشهادة التغليب في بعض النصوص باطلاق الأذنين وإرادة الأذان والاقامة لتلائمهما في الجملة ،

(١) الوسائل الباب ٢٩ من أبواب الاذان ح ١ .

وإما هو خصوص الأذان المقابل للإقامة ولم يذكرها في الجواب اعتماداً على القرينة وعلى أي تقدير فلا بد من اندراجها - كالأذان - في الحكم ليطبق السؤال والمراد من السنة هو النذب - كما هو المنساق منها بادي الرأي بلا قرينة - فيدل على استحباب الإقامة . و أما احتمال كون المراد من السنة هو الواجب بها بشهادة إطلاقها على القراءة والتشهد في ذيل صحيحة زرارة^(١) الحاروية لقاعدة «لا تعاد» مع وجوبها بلا كلام ، فمقدوح أو لا : بعدم الانطباق على الأذان المفروض عن ندبه ، و ثانياً : بتفسير النداء في قوله تعالى « . . . وإذا نودي للصلاة » به - أي بالأذان - فحينئذ يصير واجباً بالكتاب لا السنة ، و ثالثاً : بعدم التمام التعليل المعتبر فيه كونه بأمر ارتكازي لا يحتاج إلى مزيد من الأحياء والتنبيه ، ومن المعلوم : أن تعليل الحكم بالمضي وعدم الاعادة عند نسيان الأذان والإقامة بكونهما واجبين أو بكون الأذان وحده واجباً لا حرج أساسى له ، حسب الغريزة القاضية بأن المناسب حينئذ هو التعليل بالنذب ، لا الوجوب .

ومنه ينقدح ما في احتمال كون المراد هو ما ثبت بالسنة فرضاً كان أو نفياً ، إذ لا يلائمه التعليل أيضاً ، فلزوم كونه بأمر ارتكازي أظهر قرينة حافثة على إرادة النذب من لفظة «السنة» البتة .

ومنها : رواية «حماد» المتضمنة لتعليم الصلاة الخالية عن الأذان والإقامة^(٢) فلو كانت الإقامة واجبة لذكرت فيها ، فخلوها عنها كاشف عن عدم وجوبها . وفيه : أنها لبيان الآداب المحتجبة عن مثل «حماد» الحافظ لكتاب «حريز» من المندوبات الخفية ، لا لتعليم الواجبات فضلاً عن استقصائها ، فخلوها غير كاشف عن النذب ولا الوجوب أصلاً ، وإن تمسك به في «المدارك» للنذب .
ومنها : ما رواه عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله 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 : لا يعيدها ولا يعود لمثلها^(١).
بتقريب : أن النهي عن العود يقضي بإعادة ما يشمل تعمّد الترك من النسيان ،
كذا قيل .

وفيه أولاً : أنه لاتنا في بين المنع عن العود وبين النسيان حتى يقضى بإعادة
ما يشمل التعمّد ، لأنّ مآل النهي عنه هو إيجاب التحفظ ، إذ النسيان بما هو وإن
لم يمكن النهي عنه ولكن للحكم بلزوم التحفظ الصائن عنه مجال ، ولذا يحكم
بأنّ «حديث الرفع» امتناني ، حيث إنّه مع إمكان إيجاب التحفظ 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 ما يشمل التعمّد من لفظة «النسيان» بعيدة جداً ، ولا
صلوح المنهي عن العود للقرينية ، فلا بدّ من إرادة خصوص النسيان .

ولكن يبعده أيضاً أنه مخالف لما قامت عليه السيرة القطعية بل الاجماع
البتّي ، إذ لا يجب التحفظ في أركان الصلاة فضلاً عن مثل الإقامة ، وإلا لصار ناسي
الركوع أو السجود أو غيرهما عاصياً ، لأنه وليد لعدم التحفظ ، إذ النسيان أمر عدمي
يستند إلى أمر عدمي آخر مثله ، وهو كما ترى ! فعليه لا يمكن الاستدلال به نفيّاً
ولا إثباتاً أصلاً .

وثانياً : أن مقتضاه نفي الوجوب الشرطي لقوله **إِنَّمَا** : «لا يعيد» دون التكليفي
منه كما هو المترائي من القائل بالوجوب . وأمّا النهي عن العود : فقد اشير إلى ما
فيه . وعلى التسليم : لا يعارض رواية «الصف» .

ومنها : الاجماع المرّكّب المستلزم لنفي التفصيل بين الأذان والإقامة بندب
الأوّل ووجوب الثانية . وتزييفه غنّي عن البيان بعد ما في الباب من النصوص .

فتبيّن ممّا ذكر : استحباب الإقامة كالأذان مطلقاً ، بلا ميز بين الرجال

(١) الوسائل ، الباب ٢٨ من أبواب الأذان ح ٣ .

وغيرهم .

ثم إن مراد المتن هو اختصاص الاحتياط بالاقامة التامة المعهودة بغير موارد السقوط وما عدا حال الاستعجال والسفر وضيق الوقت . وأما في تلك الموارد فلها أحكام خاصّة : من السقوط رأساً في بعضها ، ومن الافتصار على فصل واحد من كل فصول الاقامة في بعضها - كالسفر والاستعجال - وأما الضيق : فهو وإن لم يرد فيه نص ، إلا أنه يمكن التعدّي من الاستعجال إليه البتّة ، مع أن الحكم في نفسه ليس عدا الاحتياط الذي ليس في وسعه زحام مصلحة الوقت .

ونظيره ما يقال : بجواز استعمال الترياك ونحوه لمن لا يطبق في الصوم مع عدم جواز ارتكاب ما عداه من الأكل والشرب وغير ذلك من المفطرات ، لأن أصل المنع عن الدخان ليس إلا بنحو الاحتياط لا الفتوى البتّي ، فعند الحاجة المبرمة يقدم على غيره ، فيجب على المعتاد ونحوه الامساك عن سائر المفطرات وإن جاز استعمال الترياك ونحوه عند الحاجة المبرمة .

فitem ما في «المتن» ويصان عن الإيرادين المشار إليهما ، وإن أوردتهما بعض من علق عليه من المعاصرين .

ثم إن الأذان قسمان : أذان الاعلام ، وأذان الصلاة . ويشترط في أذان الصلاة كالأقامة قصد القربة ، بخلاف أذان الاعلام ، فإنه لا يعتبر فيه . و يعتبر أن يكون أول الوقت ، وأما أذان الصلاة فيتصل بها وإن كان في آخر الوقت .

إن استيفاء المقال فيما أفاده الماتن - رحمه الله - وفيما يلائمه مما لم ينسبه

عليه - من حيث مشروعية أذان الاعلام بدخول الوقت وراء أذان الصلاة وعدمها ومن حيث مشروعية التعدد في أي منهما على فرض مشروعية أذان الاعلام وعدمها ومن حيث اعتبار قصد القرابة في أذان الصلاة دونه ، وما إلى ذلك مما يلزم بالبحث عنه أو ينفع - في طي " جهات :

الجهة الاولى

في مشروعية أذان الاعلام وعدمها

لا ريب في مشروعية الأذان للصلاة كالإقامة، حتى ورد أنه لإصالة إلا بأذان وإقامة^(١) كما أن نصوص «الصف والصفين» أمتن دليل على ذلك .

وأما الأذان للاعلام بدخول الوقت منحازاً عن أذان الصلاة: ففي مشروعيته نوع غموض ، لا بد من التأمل التام في نصوص الباب ، حيث يشعر بعضها بالعدم ويستشتم من بعضها الآخر الثبوت ، فلعل سببها والبحث عن نطاق ما ورد في أبواب شتى يبين ما أجمل ويوضح ما أبهم .

نم إن الأذان وإن كان بمعنى الاعلام لغة ، إلا أنه عند الشرع والامتشاعة عبارة عن الأذكار الخاصة - كالإقامة - ولذا يؤذن المنفرد لصلاته ، مع أنه لا إعلام هناك .

إن من المحتمل ثبوتاً استقلال كل واحد من أذاني الاعلام والصلاة بالمشروعية أو استقلال أحدهما فيها وتبعية الآخر له ، فهيهنا محتملات ثلاثة :

وخيرة الشهيد - رحمه الله - على ما استظهر من حواشيه ، هو أصالة أذان الصلاة وتبعية الاعلام له. وعن جماعة أن أصل شرعيته للاعلام ولل قضاء بالنص . وقد عرفت ما فيه .

(١) الوسائل الباب ٣٥ من أبواب الاذان ح ٢ .

ولاسترة في أنه على مشروعيته للاعلام فلا بد من أن يختص بما يكون له - أي للاعلام - جدوى ، كبلاد الاسلام . و أما أمصار الكفر التي يكون الاعلام و عدمه فيها سواء ، فيشكل فيها .

ولنهد قبل الخوض في النصوص مقدّمة وجيزة ، وهي : أن الرواية الدالة على ترتب ثواب على عمل خاص ليست صالحة للرجوع إليها عند الشك بالأخذ باطلاقها ، لأنها مسوقة للتحريض عليه لالبيان ما هو المعتبر فيه ، وبعبارة اخرى: نطاق مثل هذه الرواية المفروضة إنّما هو بيان مقدار ما يترتب من الثواب على عمل خاص و اجد لجميع ما اعتبر فيه حسب دليله ، فالعمل المفروغ عن صحته موضوع لهذه الرواية المبيّنة لمقدار الثواب ، و من هذا القبيل نصوص الجماعة المرغبة فيها الداعية إليها الناطقة بفضلها ، حيث إنّها لا يمكن التمسك باطلاقها لطردها ما احتمل اعتباره في الجماعة ، إذ لم تسق لذلك ، بل هي دالة على أن الجماعة المشروعة الجامعة لجميع ما اعتبر فيها - حسب دليلها - ثوابها كذا و كذا .

إذا تمهدت هذه فنقول : قد يتخيّل ظهور روايات الباب الثاني من الأذان في مشروعية أذان الاعلام ، لما فيها من بيان الثواب الجزيل عليه . مع صلوحها للحمل على أذان الصلاة ، بل ومع احتفافها ببعض ما يشهد لذلك ، وهي فيما يلي : فمنها : مارواه عن معاوية بن وهب ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من أذن في مصر من أمصار المسلمين سنة و جبت له الجنة ^(١) .

ولا ريب في عدم إبانها الحمل على أذان الاعلام بالصلاة جماعة ، لا الاعلام بالوقت المبحوث عنه ، ولنكتف بها عن الروايات المتظاهرة جداً ، بلا حاجة إلى نقل ما لسانه مجرد بيان الثواب ، نحو الروايات ٢ و ٣ و ٤ و ٥ و ٦ و ٧ و ٨ و ٩ و ١٠ و ١١ و ١٢ الخ. وفي بعضها ما يشعر بكون المراد هو أذان الاعلام بالصلاة لا الوقت ، نحو مارواه عن عيسى بن عبد الله ، عن أبيه ، عن جدّه ، عن علي عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : للمؤذن

فيما بين الأذان والاقامة مثل أجر الشهيد المتشحط بدمه في سبيل الله ، قال: قلت: يا رسول الله إنهم يجتلدون على الأذان ، قال : كلاً إنّه ليأتي على الناس زمان يطرحون الأذان على ضعفائهم ، وتلك لحوم حرّمها الله على النار^(١).

حيث إنّ الاقامة ملائمة لأذان الصلاة ، إذ هي مقابلة له ، لا الأذان للاعلام وسيأتي التمسك بها في الجهة التالية عند البحث عن مشروعية التعدّد .

ونحو ما رواه عن أبي جعفر عليه السلام قال عليه السلام . . . وله من كل من يصلي معه في مسجده سهم الخ^(٢) لاشعاره بأذان الاعلام بالصلاة والدعوة إليها ، لا للاعلام بمجرّد دخول الوقت .

ومرسلة للصدوق قال: روي أنّ الملائكة إذا سمعت الأذان . . . فيستغفرون الله لامة محمد ﷺ حتى يفرغوا من تلك الصلاة^(٣) إذ الملائم لها هو أذانها لا أذان الاعلام بالوقت .

ونحو ما رواه عن ابن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له : إنّ لنا مؤذناً يؤذن بليد؟ قال : أمّا أن ذلك ينفع الجيران لقيامهم إلى الصلاة، وأمّا السنّة فإنّه ينادى مع طلوع الفجر ، ولا يكون بين الأذان والاقامة إلّا الرّكعتان^(٤) لأنّ الواقع طرفاً للاقامة هو أذان الصلاة ، لا أذان الاعلام ، فيشعر بأنّ النداء المسنون والاعلام المندوب إنّما هو للصلاة ، وسيأتي عدم جوازه - أي أذان الصلاة - قبل الوقت ، فلا يكون التقييد بطاوع الفجر ضاراً .

وما رواه عن عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : كان طول حائط مسجد رسول الله ﷺ قامة ، فكان عليه السلام يقول لبلال إذا أذن : يا بلال ! اعل فوق الجدار وارفع صوتك بالأذان ، فانّ الله (عز وجل) قد وكل بالأذان ريحاً ترفعه إلى السماء ، فاذا سمعته الملائكة قالوا هذه أصوات أمة محمد ﷺ بتوحيده الله

(١) (٣١٢١) الوسائل الباب ٢ من أبواب الأذان ح ١٩٥ و ١٩٦ .

(٢) (٤) الوسائل ، الباب ٨ من أبواب الأذان ح ٧ .

(عز وجل) فيستغفرون لامة محمد ﷺ حتى يفرغوا من تلك الصلاة^(١).
 حيث يستشعر منها أن الأذان كان واحداً وكان للصلاة، بشهادة الذيل،
 وإن ترتب عليه غاية اخرى، وهي اطلاع الناس بدخول الوقت، فالاعلام به نفع
 ترتب على أذان الصلاة، لا أن الأذان إنما هو للاعلام به.
 ونحو ما ورد في بيان فوائد الأذان من التنبيه بالوقت، والحث إلى العبادة،
 ونحو ذلك^(٢) وسيأتي التمسك به عند البحث عن فصول الأذان، فارتقب.
 إذا لمستشتم منه هو تراكم تلك المنافع على أذان واحد، وهو أذان الصلاة
 - أي الذي يكون للاعلام بانعقاد الجماعة مثلاً - فلا أذان غيره منحازاً عنه.
 أضف إلى ذلك كله: أن مفاد الفصول الداعية منه إنما هو الدعوة إلى الصلاة
 والنداء لها لا الوقت نحو «حي على الصلاة» و«حي على الفلاح» و«حي على خير العمل»
 حيث إن المراد منه الصلاة، كما فهمها الثاني وابتدع بجعل «الصلاة خير من النوم»
 لئلا يرغب الناس عن الجهاد زعماً منهم بأن خير الأعمال وسيئها هو الصلاة فيجب
 الجمود عليها بلا حاجة إلى شد الرحال وحمل الأثقال للقتال.
 والحاصل: أن مفاد «الحيات» أيضاً مشعر بكون الأذان إنما هو للصلاة
 بالأصالة وإن ترتب عليه الاعلام بالوقت تبعاً.
 وأما نصوص جواز التعويل في دخول الوقت على أذان الثقة^(٣) فلا شهادة لها
 على استقلال أذان الاعلام بالمشروعية، لاحتمال كون الاعتماد إنما هو للتلازم
 الغالب بين دخول الوقت وبين أذان الصلاة التي كانوا يواظبون على إتيانها أوّل
 الوقت، فجعل أمارته عليه، لا أنه أذان له، فكم فرق بينهما فتدبر!
 فلم نجد إلى الآن ما يدل على انحياز الأذان للاعلام بالوقت عن أذان الصلاة

(١) الوسائل الباب ١٦ من أبواب الأذان ح ٧.

(٢) الوسائل الباب ١٩ من أبواب الأذان ح ١٤.

(٣) الوسائل الباب ٣ من أبواب الأذان.

في المشروعيته ، فلعل الله تعالى يحدث بعد ذلك أمراً في ثنايا المباحث القادمة .

الجهة الثانية

في مشروعية التعدد في الاذان و عدمها

هل يجوز التعدد في الأذان إعلامياً كان - على فرض مشروعيته - أو صلاتياً ، أم لا يجوز ؟

لا إشكال في العدم إذا كان بلحاظ شخص واحد ، فلا يجوز له أن يؤذن بأكثر من أذان واحد ، إذ الأمر يسقط بالامتثال الحاصل بالواحد ، فلا مجال حينئذٍ للأذان الاعلامي الثاني أو الصلواتي كذلك ، وإنما الكلام في التعدد بلحاظ الأفراد المتعددة ، بأن يؤذّنوا جميعاً دفعةً أو ترتيباً .

إن الذي يقتضيه القاعدة : هو جواز التعدد إذا كان الجعل على نهج الاستحباب العيني . و أما إذا كان على نهج الكفائي فلا مجال للتعدد الطولي ، إذ لا أمر بعد الامتثال الحاصل بالأول حتى يمثل ثانياً .

ونطاق الأصل عند الدوران بين العينية والكفائية وإن كان هو الأول المستتبع لجواز التعدد ، إلا أن للمقام خصيصة بها يكشف الخلاف أو التأمل في جوازه ، وهو تعبير بعض الأساطين في الفقه بما يلائم المنع عنه ، وظهور بعض النصوص الواردة في الجمعة والجماعة فيه أيضاً .

أما الأول : فاعنون في كلام بعض من يعتمد عليه في الفن - كالمحقق ونحوه - هو أنه «إذا تشاح الناس في الأذان قدم الأعلام ومع التساوي يقرع بينهم»^(١) «إذ التشاح إنما يعقل فيما كان الفعل واحداً شخصياً بالعدد والفاعل كثيراً كذلك ، وأما عند التعدد : فلا . فالتعبير بالتشاح كاشف عن عدم مشروعيته التعدد

(١) الشرايع : المسألة السادسة من أحكام الاذان .

لديه ، وإن أوّله المتأخّر ون إلى التشاح في الارتزاق من بيت المال ، وتبعهم في الجواهر حيث قال : «إنّه إنّما يتصور في الارتزاق منه ، لعدم اعتبار الوحدة في الأذان إعلامياً كان أو غيره على الأظهر» وإن قال المحقق أيضاً - في المسألة السابعة منها - «إنّه إذا كانوا جماعة جاز أن يؤذّنوا جميعاً ، والأفضل إن كان الوقت متسعاً أن يؤذّنوا واحداً بعد واحد» الظاهر منه جواز التعدد في الجماعة .

وكذا في محكي المبسوط أنّه «لابأس أن يؤذّن جماعة كل واحد منهم في زاوية المسجد لأنّه لا مانع منه» الصريح منه الجواز في الجملة .

وأما الثاني : فمنه : ما تقدّم من رواية عيسى بن عبدالله ، عن أبيه ، عن جدّه ، عن عليّ عليه السلام قال : قلت يا رسول الله صلى الله عليه وآله إنهم يجتلدون على الأذان ، قال صلى الله عليه وآله : كلاً إنّه ليأتي على الناس زمان يظرون الأذان على ضعفائهم ، الحديث ^(١) .

إذ الاجتلاذ والتشاح إنّما هو عند عدم جواز التعدد ، وإلا فلا نزاع .

ومنه : ما في محكي «المستدرک» عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : ثلاثة لو علمت أمّتي ما فيها لضربت عليها بالسّهام : الأذان ، والغدو إلى الجمعة ، والصف الأوّل ^(٢) وعنه صلى الله عليه وآله لو يعلم الناس ما في الأذان والصف الأوّل ثم لم يجدوا إلا أن يستهموا عليه لفعلوا ^(٣) .

لأنّ المساهمة والقرعة إنّما يتصور عند عدم جواز تعدد الأذان ، وإلا فلا زيادة للمفاعل على الفعل حتى يعيّن بالقرعة ، و من هنا يتضح مشروعية القرعة أيضاً في أمثال المقام .

هذا ما خطر بالبال في بيانه هنا ، وإن لم يتعرّض له في المتن ، والمرجو من الله تعالى أن نأتي بما هو الملائم له في المحل المناسب له .

(١) الوسائل الباب ٢ من أبواب الأذان ح ٤ .

(٢) (٣٠٢) المستدرک الباب ٨ من أبواب صلاة الجماعة ح ٨١٦ .

الجهة الثالثة

في اعتبار قصد القربة في الأذان وعدمه

إن المترائي من بعض الأصحاب ، هو الاعتماد على الأصل الحاكم بالاحتياط في العبادة المقتضى لاعتبار قصد القربة في الأذان .

والتحقيق هو أن يقال : بأنه لو كان في الباب إجماع على الاعتبار فهو ، وإلا فللنقاش فيه مجال ، لخلو إطلاقات المقام عنه ، وتوهم عدم انعقاد الاطلاق بالنسبة إلى القيود المتأخّرة الناشئة من قبل الخطاب - التي منها قصد القربة - مندفع بالامكان أوّلاً ، وبامكان البيان في خطاب آخر على التسليم ثانياً ، كما في الأصول ، حيث حقق هناك إمكان اعتبار قصد الأمر في متن ذلك الخطاب . وعلى تسليم عدم الامكان : فلا ريب في إمكانه بالقياس إلى خطاب آخر ، إذ ليس التقييد بالقربة ممتنعاً متصلاً كان أو منفصلاً ، فيمكن التمسك بالدليل الاجتهادي لنفي الاعتبار ، كما أن مقتضى الدليل الفقاهي أيضاً هو ذلك ، لما قرّر أيضاً : من أن الاصل عند الشك في التعبدية والتوصلية هو الأخير ، لكون الجزء الزائد المشكوك الاعتبار كلفة زائدة منفية بالأصل ، فلا يلزم الاحتياط بالأكثر ، بل يكتفى بالأقل .

ومجرّد ذكر الثواب على عمل - كالأذان - لا يصيرُه عبادياً بحيث يعتبر فيه قصد التقرب لزوماً ، وإلا لأصبح جلّ التوصليات تعبديات ، لما ورد في غير واحد منها من الفضل والثواب ، نحواً كل غير واحد من الفواكه في أوقات خاصة مثلاً . نعم : يتوقف نيل الثواب الموعود في التوصلية على القصد مع عدم اعتباره في صحته ، فما في الجواهر : من أن أذان الصلاة من العبادات للأصل في الأوامر ، غير سديد .

وأما الميزبين أذان الصلاة وأذان الاعلام ، بلزوم اتصال الأوّل بها دون الثاني ،

فلعله يتضح عند البحث عن الأذان قبل الوقت .

وفصول الأذان ثمانية عشر : الله أكبر أربع مرات . وأشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمداً رسول الله ﷺ وحي على الصلاة ، وحي على الفلاح ، وحي على خير العمل ، والله أكبر ، ولا إله إلا الله - 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 دالة على هذا الحد أيضاً وإن دل بعض آخر منها على الزيادة أو النقص ، فيلزم التأمل في نطاق كلتا الطائفتين حتى يتبين ما هو الحاسم لمادة الخلاف : من حمل الاختلاف المشهود بينهما على التفاوت في الفضل - كما قيل - أو حمل الظاهر على النص أو الأظهر ، للزوم الاقتصار على الحد المعهود ، كما هو الأقوى في بادئ الأمر ، لآباء بعض تلك النصوص عن الحمل على التفاوت في الفضل .
أما الطائفة الأولى :

فمنها : ما رواه عن إسماعيل الجعفي قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : الأذان والاقامة خمسة و ثلاثون حرفاً ، فعد ذلك بيده واحداً واحداً : الأذان ثمانية عشر حرفاً ، الاقامة سبعة عشر حرفاً^(١) .

(١) الوسائل الباب ١٩ من أبواب الأذان ح .

ولاريب في ظهورها في الحد التام المانع عن الزيادة والنقص، وإن لم يبين فيها كيفية المعداد .

ومنها : مارواه عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال : يا زرارة تفتح الأذان بأربع تكبيرات وتختمه بتكبيرتين وتهليلتين^(١) .

وظاهرها تحديد المبدء والمنتهى وبيان كيفيةتهما دون المتوسط بينهما .
ومنها : مارواه عن المعلى بن خنيس قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يؤذن ، فقال :
الله أكبر ، الله أكبر ، الله أكبر ، الله أكبر - أشهد أن لا إله إلا الله ، أشهد أن لا إله إلا الله -
أشهد أن محمداً رسول الله ، أشهد أن محمداً رسول الله ، صلى الله عليه وآله وسلم - حي على الصلاة ، حي على الصلاة -
حي على الفلاح ، حي على الفلاح - حي على خير العمل ، حي على خير العمل -
حي على الصلاة - حي على الفلاح ، حي على الفلاح - حي على خير العمل ، حي على خير العمل -
الله أكبر ، الله أكبر - لا إله إلا الله ، لا إله إلا الله^(٢) .

ولاحفاء في ظهورها فيما هو المشهور فتوى المرسوم عملاً في الجوامع آناء الليل وأطراف النهار .

مع اعتبار السند ، لأن ما قيل أو يقال في « المعلى بن خنيس » غير قاض فيه بعد أن يكون مأل ذلك إلى فرط محبته لأهل البيت عليهم السلام .

ونحوها مارواه عن أبي بكر الحضرمي وكليب الأسدي جميعاً ، عن أبي عبد الله عليه السلام إلا أن في ذيلها « . . والاقامة كذلك »^(٣) وسيأتي الإشارة إليه عند البحث عن فصول الاقامة .

ومنها : مارواه عن الفضل بن شاذان - فيما ذكره من العلل - عن الرضا عليه السلام إذ فيها ما ينطبق على المشهور المرسوم ، وإن لا يخلو عن شوب إجمال يمكن بيانه ببعض ما مر ، حيث قال عليه السلام : وإنما بدء فيه بالتكبير وختم بالتهليل... وإنما جعل مثنى مثنى... وجعل التكبير في الأول أربعاً... وجعل بعد التكبير الشهادتان... ولأن أصل الايمان إنما هو الشهادتان ، فجعل شهادتين شهادتين

كما جعل في سائر الحقوق شاهدان . . . إنَّما جعل بعد الشهادتين الدعاء إلى الصلاة... ودعاء إلى الفلاح وإلى خير العمل وجعل ختم الكلام باسمه كما فتح باسمه^(١).
لأنَّ الفصول المعهودة وإن لم تشرح فيها بعناوينها الخاصَّة ، إلَّا أنَّ الأمور المأخوذة فيها صالحة للانطباق على ما هو المرسوم ، بل ظاهرة فيه . وأمَّا الذيل : فهو وإن لم يبيِّن المراد من الاسم المختوم به الأذان من أنَّه هو التكبير أو التهليل - فعلى الأوَّل يلزم نقص الثاني وبالعكس - إلَّا أنَّ في بعض مامر غنى و كفاية لتوضيح ما ابهم هنا . مع أنَّ فيها نفسها أيضاً ما يوجب البيان والوضوح حيث قال عليه السلام : «إنَّما هو نداء إلى الصلاة في وسط الأذان» لأنَّ جعل قوله : «حي على الصلاة» وسطاً في الأذان إنَّما يتمُّ لو كان الختم بتكبيرتين وتهليلتين ، لأنَّ السابق هو الثمانية ، ولا بدُّ وأن يكون اللاحق أيضاً كذلك حتَّى يكون ما بين الثمانيتين وسطاً وإلَّا فلا توسط وهو واضح .

وأما الطائفة الثانية :

فمنها : مارواه عن أبي الربيع ، عن أبي جعفر عليه السلام (في حديث الاسراء) قال : ثمَّ أمر جبرئيل فأذَّن شفعاً وأقام شفعاً الخ^(٢).
لأنَّ ظاهرها نفي الترييع عن الفصول رأساً حتى التكبير المفتوح به الأذان . وفيه : أنَّه بعد إرادة المثني من «الشفع» لا لزوم الأعم منه ومن الترييع يمكن تقييده بالنسبة إلى خصوص التكبير ، لعدم إباء هذا الاطلاق عنه .
ومنه يظهر الجواب عن رواية الجمال قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : الأذان مثني مثني والاقامة مثني مثني^(٣).

لامكان تقييدها بالنسبة إلى خصوص التكبير المعتبر فيه الترييع في الابتداء .
ومنها : مارواه عن عبد الله بن سنان قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأذان ، فقال عليه السلام : تقول : الله أكبر الله أكبر الخ^(٤).

حيث اقتصر في التكبير المفتوح به الأذان بالمشني كسائر الفصول ، ولكونه في مقام التحديد دال على عدم اعتبار الزائد عنه .

ولكن يمكن تقديم الطائفة الاولى الدالة على اعتبار التربيع في البدء على هذا الظهور السكوتي في خصوص الفصل الأول مع انحفاظ ما عداه من الفصول بحالها ، لأنها بأسرها مشني مشني .

ومنها : مارواه عن زرارة والفضيل بن يسار ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : لما اسرى برسول الله ﷺ فبلغ البيت المعمور حضرت الصلاة ، فأذن جبرئيل وأقام فتقدم رسول الله ﷺ وصف الملائكة والنبيون خلف رسول الله ﷺ قال : فقلنا له : كيف أذن ؟ فقال : الله أكبر الله أكبر ^(١) إلى آخر ما عدا ، والفصول مشني مشني . ثم قال عليه السلام : والاقامة مثلها ، إلا أن فيها قد قامت الصلاة قد قامت الصلاة بين حي على خير العمل وبين الله أكبر ، فأمر بها رسول الله ﷺ بلالاً ، فلم يزل يؤذن بها حتى قبض الله رسوله ﷺ .

لأن الكيفية المحددة لكل فصل من الأذان بالمشني دالة على عدم اعتبار الزائد عنه في التكبير عند الافتتاح أيضاً .

ولا يمكن الجمع بينها وبين الطائفة الاولى بالحمل على مراتب الفضل وكون التربيع أفضل من التثنية في خصوص التكبير المفتوح به الأذان - كما زعم - وإلا لزم استمرار مؤذن الرسول ﷺ على ترك ذلك الأفضل ورضاه ﷺ به وهو بعيد جداً . بل العلاج هو ما مر : بتقديم ما دل على التربيع على هذا الظهور السكوتي الدال على الاكتفاء بالمشني في التكبير أيضاً .

ومن ذلك يظهر الجواب عن رواية الهروي عن الرضا عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ : أذن جبرئيل مشني مشني وأقام مشني مشني ^(٢) لا مكان تقييد إطلاقه بالنسبة إلى خصوص التكبير المعتبر فيه التربيع عند البدء . وما إلى ذلك مما يمكن توهم

دلالتة على ما يخالف الطائفة الاولى .

فتحصّل من الجميع : أن اعتبار «ثمانية عشر فصلاً» في الأذان ممّا لا ريب فيه ، لعدم ذهاب أحد منّا إلى الأقلّ منها - حسب ما ادّعاه في الخلاف - وأن تلك الفصول ماهي المرسومة بين المسلمين اليوم ، فلا تطيل .

و فصول الاقامة سبعة عشر : الله أكبر في أولها مرتان ،
و يزيد بعد حى على خير العمل قد قامت الصلاة مرتين ، وينتقص
من لا اله الا الله في آخرها مرة .

قد مرّ في ثنايا البحث عن تحديد الأذان ظهور بعض النصوص في كون فصول الاقامة سبعة عشر^(١) ويحتاج بيان كيفية المعداد إلى متمام . ويشعر بعضها الآخر أيضاً في اختلاف الأذان والاقامة في البدو والختم ، كما في رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال : يا زرارة فتفتح الأذان بأربع تكبيرات وتختمه بتكبيرتين وتهليلتين^(٢) فلو كان بدء الاقامة وختمها كالأذان لما قيّد بخصوص الأذان . كما أن ما دلّ على أن الاقامة منثى منثى ، كرواية «صفوان الجمال»^(٣) و«الهروي»^(٤) ونحوهما صالح للتقييد بالنسبة إلى بعض فصولها ، كالتهليل .

وأما ما دلّ على أن الاقامة واحدة واحدة ، فلعلّه محمول على الاستعجال أو غيره ممّا سيأتي في بعض الفروع القادمة .

وكيف كان : إن ظاهر رواية «زرارة» و«الفضيل بن يسار» المتقدمه هو التحديد بثمانية عشر فصلاً ، لكون التكبير المفتتح به منثى منثى ، فيصير المجموع ما ذكرناه ، ولكنّه خصّص أوقيداً بالتربيع في خصوص التكبير في الأذان ، وأما

الذي هو دالٌّ على المماثلة بينه وبينها الظاهرة في كون الفصول مثنى مثنى ، إذ التقييد بالتربيع في الأول إنَّما هو بدليل خارجي فلا يندرج تحت التماثل ، فيبقى المجموع بعد ازدياد «قد قامت الصلاة - مرتين» ثمانية عشر فصلاً ، فلا بدُّ من التنقيص بواحدة لما دلَّ بعضها على أنَّ الإقامة سبعة عشر فصلاً ، كما اشير إليه .

والذي يسهل الخطب هو توافق الشهرة العلمية والسيرة العملية على نقص التهليل المختوم به الإقامة بواحدة . ويشهد له ما رواه عن المعتمر ، عن كتاب البز نطلي عن عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنَّه قال : الأذان لله أكبر - الله أكبر . وقال في آخره : لا إله إلا الله مرَّة^(١) ولا إشكال في السند حسب ما يقال : من كون كتاب «البز نطلي» موجوداً لدى «المحقق» كما لا نقاش في المتن حيث يطلق الأذان على خصوص الإقامة أحياناً و على الجامع بينهما أيضاً ، فالمراد من الأذان هنا إمَّا خصوص الإقامة أو الاعم منها ، و إن يلزم التقييد بالنسبة إلى الأذان بحسب الدليل الخارجي .

و يؤيده ما في «المستدرک» عن فقه الرضا عليه السلام والدعائم ، لظهورهما في اختتام الإقامة بتهايل واحد .

ثم إنَّ هنا أحكاماً تعرّض لها الماتن - رحمه الله - والبحريُّ أن تعرّض عنها لوضوح بعضها في أثناء مامرِّ ، ولاتّضاح بعضها الآخر في نفسه .

ويجوز للمسافر والمستعجل الاتيان بواحد من كل فصل منهما ، كما يجوز ترك الأذان والاكتفاء بالإقامة ، بل الاكتفاء بالأذان فقط .

(١) الوسائل الباب ١٩ من أبواب الأذان ح ١٩ .

إنّ تنقيح البحث - من حيث جواز الايتان بكل واحد من فصولي الأذان و الإقامة واحداً واحداً في حالتي السفر والاستعجال ، و من حيث جواز الاكتفاء بالإقامة التامة في تينك الحالتين ، و من حيث الاكتفاء بالأذان الكامل فقط فيهما ، و ما إلى ذلك - رهين جهات . و ليعلم : أنّ محط الكلام و مطمح النظر هو إثبات الخصوصية لتينك الحالتين في الجملة و إثبات مشروعية الايتان بواحد واحد من فصولي الأذان و الإقامة كذلك .

أما الجهة الاولى ففي بيان حكم السفر

وألذي يدل عليه هو ما رواه عن بريد بن معاوية ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : الأذان يقصر في السفر كما تقصر الصلاة ، الأذان واحداً واحداً و الإقامة واحدة^(١) . لظهورها في الاكتفاء بالقاصر عن التام من كل فصل منهما . و ما رواه عن الصادق عليه السلام أنه قال : يجزي في السفر إقامة بغير أذان^(٢) و قريب منهما ما رواه عن محمد بن مسلم و الفضيل بن يسار ، عن أحدهما عليه السلام^(٣) لأن ترك الأذان و الاكتفاء بالإقامة فقط وإن جاز في الحضر أيضاً ، إلا أنّ للمسفر عدا ذلك المجرى العام خصيصة اخرى تجوزّه .

فتبيّن أنّ له حكمين خاصين به : أحدهما - جواز الاكتفاء بواحد واحد من فصولي الأذان و الإقامة . و الآخر - جواز الاكتفاء بالإقامة التامة فقط . و أمّا الاكتفاء بالإقامة الناقصة : فيدل عليه ما رواه عن نعمان الرازي قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : يجزئك من الإقامة طاق طاق في السفر^(٤) حيث إنّها

(١) الوسائل الباب ٢١ من أبواب الأذان ح ٢ .

(٢) الوسائل الباب ٥ من أبواب الأذان ح ٧٠١ .

(٣) الوسائل الباب ٢١ من أبواب الأذان ح ٥ .

مطلقه من جهة الأذان وعدمه .

بل و يدل عليه أيضاً ما تقدم من رواية «بريد» بناءً على عدم اعتبار هيئة الانضمام بين الأذان والاقامة ، بأن يجوز الاكتفاء بالاقامة الناقصة وحدها ، لدلالاتها على تقصيرها في السفر كتقصير الأذان فيه .

وأما ما رواه عن أبي همام ، عن أبي الحسن عليه السلام قال : الأذان والاقامة مني مني ، وقال : إذا أقم مني ولم يؤذن أجزئه في الصلاة المكتوبة ، ومن أقم الصلاة واحدة واحدة ولم يؤذن لم يجزئه إلا بالأذان^(١) فصالح للتقييد بما دل على أن «للسفر خصوصية - كما ذكر - فلا تعارض .

و أما الجهة الثانية

ففي حكم الاستعجال

والذي يتخيل دلالته عليه هو ما رواه عن العلاء بن رزين ، عن أبي عبيدة الحذاء قال : رأيت أبا جعفر عليه السلام يكبر واحدة واحدة في الأذان ، فقلت له لم تكبر واحدة واحدة ؟ فقال : لا بأس به إذا كنت مستعجلاً^(٢) .

والظاهر أن السؤال إنما وقع بعد فراغه عليه السلام من الأذان لافي الأثناء بمجرّد فراغه من التكبير ، إذ لا يناسبه التعبير بقوله : « . . يكبر واحدة واحدة » بخلاف ما لو كان بعد الفراغ ، إذ الأذان له ثلاثة فصول تكبيرية : إثنان منها في الأول والثالث فيما قبل الآخر ، ويصير المجموع ستة ، فيلائمه التعبير حينئذٍ بواحدة واحدة . فعليه لا يدل على حكم سائر الفصول منه ، كما لا يدل على حكم الاقامة أصلاً ، والأذان وإن يطلق على الاقامة أحياناً وكذا على الأعم منها ، إلا أن ذلك فيما يكون محفوظاً بالشاهد المفقود هنا .

(١) الوسائل الباب ٢٠ من أبواب الأذان ح ١ .

(٢) الوسائل الباب ٢١ من أبواب الأذان ح ٤ .

نعم : يمكن التمسك بما مرّ من قول أحدهما عَلَيْهِمَا : إن كنت وحدك تبادر أمراً تخاف أن يفوتك تجزيك إقامة ، إلا الفجر والمغرب ، فإنه ينبغي أن تؤذّن فيهما وتقيم النخ^(١) .

لدالاتها على الاكتفاء بالإقامة التامة فقط . والمراد من « الاستعجال » هو ما يكون لداع عقلائي ، لا لأمرٍ نفساني تدعو إليه الشهوة ويبعث نحوه العبد .
فالحكم الأول غير ثابت . وأما الثاني : فيمكن إثباته حتى في المستثنى أيضاً لما مرّ : من أن المراد من قوله عَلَيْهِمَا : « ينبغي » ليس هو اللزوم . والحاصل : أن بين السفر والاستعجال ميلاً لا يبدّ من الاعتراف به ، فلا يستويان .

و أما الجهة الثالثة

ففي الاكتفاء بالأذان فقط

والحقّ عدم نبوته ، لعدم العثور على ما يدلّ عليه ، لافي خصوص حالتي السفر والاستعجال ولا في غيرهما . فالعهده على من أفتى بذلك .

(مسألة ١) يسقط الأذان في موارد : أحدها - أذان عصر

يوم الجمعة اذا جمعت مع الجمعة أو الظهر ، وأما مع التفريق فلا يسقط .

إن استيفاء المقال - من حيث سقوط الأذان في عصر الجمعة وعدمه ، وعلى الأول : من حيث اختصاصه بما إذا صلى الظهر الجمعة وعدمه بأن يعمّ ما إذا صلى أربعاً ، وعلى أي وجه ، من حيث اختصاصه بالجمع بين الظهرين وعدمه بأن يشمل

(١) الوسائل الباب ٦ من أبواب الأذان ح ٧ .

ما إذا فرق بين الصلوتين ، وعلى أي تقدير: من حيث كون السقوط على العزيمة أو الرخصة - على ذمة الفحص عما استدل به للمقام ، حتى يتضح في ضوءه ما اشير إليه من الأحكام وغيرها مما يتبين لك .

وأقصى ما يستدل له هو ما رواه عن حفص بن غياث ، عن جعفر بن محمد ، عن أبيه عليه السلام قال : الأذان الثالث يوم الجمعة بدعة ^(١) .

بتقريب : أن أذان صلاة العصر أذان ثالث إن احتسب المبدء أذان صلاة الصبح ، لأن الثاني حينئذٍ أذان صلاة الظهر سواء صليت الجمعة أو أربعاً . وهكذا لو احتسب المبدء أذان الاعلام بدخول وقت الظهر ، إن الثاني حينئذٍ أذان صلاته فيكون الثالث هو أذان صلاة العصر . فعلى أي تقدير : يلزمه كون السقوط عزيمة بلا اختصاص له بما إذا أتى الجمعة أو الأربع ، وهكذا بما إذا جمع بين الفرضين أو فرق بينهما ، إلى غير ذلك من الموارد المندرجة تحت الاطلاق .

وفيه : بعد الغض عن السند ، أن لتطرق الاحتمالات العديدة فيها مجالاً واسعاً ، حتى قيل : بأن البدعة هو الأذان الأول . وقيل : بأنها الثاني . وقيل : إنه كان بعد نزول الامام عن المنبر . وذلك كله لأن المشروع للصلاة أذان وإقامة والزائد عليهما بدعة ، فحينئذٍ لامساس له بأذان العصر أصلاً .

وفي «الوسائل» بعد نقل الرواية قال : قال المحقق في المعتمد : «الأذان الثاني بدعة ، وبعض أصحابنا يسميه الثالث ، لأن النبي ﷺ شرع للصلاة أذاناً وإقامة ، فالزيادة ثالث ، وسميته ثانياً لأنه يقع عقيب الأذان الأول» انتهى . ولا ريب في ظهور ما استنبطه «المحقق» في الأذان الثاني لصلاة الظهر الجمعة كانت أو أربعاً ، إذ ليس أذان العصر عقيب الأذان الأول مع ما بينهما من التخلل بالصلاة ، فحينئذٍ لا ارتباط له بأذان العصر المبحوث عنه أصلاً .

ويؤيده أن لسان الرواية هو طرد ماشاع من البدعة في عصر عثمان (عليه

(١) الوسائل الباب ٤٩ من أبواب صلاة الجمعة ح ١ .

من الرحمان ما يستحقّه) وذاع في عصر معاوية المستن بسننه و بدعه ، لأن قميصه المصبوغ بدم كذب صار من الحيل والمكائد التي بها احتمال للنيل إلى الزعامة الدنياويه ، وهو ما عن «مجمع البيان» عن «سائب بن زيد» ما يدل على ابتداء عثمان أذاناً في سطح داره ، لأن الناس كثروا والمنازل بعدت .

وبالجملة : لامساس له بالمقام أصلاً . ومما يستفاد هنا أن الأذان المشروع لدى «المحقق» حسب ما يترائي من عبارته ، هو أذان الصلاة . وأما ما عداه المسمى بأذان الاعلام بالوقت فلا ، وإلا لتعرض له ولقرّب التثليث بما يلائمه أيضاً . فيؤيد ما احتملناه سابقاً : من عدم مشروعية أذان آخر وراء أذان الصلاة . ولا ينافيه ما ظهره الاتكال على الأذان في دخول الوقت بعد ما استقر الدأب ودلت عليه النصوص : من أفضلية الصلاة في أول الوقت ، فكان الأذان لها أمانة نوعية على دخوله ، سيما بعد ما ورد في خصوص الجمعة من التعجيل ، حتى أفتى بعض الأصحاب بجواز تقديم الخطبة على الوقت أو المقارن له بحيث تقع الصلاة في أول أمانة الامكان نيلاً بما هو المرغوب إليه من الثواب . وليكن على ذكر منك حتى تتراكم الشواهد .

والحاصل : أن خبر «الحفص» أجنبي عن المقام .

وما رواه أيضاً عن عبدالله بن سنان ، عن الصادق عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله جمع بين الظهر والعصر بأذان وإقامتين ، وجمع بين المغرب والعشاء في الحضرة من غير عذبة بأذان واحد وإقامتين ^(١) .

وما رواه عن رهط ، منهم الفضيل وزرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله جمع بين الظهر والعصر بأذان وإقامتين ، وجمع بين المغرب والعشاء بأذان واحد وإقامتين ^(٢) .

ولاخفاء في عدم ظهور النقل كالمقول إلا في أصل جواز ترك الأذان للفرض

الثاني عند جمعه مع الفرض الأول ، بلا خصيصة للجمعة ولا لصلاتها ، فنعم ما في «المدارك» بأنه خلاف المدعى ، لأن الظاهر من دعوى القول بالسقوط هو ثبوت الخصوصية لعصر الجمعة المجموع مع الظهر .

والذي ينبغي أن يقال : هو أن نطاق هذه الطائفة من النصوص هو نطاق ما ورد في أصل الجمع بين الفرضين توسيعاً على الأمة كما دلت عليه الرواية ٢ و ٨٥٥ من الباب ٣٢ من أبواب المواقيت ، و تخفيفاً عنها كما دلت عليه الرواية الثالثة منه ، وصوناً من حرج أحد من أمته كما عبّر به في الرواية الرابعة منه . ومن المتضح : أن ما يكون مسوقاً للتوسيع قاصر عن الدلالة على الحكم البتّي بحيث لا يمكن أن يؤتى به ، كالتفريق في تلك المواضع المجموعة ، و كأنان العصر فيما نحن فيه .

نعم : لو كان هنا ما يوضح ما ابهم من وجه السقوط والترك و يبيّن ما اجمل من حكمه - هل هو للتوسيع القراح أو للحزازة التامة أو الناقصة ؟ حتى يتضح الرخصة المحضة على الأول ، والحرمة على الثاني ، والكراهة على الثالث إن لم ترجع تلك الحزازة إلى متن الفعل وعنوانه الأولي بل إلى ما يصاحبه و يليه من العناوين الاخر - فللتمسك به مجال حينئذ .

و الذي يمكن الاستشهاد به لتوضيح المراد هو ما رواه عن منصور ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سأته عن صلاة المغرب والعشاء بجمع ؟ فقال : بأذان وإقامتين لا تصل بينهما شيئاً ، هكذا صلى رسول الله صلى الله عليه وآله ^(١) .

لأن السؤال وإن لم يبيّن فيه ما هو المسؤل عنه ، إلا أن الجواب كاشف عنه - على ما هو الدأب كثيراً من ترك المسؤل عنه في السؤال اكتفاءً ببيانه في الجواب - فبقريئة الجواب يعلم بأن المسؤل عنه هنا هو جواز الجمع بين المغرب والعشاء في «جمع» - أي المزدلفة - و حكمه فيها ، فاجيب بما ظاهره تعيين ترك

الأذان للفرض الثاني ، لأن ظاهر قوله عَلَيْهِ : «بأذان وإقامتين» هو الوجوب ، فيحرم الأذان الثاني فيكون السقوط على وجه العزيمة .
 هذا بالنسبة إلى عشاء المزدلفة تام ، كما في الفرع الآتي . إلا أن الاستدلال بها لعصر الجمعة المبحوث عنه بل وغيرها أيضاً عند الجمع بينه وبين الظهر ، فلأجل قوله عَلَيْهِ : «هكذا صلى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» حيث إنه يدل على أن وجه اكتفائه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بأذان واحد إنما هو حرمة الأذان الثاني - أي ما يكون للفرض الثاني - فيما جمع بينه وبين الفرض الأول ، فيصير مبيئاً لما اجمل و موضحاً لما ابهم في تلك الطائفة الدالة على الترك عند الجمع بلا ظهور في كونه للعزيمة أو الرخصة .

الثاني : أذان عصر يوم عرفة اذا جمعت مع الظهر ، لامع التفريق . الثالث : أذان العشاء في ليلة المزدلفة مع الجمع أيضاً ، لامع التفريق .

إنّ الاستفادة من المتن هو اختصاص ذلك اليوم بالحكم بلا خصيصة للمكان المعهود ، خلافاً لبعض الأصحاب حيث صرح بما يدل على إناطة الحكم بعرفات - أي المكان أيضاً - وكيف كان : يدل على السقوط - مضافاً إلى ما مر في عصر الجمعة - مارواه عن ابن سنان ، عن أبي عبد الله عَلَيْهِ قال ، السنة في الأذان يوم عرفة أن يؤذن ويقيم للمظهر ثم يصلي ، ثم يقوم فيقيم للعصر بغير أذان ، وكذلك في المغرب والعشاء بمزدلفة^(١) .

ويستفاد منه أمور : أحدها : إناطة الحكم بيوم عرفة بلا دخالة للعرفات (اللهم إلا بشهادة المزدلفة) فلا إطلاق حينئذ حتى يشمل ما عدا ذلك المكان المعهود

(١) الوسائل الباب ٣٦ من أبواب الأذان ح ١ .

فيدور الحكم مدار اجتماع ذاك الزمان والمكان .

وثانيها : كون السقوط عزيمة لا رخصة ، لأن السنة - سواء فسرت بالندب أو بمائت في السنة - مرتفعة في البين ، ولو كان للأذان حينئذ رجحان وإن كان دانياً لما صدق ارتفاعها بقول مطلق .

فينتج ذلك لزوم الترك و حرمة الفعل المتوقف حكمه على السنة 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 وعباديته مكروهة بمعنى الابتلاء بعنوان أرجح مزاحم له وهو التشبه لبني امية وحيث إن مفسدة التشبه بهم أو مصلحة مخالفتهم أرجح من مصلحة الصوم في ذلك 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 «ثم» في البين ، لأنها هنا ملجور^١ الترتيب بلا تراخي ، ولذا وقعت متخللة بين إقامة الظهر وصلاته ، حيث قال الإمام : « . . . ويقم للظهر ثم يصلي الخ » ، إذ لا فصل بينهما ، فهكذا بين الفرضين - أي صلاتي الظهر والعصر -

و رابعها : استواء عشاء المزدلفة و عصر عرفة فيما ذكر : من أصل سقوط الأذان و كونه عزيمة لا رخصة عند الجمع لا التفريق .

وبدل على السقوط في عشاء المزدلفة بالخصوص ما تقدم من رواية «منصور»^(١) . ثم إن ههنا بعض ما يترأى منه التهاوت ، لأن ظاهر عدة من النصوص هو عدم تحقق الجمع بتخلل النافلة بين الفرضين ، فحينئذ لا مجال للسقوط ، إذ لا جمع حتى يسقط الأذان فيه عن الثاني . نحو ما رواه عن محمد بن حكيم ، عن أبي الحسن

(١) الوسائل الباب ٣٤ من أبواب المواقيت ح ١ .

عَلَيْهِ قَالَ : سمعته يقول : إذا جمعت بين صلاتين فلا تطوع بينهما^(١) .
 ومارواه عنه عَلَيْهِ أَيْضاً : الجمع بين الصلاتين إذا لم يكن بينهما تطوع ، فإذا
 كان بينهما تطوع فلا جمع^(٢) .
 حيث يستفاد منهما أن للجمع بين الفرضين أثراً شرعياً يرفع بتخلل النافلة
 وإلا فلا معنى لقوله عَلَيْهِ : « . . . فلا جمع » فيدل على السقوط عند الجمع و عدمه
 عند عدمه .

مع أن ظاهر بعض آخر من النصوص هو الترك مع التطوع أيضاً ، وهو ما رواه
 عن أبان بن تغلب قال : صليت خلف أبي عبد الله عَلَيْهِ المغرب بالمزدة لفة ، فلمّا
 انصرف أقام الصلاة فصلّي العشاء الآخرة لم ير كعب بينهما ، ثم صليت معه بعد ذلك
 بسنة ، فصلّي المغرب ، ثم قام فتنفّل بأربع ركعات ، ثم أقام فصلّي العشاء
 الآخرة^(٣) .

حيث إنّها تدل على الترك في كلتا صورتَي التطوع و عدمه . ولكن يمكن
 العلاج - بعد احتمال خصيصة للمزدة لفة بنحو لا يؤثر فيه التطوع المتخلل بين
 الفرضين - بأن الحكم في صورة الجمع بعدم التطوع هو سقوط الأذان تعييناً
 وصورة عدمه بالتطوع هو سقوطه تخييراً ، فينحفظ ظهور قوله عَلَيْهِ : «... فلا جمع»
 في أن للجمع أثراً شرعياً ، مع انحفاظ ما دلّت عليه رواية «أبان بن تغلب» من
 تركه عَلَيْهِ الأذان مع التطوع أيضاً ، فلا تهافت بمنته (تعالى) .

الرابع: العصر والعشاء للمستحاضة التي تجتمعها مع الظهر
 والمغرب . الخامس: المسلوس ونحوه في بعض الأحوال التي
 يجمع بين الصلاتين ، كما إذا أراد أن يجمع بين الصلاتين

بوضوء واحد .

إنَّ للمستحاضة أحوالاً تجمع في بعضها بين الفرضين بغسل واحد ، وإن لا تجمع في بعضها الآخر الذي تموضؤ فيه لكل فرض مثلاً . والكلام هنا في حالة الجمع ، ولم نجد فيها ما يدل على سقوط الأذان عن الفرض الثاني بالخصوص ، ولكن يمكن استفادته مما ورد من تجويز الجمع بين الفرضين بغسل واحد ^(١) تقريب الاستدلال : أن هيهنا طوائف من النصوص :

فمنها : ما يدل على رجحان الأذان والاقامة لكل صلاة ، نحو قوله ﷺ في موثقة عمارة المتقدمة : « . . . لا صلاة إلا بأذان وإقامة » ويستوي فيها الرجل والمرأة . ومنها : ما يدل على أنه لا أذان على النساء . وقد مر نقلها وتوجيهها بما يرجع إلى نفي التأكد مع انحفاظ أصل الرجحان .

ومنها : ما يدل على جواز الجمع بين الفرضين بغسل واحد لها . ولا ريب في أن هذا الاكتفاء المستلزم لتفويت الطهارة في الجملة ليس إلا تعبداً خاصاً وامتناناً مخصوصاً ، لا يوافق ما استقر عليه الفقه من أنه « لا صلاة إلا بطهور » . ولا خفاء في أن الضرورة إنما تبيح المحظور بقدرها لا مطلقاً ، ولا سترة في أن القدر المتيقن من هذا الترخيص هو ما إذا كان بلا أذان . وأما معه فلا ستاراً زماناً أكثر ومدّة زائدة - فيشكل الحكم إلا بقوة دليل الأذان ورجحانه على الدليل الظاهر في الجمع بين الفرضين بغسل واحد المنساق منه الاكتفاء بمجرد الصلاة دون ما يتقدمها من الإقامة أو يتأخرها من التعقيب ، فضلاً عن الأذان .

لأن ظاهر قوله ﷺ : « . . . تغتسل التي لا تطهر عند صلاة الظهر وتصلّي الظهر والعصر ثم تغتسل عند المغرب فتصلّي المغرب والعشاء » ^(٢) هو الاكتفاء

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب الاستحاضة .

(٢) الوسائل الباب ١ من أبواب الاستحاضة ح ٤ .

بالغسل الواحد للمصلاتين بلاسابقة عليها كالأقامة ، ولا لاحقة بها كالتعقيب . ولاشبهة في أن هذا الظهور أقوى من ظهور دليل رجحان الأذان للنساء بعد ماورد فيه مايشعر بعدم المشروعية . فحينئذ ينقح الاشكال في الاقامة ، فضلاً عن الأذان ، كما أنه يتضح أن سقوطه على العزيمة لاالرخصة .

نعم: لاختصاص لذلك بالأذان الثاني ، لفقد النص "الخاص" عليه ، اللهم إلا بالاصطياد من الموارد المتفرقة ، و الأمر إليك فانظر ماذا ترى ! أضف إلى ذلك كله : ماورد في مطلق الجمع من السقوط .

وأما المسلسلوس: فيدل على سقوط الأذان عنه في الفرض الثاني - عدا بعض ما مر - خصوص ما رواه عن حريز بن عبدالله ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال : إذا كان الرجل يقطر منه البول والدم ، إذا كان حين الصلاة ، أخذ كيساً وجعل فيه قطناً ثم علقه عليه وأدخل ذكره فيه ثم صلى ، يجمع بين صلاتين الظهر والعصر ، يؤخر الظهر ، و يعجل العصر بأذان وإقامتين ، ويؤخر المغرب و يعجل العشاء بأذان وإقامتين ، ويفعل ذلك في الصباح (١) .

لإشكال في دلالتها على سقوط الأذان للفرض الثاني ، كما لاخفاء في دلالتها على أن سقوطه على العزيمة ، بل يستفاد منها ما يختص بالمقام دون غيره من موارد السقوط ، وهو أن العصيان وعدم الامتثال بالأذان لم يكن مؤثراً في تلك الموارد في الصلاة نفسها ، وأما هنا فيسري إليها فتشكل صحتها معه ، للزوم تقليل النجاسة فيها البتة ، والقدر المرخص فيه هو خصوص الاقامة للفرض الثاني دون الأذان ، وحيث إنه مستلزم لطول الزمان الملازم للمتقاطر الزائد فلاعفوعنه ، فتبطل الصلاة حينئذ ، كما هو واضح لمن تدبر الرواية بعد التنبيه بما ذكر من لزوم تقليل النجاسة مهما أمكن .

وأما غير المسلسلوس - من ذوي الأعذار التي لايمكن معها إحراز الصلاة الجامعة

(١) الوسائل الباب ١٩ من أبواب نواقض الوضوء ح ١ .

لما يعتبر فيها شرطاً أو شرطاً - فلم نجد فيه ما يدل على الجمع حتى يكون بأذان وإقامتين ، بل في «المبطلون» ما يدل على التوضي ثم الرجوع إلى الصلاة والبناء عليها^(١) . نعم : قد ورد ما يدل على الجمع في بعض ما ينحفظ معه الشرائط ، نحو ما رواه عن معمر بن خلاد قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل به علة لا يقدر على الاضطجاع والوضوء يشتد عليه وهو قاعد مستند بالوسائد فر بما اغفى وهو قاعد على تلك الحال ؟ قال : يتوضأ ، قلت : له : إن الوضوء يشتد عليه لحال علته ؟ فقال : إذا خفي عليه الصوت فقد وجب عليه الوضوء ، و قال : يؤخر الظهر و يصلّيها مع العصر يجمع بينهما ، و كذلك المغرب والعشاء^(٢) .

ولاخفاء في كون مفادها إرشاداً إلى ما هو الأسهل مع انحفاظ شرط الطهارة ، فليس له خصيصة تخصه ، بل يدور مدار مطلق الجمع - كما مر - ولا تعرض لها للأذان والاقامة أصلاً .

والحاصل : أن الحكم في غير المسلموس خال عن السند إلا بالغاء الخصوصية المتوقّف على الجزم بنفيها - أي الخصوصية - في مورد النص .

ويتحقق التفريق بطول الزمان بين الصلوتين ، لا بمجرد قراءة تسبيح الزهراء - عليها السلام - أو التعقيب والفصل القليل ، بل لا يحصل بمجرد فعل النافلة مع عدم طول الفصل .

(١) الوسائل الباب ١٩ من أبواب نواقض الوضوء ح ٤ .

(٢) الوسائل الباب ٤ من أبواب نواقض الوضوء ح ١ .

إنّ المأخوذ في لسان النصوص هو الجمع دون التفريق . ولا أثر له فيها حتّى يبحث عنه ، إذ المراد منه هو خلاف الجمع ، فالمهم هو النظر فيه . وقد تضارب الآراء في معنى «الجمع» هنا: من أنّه هل هو المعنى العرفي منه بلاخصيصة للمقام - كما يترائي من المتن - من دون اعتبار أمر آخر فيه ؟ أو هو الجمع بين الفرضين في وقت واحد منهما سواء كان في وقت الفريضة الأولى أو الثانية - كما هو خيرة بعض - ؟ أو الجمع بينهما في خصوص وقت الأولى دون الثانية؟ ولا بُد في إمكان اشتراط أمر آخر عدا الجمع في الوقت ، وهو لزوم صدق الجمع عرفاً أو بعدم التنقل و نحو ذلك . فهنا أمران : أحدهما - لزوم الجمع في الوقت . والآخر - لزوم صدقه عرفاً أيضاً .

وكيف كان : فلا بد من النظر المستأنف في نصوص الباب حتّى يتبين من استقصائها ما هو المراد من «الجمع» هنا ، لاحتمال دخالة الاجتماع في الوقت ، لا لما يستدل له أحياناً : من أنّ الأذان للإعلام وقد 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 يدل على مجرّد الجمع بين الفرضين بأذان وإقامتين في الحضر من غير علّة ، كرواية «عبدالله بن سنان» المتقدمة ^(١) ورواية رهطٍ منهم «الفضيل» و«زرارة» ^(٢) المتقدمة أيضاً .

ولادلالة لهما على مزيد من الجمع مع ترك أحد الأذنين . من دون ظهور في كونه في وقت أحد الفرضين أم لا . وحيث إنّ نطاقهما ليس إلّا نقل فعل فعله رسول الله ﷺ فلا إطلاق له ، فيحتاج إلى دليل آخر لعلّه يتضح به .

و منها : ما يدل على الجمع بين الفرضين باتيان الثاني في وقت الأوّل ، وإن لاتعرض فيها الأذان و الإقامة ثبوتاً وسقوطاً ، نحو مارواه عن زرارة ، عن

أبي عبد الله عليه السلام قال: صلى رسول الله صلى الله عليه وآله بالناس الظهر والعصر حين زالت الشمس في جماعة من غير علة وصلّى بهم المغرب والعشاء الآخرة قبل سقوط الشفق من غير علة في جماعة ، وإنّما فعل رسول الله صلى الله عليه وآله ليتسع الوقت على أمته ^(١) .
ومارواه عن إسحاق قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام صلى العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق ثم ارتحل ^(٢) . وهكذا الرواية ٥ و ٤ و ٥ و ٤ من الباب ٢٢ من المواقيت .
والمستفاد من هذه الطائفة هو جواز الجمع بين الفرضين في وقت أو لهما ، كما أن مفاد بعضها أن رسول الله صلى الله عليه وآله أيضاً فعل كذلك ، وإن لم يتعرض في هذه الطائفة للأذان .

ولعل هذه الطائفة تصلح لبيان ما يريد من الطائفة الأولى الدالة على أنه صلى الله عليه وآله جمع بين الفرضين بلا إيضاح لذلك من حيث الوقت، فيتحصل حينئذٍ : أنه صلى الله عليه وآله إنّما اكتفى بأذان واحد فيما جمع بين الفرضين باتيان الفرض الثاني في وقت الأول، فعليه لو اريد الجمع بينهما في وقت ثانيهما فلا دليل على سقوط الأذان. كما أنه يمكن جعل هذه الطائفة الثانية بيانا للطائفة الثالثة التي تدل على أنه صلى الله عليه وآله جمع بين الصلاتين من غير علة ولا سبب من دون التعرض للموقت ولا للأذان أصلاً .

نحو مارواه عن إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن رسول الله صلى الله عليه وآله صلى الظهر والعصر في مكان واحد من غير علة ولا سبب ، فقال له عمر - وكان أجراً القوم عليه - أحدث في الصلاة شيء ؟ فقال : لا ولكن أردت أن أوسع على امتي ^(٣) .
ومارواه عن عبد الملك القمي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت له : أجمع بين الصلاتين من غير علة ؟ قال : قد فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله أراد التخفيف عن أمته ^(٤) .
وهكذا الرواية ٥ و ٤ و ٦ و ٧ من الباب ٣٢ من المواقيت .

(١) الوسائل الباب ٣٢ من أبواب المواقيت ح ٨ .

(٢) الوسائل الباب ٢٢ من أبواب المواقيت ح ٧ .

(٣) الوسائل الباب ٣٢ من أبواب المواقيت ح ٣٠٢ .

إذ المستفاد من هذه هو مجرد جمعه بِالْوَجْهِ بين الفرضين بلا إيضاح لكونه في وقت الأول أو الثاني. ولكن يمكن الحكم بأن الواقع في الخارج هو جمعهما في وقت الأول حسب شهادة الطائفة الثانية، لأن مقتضى التأمل في هذه الطوائف، هو الحكم بكون الطائفة الثالثة كالواي ناظرة إلى ما وقع في الخارج المبيّن بالطائفة الثانية الدالة على الجمع بين الفرضين باتيان الثاني في وقت الأول، فلم نعر إلى الآن على ما يدل على أنه صلى الله عليه وسلم جمعهما باتيان الأول في وقت الثاني.

وما ورد في المزدلفة، فلعله لخصيصة المكان بعد ما يعتبر فيه من لزوم البقاء إلى الغروب في عرفات ثم الإفاضة منها إلى المشعر، حيث إنه لا يمكن الجمع بين الفرضين في وقت الأول عادة، سيما بناء على اعتبار البقاء في عرفات إلى المغرب لا الغروب. والحاصل: أننا لم نجد ما يدل على الجمع بين الفرضين في وقت ثانيهما حتى يشمل قوله عليه السلام: «جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر بأذان وإقامتين وهكذا في العشائين» فعليه: يحتمل قوياً اعتبار الجمع بين الفرضين في وقت الأول في سقوط الأذان، كما أنه يحتمل كذلك اعتبار أمر آخر فيه - أي في السقوط - وهو صدق عنوان الجمع، لما اشير إليه في صدر البحث من أن هيهنا أمرين: أحدهما - لزوم إيقاع الفرضين في وقت أو لهما. والآخر - لزوم صدق عنوان الجمع بينهما بعدم الفصل، إذ كما يمكن إيقاعهما في وقت الأول بلا فصل بينهما، كذلك يمكن إيقاعهما فيه مع الفصل - والقدر المتيقن الخارج من الاطلاقات الآمرة بالأذان للصلاة هو خصوص ما اجتمع فيه الأمران، بحيث لو تخلف أحدهما - بأن كان إيقاعهما في وقت الثاني أو انفصل الثاني عن الأول مع إيقاعهما معاً في وقت الأول - فلا سقوط في شيء من ذلك للأذان.

وحيث إن في البين بعض ما يترأى منه التنافي والمعارضة لبعض ما ظاهره انتفاء الجمع بالتنقل، فلنأت بما يدل على اعتبار الجمع وصدق عنوانه بحيث ينافيه التطوع أو لا، ثم تتبعه بما يدل على عدم تحقق التفريق بالتنقل ثانياً، مع

الإشارة إلى ما هو العلاج الحاسم لمسألة التعارض المتوهم ثالثاً ، فتمام الكلام
رهن مقامين :

المقام الأول

في ما يدل على اعتبار صدق الجمع مع حصول التفريق بالتنقل

والذي يدل عليه قبل الخوض في النصوص ، هو الانسياق من لفظة «الجمع»
في نحو قوله عَلَيْهِ : «... جمع رسول الله وَاللَّهُ ... بأذان وإقامتين» ونحوه مما اخذ
فيه عنوان «الجمع» لأن الاستفادة منه لزوم صدق عنوانه المتوقف على عدم تخلل
الفصل المعتد به بين الفرضين ، سواء كان مصروفاً بالعبادة أو غيرها من الأمور
العادية ، بحيث لو أتى بأحد الفرضين - كالظهر - في أول وقته والآخر - كالعصر -
في آخر وقت الفرض الأول ، لما صدق عليه عنوان «الجمع» كما اشير إليه .

وفي النصوص بعض ما يدل عليه أريؤيته أو يشعر به ، كما يلي :

فمنها : موثقة «محمد بن حكيم» المتقدمة عن أبي الحسن عَلَيْهِ قال : سمعت
يقول : إذا جمعت بين الصلاتين فلا تطوع بينهما ^(١) وموثقته الأخرى «... فإذا كان
بينهما تطوع فلا جمع» ^(٢) .

ولا ريب في أنه إذا كان التطوع منافياً لصدق «الجمع» فالاشتغال بأمور
مباحة بمقدار وقت التطوع يكون منافياً له البتة ، وقد مر : أن معنى قوله عَلَيْهِ :
«فلا جمع» هو بيان ارتفاع آثاره التي منها سقوط الأذان عن الفرض الثاني فلا
يسقط حينئذ .

ومنها : ما مر أيضاً مما رواه عن منصور ، عن أبي عبد الله عَلَيْهِ قال : سألت عن
صلاة المغرب والعشاء بجمع ؟ فقال عَلَيْهِ : بأذان وإقامتين لاتصل بينهما شيئاً ،

هكذا صلى رسول الله ﷺ (١).

بناءً على عدم اختصاص لزوم عدم التخلل بين الفرضين في صدق الجمع بالمرز دلفة، كما لا يبعد .

ومنها : صحيحة ابن سنان المتقدمه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: السنة في الأذان يوم عرفه أن يؤذن ويقيم الظهر ثم يصلي ، ثم يقوم فيقيم للعصر بغير أذان، وكذلك في المغرب والعشاء بمزدلفة (٢).

حيث إن المنساق منهما هو عدم تخلل الفصل بين الصلاتين ، كما لا يخفى على من لاحظ الردافة .

ومنها : ما رواه عن زريق ، عن أبي عبدالله عليه السلام . . . قال: وربما كان ﷺ يصلي يوم الجمعة ست ركعات إذا ارتفع النهار ، و بعد ذلك ست ركعات آخر ، وكان إذا ركعت الشمس في السماء قبل الزوال أذن وصلى ركعتين فما يفرغ إلا مع الزوال ، ثم يقيم للصلاة فيصلّي الظهر، ويصلي بعد الظهر أربع ركعات ، ثم يؤذن ويصلي ركعتين ، ثم يقيم فيصلّي العصر (٣).

لدالتها على عدم سقوط الأذان العصر المنفصل عن الظهر بأربع ركعات، وإلا لما أذن له بعد ما ثبت سابقاً كون السقوط عزيمة لارخصة .

ومنها : ما ورد في المستحاضة والمسلسل مما ظاهره عدم الفصل، وإن يحتمل الاختصاص هناك تقليماً للحدث أو النجاسة . نعم : لا يخلو من الأشعار أو التأييد ، وإن لم يصلح للدلالة .

فتحصل: أن نطاق النصوص - دلالة أو تأييداً أو إشعاراً - هو ما أصلناه سابقاً : من استفادة عدم تخلل الفصل بين الفرضين بالتنقل أو ما في حكمه من

(١) الوسائل الباب ٣٤ من أبواب المواقيت ح ١ .

(٢) الوسائل الباب ٣٤ من أبواب الأذان ح ١ .

(٣) الوسائل الباب ١٣ من أبواب صلاة الجمعة ح ٤ .

حيث التفريق .

المقام الثاني

فيما يتخيل ظهوره في تحقق الجمع مع التنفل

وقد يتخيل ظهور بعض ما في الباب في عدم حصول التفريق بالتطوع ، كما هو خيرة الماتن - رحمه الله - فلنأت بها وبما فيها ، وإليك انموزج منها .
فمن تلك النصوص : هو ما رواه أبان بن تغلب قال : صليت خلف أبي عبد الله عليه السلام المغرب بالمزدلفة ، فلما انصرف أقام الصلاة فصلّى العشاء الآخرة لم يركع بينهما ثم صليت معه بعد ذلك بسنة فصلّى المغرب ، ثم قام فتنفل بأربع ركعات ثم أقام فصلّى العشاء الآخرة ، الحديث ^(١) .

بناءً على أنه لو كان التنفل مفراً فأما سقط الأذان الثاني مع تركه هنا .
وفيه : أن مجرد تركه عليه السلام له لا يدل على عدم مشروعيته ، بل لعلمه كان لأمر آخر من الأمور العقلية الباعثة له ، ولا أول من احتمال كونه لبيان عدم الوجوب ، لئلا يتوهّم وجوبه ممّا ورد في الحث عليه حتى قيل بوجوبه كالأقامة .
والحاصل : أن مجرد الترك الصالح لأن يستند إلى جهات شتى قاصر عن الظهور في عدم المشروعية ، إذ يحتمل كونه لانطباق عنوان آخر عليه يكون أرجح منه أو مساوياً له في الرجحان .

ومنها : ما رواه عن عبد الله بن سنان قال : شهدت صلاة المغرب ليلة مطيرة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله فحين كان قريباً من الشفق نادوا وأقاموا الصلاة فصلّوا المغرب ، ثم أمهلوا الناس حتى صلّوا ركعتين ، ثم قام المنادي في مكانه في المسجد فأقام الصلاة فصلّوا العشاء ، ثم انصرف الناس إلى منازلهم ، فسألت أبا عبد الله عليه السلام

(١) الوسائل الباب ٣٣ من أبواب المواثيق ح ١ .

عن ذلك ، فقال : نعم قد كان رسول الله ﷺ عمل بهذا (١).

لدلالاتها على ترك الأذان و سقوطه مع التنفّل ، فتدلّ على عدم حصول التفريق به .

وفيه . أن الترك هنا لعلّه مستند إلى الاستعجال للمطر ، ولذا لم يمهل الناس بقدر نافلة المغرب وهي أربع ركعات ، ومن الواضح : أن العام لا يدلّ على أشخاص بالخصوص ، فلا يدلّ مجرد ترك الأذان على عدم حصول التفريق به - أي بالتنفّل - بعد إمكان ما اشير إليه . مع أن الترك لعلّه كان لبيان عدم الوجوب فعلاً .

ومنها: ما رواه عن ابن مسكان، عن أبي عبيدة قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: كان رسول الله ﷺ إذا كانت ليلة مظلمة وريح ومطر صليّ المغرب ، ثم مكث قدر ما يتنفّل الناس ، ثم أقام مؤذنه ثم صليّ العشاء ثم انصرفوا (٢) .
و الظاهر : أن المراد ليس هو اجتماع جميع تلك الامور - من الظلمة والريح و المطر - معاً ، بل استقلال كل واحد منها في ذلك . وتقريب تخيّل ظهورها في عدم حصول التفريق بالتنفّل - ولذا سقط الأذان فيه - هو ما مرّ .
ودفعه بإمكان ترك الأذان إعلماً بعدم وجوبه أو استعجالاً للمعذر العام - كما لمطر ونحوه - أيضاً هو ما اشير إليه .

و لاخفاء في أن تماميّة الاستدلال بمثل هذه الطائفة إنّما تتوقف على انضمام مقدّمه خارجيّة، وهي: أن النبي ﷺ وكذا الوصي عليه السلام لا يترك المستحب .
و لكنّها بمعزل عن التحقيق . نعم : له وجه لو كان على نهج الاستمرار ، حيث لا يستقرّ دأبهم على ترك راجح ، وأما تركه أحياناً ، فلا .

فتحصّل مما ذكر : حصول التفريق بالتنفّل كالفصل الطويل ، فيتوقف

(١) الوسائل الباب ٣١ من أبواب المواقيت ح ١.

(٢) الوسائل الباب ٢٢ من أبواب المواقيت ح ٣.

سقوط الأذان على الجمع بين الفرضين في وقت أو لهما مع تحقق عنوان الجمع وصدقه عليه عرفاً .

وقد اتضح لك في ثنايا البحث : أن السقوط مطلقاً على العزيمة ، سواء كان في الجمعة أو العرفة أو المزدلفة أو في غيرها من موارد الجمع بين الفرضين في سائر الأيام . كما أن الحكم في المستحاضة والمسلوس كذلك ، بل الحكم في الأخير أشد ، حسبما اشير إليه في بيانه : من ظهور دليله في بطلان الصلاة الثانية لو أذن لها . فما في المتن هنا من تقوية كون السقوط مطلقاً رخصة لاعزيمة غير مرضي ، وإن احتاط ندباً في الثلاثة الأولى .

(مسألة - ٢) لا يتأكد الأذان لمن أراد اتيان فوائت في

دور واحد لما عدا الصلاة الأولى ، فله أن يؤذن للأولى منها ويأتي بالبواقي بالاقامة وحدها لكل صلاة .

قد تعارف التعبير عن السقوط هنا باتيان فوائت في دور واحد أوورد واحد . فما معنى «الدور» ؟ وكذا ما معنى «الورد» ؟ فهل ذلك مصطاد من النصوص ؟ أو تنصرف هي إليه ؟ وعلى أي تقدير : فهل الساقط هو أصل المشرعية ؟ أو تأكد الرجحان ؟ كما في المتن . وكيف كان : فهل ذلك لخصيصة القضاء أي قضاء كان وأية فائتة كانت ؟ أو لقضاء خاص ؟ وهو ما كان فوت الأداء للعذر - كالتسهو ونحوه من أنحاء الاضطرار المعذر - لا ما كان بالطغيان والتعمد .

ثم لا يخفى في عدم إمكان التمسك لأصل المشرعية بمثل قوله : «يقضي ما فاته كما فاتته»^(١) وكذا القاعدة المصطادة من النصوص «من فاتته فريضة فليقضها

(١) الوسائل الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات ح ١ .

كما فاتت ، لأن المستفاد منها هو استواء الأداء والقضاء فيما يكون مندرجاً في متن الفائتة من الأجزاء المعترف فيها قيداً وتقييداً أو الشرائط المعتبرة فيها تقييداً ، وأما ما يكون خارجاً عنها فلا ، سواء كان لاحقاً بها - كالتعقيب - أو سابقاً عليها - كالأذان والاقامة - فلا بد في ذلك من التماس دليل آخر يدل على الحكم حتى يؤخذ بنطاقه سعةً وضيقةً ، حيث إن المترامي من النصوص هو الدائر بين الإفراط (وهو إعادة الأذان والاقامة معاً) وبين التفريط (وهو سقوط الأذان مطلقاً) وبين التفصيل بين الصلاة الأولى وغيرها (باختصاص سقوط الأذان بما عدا الأولى دونها) مع اشتراك الجميع في عدم سقوط الإقامة . وإليك منها :

فأما طائفة الإفراط : فنحو ما رواه عن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سئل عن الرجل إذا أعاد الصلاة ، هل يعيد الأذان والاقامة ؟ قال : نعم ^(١) .
وظهورها في عدم سقوط الأذان كالأقامة يبين .

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 ^(٢) .
وظهورها في سقوط الأذان مطلقاً يبين . ولكن الحق هو عدم مساس شيء من هاتين الطائفتين بالغرض المبحوث عنه وهو قضاء الفائتة المتعددة ، إذ لا ريب في أن المنساق من «الاعادة» هو ما كان في الوقت ، فلا يشمل القضاء . كما أن نطاقهما أيضاً ليس بنحو يشمل المتعددة . فعليه : لودل هنا دليل خاص على التفصيل بين الصلاة الأولى وغيرها - باختصاص سقوط الأذان بما عدا الأولى دونها - فلا تنافي ولا تعارض في البين أصلاً ، كما تلي :

و أما 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 بأولهن فأذن

(١) الرسائل الباب ٨ من أبواب قضاء الصلوات ح ٢ .

(٢) الرسائل الباب ٣٧ من أبواب الأذان ح ٢ .

لها وأقم ثم صلّها ، ثم صلّ ما بعدها باقامة إقامة لكل صلاة^(١).

وظهورها في التفصيل بين الاولى وغيرها لا ينكر، كظهورها في الاختصاص باستناد الفوات إلى النسيان أو الصلاة بغير وضوء له أو للذهول رأساً أو نحوه ، فلا يشمل ما إذا كان طغياناً وتعمّداً . ولا دلالة لها على اعتبار الوحدة في «الدور» أو «الورد» المأخوذين في كلام الفقهاء ، سواء فسّرت هذه الوحدة باتحاد المجلس أو باتيان قضاء يوم واحد و ليلته . اللهم إلا بالانصراف إلى وحدة المجلس مثلاً ، حتى يلائم الجمع دون التفريق ، مع إمكانه في المجلس الواحد أيضاً . والحاصل: أن التقييد إن كان فلا بد من استناده إلى الانصراف .

وحيث إنّه نقله في الباب ٣٧ من الأذان بلا صدر أو هم التعميم و استواء العامد والناسي والطاغي والمعدور .

ومنها : مارواه عن محمد بن مسلم قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى الصلوات و هو جنب اليوم واليومين والثلاثة ، ثم ذكر بعد ذلك ؟ قال : يتطهر ويؤذن و يقيم في أولهن ثم يصلي ، و يقيم بعد ذلك في كل صلاة فيصلّي بغير أذان حتى يقضي صلاته^(٢).

وظهورها في العذر والتعدّد واختصاص سقوط الأذان بما عدا الاولى هو ممّا لا ينكر . وكذا إطلاقها من جهة الجمع والتفريق ، اللهم إلا بالانصراف إلى الأوّل .

ومنها : مارواه عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن الرجل يغمى عليه ثم يفيق ؟ قال : يقضي ما فاته يؤذن في الاولى و يقيم في البقية^(٣).

وظهورها في استناد الفوات إلى العذر وفي تعدّد الفائتة وفي سقوط الأذان ممّا عدا الاولى وعدم اختصاصها بصورة الجمع إلا بدعوى الانصراف إليه ، هو مأمور .

(٢٠١) الوسائل الباب ١ من أبواب قضاء الصلوات ح ٣٠٤ .

(٣) الوسائل الباب ٤ من أبواب قضاء الصلوات ح ٢ .

ولا خفاء في قصور نطاق هذه الطائفة التي هي العمدة في الباب عن إثبات الحكم للطاغي والتمتع في التفويت ، اللهم إلا بالقضاء الخصوصية أو بدعوى الأولوية بأن يقال : إذا سقط تأكد الأذان ورجحانه في القضاء الذي يكون فوات أدائه مستنداً إلى العذر ففيما يكون مستنداً إلى الطغيان بالأولى ، إذ ليس استحقاق الطاغي في جعل الأمر المتأكد في الرجحان أولى من المعذور ، فإذا حرم منه المعذور فالطاغي أولى . نعم : لو نوقش في هذا بالجمود على النص لما أمكن التعدي .

ثم إن الدليل الدالّ بعمومه على مشروعية الأذان ورجحانه لكل صلاة أداءً كانت أو قضاءً هو رواية صفوان عن أبي عبد الله عليه السلام «... قال عليه السلام ... والأذان والاقامة في جميع الصلوات أفضل»^(١) ورواية عمار عنه عليه السلام أيضاً «... لأنه لأصله إلا بأذان وإقامة»^(٢) . وقد مر لزوم حمل النفي على نفي الكمال المثبت لتأكيد الفضل .

والمستفاد من هذه الطائفة الدالة على أنه لأذان للبقية هو نفي هذا التأكد والفضل الذي كانت موثقة عمار ونحوها مثبتة له . فحينئذ تكون هذه الطائفة مخصصة لذلك العموم في خصوص القضاء ، ومعها يقع التأمل في المشروعية ، إذ لا إطلاق ولا عموم في البين يتمسك بذلك ، لأن العام أو المطلق قد خصص أو قيد بنصوص القضاء الناطقة بأنه يصلي بغير أذان فيما عدا الأولى ، فتأمل جيداً .

(مسألة - ٣) يسقط الأذان والاقامة في موارد : أحدها -

الداخل في الجماعة التي أذنوا لها وأقاموا وان لم يسمعهما ولم يكن حاضراً حينهما أو كان مسبقاً ، بل مشروعية الاتيان بهما في هذه الصورة لا تخلو عن اشكال .

(١) الوسائل الباب ٦ من أبواب الأذان ح ٢ .

(٢) الوسائل الباب ٣٥ من أبواب الأذان ح ٢ .

إن تنقيح المقال من حيث سقوط الأذان والاقامة معاً عمّن دخل في الجماعة التي أذن وقيم لها واثتم^١ بامامها مطلقاً - سواء حضر حينها أم لا ، وسواء سمعها عند الحضور أو لا ، وسواء كان المؤذن والمقيم واحداً أم لا ، وسواء كان ذلك المؤذن أو المقيم هو الامام أو لا ، وسواء كان إتيانهما لقصد جماعة خاصة أم لا ، وسواء انطبق الخارج والقصد فيما إذا كان الايتان بقصد جماعة خاصة (بأن جاء الامام المعهود وتحققت به الجماعة المقصودة) أم لا (بأن لم يجيء أو ابتلى بحادثة منعتة عن الامامة) إلى غير ذلك من الصور والفروع - على زمة الفحص عن نصوص الباب وهكذا الكلام في كيفية السقوط على فرضه : من كونه على وجه العزيمة أو الرخصة. لا إشكال في سقوط الأذان والاقامة عن الداخل في الجماعة مؤتمماً بها في الجملة ، كما يشهد له ماورد في المأموم المسبوق ، وفيما يأتي في المسألة الآتية من التفصيل بين تفرق الصفوف وعدمه ، وهكذا في موارد اخر. نحو ما تقدم من رواية عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام عن الرجل يؤذن ويقيم ليصلي وحده فيجىء آخر فيقول له : نصلي جماعة ، هل يجوز أن يصلياً بذلك الأذان والاقامة ؟ قال عليه السلام : لا ، ولكن يؤذن ويقيم^(١).

لأن المنساق من السؤال هو استقرار ارتكاز ذهن السائل على السقوط فيما إذا كان بقصد الجماعة ، وإلا لما خصص سؤاله بما إذا كان بقصد الانفراد أو لا ، فهذه المفرد غيبة الممضاة كافية في المطلوب ، سيما بملاحظة الصدر الذي تركناه للاختصار ونحو رواية معاوية بن شريح عن أبي عبد الله عليه السلام ... ومن أدركه وقد رفع رأسه من السجدة الأخيرة وهو في التشهد فقد أدرك الجماعة وليس عليه أذان ولا إقامة ، ومن أدركه وقد سلّم فعليه الأذان والاقامة^(٢).

لدالتها على السقوط عند إدراك الجماعة . وبشهادة ما يدل على السقوط أيضاً

(١) الوسائل الباب ٢٦ من أبواب الأذان ح ١ .

(٢) الوسائل الباب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة ح ٦ .

فيما قبل تفرّق الصفوف يحمل الذيل على ما بعد التفرّق ، كما أن من المحتمل استناد الاشكال في أصل المشرّعية - كالمتمن - إلى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : «... وليس عليه أذان ولا إقامة» فلا يبقى معه ما يدل على بقائها .

وإنّما الكلام في الصور المشار إليها : من اتّحاد المؤذّن والمقيم وتعدّدتهما ونحو ذلك .

فأذني يدل على جواز التعدّد وكذا على جواز تصدّي الامام لأحدهما والمأموم للآخر ، هو ما رواه عن جابر ، أن أبا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ كان يؤذّن ويقيم غيره ، قال : وكان يقيم وقد أذّن غيره^(١) ونحوه مرسله الصدوق^(٢) .

لظهورها فيما ذكر ، بل في أمر آخر أيضاً ، وهو إطلاق الحكم في صورتي السماع وعدمه ، لأن قوله : «كان عَلَيْهِ السَّلَامُ يؤذّن ويقيم غيره» وإن لم يكن مطلقاً حيث سماع الاقامة وعدمه ، إذ العادة تقتضي بعدم الخروج عن المسجد أو نحوه بعد الأذان حتّى لم يكن حاضراً في الموضوع . وأما قوله : «كان عَلَيْهِ السَّلَامُ يقيم وقد أذّن غيره» فهو مطلق من جهة حضوره عَلَيْهِ السَّلَامُ في الموضوع عند الأذان وعدمه .

وهكذا ما رواه عن السكوني . . . عن علي عَلَيْهِ السَّلَامُ إن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان إذا دخل المسجد وبلال يقيم الصلاة جلس^(٣) .

لظهورها في عدم الحضور والسماع عند الأذان و شطر من الاقامة ولا أقل من الاطلاق ، فلا يعتبر في ذلك شيء من الحضور ولا السماع ، كما أنّه لا يعتبر في ذلك تصدّي الامام للأذان والاقامة وعدمه .

وأما بالقياس إلى اختصاص الحكم بما إذا كان الأذان والاقامة لجماعة خاصة وعدمه : فأذني يدل عليه هو ما رواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ أنّه قال : إذا اقيمت الصلاة حرم الكلام على الامام وأهل المسجد إلّا في تقديم إمام^(٤) .

(١) الوسائل الباب ٣١ من أبواب الاذان ح ٢٣١ و٢٣٠ .

(٢) الوسائل الباب ١٠ من أبواب الاذان ح ١ .

وفي رواية «سماعة» ... إلا أن يكون القوم ليس يعرف لهم إمام^(١) وفي رواية «ابن أبي عمير» ... إلا أن يكونوا قد اجتمعوا من شتي وليس لهم إمام ، فلا بأس أن يقول بعضهم لبعض : تقدم يا فلان^(٢).

لدلالة هذه الطائفة على عدم الاختصاص بما إذا كان لجماعة معهودة . وهكذا فيما إذا كان لجماعة معهود إمامها ولكن طرء عليه ما يمنعه عن القدوة والامامة .

الثاني - 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 الأقوى ، 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 المسجدية ، فلا أثر للأمكنة الاخر . وثانيها : كون الدخول في المسجد بداعي الصلاة منفرداً أو جماعة . وثالثها : كونه حال الاشتغال أو بعد الفراغ مع عدم التفرق ، فلو دخل لا بداعي الصلاة بل بداعي الراحة أو نحوها ثم بداله أن يصلي فعليه الأذان والاقامة . ولكن يتوقف ذلك على فقد الاطلاق . وكيف كان : فلا إشكال في أصل الحكم إجمالاً ، بل لاختلاف إلا ما في «المدارك» حيث قال : وعندي في هذا الحكم من أصله توقف ، لضعف مستنده الخ . فلا بد من النظر التام فيما في الباب من النصوص حتى يتضح نطاقها ، كما تلي :

فمنها : مارواه عن أبي بصير قال : سألته عن الرجل ينتهي إلى الإمام حين يسلم ؟ قال : ليس عليه أن يعيد الأذان ، فليدخل معهم في أذانهم ، فإن وجدهم تفرقوا أعاد الأذان^(١) .

والمستفاد من هذه المضمرة هو الاطلاق من حيث المسجد وغيره ، لتترك الاستفصال . وكذا الاطلاق من جهة كون الدخول بداعي الصلاة وعدمه ، اللهم إلا بدعوى الانصراف العارية عن الشاهد .

نعم : لدلالة لها على سقوط الإقامة ، لعدم أخذها سؤالاً ولا جواباً ، والحكم بإعادة ما يعمها من الأذان خالٍ عن السند هنا . وأما البحث عن التفرق فمما لم يحسن حينه ، وظاهرها هو كون صلاة الداخل فرادى .

ومنها : مارواه عن أبي بصير ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قلت له : الرجل يدخل المسجد وقد صلى القوم أيؤذن ويقيم ؟ قال : إن كان دخل ولم يتفرق الصف صلى بأذانهم وإقامتهم ، وإن كان تفرق الصف أذن وأقام^(٢) .

وإطلاق هذه من جهة كون الدخول بداعي الصلاة وعدمه هو كالاولى . نعم : لإطلاقها من جهة المسجد ، كما لدلالة لها على الاختصاص به ، لأنه مأخوذ في كلام السائل ، فلا يصلح لتقييد المطلق إن كان .

وتمتاز عن الاولى أيضاً لدلالة هذه على سقوط الإقامة كالأذان ، دون تلك - كما مر - فيمكن اختصاص سقوطهما معاً بالمسجد ، بخلاف سقوطه وحده ، لاستواء المسجد وغيره فيه حسبما دلت عليه الاولى . نعم : هي كالاولى في الظهور في الانفراد .

ومنها : مارواه عن زيد بن علي ، عن آبائه ، عن علي عليه السلام قال : دخل رجلان المسجد وقد صلى الناس ، فقال لهما علي عليه السلام : إن شئتما فليؤم أحدكما صاحبه ، ولا يؤذن ولا يقيم^(٣) .

والكلام فيها - من جهة الاطلاق الشامل لما إذا كان الدخول بداعي الصلاة أو عدمه - هو مأمور. وأما من جهة المسجد : فلا إطلاق، كما أنه لا تقييد ، لعدم الاشتراط به .

نعم : لاشمول لها للانفراد ، إذ المفروض وقوع الصلاة الثانية جماعة . وإطلاقها من حيث تفسر "ق النصوص وعدمه مقيّد بما دلّ على اعتبار عدمه ، ودلائلها على سقوط الإقامة كالآذان نظيرة الرواية الثانية ، والميز بينهما بظهور هذه في الجماعة دون تلك .

ومنها : مارواه عن السكوني ، عن جعفر ، عن أبيه ، عن عليّ عليه السلام أنه كان يقول : إذا دخل رجل المسجد وقد صلى أهله ، فلا يؤذّنن ولا يقيمن ولا يتطوع حتى يبدأ بصلاة الفريضة ، ولا يخرج منه إلى غيره حتى يصلي فيه ^(١) .

وظاهرها - مع الاشتمال على بعض الأحكام الآدايية - هو اعتبار المسجدية في سقوطها ، حيث أخذ شرطاً في كلامه عليه السلام فيقيّد إطلاق ما عداها بها ، فما يدلّ على سقوطها مطلقاً مسجداً كان ذلك المكان أو غيره مقيّد بها ، فيختصّ سقوطها معاً به ، وأما سقوط الآذان وحده : فلا مقيّد له ، لبقاء إطلاق دليله بحاله بعد . وظاهر هذه الرواية هو الانفراد .

ومنها : مارواه عن أبي عليّ الحرّاني قال : كنّا عند أبي عبد الله عليه السلام فأتاه رجل فقال : جعلت فداك ! صليت في المسجد الفجر فانصرف بعضنا وجلس بعض في التسبيح ، فدخل علينا رجل المسجد فأذّن ، فممنعناه ودفعناه عن ذلك ، فقال : أبو عبد الله عليه السلام أحسنت ادفعه عن ذلك وامنعه أشدّ المنع ، فقلت : فان دخلوا فارادوا أن يصلّوا فيه جماعة ؟ فقال : يقومون في ناحية المسجد ولا يبدؤ بهم إمام ^(٢) .

وظاهر صدرها سقوط الآذان عن المنفرد . وأما الإقامة : فلا تعرّض لها ، لأنّ

(١) الوسائل الباب ٢٥ من أبواب الآذان ح ٤ .

(٢) الوسائل الباب ٦٥ من أبواب صلاة الجماعة ح ٢ .

المنع والدفع إنَّما تسارع وتوجهه إلى الأذان ، وأما الإقامة فمسكوت عنها نفيًا وإثباتًا . وأما ذيلها : فيحتمل أن يكون ناظرًا إلى عدم مشروعية الجماعة مرة أخرى - كما قيل - ويحتمل أن يكون ناظرًا إلى اختفائها مكاناً (بالقيام في ناحية من نواحي المسجد القاصية) ووضعاً (بأن لا يبدد والامام حتى يشاهد ويتشخص) بل يقومون على حدٍ سواء مع كون أحدهم إماماً، لئلا 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 - أي الجماعة - رأساً أو كراهتها، من دون التعرّض لحكم أذانها وإقامتها.. وأما على الاحتمال الثاني : فتدلّ على سقوط الأذان في الجماعة الثانية كالفرادى المدلول عليه في الصدر. وأما الإقامة: فمسكوت عنها فيها، كالصدر. ومنها : مارواه في «المستدرک» عن كتاب زيد النرسي ، عن عبيد بن زرارة، عن الصادق عليه السلام إذا أدركت الجماعة وقد انصرف القوم ووجدت الامام مكانه وأهل المسجد قبل أن يتفرقوا أجزئك أذانهم وإقامتهم فاستفتح الصلاة لنفسك ، وإذا وافيتهم وقد انصرفوا عن صلاتهم وهم جلوس أجزء إقامة بغير أذان ، وإن وجدتهم تفرقوا وخرج بعضهم عن المسجد فأذن وأقم لنفسك^(١) .

وللنقاش في السند مجال ، لأن «زيداً لمرسى» وإن كان ثقة ، إلا أن في صحته استناد ذلك الكتاب إليه تأملاً ، لما فيه من بعض ما ينافي التوحيد الاسلامي الملائم لما نسجته أيدي المجرّمة ، نحو ركوبه (تعالى) يوم عرفة على دابة مخصوصة النخ .

وأما المتن : فمفاد الفقرة الاولى ، هو سقوط الأذان والإقامة 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 وقد انصرفوا عن الصلاة مع

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 . ويمكن الإشارة إلى مفاد هاتين الأخيرتين عند البحث عما يحصل به التفرّق . وأمّا الصدر : فمفاده هو ما اشير إليه .

وهذه هي الطائفة الدالة على سقوط الأذان والاقامة عمن أدرك الجماعة في الجملة . ونطاق أكثرها هو الانفراد دون الجماعة ، عدا رواية «زيد بن علي» المتقدمة .

ولو أمكن النقاش السندي في كل واحد واحد منها ، فالغرو ولاضير بعد اعتضاد بعضها ببعض الموجب للوثوق بصدور بعضها ، نظير التواتر الاجمالي الموجب للعلم بصدور بعض آحاده .

ولاريب في أن الوثوق بالحاصل من المستفيضة كالقطع الحاصل من التواتر الاجمالي حجة لاريب فيها ، ومعه لا يمكن طرد الجميع وعدم الاعتداد بشيء منها ، بأن يحكم بعدم سقوط شيء من الأذان والاقامة عن الداخل في الجماعة للانفراد أو الجماعة مطلقاً ، فلا بد من الأخذ بما تشترك فيه الطائفة بأسرها ، وهو سقوط الأذان عن المنفرد لتطابقها عليه ، لأن ظاهر بعضها خاص بسقوط الأذان بلا تعريض للاقامة ، وظاهر بعضها الآخر هو سقوطهما معاً . كما أن ظاهر بعضها في الانفراد ، وظاهر بعضها الآخر في الجماعة التي يمكن التعدّي عنها إلى الانفراد ، بالقاء الخصوصية أو الأولوية ، لأن السقوط في الجماعة مستلزم للسقوط في الانفراد ، لأن مطلوبيته في الجماعة أكد منها في الانفراد . وكيف كان : يؤخذ بما يشترك فيه ، وهو سقوط الأذان عن المنفرد . فلودل على عدم سقوطه دليل لعد معارضاً له ، فلا بد من العلاج . نحو ما رواه عن عمّار ، عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل أدرك الامام حين سلّم؟ قال : عليه أن يؤذن ويقيم ويفتح الصلاة ^(١) .

(١) الوسائل الباب ٢٥ من أبواب الأذان ح ٥ .

لظهورها في عدم سقوط شيء منهما ، فيعارض ما دلّ على سقوط الأذان المتفق عليه لتلك الطائفة المستفيضة .

و قد يعالج بحمل هذه الموثقة على ما بعد التفريق فلاتنافي حينئذ بين سقوط الأذان قبل التفريق وثبوته بعده . ولكنه بعيد من لفظة «حين سلم» . ويمكن العلاج ، بحمل تلك الطائفة على نفي التأكد و سقوط الرجحان الزائد ، و حمل هذه الموثقة على أصل المشروعية . و لعلّه لذا فصل «الماتن» بين الفرع السابق - وهو الداخل في الجماعة - وبين هذا الفرع بالاشكال في المشروعية في ذلك الفرع ، وتقوية الرخصة في هذا الفرع ، إذ لا معارض هناك حتى يجمع بينهما بالحمل على الرخصة ، بخلاف المقام .

و أمّا خبر «أبي علي الحرّاني» المترائي منه العزيمة، فلعلّه لكون الأذان في أمثال المقام توهيناً للإمام أو الجماعة لالعدم المشروعية، فيمكن أن يكون تحسين المنع والدفع ناظراً إلى تلك الجهة ، لاهذه الجهة - أي المشروعية - . هذا محصل ما تقتضيه الصناعة بالنظر إلى دلالة هذه الطائفة . وحيث إنّه يحتاج إليها لترتيب الفروع الآتية عليها ، و من المعلوم : أن الاكتفاء بالقدر المشترك بينها غير كاف لاثبات تلك الفروع ، فيلزم النظر المستأنف فيها من جهة السند أيضاً ، فنقول بمنته (تعالى) .

أمّا الرواية الأولى - لأبي بصير - فبعد إمكان التصحيح من جهته و أن اشتراكه بين ثلاثة غير ضار ، إمّا لكونهم بأسرهم ثقات - كما ادّعى - أو لوقوع «ابن مسكان» قبله وهو من أصحاب الإجماع على تصحيح ما يصح عنهم (بناءً على تفسيره بهذا المعنى) يناقش فيهما من جهة التردد في من وقع قبل ذلك بين «صالح بن سعيد» وبين «خالد بن سعيد» إذ الموثق هو الثاني دون الأول ، فحينئذ لا اعتماد بالسند . وقد تقدّم أنّه لم يكن لهذه الرواية خصوصية زائدة .

وأما الرواية الثانية له - أي لأبي بصير - فالظاهر اعتبارها ، لوقوع «أبان» قبله ، وعدم وقوع من لم يوثق فيه . وعلى تسليم اشتراكه - أي أبي بصير - بين الثقة والضعيف لاكتفي في التمييز بوقوع «أبان» قبله ، لأنه من المميزات - كما ادعى - . فيثبت بذلك سقوط الأذان والاقامة معاً ، ولكن عن خصوص المنفرد وفي المسجد ، لعدم الاطلاق الشامل للجماعة ولغير المسجد - كما مر - .

وأما رواية «زيد بن علي» ففيها «الحسين بن علوان» الذي يقال : إنه عامي . ولكن هنا قرينة خارجية على الاعتبار ، وذلك لاختصاص مفادها بالجماعة التي يكون السقوط فيها متفقاً عليه ، بخلاف الفرادى ، وليس في الباب ما يدل على السقوط فيها إلا هذه الرواية ، فيحدث قوياً استناد الأصحاب إليها في ذلك . فالضعف إن كان فهو مجبور بالعمل .

وأما خبر «الحرياني» فانما هو اسقوط الأذان وحده . وقد اشير إلى قصورها عن الدلالة على السقوط في غير المسجد ، لالتقييد ، بل لفقد الاطلاق .

وأما رواية «السكوني» فبعد إمكان الاعتبار من جهته - إذ لم يثبت كونه عامياً ، لعدم شهادة مجرد تصديه لمنصب قضائهم على أنه منهم ، كما أنه لا يشهد إنهاء السلسلة إلى النبي ﷺ وعدم الاكتفاء بالنقل عن الامام عليه السلام أيضاً إذ يمكن أن يكون ذلك للاحتجاج في ذلك المحيط ولا فحاح الخصم ، مع وقوع «ابن مغيرة» قبله وهو من أصحاب الاجماع - يناقش فيها بتقدم «بنان بن محمد» في السند وهو ممن لم يوثق . فعليه : لا يمكن إثبات اعتبار المسجدية الظاهر منها حيث اخذت شرطاً في كلامه عليه السلام لعدم ثبوت اعتبار السند .

هذا محصل ما أردنا بيانه من حيث السند ، وقد استبان لك : أنه يشكل إثبات جميع خصوصيات المتن بما ورد في الباب من النصوص ، وإن أمكن إثبات بعضها بها ، وأما وجه كون السقوط رخصة لا عزيمة ، هو ما مر : من احتمال كونه

للمجمع بين تلك النصوص وبين موثقة عمار .

ويشترط في السقوط امور : أحدها - كون صلاته و صلاة الجماعة أدائية ، فمع كون احديهما أو كليتهما قضائية عن النفس أو عن الغير على وجه التبرع أو الاجارة لا يجرى الحكم.

ولعل وجه الاختصاص هو انصراف النصوص إلى ما هو الموظف والمعهود الدارج ، وهو الأدائية من الصلاة. ويلزمه التفصيل بين ما لوافق انعقاد جماعة أدائية آخر الوقت وبين ما تكون في الأول على التعاهد التوظيفي، بأن الأولى لا توجب السقوط عن الداخل للصلاة فرادى أو جماعة ، بخلاف الثانية ، فمجرد الاشتراك في الأدائية غير كاف . كما أنه لو صلى المنفرد صلاته الأدائية قبل حضور الامام مثلاً أو في منزله ثم دخل وأراد أن يصلي ما في ذمته من القضاء مع عدم مضي وقت الفضيلة بعد ، يحكم بالسقوط هنا ، لاندراجه تحت النصوص . فمجرد قضائية صلاة الداخل غير ضار .

الثاني - اشتراكهما في الوقت ، فلو كانت السابقة عصراً وهو يريد أن يصلي المغرب لا يسقطان .

قد يشكل الاختصاص بصورة الاشتراك في الوقت بناء على التعميم في الشرط السابق - وهو الاكتفاء بمطلق الاتفاق في الأدائية - إذ حينئذ لا يترتب على ذلك ما فرغه في المتن من عدم سقوطهما فيما إذا كانت السابقة عصراً واللاحقه مغرباً ،

لأنه على فرض تأخير العصر إلى ما ينتهي إلى أول المغرب - بحيث يكون غاية أمد العصر متصلّة ببداية أمد المغرب - يمكن الحكم بالسقوط في مثله ، إذ لا وجه لانصراف النصوص عنه ، فلوصلت 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 السابقة على ما هو المعهود الموظّف ، فله وجه .

وإطلاق بعض النصوص المارة وإن كان شاملاً لمطلق الأدائيّة لولا الانصراف إلا أن ظاهر بعضها الآخر هو ما ادّعيناه من انسياقه من تلك النصوص بأسرها ، وهو خصوص ما كان على المعهود التوظيفي من البدار في أول الوقت أو أوائله ، نحو ما مرّ من رواية «السكوني» إذ فيها «... ولا يتطوّع حتى يبدأ بصلاة الفريضة الخ»^(١) لظهورها في عدم انقضاء وقت التطوّع بعد ، وإلا فلا مجال له حتّى ينهى عنه لأجل المبادرة إلى الفريضة .

والحاصل : أنّه لما اشكك الشمول لمطلق الأدائيّة بشكل أيضاً السقوط عند اختلاف الوقتين - كما في المتن - .

الثالث - اتحادهما في المكان عرفاً ، فمع كون احديهما داخل المسجد و الأخرى على سطحه يشكل السقوط ، و كذا مع البعد كثيراً .

لاستند له إلا الانصراف ، ولا يتوهم السقوط فيما دخل المسجد مع كون الجماعة السابقة على سطحه - كما في الصيف - مجرداً على ظاهر قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : «... دخل المسجد الخ» .

(١) الوسائل الباب ٢٥ من أبواب الأذان ح ٢ .

لأن المراد منه الدخول على المجتمع بما هو مجتمع ، وإنما ذكر المسجد لكون المجتمع غالباً هو فيه ، نعم : لو كان المسجد متسعاً جداً بحيث لو كان محل انعقاد الجماعة في غيره لصدق البعد الكثير لحكم بالسقوط فيه ، للإطلاق المصون عن دعوى الانصراف إلى المساجد الصغار .

الرابع - أن تكون صلاة الجماعة السابقة مع الأذان والاقامة ، فلو كانوا تاركين لا يسقطان عن الداخلين وان كان تركهم من جهة اكتفائهم بالسماع من الغير .

أما اختصاص السقوط بما إذا كانت السابقة مع الأذان والاقامة : فلظهور بعض النصوص المارة فيه ، نحو قوله عليه السلام : في رواية «أبي بصير» المتقدمة^(١) «... صلى بأذانهم وإقامتهم النخ» ولعدم إطلاق بعضها الآخر ، أولانصرافه على فرض الشمول إلى صورة تحققهما أو ضعفه على فرض الإطلاق ، فيقدم عليه عموم دليل المشروعية ، لأن الخاص إنما يقدم على العام لقوة ظهوره ، لأنه خاص ، ومن المعلوم : ضعف إطلاق الخاص هنا بالنسبة إلى ما ورد من الحث على الأذان والاقامة والترغيب فيهما .

وأما تعميم ذلك فيما كان تركهم من جهة اكتفائهم بالسماع من الغير : فلأن ظاهر ما دل على جواز الاجتزاء به ، هو قيامه مقام المباشرة بالأذان والاقامة ، فحينئذ يصير السماع بمنزلة التكلم ، فيترتب عليه ما كان مترتباً على التكلم ، إلا أن يتأمل فيه بقوة عموم دليل المشروعية وضعف دليل الاجتزاء بنحو يعم المقام .

الخامس - أن تكون صلاتهم صحيحة فلو كان الامام فاسقاً
على علم المأمومين لا يجري الحكم ، وكذا لو كان البطلان من
جهة اخرى .

إذا المنساق من نصوص السقوط إنما هو في خصوص الصحيحة من الجماعة ،
فضلاً عن الصحيحة من أصل الصلاة ، ولا مريية فيه ظاهراً ، نعم : يجري الحكم في
جماعة من أنكر الولاية من العامة - وإن قلنا ببطلان عباداته - لأن اندراجها تحت
تلك النصوص بين البتة ، إذ لم يعهد للشيعة مسجد في تلك الأعصار . ولا ريب في
أن المتيقن من قوله عليه السلام في رواية أبي بصير : «وقد صلى القوم» هو القوم الذين جعل
الرشد في خلافهم ، وهكذا قوله عليه السلام في رواية السكوني : «وقد صلى أهله» لأن أهل
المساجد المعهودة فيها هم العامة ، ولا يمكن التخصيص بما عدا ذلك ، لآباء
الدليل عن مثله .

فالبطلان إن كان من جهة جحد الولاية فليس بضار .

السادس - أن يكون في المسجد ، فجر يان الحكم في
الامكنة الاخرى محل اشكال ، و حيث ان الاقوى هو كون
السقوط على وجه الرخصة ، فكل مورد شك في شمول الحكم
له الاحوط أن يأتي بهما ، كما لو شك في صدق التفرق وعدمه ،
أو صدق اتحاد المكان وعدمه ، أو كون صلاة الجماعة أدائية

أولاً أو أنهم أذنوا وأقاموا لصلاتهم أم لا . نعم: لو شك في صحة صلاتهم حمل على الصحة .

قد تقدم بعض ماله مساس بالمقام عند قول الماتن - رحمه الله - : « الثاني الداخل في المسجد » و اشير إلى انقسام تلك النصوص إلى ثلاثة أقسام :
الأول : ما يعم المسجد وغيره ، نحو الرواية الأولى من الباب ٢٥ من أبواب الأذان ، إلا أنها في الأذان فقط من دون الشمول للاقامة ، إلا على احتمال إرادة ما يعمها منه ، وهو كما ترى بلا شاهد .

الثاني : ما لا إطلاق له وإن لم يكن مقيّداً ، نحو الرواية الثانية والثالثة من الباب ٢٥ منه حيث اخذ في ذلك عنوان المسجد في السؤال ، فيصير الحكم قاصراً لا خاصاً به .

الثالث : ما ظاهره الاختصاص به ، لأخذه شرطاً في الجواب ، نحو الرواية الرابعة منه - المتقدمة - فيقيّد ما ظاهره الإطلاق لولم ينصرف إلى ما كان يتعاهد فيه من المسجدية ، إلا أن يقال : بأن المأخوذ في الجزاء ، حيث قال عليه السلام : « ... فلا يؤذن ولا يقيم ولا يتطوع حتى يبدء بصلاة الفريضة ولا يخرج منه إلى غيره حتى يصلي فيه » امور كثيرة ، و مقتضى الصناعة هو انتفاء المجموع عند فقد الشرط لانتفاء الجميع ، فمعه يحتمل بقاء سقوط الأذان والاقامة بحاله وإن لم يكن في المسجد ، فيسقطان مطلقاً . نعم : يمكن القول بأن في المقام قرينة على اختصاص الشرطية بما نحن فيه ، لأن المستفاد من أدلة التطوع في وقت الفريضة عدم خصوصية للمسجد وللغيره ، كما أن مفاد الفقرة الأخيرة أيضاً ليس على حد يعتد به ، فالملهم في الدوران مدار الشرط وعدمه هو الأذان والاقامة ، فيدل هذا القسم على اختصاص سقوطهما بالمسجد .

وليس في وسعه تقييد القسم الأول ، لأنه وإن كان مطلقاً ، إلا أنه خاص بالاذان ، فما المانع من سقوط الأذان وحده في المسجد وغيره مع اختصاص سقوطهما معاً به ؟

إلى هنا انتهى ما أفيد في شرائط السقوط ، وقد تبين لك الميز بين أحنائها .
وأما حكم موارد الشك : فليعلم أن الاحتياط حسن على كل حال ، حتى فيما قامت الأمانة على عدم الوجوب مثلاً ، نعم : لو قطع بعدهم و جदानاً أو احتمال الحرمة الذاتية فلا مجال له حينئذ ، وحيث إن السقوط في المقام دائرين الرخصة التي معناها بقاء المشروعية بحالها بعد وبين العزيمة التي معناها زوالها بالحرمة ذاتية في البين ، فللاحتياط مجال البتة على كلا المسلكين ، أما على المسلك الأول : فواضح - كما في المتن - وأما على الثاني : فلا ريب في أن المحرم على هذا الفرص هو الاتيان بقصد المشروعية لابرئها ، وحيث إن الحرمة الذاتية منتفية فلا مجال لاختصاص الاحتياط بالأول منهما .

وأما ما أفاده من الأمثلة : فواضح ، كما أن البحث عن مدار التفرق مستغنى عنه بعد كونه أمراً عرفياً لا ضابط له إلا العرف ، حيث يختلف موارد الصدق باختلاف عدد الجماعة ، فربما كانت بحيث يصدق التفرق فيها بخروج اثنين أو ثلاثة كما أنه ربما تكون بحيث لا يصدق بخروج الأزيد من ذلك ، فضلاً عنه .

الثالث من موارد سقوطهما - إذا سمع الشخص أذان غيره أو أقامته ، فانه يسقط عنه سقوطاً على وجه الرخصة - بمعنى أنه يجوز أن يكتفى بما سمع ، أما ما كان الاتي بهما أو مأموماً أو منفرداً ، وكذا في السامع ، لكن بشرط أن لا يكون ناقصاً

وأن يسمع تمام الفصول . ومع فرض النقصان يجوز له أن يتم ما ناقصه القائل ويكتفى به . وكذا إذا لم يسمع التمام يجوز له أن يأتي بالبقية ويكتفى به لكن بشرط مراعاة الترتيب . ولو سمع أحدهما لم يجزء للآخر . والظاهر : أنه لو سمع الاقامة فقط فأتى بالأذان لا يكتفى بسماع الاقامة ، لفوات الترتيب حينئذ بين الأذان والاقامة .

إن هيهنا فرعاً يترتب بعضها على بعض ويكون اتضاحها رهين الغور التام في نصوص الباب ، كما تلي :

فمنها : مارواه عن ابن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا أذن مؤذن فنقص الأذان وأنت تريد أن تصلي بأذانه فأتم ما نقص هو من أذانه ، الحديث ^(١) . لا إشكال في السند لصحته ، وأما المتن : فهو أجنبي عن الاكتفاء بالسماع وأن السماع من حيث هو مجزئ ، بل هو بصدد بيان جهة أخرى ، وهي : أن ما يكتفى فيه بأذان الغير - أي مورد كان - إذا نقص المؤذن يلزم إتمام ما ناقصه حتى يكتفى به ، ولا يبعد كونه ناظراً إلى الاكتفاء بأذان من يقول : « الصلاة خير من النوم » بدلاً عن « حي على خير العمل » ، فلا مساس له حينئذ بالمقام ، ويؤيده ما في ذيله - المراد في الرواية الأولى من الباب ٣٢ من الأذان - من أنه « لا بأس أن يؤذن الغلام الذي لم يحتلم ، إذ المستفاد منه ، هو جواز الاكتفاء به فيما يجتزى بأذان الغير ، من دون بيان ما يكتفى فيه به وما لا يكتفى .

أضف إلى ذلك كله : اختصاص ذلك بالأذان ، واحتمال إرادة ما يعم الاقامة

(١) الوسائل الباب ٣٠ من أبواب الأذان ح ١ .

منه خال عن السند ، فلا يمكن استناد الأصحاب في فتواهم بسقوطهما عند السماع إلى هذه الصحيحة .

ومنها : مارواه عن صالح بن عقبة ، عن أبي مريم الأنصاري قال : صلى بنا أبو جعفر عليه السلام في قميص بلا إزار ولا رداء ولا أذان ولا إقامة (إلى أن قال) : فقال : وإني مررت بجعفر وهو يؤذن ويقيم فلم أتكلّم فأجزأني ذلك ^(١) .

إن في السند نقاشاً لعدم توثيق «ابن عقبة» وإن ينقل عنه الأجلّاء أحياناً ، ولا يمكن تصحيحه بعمل الأصحاب بعد عدم إحرار الاستناد مع احتمال اتكالهم على رواية أخرى تالية ، كما أنه لا يمكن الجزم بذلك أيضاً بعد احتمال الاستناد إلى هذه ، والذي لا ينبغي الذهول عنه ، هو أنه لو كان في البين أكثر من رواية واحدة وكانت بأسرها ضعيفة ولم يكن ماعداها ما يصلح للاستناد واطمئن 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 ما يدل على إناطة السقوط بالسماع ، إلا على جعل عدم التكلم كناية عنه ، مع احتمال إرادة عدم التكلم بعد تامة الإقامة وختمها .

ثم على تقدير الدلالة فهو قاصر عن إفادة كون السقوط على وجه العزيمة ، وبيانه : بأن مقتضى الردافة والسياق هو بيان أصل الجواز ونفي تأكّد الرجحان ، إذ لا ريب في بقاء رجحان الصلاة في الثوبين - القميص والازار - بحاله ، سواء كان القميص كثيفاً أم لا ، لأنّ الستر المأمور به وإن يحصل بما إذا كان كثيفاً ، ولكن إطلاق مادل على «أن» أدنى ما يجزي ويكتفى به في الصلاة هو الثوبان ، بحاله ، ولذا لم يشاهد منه عليه السلام إلا اكتفاء بقميص واحد إلا نادراً معجباً - كما في المقام - واحتمال عدم كثافة ماعدا هذا القميص من الأقمصه الآخر بعيد جداً .

وفي المقام أيضاً ما يشهد على أن السقوط من باب الرخصة ، بأن من البعيد

أن السماع لم يتحقق له عَلَيْهِ قط إلا في خصوص ذلك المورد ، فلذا اكتفى عَلَيْهِ به .
والحاصل : أن أقصى ما يستفاد منه ، هو جواز الاكتفاء به في الجملة وهو
المراد بكون السقوط رخصة ، لابلحاظ أصل المشروعية بحيث لا يبقى لها مورد
حينئذ وهو المراد بكون السقوط عزيمة .

ومنها : ما رواه عن عمرو بن خالد ، عن أبي جعفر عَلَيْهِ قال : كنا معه فسمع
إقامة جارٍ له بالصلاة ، فقال : قوموا ، فقمنا صلينا معه بغير أذان ولا إقامة ، قال :
ويجزىكم أذان جاركم ^(١) .

والسند لا شتماله على « بن علوان » وغيره من الزيدية محل تأمل . وظاهر
صدره : سماع الإقامة دون الأذان ، إلا على تمحبل سماعه أيضاً لكونه قبل الإقامة
فسمعها بعد ما سمعه ، وفي الذيل ما يدل على كفاية سماع الأذان الشامل للإقامة
عنها . وكيف كان : يمكن استفادة الاكتفاء بالسماع من المجموع صدرأ وذيلاً .
و أما كونه على وجه العزيمة - كما زعمه بعض المعاصرين - أو الرخصة
- كما في المتن - فيتضح بالتأمل فيما قد مناه ، بعد التنبيه بأن لفظ « الاجزاء »
كثيراً ما يستعمل في الاكتفاء بالمرتبة النازلة مع بقاء ما فوقها من الصلاح والفضل
بحاله ، نحو ما ورد في الباب ١٤ من الأذان ، كقوله عَلَيْهِ في رواية « ابن سنان »
بعد السؤال عن المرأة تؤذن للصلاة « حسن إن فعلت و إن لم تفعل أجزأها أن
تكبّر وأن تشهد الخ » ^(٢) حيث إنّه مع بقاء الأذان بحاله من الفضل حكم عَلَيْهِ
باجزاء التكبير والشهادتين . فليس معنى « الاجزاء » هو الاجزاء عن الماءور به
من الرأس حتى يسقط الأمر كذلك ، بل مفاده الكفاية عن بعض مراتبه ، ولأقل
من الاحتمال ، فمعه يبقى عموم أدلة المشروعية أو إطلاقها بحاله .

هذا محصل القول في أصل المسألة . وأما ما فرغه عليها : فلنشر إلى كل

(١) الوسائل الباب ٣٠ من أبواب الأذان ح ٣ .

(٢) الوسائل الباب ١٤ من أبواب الأذان ح ١ .

واحد منه إثباتاً ونفيًا .

فمن تلك الفروع : جواز الاجتزاء بأذان الغير أعم من أن يكون ذلك ذلك الغير إماماً أو مأموماً أو منفرداً ، وكذا أعم من أن يكون المجتزي إماماً أو غيره .

ويمكن الاستدلال للمقسم الأول باطلاق خبري « الأنصاري » و « ابن خالد » المتقدمين ، إذ في أولهما « . . . وإني مررت بجعفر وهو يؤذن و يقيم الخ » لشموله ما إذا كان ذاك المؤذن المقيم إماماً أو مأموماً أو منفرداً ، وليس في البين ما يشهد على أن المراد من « جعفر » « الصادق عليه السلام » حتى يتخيّل عدم مأموميته . ولو كان لاحدى هذه الحالات الخاصة دخالة في الاجتزاء لآخذت فيه البتة .

و في ثانيهما « . . . يجزيكم أذان جاركم » لشموله أيضاً جميع حالات ذلك الجار الذي يجتزي بأذانه ، والمراد من الأذان هنا ما يعم الإقامة ولو بمعونة الصدر ، كما أن 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 .

وأما القسم الثاني : فيشكل الاستدلال على جميع خصوصياته ، لأن القدر المتيقن من الخبرين هو جواز اجتزاء السامع إذا كان إماماً ، وأما المأموم فبالتابع أيضاً ، ولعل المنفرد أيضاً مندرج فيه بالفاء الخصوصية أو الأولوية .

إنما الكلام فيما لو لم يسمع الامام أصلاً وإنتما السامع هو المأموم وحده ، فهل يجتزي الامام بهذا السماع أم لا ؟ والغرض : أن المأموم السامع يجتزي بما سمعه البتة بالقياس إلى نفسه . وأما الامام : فهل له الاجتزاء بسماع المأموم كما أن للمأموم الاجتزاء بسماع الامام - حسبما اشير إليه - أم لا ؟

ولاخفاء في عدم استفادته من الخبرين . وأما صحيح « ابن سنان » فقد بين

آناً أنه لامساس له بالمقام ، فحينئذ يرجع إلى عموم المشروعية .
ومن تلك الفروع: هو اشتراط كون المسموع تاماً وهكذا السماع ، ويشهد
له قصور دليل الاجتزاء عن شمول الناقص ، وكذا عن السماع الناقص مع كون
المسموع تاماً ، لأن المنساق من قوله إِنَّمَا فِي الْخَبَرِ هو ذلك .
ومنها : جواز تميم الناقص والاجتزاء به بعد الاتمام ، سواء كان النقص
في المسموع (بأن ترك المؤذن بعض الفصول) أو في السماع (بأن لم يسمعه السامع
وإن قاله المؤذن) .

ويدل عليه صحيح « ابن سنان » المتقدم ، لأنه وإن لم يكن له مساس
بأصل المسألة ، إلا أن ظهوره في جواز التميم والاكْتفاء بالتميم فيما
يجوز فيه الاجتزاء - أي مورد كان - تام حيث قال إِنَّمَا فِي الْخَبَرِ : « . . فاتم ما نقص هو
من أذانه » .

ثم إن المراد من الاتمام فيه ، هل هو تميم موضع النقص إلى خاتمة
الفصول أو ذكر خصوص الفصل الناقص ؟ فعلى الأول : ينحفظ معه الترتيب . وأما
على الثاني : فيسقط معه شرطية الترتيب ، إن لو كان لازماً لما أمكن الاجتزاء
بذكر الناقص فقط . فالقول بتحتّم رعاية الترتيب - زعماً بأن نصوص المقام غير
متعرّضة لهذه الجهة - ناش عن عدم التأمل فيما يحتمله الاتمام و فيما يتفرّع
على معناه . والمرجع في موارد الاجمال هو عموم المشروعية - كما مر - .

ومنها : عدم اجزاء سماع الأذان عن الإقامة وبالعكس ، لفقد الدليل مع
كون كل منهما مستحباً بحیاله . وتوهم كون المسموع في خبر « بن خالد »
هو الإقامة فقط مع الاجتزاء به عن الأذان ، مندفع باحتمال سماع الأذان قبل
ذلك ، مع أنه خاص بهذا الخبر ، وقد تمدّم عدم إمكان إثبات الخصوصية الزائدة
بأحد الخبرين . وهكذا ما في ذيله « يجزيكم أذان جاركم » كما أن من
المحتمل - و لو بمعونة المقام - إرادة ما يعم الإقامة من الأذان وما يعمه من

الإقامة في هذا الخبر، فلا يدل على جواز الاجتزاء بأحدهما عن الآخر مع انحفاظ عموم المشروعية بحاله . وأمّا لزوم الترتيب بين الأذان والإقامة : فلعله قد اتضح عند البحث عن كفيتهما ، مع احتمال التنبيه عليه فيما بعد .

الرابع - إذا حكى أذان الغير أو أقامته فإن له أن يكتفى بحكايتهما .

إنّ البحث عن الحكاية ومشروعيتها ، وعن الميز بين الأذان والإقامة فيها ، وعن الاكتفاء بهما هو الموظف للصلاة ، وعن غير ذلك ممّا أفاده (في المسألة ٤) على ذمة الفحص عن النصوص وما قيل أو يمكن أن يقال فيها - بنحو لا يتعدّى طور الرسالة - وهاتيك النصوص .

فمنها : ما رواه عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا سمع المؤذّن يؤذّن ، قال مثل ما يقول في كل شيء ^(١) .

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 ومشروعيته بنفسه كالثاني ، حسب ما مرّ الكلام فيه) وظاهرها : المماثلة في جميع الفصول حتّى « الحيّعات » من دون التبديل « بحولقة » نعم : لادلالة لها بالنسبة إلى الإقامة .

ومنّها : ما رواه عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال له : يا محمد بن مسلم لا تدع عن ذكر الله (عزّ وجلّ) على كلّ حال ، ولو سمعت المنادي ينادي بالأذان وأنت على الخلاء فإن ذكر الله (عزّ وجلّ) وقل كما يقول المؤذّن ^(٢) .

ولامساس لصدرها بالحكاية بعنوانها الخاص ، لدلالته على رجحان ذكر الله الذي يكون حسناً على كلّ حال ، سواء كان ذكراً في النفس تضرّعاً وخيفة أو في

اللسان جهراً أو خفية ودون الجهر من القول ، ويستوي فيه الأذان والاقامة وغيرهما من الأذكار بلاخصية لشيء من ذلك ، كما أنه يلزم الاقتصار على الفصول الذكورية منهما دون ما عداها - كالحية - علات - .

وأما الذيل : فظاهره الترغيب في حكاية الأذان والحث عليها ، دالاً على ردع ما يمكن توهم تنافيهما على الخلاء لما في بعض الفصول من الذكر . نعم : لادلالة له على الاقامة .

ومنها : ما أرسله الصدوق قال : روي أن من سمع الأذان ، فقال كما يقول المؤذن ، زيد في رزقه ^(١) .

ودلالتهما على ترتب أثر خاص - وهو ازدياد الرزق - قاصرة عن إثبات الاستحباب المصطلح ، مع ما في السند من الارسال .

كما أن مارواه عن زرارة قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام ما أقول إذا سمعت الأذان ؟ قال : اذكر الله مع كل ذا كر ، قاصر أيضاً عن إثباته بالخصوص ، إذ المستفاد منها الحث على اتباع أي ذا كر مؤذناً كان أو غيره ، كما أنه لا بد من استثناء «الحية - علات» حيث إنها ليست بأذكار .

ولا تعرض فيهما أيضاً - كالأولين - للاقامة ، وإن حكم «الماتن» باستحباب حكايتها . واحتمال إرادة ما يعتمها من الأذان في الصحيحين خال عن الوجه ، لعدم القرينة .

كما أن مارواه في «الدعائم» عن الصادق عليه السلام أيضاً كذلك ، لعدم اشتماله على ما عدا الشهادتين و«قد قامت الصلاة» مع ما فيه من الضعف الذي لا يمكن تميم الاستدلال به بحديث «من بلغ» لما حررناه في محله : من أن أقصى ما يستفاد من ذلك الحديث ، هو إبتاء ثواب الانقياد والرجاء ، فيدل على أن في الانقياد صلاحاً وعليه ثواباً ، لاني أصل العمل حتى يصير راجحاً شرعاً ومستحباً فقهاً .

والميز بين هذا الانقياد وبين غيره ، هو أن الثواب المترتب عليه في غير مورد الرواية الضعيفة غير محدد ولا مبين المقدار ، بخلافه في موردها ، لأنه محدد بمقدار ما بلغ .

والحاصل : أن حكاية الإقامة مما لم يثبت استحبابها بخلاف الأذان ، ولا ميز فيه بين أقسامه من كونه للاعلام - بناء على مشروعيته - أو للاعظام ، وبين كونه للجماعة أو غيرها ، وبين كونه مستحباً أو مكرهاً - أي الكراهة الملائمة للمشروعية - وأما الأذان المحرم : فلا ، لانصراف الصحيحين عنه ، كما أن عدم الامتياز بين تلك الأقسام إنما هو لاطلاقهما .

هذا محصل الكلام في أصل الحكاية ، وأما ما فرغ عنه عليها : من الاكتفاء بها عما هو الموظف ، فيمكن الاستدلال له بأن ما هو المعتبر للصلاة ليس عنواناً قصدياً وراء ذكر هذه الفصول - بأن يلزم نيّة الأذان بما هو أذان - وكذا الإقامة فعليه يكون الاكتفاء بها مطابقاً للقاعدة ، وإلا فلا دليل على ذلك بالخصوص ، وسيوافيك تمامه .

وأما ما في المتن : من أولوية تبديل الحيّعات بالحولقة ، فلا شاهد لها عدا خبر الدعائم ، وقد مرّ عدم إمكان الاستناد إلى مثله ، وإن انضم إليه حديث « من بلغ » .

(مسألة - ٥) يجوز حكاية الأذان وهو في الصلاة ، لكن

الأقوى حينئذ تبديل الحيّعات بالحولقة .

لادليل على جواز حكاية الأذان في الصلاة عدا إطلاق بعض مامرّ ، ولا إشكال فيه بالنسبة إلى الفصول الذكرية منه ، وأما ما عداها - كالحّيّعات - فإن تمت

بدلية «الحولاقة» منها، فلا غبار بالنسبة إليها أيضاً بعد تبديلها بها - كما في المتن - وإن لم تتم - كما هو الظاهر - لضعف سندها مع عدم صلوح حديث «من بلغ» لاثبات الاستحباب المصطلح، كما اشير إليه، فالأمر فيها - أي في الحكاية - حينئذٍ دائريين 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 : فإن كان المبطل لها هو خصوص الكلام الآدمي المنصرف عن مثل «الحيعة» فلا إشكال فيها حينئذٍ، وأما إن كان المبطل لها هو كل ما لا يكون ذكراً ودعاءً وإن كان نحو «الحيعة» حيث إنها ليست بشيءٍ منهما ظاهراً فلا تجوز - أي الحكاية - فيها . كما أن الاقتصار على الفصول الذكورية من الأذان ممثلاً لم يشترع بالخصوص، إذ المنساق من الأذان هو الارتباطي من تلك الفصول، لاستقلال كل واحد منها في الحكم .

ثم إنه لو حكى الأذان وقاله مثل ما يقول المؤذن حتى «الحيعة» وقلنا ببطلان الفريضة بها، وحكمنا بحرمة الإبطال مطلقاً وإن كان بذلك، فهل يثاب على الحكاية الكذائية أم لا ؟

قد يتخيّل عدم، إذ لا ثواب على المبطل المحرّم، وحيث إنها - أي الحكاية - محرّمة حينئذٍ، فلا ثواب عليها البتّة، لأنّ المبعّد لا يكون مقرّباً .

وفيه : أن الحرام إنّما هو الإبطال بما هو إبطال، سواء استند إلى الحكاية أو إلى غيرها، وقد مرّ منا التحقيق في اللباس المغصوب وكذا المكان المغصوب ما يشفي العليل ويروي الغليل، وحاصله : عدم التلازم بين حرمة الإبطال المسبّب وحرمة الحكاية التي هي السبب له شرعاً وإن كان بينهما تلازم عقلاً بعد انحفاظ سببية هذه

ومسببة ذلك ، لأنَّ الحرمة في السبب حينئذٍ إنّما هي حرمة غيريّة لانفسيّة ، فمعه يمكن اجتماعها مع الرجحان النفسي ، فلا بعد في الانابة عليها مع بطلان الصلاة بها - أي بالحكاية الكذائيّة .

ثمَّ إنّ هيهنا فروعاً تعرّض لها «الماتن» وأضربنا عنها لوضوحها ، فلاحظ.

(مسألة - ٩) الظاهر عدم الفرق بين أذان الرجل والمرأة ، إلا إذا كان سماعه على الوجه المحرم ، أو كان أذان المرأة على الوجه المحرم .

إنَّ الحكم بالتسوية بين أذاني الرجل والمرأة رهين إطلاق الدليل أو إلقاء الخصوصية ، والأوّل مفقود ، والثاني بعيد .

أما الأوّل : فلما مرَّ من أنَّ أقصى ما يعتمد عليه في الباب هو خبر «الأنصاري» و«ابن خالد» المتقدّمان ، حيث إنَّ استحباب الحكاية مفروغ عنه لدى الأصحاب وليس في الباب إلّا ذاك الخبران فينجبر ضعفهما به في الجملة ، وقد اشير إلى أنّه لو كان لواحد منهما خصوصيّة زائدة منتفية في الآخر لما أمكن إثباتها به ، إن لم يحرز استنادهم إليه بالخصوص ، وأنت خير بأنَّ 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 الخصوصية الزائدة به .

وأما الثاني : أي إلقاء الخصوصية ، فبعيد ، مع ما بينهما من الفردوق العديدة ، فتبصّر !

ثمَّ إنّّه على فرض الشمول لها ، لا بدّ من استثناء ما إذا كان السماع حراماً

أو المسموع كك - فضلاً عمماً إذا كانا معاً محرّمين - للانصراف عن ذلك كلّ البتّة .
إلى هذا انتهى أفاده ما سيّدنا الاستاد (مدّ ظلّه العالی) وكان في ٢٥ شهر
ذیحجّة الحرام ، والمرجوّ من الله (تعالی) أن یوفّقه وإیّانا لتتمیم ما بقی من کتاب
الصلاة (بمنّه تعالی) .

٢٥ شهر ذیحجّة الحرام سنة ١٣٨٦

كان في بلدة قم الطیبة ، عشّ آل محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

(صینت عن الآفات)

فصل في النية

قال قدس سره:

ولغايات الامتثال درجات ، الخ .

لاسترة في أن القرب المادي يتساوى طرفاه في الاضافة . و أما الروحاني :
فيمكن الاختلاف ، كما في قرب الله تعالى بالنسبة إلى الكافر كالمؤمن ، لكونه أقرب
إلى الخلق من جبل الوريد ، مع بعد الكافر عنه تعالى بمراحل ، بحيث ينادى من
مكان بعيد .

و لا ريب أيضاً في كونه تعالى رفيع الدرجات ذا العرش ، و لا في اتصافه
بنعوت الجلال والجمال ، وما إلى ذلك من الأوصاف الذاتية والفعليّة التي لا تعدّ .
و كل واحدٍ منها صالح للغايتيّة والبعث ، إلى أن ينتهي إلى مرتبة هي غاية
آمال العارفين . وعن النبي ﷺ (المغفور له ما تقدم وما تأخر : من ترك الأولى)
جواباً عن السؤال عن توغّله في العبادة ، أنه قال : أفلا أكون عبداً شكوراً ! .
و أما ما في المتن عن أمير المؤمنين عليه السلام فلم أجد في «الوسائل» و إن نقل عن
«الوافي» ومفاده صحيح عقلاً و إن لم يشهد بالنقل .

وأما الفرق بين كون الثواب غاية وبين جعله عوضاً للعبادة بصحة الأول والأشكال في الثاني فغير سديد ، إذ المنساق من صلاة الاستسقاء والحاجة هو جواز المعادضة أيضاً ، كما أن مفاد نصوص التثليث ذلك ، كما يلي :

وهو مرواه عن هارون بن خارجة ، عن أبي عبد الله عليه السلام العبادة ثلاثه : قوم عبدوا الله عز وجل خوفاً فتملك عبادة العبيد ، وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى طلب الثواب فتملك عبادة الاجراء ، وقوم عبدوا الله عز وجل حباً له فتملك عبادة الأحرار ، وهي أفضل العبادة^(١).

حيث إن لسان التقسيم هو الصحة ، كما أن ما يأتيه العبد رهبة أو الأجير رغبة صحيح .

(مسألة - ١) يجب تعيين العمل اذا كان ما عليه متعدداً ، ولكن يكفي التعيين الاجمالي كان ينوى ما وجب عليه أولاً من الصلاتين مثلاً ، أو ينوى ما اشتغلت ذمته به أولاً أو ثانياً . ولا يجب مع الاتحاد .

إن الذي انحدر نحوه الأمر وتوجه إليه التكليف ، إما يكون واحداً ، وإما يكون كثيراً .

فعلى الاول : يكون نفس إتيانه بما لوحظ في قوامه كافياً في الامتثال ، بلا حاجة إلى قصد ما يعينه زائداً عنه ، لغناؤه عن التعيين ، لأنه متفرغ على الشركة المفقودة بالفرص . فهنا تعيين واقعي وانطباق بتسي ، فلامجال للتعين والتطبيق ، ولا يميز فيه بين التبدي والتوصلي .

(١) الوسائل الباب ٩ من أبواب مقدمة العبادات .

وعلى الثاني : فإما أن تكون الكثرة فردية فقط ، بأن يكون الاختلاف في الخصوصيات الفردية فحسب ، و تجمع تلك الأفراد المتكثرة حقيقة واحدة وتندرج هي بأسرها تحتها . وإما أن تكون نوعية أيضاً ، بأن يكون الاختلاف في الفصول المنوطة ولايلم شعنها إلا جنس واحد لانوع فارد ، ولا تندرج هي إلا تحت ذاك الجنس العام .

فعلى الأول أيضاً لا احتياج إلى التعيين ، إذ المفروض اتحادها في الحقيقة الواحدة ، و يترتب على كل فرد منها ما يترتب على قرينه من الأفراد الآخر نحو الصلوات القضائية للصبح ، أو الصيام القضائي لعدة أيام من رمضان ، أو الديون المتعددة لشخص واحدائناً ومديناً . لأن ذلك التعبدي وهذا التوصلي سيان في الغناء عن التعيين للفرد الخاص ، وإن كان لتلك الأفراد ميزماً في الخارج زماناً أو مكاناً ، ولكنه عار عن الجدوى ، فوزان هذا الشق هو وزان أو القسامين - كما مر .

وأما على الثاني فلا بد من التعيين المحقق للامتثال الموجب لترتب الآثار ، إذ المفروض كون التكثر نوعياً بحيث يكون لكل واحد منها أثر يخصه ، فلولا قصد ما يعينه لما ترتب الأثر المقصود . واستوضح ذلك بأداء الدين ، حيث إن مجرد إعطاء دينار خاص لشخص مخصوص صالح لأن ينطبق عليه غير واحد من العناوين النوعية - كالهبة ، والاهداء ، والأداء ، ونحوها - ومن الواضح اختصاص كل واحد منها بما يخصه من الأثر ، فلولا قصد التأدية لما انطبق عليه ذلك . وهكذا في العمل النيابي ، لأن متنه وحده صالح لأن يكون نيابة عن الغير ولأن لا يكون ، ومن البيّن : افتقار تعنونه بالنيابة إلى القصد ، بلاميز في ذلك بين التعبدي والتوصلي .

نعم : يكفيه من التعيين ما يخرج عن الابهام وصلوح الانطباق على الكثير وإن كان بالاجمال . فلاخصية للتفصيل إلا ازدياد الوضوح المستغنى عنه بالقصد

الاجمالي هذا بلحاظ أصل النية .

وأما القربة : فهي أيضاً كذلك فيما يلزم اندراجه تحتها ، لأن من القيود ما لا يجب بسط التقرب عليها ولا درجه تحته ، كالشرائط المأخوذة في الصلاة تقييداً ، لا قييداً - نحو الاستقبال والستر والصون عما لا يؤكل لحمه و نحوها - إذ لا يجب قصد القربة بها وإن كان من القيود ما يجب فيها ذلك . فمجرد أخذ القيد في المأمور به العبادي غير كاف في لزوم بسط القربة عليه ، مثلاً لو قيل : « اعتق رقبة مؤمنة » و كان المعتبر في العتق التقرب ، لما أمكن الحكم بلزوم قصده بالنسبة إلى قيد الايمان أيضاً ، بل لو قصده بالنسبة إلى أصل العتق و قد صادف كون تلك الرقبة المعتقة مؤمنة لكفى . اللهم إلا فيما قام الشاهد على لزوم درج القيد في ذاك القصد العبادي .

(مسألة - ٢) لا يجب قصد الاداء والقضاء، ولا القصر والتمام، ولا الوجوب والندب، الا مع توقف التعيين على قصد أحدهما، بل لو قصد أحدا الأمرين في مقام الآخر صح اذا كان على وجه الاشتباه في التطبيق ، كان قصد امتثال الامر المتعلق به فعلاً وتخيل أنه أمر أدائي فبان قضائياً، أو بالعكس، أو تخيل أنه وجوبى فبان ندبياً أو بالعكس ، وكذا القصر والتمام . وأما اذا كان على وجه التقييد فلا يكون صحيحاً ، كما اذا قصد امتثال الامر الادائي ليس الا أو الامر الوجوبى ليس الا فبان الخلاف، فانه باطل .

قد لاج الضابط العام^١ فيما يجب فيه التعمين وفيما لا يجب . و هذه العناوين المذكورة في المتن إن كانت عناوين منوثة - بأن يكون الأداء حقيقة منحازة عن القضاء ، وهكذا القصر عن التمام ، والواجب عن المندوب - فلا بد من قصدها بخصوصها . و أما لو لم تكن إلا عوارض مشخصة ، فلا ، و لكل من الفرضين أثر يخصه .

وقدمت الإشارة إلى بعض تلك الفروق التي منها ما في المتن من الاجتزاء بالأداء مثلاً في مقام القضاء سهواً ، لأن المميز بينهما ليس نوعياً حتى لا يجزي أحد النوعين المتبائنين عن الآخر ، إذ ليس القضاء حينئذٍ إلا عين الأداء ولكنه في خارج الوقت ، إذ المفروض أنه لا يكون مطلوباً نوعياً بالاستقلال بل هو بعناية ما بعض مراتب المطلوب الكامل . و هكذا القصر والتمام ، لأنهما ليسا نوعين متبائنين ، إذ المميز بينهما إنما هو « بشرط لا » و « بشرط شيء » و ذلك : لأنه لا يفوت عند الاشتباه في التطبيق إلا بعض الخصائص الشخصية لا يختلف العمل باختلافها نوعاً .

ومما يترتب على الاتحاد النوعي جواز العدول من بعض إلى آخر في الجملة - كما يأتي في المسئلة القادمة - .

ثم إن التفصيل بين الاشتباه في التطبيق وبين التقييد ليس مما انفرد به «الماتن» كما أن النقاش فيه ليس مما نشير إليه في خصوص المقام ، لما تكررت منا البحث عنه . وحاصله: أن المعهود من غير واحد من الأصحاب - رحمهم الله - هو لزوم صدور العمل بقيوده الشخصية عن المكلف ولو تقديراً - كما في الخطاء عند التطبيق - إذ العمل الخاص لو التفت إليه لكان مقصوداً برأسه البتة ، و أما فيما لا يكون كذلك حتى التقديري منه فلا يكون مجزياً فيما يعتبر قصده . ولكن الحق الاجتزاء بمثله فيما لو انضم الحسن الفاعلي بالحسن الفعلي ، حيث لا احتياج

في الطاعة إلى أزيد منه وهو حاصل في نحو الملقام ، لأن المصلي الذي تخيّل بقاء الوقت للأداء وقد تصدّى للامتثال لاريب في تحقّق الحسن الفاعلي فيه البتة ، وهكذا الصلاة الصادرة منه في هذا الفرض لاريب في حسنهما كذلك ، فعند التمام هذين الحسنين يتم الامتثال بلافتقار إلى أزيد منه ، نظير ما مرّ : من صحّة الغسل أو الوضوء لمن وظيفته التيمّم لضيق الوقت ولكنّه اغتسل أو توضأ بزعم وسعته بانياً على العدم فيما لو كان ضيقاً في الواقع .

والحاصل : أن المستفاد من المتن هو اتحاد الأداء والقضاء في الحقيقة ، لأن المطلوب الكامل هو الصلاة في الوقت ، وبمجرد فواته لا يزول منها إلا بعض مراتب كمالها ، ويعبّر عنه حينئذ بتعدّد المطاوب . ولا ينافيه الافتقار إلى أمر جديد في القضاء ، لأن لسان دليله مشعر بذلك وكاشف عنه ، من دون التأسيس لحقيقة منجازة عن الفائتة . وهكذا القصر والتمام ، لأنّهما كفيّتا لحقيقة واحدة تطول تارة وتقصّر أخرى ، كالخط الطويل والقصير ، حيث إن الطول والقصر من الشؤون الشخصية لا الفصول المنوّهة . وهكذا الأمر في الوجوب والندب .

وقد انقدح لك النقاش فيما تخيّل به بعض المعاصرين : من الحكم بالصحة في مورد الاشتباه - على القول بلزوم قصد عنواني القصر والتمام - معللاً بتحقيق قصد المأمور به على ما هو عليه من الخصوصيات المعتبرة ، ذاهلاً عن أن المقصود غير واقع والواقع غير المقصود ، مع عدم إمكان قيام المبائن مقام شقيقه المبائن ، فراجع .

(مسئلة - ٣) اذا كان في أحد أماكن التخيير فنوى القصر يجوز له أن يعدل الى التمام وبالعكس ، ما لم يتجاوز محل العدول ، بل لو نوى أحدهما وأتم على الآخر من غير التفات

الى العدول فالظاهر الصحة . ولا يجب التعيين حين الشروع أيضاً . نعم : لو نوى القصر فشك بين الاثنين والثلاث بعد اكمال السجدين يشكل العدول الى التمام و البناء على الثلاث ، و ان كان لا يخلو من وجه ، بل قد يقال بتعيينه . و الاحوط العدول والاتمام مع صلاة الاحتياط والاعادة .

قد اشير في ثنايا المبحث المتقدم إلى أن القصر و التمام إن كانا نوعين متباينين ، يكون التخيير دائراً بين أمرين لا مصحح لقيام أحدهما مقام الآخر ، للبينونة الموجبة لأن يقال : «أين أحدهما من الآخر» و يتفرع عليه عدم جواز العدول منه إليه ، لأنه - أي العدول - خلاف القاعدة ، فيحتاج إلى نص مفقود في المقام . ولا يتوهم ظهور دليل التخيير فيه ، لاندفاعه بفقد الاطلاق النافع له ، حيث إنّه بصدد الدلالة على التخيير في نفسه ، لابلحاط طواريه : من الحدوث والبقاء ونحوهما . وحيث إن خيرة المتن هو اتحادهما في الحقيقة بلاميز ما هوي بينهما ، حكم بجواز العدول .

ولاحفاء في أن العدول تارة بلحاط القصد ، واخرى بلحاط العمل فقط . أما الاول : ففيما لو كان القصر و التمام من العناوين القصدية ، إذ يصح حينئذٍ إطلاق العدول والانصراف عن عنوان قصدي إلى عنوان قصدي آخر . وأما الثاني : ففيما لا يكونان قصديتين - كما هو المفروض - فعليه يكون إطلاق العدول هناك إنتما هو في مرحلة العمل و مجرد تغيير الميل و التصميم الذي لا يكون مأخوذاً في المأمور به .

ولو شك في كون عنوان خاص قصدياً أم لا : قد يتخيل لزوم الاحتياط ،

لأول الشك" إلى مقام الامتثال المسبوق بالقطع بالاشتغال ، حيث إن انحسار التكليف إلى ذلك العنوان يقيني ، وإنما الشك في حصول البرائة بنفس إتيانه عارياً عن القصد .

والحق هو البرائة ، لانتساع نطاق الشك إلى مقام الثبوت أيضاً ، لالسقوط فقط ، حيث إنه يشك في كيفية الجعل و سنخ الثبوت : من أنه هل اعتبر فيه لزوم القصد زائداً عن متن العمل أم لا ؟

والعجب أن الفقيه الهمداني - رحمه الله - الذي قد حكم بالبرائة في الشك في المحصل إذا كان بيانه سعة وضيقة بيدالشرع - كما في الطهارة - قد اختار هنا الاشتغال ، مع أنه أهون وأبين من هناك ، إذ الشك هنا في نفس الجعل و كفيته ، زعماً منه بعدم حكومة البرائة هنا على قاعدة الشغل لأن القصد ليس كلفة زائدة . والحاصل : أن القصر و التمام إن كانا نوعين متباينين - كالظهر و العصر - يحتاج العدول من أحدهما إلى الآخر إلى دليل مستأنف وراء ما يبدل على التخيير ، لأنه - أي العدول - عبارة عن قلب الحقيقة إلى حقيقة تباينها ، و من المعلوم : أن مجرد الحكم بالتخيير قاصر عن إفادته ، اللهم إلا إذا كان ذلك التخيير استمرارياً . وأما إن كانا فردين من نوع واحد ، فلا يحتاج العدول من أحدهما إلى الآخر إلى دليل مستأنف وراء التخيير ، لأن التعيين حينئذ إنما هو بيد المكلف ، فله أن يسلم على ركعتين فيصير قصراً ، وأن يسلم على أربع فيصير تماماً . فاتصافه بأحدهما متوقف على إرادة المكلف و كفيته عمله ، فعليه يكون العدول عملياً - كما امر - حتى فيما لو قصد أحدهما الخاص ، إذ لا يصير بمجرد القصد معيناً ، لأن هذا العنوان لم يؤخذ في قوامه .

نعم : لا بد من انحفاظ القدر المشترك حتى يبقى التخيير و جواز العدول بحاله ، ولذا قيّد في المتن بعدم تجاوز المحل ، إذ العدول من التمام إلى القصر إنما يمكن فيما لم يأت بالركعة الثالثة ، وأما بعدها فلا مجال لجعل المأتي به

قصرأ ، 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 الصحة .

ولا يتوهم لزوم الجزم بها ، لأنّ لاحتمال البطلان مجالاً على بعض الفروض ،
وذلك : لأنّ اتّحاد الحقيقة وعدم دخالة القصد وإن يوهّم بادي الرأي الجزم
بالصحة ، ولكن لا بدّ من التنبّه بلزوم الميز بين ما إذا كان الاتمام على الآخر من
باب الخطاء في التطبيق أو من باب التقييد - كما مرّ الفرق بينهما في المتن - وحينئذٍ
فعلى « الماتن » أن يفصل بينهما هنا أيضاً .

وأما على المختار - من إمكان التصحيح حتّى بناء على التقييد - فلا ، وقد
مرّ تقريبه ، وهو أنّ الاحتياج إلى القربة ونحوها في مثل المقام لم يثبت بالدليل
اللفظي ، 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
- لضيق الوقت عن بعض حوائجه أو لداعٍ آخر - فصادف الاتمام من غير عدول ولا
الالتفات ، لا ريب 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 التمام الحسن الفعلي بالحسن الفاعلي كافٍ في
الامتثال . وحيث إنّ الميز بين القصر والتمام من الشؤون الشخصية من دون تعنون
الفعل بأحدهما - حتّى بالقصد - إلّا أن ينتهي أمده ، فلا يجب التعيين حين
الشروع ، إذ لا جدوى له بعد ما فرض الصحة بالعدول عن المنوي إلى غيره ، بل
بغير الالتفات إليه - أي العدول - .

إنّما المهمّ هو ما أفاده ذيلاً : من الشكّ بين الاثنين والثلاث بعد إكمال
السجدتين مع نيّة القصر ، ولا بأس بيمسّ المقال فيه حتّى يتّضح في ضوءه جليّة

الحال ، وهو أن التمايز بين القصر والتمام إما بالتباين النوعي - بأن يكون كل منهما نوعاً برأسه مبانئاً لشقيقه ويكون القصد فصلاً منوعاً - وإما بالتباين الفردي مع الوحدة النوعية .

وعلى الاول : إما يجوز العدول من أحدهما إلى الآخر بقلبه إليه - لاستمرار التخيير بقاء - وإما لا يجوز. فعلى الجواز: إن نوى القصر ثم عدل إلى التمام فطرء الشك بين الاثنين والثلاث أو نحوه بعد إكمال السجدين ، يندرج تحت ما دل على البناء على الثلاث فيما طرء الشك بينهما في الصلاة الرباعية ، إذ المفروض صيرورتها بالعدول رباعية ، فتحقق الظرف وكذا المتعلق قبل تحقق المظروف وكذا المتعلق ، كما هو المعتبر حسب سياق دليل الشك .
وعلى عدم الجواز أو عدم العدول مع جوازه : لو طرء الشك بينهما والحال هذه ، لاندرج تحت دليل الشك في الثنائية .

وليعلم : أن وزن الشك الكذائي وما يحذو حذوه - مما يقال بكونه مبطلاً - ليس هو وزن الحدث و نحوه مما يوجب البطلان بمجرد حدوثه ، بل المعنى بذلك هو عدم جواز المضي على هذا الحال والاكتفاء به في الامتثال . وأما لو أنتم بالتسليم رجاء ثم بان له الواقع وكونه إثنين مثلاً ، فلا إشكال في الصحة وحصول البرائة .

وأما على الثاني : فقد مر جواز العدول ، بل يكون التعيين بيد المصلي ، فما لم يسلم لا يتعين شيء من العنوانين ، فعليه يكون جواز العدول باقياً بحاله ما لم يتجاوز محلّه . فهيهنا لا يمكن التمسك بدليل الشك بين الاثنين والثلاث في الرباعية ، لأنه شبهة مصداقية له ، إذ لا يعام بكونها رباعية واقعاً إلا بالتسليم على أربع ، كما أنه لا يجوز التمسك بدليل الشك بينهما في الثنائية والحكم بالبطلان بالمعنى المذكور - لما اشير إليه من الشبهة المصداقية - لعدم العلم بكونها

ثنائية ، مع لزوم تحقق الظرف قبل المظروف . و بالجملّة : لا يجوز التمسك بدليل البناء على الأكثر في الرباعية ولا بدليل البطلان وإن اريد به البطلان البتّي أيضاً كالحدث ، للشك في الاندراج تحت دليله - كما مر - .

نعم : لظروء هذا الشك تأثير في جعل التخييري تعينياً ، إذ قبله كان مخيراً بين التسليم على الثنائية ليصير قصراً وبينه على الرباعية فيصير تماماً ، وأما بعده فلا يمكن التسليم هناك ، لأنّه إن كان إثنتين لكان الشك في الثنائية ، وإن كان ثلاثاً لكان التسليم على الثلاثية التي لا تكون مشروعة في تلك الأماكن المعهودة المبحوث عنها ، فحينئذ يتعيّن العدول العملي إلى التمام و يصير الاتمام واجباً تعينياً بعد ما كان واجباً تخييراً ، و كم له من نظير ! ومعه يندرج تحت دليل الشك في الرباعية ، فيلزم البناء على الثلاث .

ومن هنا نقده : أن اضطراب «الماتن» ونوّسان قلمه الشريف هنا - بين الاشكال أوّلاً ، ونقل تعيّن العدول ثانياً ، والاحتياط ثالثاً ، وطغيان بيانه في الخل عند البحث عن الشك في الر كعات^(١) بعدم جواز العدول بتّاً ، مع استقرار دأبه على اتّحاد الحقيقة وعدم التباين بين القصر والاتمام في غير محلّه فارتقب .

ثم إنّه بالبناء على الثلاث يكون بمنزلة الآتي بها تعبّداً ، و معه لا يجوز العدول إلى القصر ، لزوال مورد التخيير .

وللكلام مجال واسع في بحث الخل ، من جهة الدليل العام الدال على البناء على الأكثر وتتميم الناقص بالر كعة المفصولة من دون التقييد بالرباعية ، و من جهة بيان ما خرج منه ومالم يخرج ، فانتظر .

(مسألة - ٤) لا يجب في ابتداء العمل حين النية

تصور الصلاة تفصيلاً ، 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 ما يغني عن التكرار ، من حيث عدم وجوب التصور التفصيلي ، إذ لا يحتاج إلى مزيد من الداعي والتصور الاجمالي . وأما نية الأفعال جمعاً و تجزياً ، فمغزى القول في ذلك : أنه ليس في البين أمر وراء أمر المجموع يدعو إلى الأجزاء بالاستقلال ويبعث نحوها كذلك ، وإلا لكانت هناك تكاليف عديدة يتفرغ على امثالها إطاعات وعلى عدمه عصيانات ، وهكذا المثوبات والعقوبات ، وهو كما ترى ! بل الذي يدعو إلى الأجزاء هو الذي يدعو إلى الكل بعينه ، بمعنى كونه في ضمنه ، فكما أن نفس تلك الأجزاء ضمنية كذلك الأمر المتعلق بها ، وكما أن انحدار الارادة الأمرية نحوها إنما هو بتبع تعلقها بالمجموع كذلك انحدار الارادة الفاعلية . ولو نوى جزء منها بداعي الأمر المستقل المتخيّل ، فإن كان بنحو الخطأ في التطبيق لكان مجزياً ، وكذا إن كان بنحو التقييد على ماسلكناه من كفاية انضمام الحسن الفعلي بالحسن الفاعلي في أمثال المقام . والحاصل : كما أن الوحدة الواقعية في عالم الاعتبار واجدة للملاك ومتعلقة للحكم ، كذلك لا بد من أن تكون هي مصب النية والامثال ، فلا استقلال لشيء من الأجزاء المرتبط بعضها ببعض ، فلامحالة يكون الانبعث أيضاً على وزن ذلك الارتباط .

(مسألة-٥) لا ينافي نية الوجوب اشتمال الصلاة على الاجزاء المندوبة ، ولا يجب ملاحظتها في ابتداء الصلاة ، ولا تجديد النية على وجه الندب حين الاتيان بها .

لاضير في نية الوجوب لو كانت تلك الامور المندوبة أجزاء للماهية أو للفرد، لأن المنوي المشتمل عليها لا يكون مندوباً ، بل هو أفضل فردي الواجب ، وهكذا لو لم تكن كذلك ، لأن الاشتمال على الامور النديية - كالاشتمال على الامور المباحة - غير مناف لانصاف متن الفعل الذي وقع ظر فآلها بالوجوب والنية وجوبه . نعم : إن ترتب الثواب على تلك الامور المندوبة رهين قصدتها والتقرب بها، لأن مجرد صلوحها للتقريب غير كاف في حصول القرية مالم يقصد التقرب بها .

(مسألة-٦) الاحوط ترك التلفظ بالنية في الصلاة، خصوصاً في صلاة الاحتياط للشكوك ، وان كان الاقوى الصحة .

لعل منشأ الاحتياط هو كون النية القلبية عند بعض جزء للصلاة المفتحة بها ، لا بالتكبير - وإن رد بما ورد : من « أن أو لها التكبير » مع ما يناقش في هذا الرد أيضاً - فحينئذ يكون التلفظ واقعاً في الأثناء ، بخلاف ما إذا كان شرطاً، لوقوعه - أي الكلام الخارجي - حينئذ في خارج الصلاة .

وأما صلاة الاحتياط : فسيأتي مشروح القول فيها من أنها جزء للصلاة إلا أنه رخص تخلل التسليم والتكبير فقط ، أو مستقلة عنها . فعلى الجزئية : يستلزم

التلفظ تخلل الكلام الآدمي في الأثناء ، دون ما إذا كانت مستقلة ، فارتقب .
ولاخفاء في اختصاص البحث بالصلاة كما في المتن ، وأما في غيرها - كالأحرام - فبجائز .

(مسألة ٧-) من لا يعرف الصلاة يجب عليه أن يأخذ من يلقنه ، فيأتي بها جزء فجزء ، و يجب عليه أن ينويها أولاً على الاجمال .

إن الذي لا يعرف الصلاة يجب عليه ذلك بتأ ، لا من باب المقدمية العلمية - كما زعمه بعض المعاصرين - إذ لا إبهام ولا شك في عدم المعرفة . نعم : يكون ذلك من هذا الباب بالنسبة إلى من يعرفها معرفة ناقصة مصحوبة بالخطاء في التطبيق وما إلى ذلك مما لا بد من إزالته بما في المتن ، للمقدمية العلمية . وكيف كان : يجب قصدها بالاجمال ، لا يمكن تمشييه وصلوح انطباقه على ما يتعرّفه بالتلقين أيضاً .

(مسألة ٨-) يشترط في نية الصلاة بل مطلق العبادات الخلوص عن الرياء ، فلو نوى بها الرياء بطلت ، بل هو من المعاصي الكبيرة ، لانه شرك بالله تعالى . إلى قوله - رحمه الله - الثالث

إن الداعي إلى العمل والباعث نحوه ، إما أن يكون هو التقرب إلى الله تعالى أو نحوه من الغايات الحقة المارة ، وإما أن يكون غيره من الدواعي الأخر . وذلك إما بالاستقلال ، أو الشركة ، أو التبعية . وعلى أي تقدير : إما أن يكون

ذاك الداعي الآخر حراماً في نفسه ، أو لا . وسيأتي البحث عن غير المحرّم منه : من الضمائم المباحة والمكروهة ، فارتقب .
وأما المحرّم منه - المسمّى بالرياء أو السمعة وما إلى ذلك - فهذا الفصل معقود لأجله . و تنقيح المقال فيه رهين إهداء الجهتين : إحداهما - ما يحرّم فيه مقتضى القاعدة الأولى . أخرىهما - ما يبحث فيه عن نطاق النصوص الخاصة .

أما الجهة الأولى

ففي مقتضى القاعدة الأولى

إن 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 أو صيانة العرض وما إلى ذلك من الدواعي الشهوانية أو النفسانية ، فلا يكون رياءً وإن لم يترتب عليه ثواب لفقد القربة ، فلا عصيان حينئذٍ . فمن أنفق لله (تعالى) مصراً حاباً به ، فهو ليس بمراءٍ وإن لا يثاب ، فلا إثم ولا مشوبة . وأما لو عمل رياءً الناس ، فهو ممن يصدق عليه أنه مرءٍ وعلى عمله أنه رياء ، فيلزم البحث عن حكمه التكليفي : من الحرمة ، وعن حكمه الوضعي : من الإبطال .

وليعلم : أن العمل الرّياضي إما توصلي ، وإما تعبدي - بمعنى ما يشترط في صحته قصد القربة - فعلى الأول : لا مجال للبطلان بجميع الأقسام القادمة ، إذ لا يعتبر في صحته قصد التقرب حتى يضرّ الرياء ، كغسل الثوب الممتنجس للصلاة ونحو ذلك ، فلا يتأني فيه البحث عن الحكم الوضعي . وأما الحرمة وما في إثرها من العقوبة : فلها مجال .

و على الثاني : فيلزم الفحص عن الشقوق المتصورة ، و كيفية تأثيرها في البعث والدعوة ، و ما لكل واحد منها من الأثر وضماً و تكليفاً . فنقول : إن

للبراء من حيث التأثير والدخالة أقساماً :

أحدها : أن يكون هو الباعث الوحيد بلا دخالة لقصد القربة أصلاً لا كلاً ولا جزءاً ، ويترتب عليه البطلان كالحرمة . أما الأول : فلنقص قصد القربة فيما تشترط صحته به . و أما الثاني : فلاندراجه تحت نصوص حرمة الرياء وإطلاق الشرك المحرم ، بلا خصيصة للمقام ولا لما ورد فيه . ولا حاجة إليها بالنسبة إلى البطلان المستقل به العقل ، كما اشير إليه .

ثانيها : أن يكون هو الباعث الأصيل ويتبعه قصد القربة بحيث لا صلوح له للتحريك لولا الرياء ، دونه ، إذ له ذلك وإن لم يقصد القربة ، لأنه أساس صحابة الأصالة مع التبعية . ولا إشكال ظاهراً في البطلان لأوله إلى فقد شرط الصحة ، إذ المفروض عدم صلوحه للتحريك والبعث . وأما العصيان : فهو للاندراج تحت نصوص التحريم ، كما سيجيء .

ثالثها : أن يكون هو الباعث المستقل شأناً المصحوب لقصد القربة الذي هو كذلك أيضاً ، فلان رجحان لأحدهما على الآخر في صاوح التحريك ، لاستوائهما في الاستقلال الشأني والشركة الفعلية ، وحيث إن العمل قد استند إليهما معاً ، فبطلانه يتوقف على اعتبار الخلوص بمعنى لزوم استناده إلى قصد القربة فقط ، وإلا فيشكل البطلان فيه وفي القسمين الآتين وإن يتفاوت الأمر فيه بينه وبينهما ، كما هو واضح . بل يمكن ترجيح البطلان فيه على تأمل ، 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 والشأنية ، بحيث لا يكون صالحاً للبعث لولا ضميمته قصد القربة ، كما أنه كذلك أيضاً بالنسبة إليه - أي الرياء - و البطلان حينئذٍ متوقف على لزوم السببية التامة له

– أي لقصد القربة – وإلا فيشكل للاكتفاء بالناقصة أيضاً. ولكن دعوى لزوم السبب التام ليست بجزافٍ، فيبطل حينئذٍ، سيما على اعتبار الخلوص .

وخاؤها : أن يكون الباعث الأصيل هو قصد القربة ويتبعه الرياء ، بحيث لا صلوح له للتحرّيك الاستقلالي شأناً ولالشركة و الجزئية في التأثير فعلاً بأن يوازي التقرّب ، بل الصحابة التي بينه وبين قصد القربة هو الصحابة التبعية في ظلّ الأصيل .

ولإشكال فيه وضعاً لإعند اعتبار الخلوص الذي يزاحمه الرياء التبعية أيضاً. وأما بلحاظ التأثير والاستناد فهو تامّ ظاهراً ، لأنّ وجوده – أي الرياء – حينئذٍ وعدمه سيان ، إذ المفروض أصالة التقرّب واستقلاله في الدعوة والبعث . وليعلم : أنّ وزان الضائم المباحة هو وزان الرياء وضعاً على التفصيل وإن كانت ممتازة عنه تكليفاً .

هذا مجمل القول في مقتضى القاعدة بالنسبة إلى الحكم الوضعي . وأما الحكم التنكيفي : فتمام الكلام فيه رهين البحث عن النصوص الخاصة .

أما الجهة الثانية

ففي مقتضى النصوص الخاصة

واعلم : أنّ للشرك مراتب و درجات شتى وإن لم تكن بحذاء درجات التوحيد ، إذ لم يذهب أحد إلى تعدّد الواجب بالذات (تعالى عن العديل) وإن ذهب إلى تعدّد الصانع والربّ (تقدّس عن المثل) .

وليعلم أيضاً : أنّ الشرك الوثني ليس هو بأن يكون المعبود هو الله (تعالى) مع الوثن، سواء كان بنحو الأصالة أو التبعية أو غيره من أنحاء الشركة، إذ الموروث

عنهم هو امتناع عبادة ذات الله (تعالى) لكونه أجلّ من أن تناله يد العبوديّة له وتمسّ كرامته يد الرقيّة والخضوع له ، بل المعبود هو الوثن فقط لكونه شفيحاً ومقرّباً للمعابد إلى الله ، فالمعبود - أي الوثن - واسطة بين الخلق والخالق . وإطلاق الشرك على ذلك إنّما هو بأنّ العبودية التي كانت لله تعالى قد جعلت لغيره ، فجعل ذلك الغير شريكاً له (تعالى) في استحقاق الرقيّة له وحصص العبادة لأجله .

ومدار احتجاج القرآن مع هؤلاء الوثنيين هو توحيد الربوبية والمعبودية ، لا الخالقية ، فضلاً من الذات الواجبة « لئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله الخ » .

فإذا تمهدت 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 ترتب آثار المنزّل عليه (و هو الشرك) على المنزّل (و هو الرياء) .

أما الأوّل : فباطل البتّة ، إذ لا يكون غير الله معبوداً للمرائي ، حيث إنّه لا يعبد ، لأنّ قصده إرادة كونه عابداً له (تعالى) مع أنّه ليس كذلك من دون قصد عبادة غيره (تعالى) . وهكذا الثاني ، لأنّ الرياء أينما تحقق فإنّما هو لإرادة التوغل في الله ، ولادخاله للغير في المعبودية أصلاً ، بل المقصود إنّما هو إرادته ذلك . أضف إلى ذلك : عدم تمسّي هذا الوجه في القسم الأوّل من الأقسام الخمسة المتقدمة الذي لا يكون الداعي إلاّ إرادة الغير من دون قصد لله (تعالى) أبداً - بالأصالة أو غيرها - فلا مجال فيه للشركة . فان كان ولا بدّ ، فإنّما هو باعتبار التنزيل الموجب لترتب الآثار صوتاً عن اللغوية .

وممّا لامناس من التذكّار 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 الأول 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 ما يحبّ الله عزّ وجلّ وبارز الله بما كرهه لقي الله وهو ماقت له ^(١) . ونحوه مارواه عن الحسين بن علوان ، عن جعفر ، عن أبيه ، عن عليّ عليه السلام ^(٢) . إنّ المستفاد منه وأشباهه 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 حریم الاستدلال .

ومنها : مارواه عن السكوني ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله ... لا يريدون به ما عند ربّهم يكون دينهم رياءً ألا يخالطهم خوف النخ ^(٣) . وفي شموله لماعدا القسم الأول تأمل بل نظر ، للاختلاط المعتبر فيه - أي فيما عدا القسم الأول - 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 ولا يشرك بعبادة ربّه أحداً » فقال : من صلّى مراعاة الناس فهو مشرك . . . ومن عمل عملاً ممّا أمر الله به مراعاة الناس فهو مشرك ، ولا يقبل الله عملاً مرء ^(٤) .

قدمر في المقدمة ما يجدي في اتّضاح إطلاق الشرك على الرياء و المشرك على المرئي ، وظاهر قوله صلى الله عليه وآله : « مراعاة الناس » هو كون العمل بتمامه للارائة ، فعليه لا يشمل ما عدا القسم الأول .

نعم : لاختفاء في دلالته على الوضع والتكليف معاً ، اللّهمّ إلا أن يستفاد

التعميم من الذيل ، حيث قال : « ولا يقبل الله عمل مرأى » و لكنته على التسليم للموضع فقط ، فلا يدل على الحرمة ، إن أقصاه عدم القبول .

ومنها : مارواه عن جعفر بن محمد ، عن آبائه عليهم السلام إن رسول الله صلى الله عليه وآله سئل فيما النجاة غداً ؟ فقال صلى الله عليه وآله . . . يعمل بما أمره الله ثم يريد به غيره ، فاتقوا الله في الرياء فانه الشرك بالله ، الخ ^(١) .

وظاهره البطالان والحرمة معاً - كما لا يخفى على من تأمل في صدره وساقته - و ظهور قوله : « . . . ثم يريد به غيره » في القسم الأول الذي لاسم الله تعالى فيه مما لاسترة عليه . وأما التعميم : فلعله يستفاد من قوله : « فاتقوا الله في الرياء فانه الشرك بالله » فعليه يدل على حرمة الرياء أينما تحقق ، 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 : كنا نعمل لغير الله ، فقيل : لتأخذوا ثوابكم ممن عملتم له ^(٢) .

ودلالته على الحرمة واضحة ، إلا أن المستفاد من قولهم : « كنا نعمل لغير الله » هو خصوص القسم الأول ، دون ما عداه .

ولاحفاء في خروج التوصليات تخصيصاً أو تخصصاً ، إن لا يلزم إتيانها لله تعالى كما أنه لا ريب في خروج ما كان لغير الله مع التصريح به ، بحيث لا يكون رياء الناس - بأن يريدهم كونه لله ولا يكون كذلك - لما مر من عدم حرمة مثله وإن لا يثاب عليه لفقد القرابة . وليعلم : أن خروج التوصيات إنما هو من حيث البطالان ، وأما الحرمة وفقد الأجر فكالتبعدي .

ومنها : ما عن أبي عبد الله عليه السلام . . . إن من عمل للناس كان ثوابه على الناس ،

(١) الوسائل الباب ١١ من أبواب مقدمة العبادات ح ١٦ .

(٢) الوسائل الباب ١٢ من أبواب مقدمة العبادات ح ١٦ .

ومن عمل لله كان ثوابه على الله ، إن كل رياء شرك^(١) . ونحوه مارواه عن يزيد ابن خليفة عن أبي عبدالله عليه السلام^(٢) .

إن مفاد الفقرة الأولى من هاتين الفقرتين ، هو شمول الخالص من كل واحد من الفرضين . وأما مفاد الثانية منهما ، فلعلمه عام يشمل ما عدا القسم الأول أيضاً ، فيدل على حرمة الرياء بجميع أقسامه . وأما بطلان ما عدا القسم الأول من الأقسام الخمسة فمنظور فيه بعد ، إلا على عموم التنزيل ، كما نشير إليه .

ومنها : مارواه عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قال النبي ﷺ إن الملك ليصعد بعمل العبد متبهجاً به ، فإذا صعد بحسناته يقول الله عز وجل : اجعلوها في سجين ، إنه ليس إيتاي أراد به^(٣) .

ودلالته على الحرمة متوقفة على إرادة النار ونحوها من « سجين » وأما لو اريد منه المكان الهابط كالأرض السفلى مثلاً - حسب ما استفاد من بعض اللغويين - فلا . وأما البطلان : فبالنسبة إلى القسم الأول تام . وأما بالنسبة إلى الأقسام الأربعة الأخر ، فمتوقفة على استفادة لزوم الحصر في القبول ، بأن يكون العمل لله تعالى فقط بلاشوب أصلاً ، ولا يبعد ذلك ، لأجل تقدم لفظه « إيتاي » .

ومنها : مارواه عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله تعالى : « فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً » قال : الرجل يعمل شيئاً من الثواب لا يطلب به وجه الله إنما يطلب تزكية النفس يشتهي أن يسمع به الناس ، فهذا الذي أشرك بعبادة ربه ، النح^(٤) .

قد اشير إلى أن إطلاق الشرك على الرياء أو السمعة إنما هو للتنزيل مبالغة ، فيدل على حرمة خصوص القسم الأول ، لظهور قوله : « إنما يطلب تزكية النفس » فيه ، وهو وإن لم يؤخذ فيه عنوان الرياء ، ولكن قد اخذ ما هو من

أشهر مصاديقه فيه، فيكون باطلاً لفقد قصد القربة، وحرماً للتنزيل بمنزلة الشرك. ومنها: مارواه عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: يجاء بالعبد يوم القيامة قد صلى، فيقول: يارب! قد صليت ابتغاء وجهك، فيقال له: بل صليت ليقال: ما أحسن صلاة فلان! إذهبوا به إلى النار: الخ (١).

وظهورها في الحكم التكليفي - أي الحرمة - واضح، لمكان الذهاب إلى النار، ولكنّه بالنسبة إلى القسم الأول. وأمّا بالنسبة إلى غيره، فمتوقف على اندراجه تحت قوله: «بل صليت ليقال» ولكن شموله لجميع تلك الأقسام الأربعة غير خال من البعد، لاحتمال تقابله للفقرة الأولى، فالمراد حينئذٍ ما كان الداعي منحصراً في الرياء.

ومنها: مارواه عن زرارة وجران، عن أبي جعفر عليه السلام قال: لو أن عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله والدار الآخرة وأدخل فيه رضا أحد من الناس كان مشركاً (٢). والكلام في إطلاق الشرك على مثل المقام تنزيلاً لترتيب أثر العصيان هو مأمور. وشموله لما إذا كان قصد القربة مستقلاً ورضا الناس تبعاً واضح، وهكذا بالنسبة إلى ما يشابهه. وأمّا إذا كان رضى الناس أصلاً ووجه الله تبعاً فهو مندرج بالأووية. فحينئذٍ جميع تلك الأقسام الخمسة مشمولة له، إمّا بالمنطوق، أو الفحوى، ولكن بالنسبة إلى الحكم التكليفي دون الوضعي، لقصوره عن إفادة البطلان، إلا بعموم التنزيل.

ومنها: مارواه عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يعمل الشيء من الخير فيراه إنسان فيسره ذلك؟ قال: لا بأس ما من أحد إلا وهو يحب أن يظهر له في الناس الخير، إذا لم يكن صنع ذلك لذلك (٣).

(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 حباً لظهوره في الناس . ولكن في كون المراد منه هو البطلان أو الحرمة وهكذا في شموله لجميع الأقسام الخمسة أو بعضها ، تأمل . ويمكن استفادة الحرمة ، بشهادة أنّه لو اريد من «البأس» البطلان لاختصّ ذلك بالتعبديّات من دون الشمول لغيرها ، وذلك تخصيص بالادليل ، فصيانه الاطلاق بأصالته وصرافته تستدعي الحكم بأنّ المراد هو الحرمة التي يكون التوصلّي فيها كالتعبدي ، حيث إنّ شاهد داخلي عليه . و أما شموله لجميع الأقسام أو لبعضها : فمتوقّف على عدم ظهور قوله : « صنع ذلك لذلك » في الانحصار ، بأن يكون الباعث الوحيد هو ظهور الخير في الناس - كما في القسم الأوّل منها - و أما 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 المارة حرمة الرياء بجميع أقسامه المتصورة المتقدّمة ، وكذا البطلان بالنسبة إلى بعضها . و أما في الجميع عدا الأوّل ، فهو متوقّف على عموم التنزيل ، أو امتناع اجتماع الأمر والنهي و عدم إمكان التقرب بالمبعد ، ونحو ذلك ممّا هو سند المنع . و أما بناء على الجواز ، أو تصحيح التقرب بالمبعد عند تعدّد الجهة - كما هو المفروض - فلا .

والمهمّ هو النظر المستأنف في أدلّة الباب ورواياته ، حتّى يتضح في ضوئه نطاق بعض ما يدلّ منها على البطلان . و قبل الخوض في الطائفة الكافلة للبطلان يلزم تعرّض ما عن السيّد المرتضى - رحمه الله - في انتصاره : من عدم بطلان العبادة بالرياء ، بل هي مجزئية مسقطه للقضاء ، لكن لا ثواب عليها .

وذلك: بأنّ من الواضح الضروري في الفقه ، هو اشتراط صحّة العبادة بقصد

القربة المستلزم لبطلانها بدونه ، فحينئذٍ لا مجال لتوهم الصحة في القسم الأول
 الفاقد له رأساً حسب الفرض ، و من البعيد عن ساحة السيد - رحمه الله - الذهاب
 إلى الصحة في مثله ، فيدور الكلام صحةً وفساداً مدار ماعداه من الأقسام الأخر
 التي ينضم فيها الرياء و قصد القربة ، بأحد أنحاء الانضمام . و قد اشير إلى أن
 المقدار المسلم من النصوص الماضية ، هو حرمة الرياء بجميع أقسامه ، وأما البطلان
 المطلق ، فلا . اللهم إلا على عموم التنزيل ، أو القاعدة ، وهي : امتناع اجتماع الأمر
 والنهي ، أو عدم جواز التقرب بالمحرّم المبعّد ، وحيث إن العمل الريائي محرّم
 فلا يمكن التقرب به . و أمّا لو نوقش فيها بجواز الاجتماع و إيجاد تعدّد الجهة
 - كما هو الحق - أو بجواز التقرب بالمبعّد عند انحفاظ تعدّدها - كما هو
 المفروض - أو لعدم انطباق الرياء على متن العمل ، فلا يسري النهى إليه ، إذ لانهي
 عن العمل الصادر عن نيّة الرياء ، بل هو إنّمّا يكون عن الرياء في العمل بحيث
 يكون متن العمل بما هو عمل رياء ، نظير ما قيل في التشريع : من أن المحرّم
 هل هو العمل الصادر عن قصد البدعة؟ أو العمل الذي يكون بعينه بدعة و تشریباً؟
 فالدليل على البطلان . فلعلّ القول بعدمه فيما عدا القسم الأول مستند
 إلى أحد هذه الوجوه ، فلا مناص من إثبات لزوم الخلو و وضعاً حتى يتبعه
 البطلان في مورد الشركة والرياء وإن كان بالتبع . ولا ميز حينئذٍ بين ما لو كان
 نطاق الدليل لزوم القربة البحتة والتقرب المحض ، أو لزوم الخلو و عدم انضمام
 شيء آخر إليه ، إذ على الأول يندرج الرياء ونحوه وحده ، وعلى الثاني يندرج
 ماعداه من الضمان المباحة أيضاً .

والحاصل : أن القاعدة الأولى قاصرة عن إثبات البطلان فيما عدا القسم
 الأول وبعض الأقسام الذي يكون بمنزلة ، فلا بد من التماس الدليل التعبدي ،
 كما يلي :

فمن تلك النصوص : ما رواه عن عاي بن سالم قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام

يقول: قال الله عز وجل: "أنا خير شريك، من أشرك معي غيري في عمل لم أقبله إلا ما كان لي خالصاً" (١).

إن الشراكة قد تكون في النية وقد تكون في المنوي. والأول: بأن يتصور الشريكان معاً على أحد أنحاء الانضمام: من الاصلة والاستقلال والجزئية والتبعية - حسبما فصل سالفاً - ثم يقصد إيقاع الفعل لأجلهما، بحيث يكون كل جزء من أجزاء ذلك الفعل واقعاً لهما.

والثاني: بأن يتصور بعض أجزاء الفعل ويقصد إيقاعه لأحد الشريكين، ثم يتصور البعض الآخر عند الانتهاء إليه فيقصد إيقاعه للشريك الآخر. وهذا على قسمين: أحدهما - أن يكون ذلك الفعل الخارجي مرتباً أجزاءه بحيث تكون حقيقة واحدة، كالصلاة ونحوها. والآخر - أن لا يكون كذلك شرعاً وإن كان بين تلك الأجزاء نحو ارتباط خارجاً، كالمسجد، حيث إنه يمكن بناء بعض أجزائه قربته إلى الله وبناء بعضها الباقي رياء الناس، بلا ارتباط بين أجزاءه شرعاً وإن كان كذلك خارجاً. ويتلوه قسم آخر، وهو بأن يكون بعض الأعمال المستقلة بحياتها بتمامها لله تعالى وبعضها الباقي كذلك رياء، كأن يصلي لله تعالى ويحج رياء، وما إلى ذلك من النظائر، والشراكة فيه بلحاظ مجموع ما يعمله في مدة الحياة لابلحاظ العمل الشخصي الخارجي قصداً أو مقصوداً، إذ المفروض أن بعضها قصداً ومقصوداً لله تعالى وبعضها الآخر كذلك رياء الناس.

ولا يخفى في عدم اندراج القسم الأخير في قوله «في عمل» لظهوره في العمل الواحد. كما أن في اندراج الفرض الثاني من القسم الثاني أيضاً نظراً، بعد ما فرض الاستقلال لكل جزء من أجزاء ذلك العمل - الواحد بالاعتبار الكثير بالتحقيق - حيث إن له - أي لكل جزء - خطاباً يخصه وبعثاً لا يتعداه، فإذا كان جزء منها لله تعالى فلا وجه لعدم قبوله به مجرد وقوع الجزء الآخر المستقل

عنه رياءً ، ولو فرض الاندراج يلزم تقييد إطلاق عدم القبول بالمرحلة الكاملة منه ، كما في قوله تعالى : « إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ » .

وأما الفرض الأول منه - أي من القسم الثاني - فلاندراجه وجه في الجملة ، ولكن إذا كان إتيان بعض الاجزاء المرتبطة برباء وحكم يبطلانه - أي خصوص ذلك الجزء الربائي - ثم تداركه صحيحاً ، لما كان لبطلان مجموع العمل حينئذٍ وجه ، اللهم إلا من جهة الزيادة العمدية ونحوها ، كما يأتي .

نعم : لاسترة في اندراج القسم الأول الذي هو المنساق من مثل المقام . وفي الرواية بعض ماله مساس بباقي ماورد في هذا الباب أيضاً ، فلنشر إليه بعد نقل ذلك فيما يلي .

ومنها: مارواه عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: يقول الله عز وجل "أنا خير شريك، فمن عمل لي ولغيري، فهو لمن عمله غيري" ^(١) .

والكلام فيها من حيث اندراج الأقسام المحتملة وعدمه هو ما مر . نعم : لما لم يؤخذ فيها عنوان « العمل » إذ ليس فيها « من عمل لي ولغيري عملاً » أمكن اندراج القسم الثالث ، وهو ما إذا كان الأعمال متعددة . ولكن المناط في عدمه واحد ، وهو لزوم تقييد عدم القبول بالكامل منه - كما مر - .

ومنها: مارواه عن علي بن سالم قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : قال الله تعالى : أنا أغنى الأغنياء عن الشريك ، فمن أشرك معي غيري في عمل لم أقبله إلا ما كان لي خالصاً ^(٢) .

والبحث فيها من حيث اندراج الأقسام المحتملة وعدمه ما تقدم . وتبين : أن الذي لا ريب في اندراجيه هو ما إذا كان الاشارة في النية بمعنى المحرك والباعث ، فيلزم التأمل في اندراج جميع تلك الأقسام الأربعة : من الأصالة والاستقلال

والجزئية والتبعية ، أو بعضها بالتفصيل بينها .

والذي ينبغي أن يقال : هو أن القصد التبعي من الرياء مما يشكل اندراجه تحت قوله : « لي ولغيري » إذ المفروض أن وجوده كالعدم ، لأن المحرك الأصيل والباعث الأولي هو التقرب ، بحيث يكون الانبعاث نحو الامتثال محققاً في صورتي انضمام الرياء وعدمه ، كما أن عكسه أيضاً كذلك ، وهو ما إذا كان قصد القربة تبعياً والرياء أصيلاً ، لعدم صدق العنوان المأخوذ في صدر هذه الطائفة عليه . إلا أنه يمكن إثبات بطلانه بالقاعدة الأولية ، حيث إن وجود قصد القربة وعدمه سيان ، فلا أثر معتمده به له في الدعوة والبعث ، كما أنه يمكن أيضاً إثباته بالأولوية ، حيث إن بعض تلك الأقسام مندرج - كما نشير إليه الآن - ولا ريب في كونه أولى منه .

وهكذا غير الرياء من الضامم التي لا يكون تأثيرها في البعث على حد تأثير قصد القربة - بأن يكون راجحاً عليه فيه أو مرجوحاً عنه - إن لاختصاصه للرياء بعد عدم أخذه فيها مع شمول العنوان له ولغيره من الضامم الآخر ، كما نشير إليه . نعم : يندرج من الأقسام ما يكون وزان التقرب والرياء واحداً ، إما بالاستقلال الشأني لكل واحد منهما ، وإما بالجزئية الشأنية كالفعلية . فهذان القسمان متساويان في الاندراج تحت عنوان الشركة ، وإن كان ما يكون تأثيره بالجزئية أسوأ حالاً ، إذ لازمها أن قصد القربة وحده غير صالح للدعوة و البعث ، بخلاف صورة الاستقلال الشأني الذي مغزاه صلوحه للتحريك مطلقاً وإن لم يصحب الرياء . هذا تمام القول بلحاظ عنوان الشركة والعمل لله ولغيره . و أما بلحاظ اعتبار الخلوص - حسبما يهـدى إليه ذيل الأولى و الأخيرة - فالخطب سهل ، لدلالته على البطلان تبعيداً في جميع تلك الصور : من الأصالة وغيرها ، لأن الرياء التبعي طارد للخلوص المعتبر في الصحة وضعاً .

ولاميز حينئذ بين الرياء وغيره ، لعدم أخذه عنواناً فيها ، ولما فاة غيره للخلوص

المعتبر أيضاً ، سواء كان ذلك الغير حراماً أم لا ، كما في الضمائم المباحة^(١) .
فتبين مما تقدم .

أولاً : أن مقال السيد المرتضى - قدس سره - مشفوع بالبرهان في الجملة ، لأن مفاد تلك الروايات الأوّل هو حرمة الرياء بجميع أقسامه . و أما البطلان العام ، فلا . والقاعدة الأولية أيضاً قاصرة عن إثباته - أي البطلان - فيما عدا القسم الأوّل ونحوه ، وهو ما يكون الرياء هو الباعث الوحيد ، وكذا ما يكون الرياء بالأصالة والتقرّب تبعاً ، وذلك : لامكان اجتماع الأمر والنهي ، أو لامكان التقرّب بالمبعد عند انحفاظ تعدّد الجهة ، أو لعدم انطباق الرياء على متن العمل ، أو لغير ذلك مما يوجب التأمل والنظر في الحكم بالبطلان .

وثانياً : أن وزن الرياء وغيره سواء كان حراماً أم لا واحد ، إذ الكل منافٍ للخلوص المعتبر وضعاً في صحّة العبادة بلا خصوصيّة للرياء ، كما صرح باشرطه المآقن - رحمه الله - في الوضوء ، إلى أن قال : « فالرياء في العمل بأي وجه كان مبطل له ، لقوله تعالى - على ما في الأخبار - أنا خير شريك ، من عمل لي ولغيري تركته لغيري الخ » وإن لم نجد عنوان « الترك » في روايات الباب ، ولعله نقل بالمعنى .

وثالثاً : أن نصوص الباب على طائفتين : إحداهما - ما تدل على الوضع والتكليف معاً ، وهي التي اطلق فيها الشرك على الرياء ، وقد اشير في ثنايا البحث عنها إلى أن مقتضى عموم التنزيل هو ترتيب البطلان والحرمة على الرياء : إذ كما أن عبادة المشرك محرمة ، كذلك تكون باطلة أيضاً . واخرى - ما تدل على الوضع فقط ، وهي التي دلت على أن الله تعالى خير شريك ولا يقبل إلا ما كان خالصاً ، إذ القبول في لسان الروايات ما يقابل الرد . وأما المميز بينه وبين

(١) وسيرافيك تمام القول في الضمائم ، ويتبين هناك الاشكال في الشمول لبعضها ، فراجع .

الصحة ، فاصطلاح فقهي " مستحدث . وحيث اعتبر الخلوص عن الغير في الداعي وضماً ، يكون البطلان عند الشوب والخلط - وإن كان تبعياً - على القاعدة .
ولاريب في أن " زمام الوضع سعةً وضيقاً بيد الشرع ، فكما أنه لو اعتبر في العبادة والطاعة قصد الأمر لما اكتفى بقصد الملاك ولما تحقق الامتثال باتيان المهم " عند ترك الأهم " مع عدم الترتب - لعدم الأمر بالمهم " حينئذٍ - وهكذا لو اعتبر فيه قصد المأمور به وإخطاره تفصيلاً لما اكتفى بالداعي والارتكاز ، فكذلك لو اعتبر الخلوص في حوزة البعث و دعاء الدعوة لما اكتفى بالشركة وإن كان الشريك تبعياً ، فالضائم التبعية بأسرها - محرمة كانت أم لا - منافية للخلوص .
ولانفاوت فيما هو المهم " بين تفسير قوله عَلَيْهِ : « إلا ما كان لي خالصاً » في روايتي « علي بن سالم » ^(١) بنحو يؤول إلى الاستثناء المتصل ، أو بمنهج يؤول إلى المنقطع ، فتبصر !

ثم " إن " هي هنا نصوصاً آخر قديمتسك بها لاعتبار الخلوص في العبادة وضماً المستلزم لبطلانها عند الشوب بالرياء وغيره مما يوجب زواله بالاختلاط . والذي ينساق إلى الذهن منها ، هو ما يوجب رقي " الروح و صعوده إلى ذروة الكمال و عروجه من حضيض النقص زائداً عما يعتبر في نصاب الصحة وضماً وإن عداها في « الجواهر » مقرونة ببعض مامر " مما تكون دلالته على لزوم الخلوص وضماً تاماً .
فمنها : مارواه عن ابن مسكان عن أبي عبدالله عَلَيْهِ في قول الله تعالى : « حنيفاً مسلماً » قال : خالصاً مخلصاً لا يشوبه شيء ^(٢) .

و تفسيره بذلك ، إمّا بلحاظ بيان ما ناله الخليل عَلَيْهِ الذي لامطمع فيه لغيره من الآحاد المكلفين عدا النبي " والوصي " وإمّا بلحاظ ما يمكن أن يناله العبد - حسبما ورد من أدعية التكبيرات الافتتاحية - وعلى الأول : لامساس له بالمقام .
وعلى الثاني : لا يجب تحصيل ذلك الشأو البعيد بعدما كان مندوباً .

(١) الوسائل الباب ٨ من أبواب مقدمة العبادات ح ٩ والباب ١٢ ح ١١ .

(٢) الوسائل الباب ٨ من أبواب مقدمة العبادات ح ٧ .

ومنها: مارواه عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال . . . بالاخلاص يكون الخلاص^(١). والمراد منه أيضاً بيان الكمال والرفق المتوقع للإنسان ونزاهته عن الأقدار، ويشهد له ما عنه عليه السلام أنه قال . . . طوبى لمن أخلص لله العبادة والدعاء ، ولم يشغل قلبه بما ترى عيناه ، ولم ينس ذكر الله بما تسمع أذناه ، ولم يحزن صدره بما أعطي غيره^(٢) لأن مساق هذه وأشباهها هو بيان ما أعد للإنسان من الزلفى ، لا خصوص ما يعتبر لزوماً في العبادة التي يستوي فيها العاكف والباد والعالم والجاهل ونحوهما ، وهكذا سائر ماورد في هذا الباب، فراجع .

الثالث - أن يقصد ببعض الاجزاء الواجبة الرياء ، وهذا أيضاً باطل وان كان محل التدارك باقياً . نعم في مثل الاعمال التي لا يرتبط بعضها ببعض أو لا ينافيها الزيادة في الاثناء - كقراءة القرآن و الاذان و الاقامة - اذا أتى ببعض الايات أو الفصول من الاذان اختص البطلان به، فلو تدارك بالاعادة صح.

لا إشكال في حرمة الجزء العبادي المأتم به رياء ولا في بطلانه - حسبما فصلت سالفاً - كما أنه لا ريب في صحة الأجزاء الاخر ، وكذا الكل الملتئم بها في غير الارتباطي - كقراءة شطر من القرآن ونحوها من العبادات المستقلة - اللهم إلا على تفسير قوله عليه السلام في روايتي «علي بن سالم» : «لم أقبله إلا ما كان لي خالصاً برد» تمام العمل رأساً بمجرد 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 .

- كما في المثال - حتى يكون تعبداً ساذجاً ، وقد اشير إلى بعده عن الارتكاز .
وأما الارتباطي منه : فلاسترة في بطلانه رأساً عند الاكتفاء بذلك الجزء
الباطل، حيث إنه كثر كهمدأ، ومعه لامجال لتخييل الصحة ، إذ المصلحة المتقومة
بامور ملتزمة تزول بزوال واحد منها ، لنفاد الائتم حينئذ .

و أما لو اريد التدارك بالتكرار : فلا محذور فيه ما لم يكن في الاعادة
مفسدة وضماً ، أو ما لم يوجب تخلل الرياء زوال الصحة التأهيلية و خروج ذاك
العمل عن صلوح التتميم، نحو قراءة سورة خاصة من القرآن رغبة إلى ما يترتب
عليها من الثواب المخصوص أو الأذان والاقامة، حيث إنه لامفسدة في الاعادة نفسها.
ولتأثير أيضاً لتخلل الرياء في الخروج عن صحة التتميم وإلحاق الباقي بالغابر .
نعم : قد يكون في الاعادة محذور، لانطباق بعض ما قام الدليل على مانعيته
وضماً عليه ، نحو عنوان « الزيادة » أو « التكلم الخارج » وما إلى ذلك . وبيانه:
بأن ذاك الجزء العبادي المأني رياء ، إما فعل (كالقيام أو الجلسة الاستراحية
وغيرهما من الأفعال الواجبة برهاناً أو فرضاً) وإما قول (كالذكر والقراءة ونحوهما
من الأقوال اللازمة كذلك) .

فعلي الاول : يمكن التدارك بجعل بقاء ذاك الفعل خالصاً له تعالى وإن
كان حدوثة لغيره رياءً ، ولاخفاء في المميز بين البقاء والحدوث وأن وصفي الخلو
والرياء بمنزلة الأمرين الواقعيين خارجاً المميزين بينهما كذلك، فيمتاز الحدوث
عن البقاء بالرياء كما أنه يمتاز عن الحدوث بالخلوص . وبالجملة : لا ضرر في إدامة
ذلك الفعل وإبقائه ما لم يكن حدوثة الربائي ماحياً للصورة الصلواتية ، على ما
في محو الصورة من الكلام القادم في موطنه .

وأما على الثاني : فيمكن النقاش فيه أولاً باحتمال انطباق الزيادة على
ذاك المأني رياءً ، فحينئذ يخرج الصلاة عن صلوح التتميم وإلحاق الآتي بالماضي ،
كما دل عليه قوله : « من زاد » على ما يأتي في الخلل .

إلا أن يتخيّل عدم الانطباق على المقام ، حيث إن المنساق من الزيادة هو تماثل الزائد مع المزيد عليه ، ولما لم يكن بين الخالص والمشوب مثلية أصلاً ، ولا بين الواجب الذي يتأب به وبين الحرام الذي يعاقب عليه تماثل رأساً ، فلامحذور من حيث الزيادة .

وفيه أوّلاً : بأنه يستفاد من بعض النصوص التعميم بنحو يشمل المقام ، كما ورد في سجدة العزائم المأثية " بها في الصلاة " أنها زيادة في المكتوبة « مع عدم التماثل بينها وبين السجدة الصلواتية . فهذا و أشباهه مما ينبّه بعدم لزوم المماثلة في صدق الزيادة . نعم : يمكن القول بأن المنساق منها هو التماثل - كما مر - إلا أن الوارد في سجدة العزائم تعبد خاص موجب لتوسعة الموضوع - أعني الزيادة - حكومة ، فيترتب عليها الآثار للتنزيل بلا تعددٍ منها إلى غيرها ، فلا يصدق على السورة المأثية " بها رياء " عنوان الزيادة .

وثانياً : باحتمال انطباق « التكلم الخارج عن الصلاة » عليه ، وحينئذ تبطل رأساً وتخرج عن صلوح التتميم ، إلا أن يتخيّل جواز مثل ذلك ، حيث إنه قد استثنى من العموم القرآن والدعاء وما ينتهي إليهما ، فيندرج الجزء الريائي تحت المستثنى ، فلا تبطل الصلاة به . نعم : لو قيل : بأن الخارج منه هو خصوص المحلل للأعم منه ومن المحرّم فيبقى الريائي من الذكر تحت عموم المنع ، لزم بطلانها رأساً . وتمام القول فيه نقداً وتأيداً رهين ميعاده .

الرابع - أن يقصد ببعض الأجزاء المستحبة الرياء - كالقنوت في الصلاة - وهذا باطل على الأقوى .

لما جاز ترك الجزء المندوب رأساً ، فلامحذور فيه من حيث عدم تدارك ما

أتى به رياءً ، فمعه لا وجه للبطلان إلا من جهة «التكلم الخارج» و نحوه ، وقد اشير إلى ماله مساس تام بالمقام آنفاً . ولاسترة في أن القنوت وأمثاله أجنبي عن الصلاة ، فلا ارتباط بينهما عدا الظرفية التي لا توجب سراية بطلان المظروف إلى الظرف . نعم : قد يوجب الرياء في الجزء المندوب محذوراً خاصاً بذلك المورد ، وهو كما في الوضوء ، حيث إن الغسلة الثانية لليد مندوبة ، فلو أتى بها عند غسل اليسرى رياءً لما جاز المسح بذلك البلل ، حيث إنّه ليس من بلل الوضوء . والحاصل : أنّه قد يوجب في بعض الموارد الخاصة محذوراً يخصّها : مع ما بين تلك الموارد أيضاً : من إمكان العلاج في بعضها ، وعدمه في بعضها الآخر ، كما في محلّه .

وليعلم : أن مصب الكلام هو ما إذا كان الرياء في خصوص الجزء المندوب لافي العمل الكذائي ، أي بإحاطة الوحدة .

الخامس - أن يكون أصل العمل لله تعالى لكن أتى به في مكان وقصد باتيانه في ذلك المكان الرياء - كما اذا أتى به في المسجد أو بعض المشاهد رياءً - وهذا أيضاً باطل على الأقوى . و كذا اذا كان وقوفه في الصف الاول من الجماعة أو في الطرف الايمن رياءً .

إن استيفاء حق المقام - من حيث الميز ، بين انحذار الرياء نحو الكون الخاص ، وبين انحذاره نحو الفعل المختص بهذه الخصوصية - في جهتين ، كما يلي :

الجهة الاولى

في ما ينحدر الرياء نحو الكون فقط

وذلك فيما يهتم المرابي بارائة كونه في مكان قد سه الشرح - كالمسجد ونحوه - بلا امتياز بين ما يأتيه فيه من الأفعال التبعديّة والتوصليّة ، بل ولا تفاوت بينها وبين الترك البحت ، إن مدار اهتمامه إراءة أن كونه فيه لله تعالى ، فمليه يكون وزان هذا الكون هو وزان الكون في المغصوب ، ولا مجال لتوهم بطلان الصلاة حينئذٍ إلا على مبنى امتناع اجتماع الأمر والنهي ، حيث اتحد الكون الصلّاتيّ المأمور به والكون الريائي المنهيّ عنه . وقد مرّ جوازه أوّلاً ، وصحة الصلاة على الامتناع ثانياً ، للاكتفاء بالمصلحة الكامنة ، فراجع .

الجهة الثانية

فيما ينحدر الرياء بايقاع الصلاة في ذلك المكان الخاص

والميز بين الجهتين واضح ، إذ لا اتحاد عند التحقيق في الجهة الاولى بين الواجب والحرام ، كما فصل في الصلاة في الدار المغصوبة . وأمّا في الثانية : فله - أي للاتحاد - مجال واسع ، فحينئذٍ يندرج تحت باب اجتماع الأمر والنهي ، وحيث اخترنا الجواز هناك ، فالأقوى هنا الصحة مع الاثم .
ولقد زعم شيخ مشايخنا: الحائري - قدس سرّه - أن الميز بينهما يكون الاولى من باب اجتماع الأمر والنهي ، والثانية من باب النهي في العبادة .
وأورد عليه سيّدنا الاستاذ - دام ظله - بعدم انطباق ضابطة النهي في العبادة على المقام ، لأنها خصوص ما تكون النسبة بين المأمور به والمنهيّ عنه بالعموم والخصوص المطلقين ، كالصلاة في الحمام تحرماً أو تنزيهاً - لعدم التفاوت بينهما

فيما هو المهم هنا - ومن المعلوم : أن النسبة بين الصلاة والرياء هي العموم من وجه ، كما هو ضابطة باب اجتماع الأمر والنهي . والميز بين الجهتين إنما هو بشدة الاجتماع وضعفه ، بحيث يوجب الاتحاد في إحداهما دون الأخرى .
ومن هنا ينقدح حكم الرياء بحسب الزمان - كالصلاة في أول الوقت - وهو أنه على الاتحاد يندرج في باب اجتماع الأمر والنهي - الذي جوّزناه في محله - فلا يتطرق البطلان لأجله . فراجع .

السابع - أن يكون الرياء من حيث أوصاف العمل - كالاتيان بالصلاة جماعة ، أو القراءة بالتأني أو بالخشوع أو نحو ذلك - وهذا أيضاً باطل على الأقوى .

إن الوصف ، قد يكون نعتاً للعبادة بأسرها ، وقد يكون لجزء منها . وعلى الأخير ، إما أن يلحظ فيه كمال تلك العبادة بأسرها بجعل ذلك الجزء موصوفاً بوصف خاص ، وإما أن يلحظ فيه كمال خصوص ذلك الجزء بما هو جزء .
لا إشكال في انطباق عنوان الرياء على تلك العبادة إذا كان ذلك الوصف المأتمن به رياءً نعتاً لها بما هي هي ، وهكذا على الوجه الأول من وجهي القسم الأخير - وهو ما إذا كان وصف الجزء كمالاً لتلك العبادة بما هي - والبطلان وعدمه موكول إلى امتناع الاجتماع وعدمه . وأما على الوجه الثاني منه : فلا رياء في متن العمل ، إنما هو في خصوص ذلك الجزء ، وبطلانه على الفرض لا يسري إلى تلك العبادة بعد إمكان التدارك ، حسبما فصل سابقاً .

وأما الخشوع : فإن كان وزانه وزان الكون في المسجد ، بأن يقصد إرادة كونه لله تعالى مع أنه ليس كذلك - بلا خصيصة للصلاة - فكلامه هو ما مر : من

عدم الاتّحاد - كالصلاة في الدارالمغصوبة - إن أفضاه مجرد القران، وأمّا الاتّحاد فلا . وأمّا إن كان المقصود هو إرائة أن الصلاة بهذه الحالة ، فحكمه ما مرّ : من عدم استلزام الاتّحاد للبطلان حسب القاعدة .

الثامن - أن يكون في مقدمات العمل - كما اذا كان الرياء في مشيه الى المسجد لافي ايقاعه في المسجد - و الظاهر عدم البطلان في هذه الصورة .

و ليتنبّه بأن مصب الرياء إنّما هو فيما يكون مطاوباً عبادياً كلاً أو جزءاً حتّى يتمشّي فيه إرائة التقرب مع فقده . وأمّا فيما لا يكون كذلك ، فلامجال لتطرق الرياء إليه .

ولاخفاء في أن المقدّمة بما هي مقدّمة فاقدة لملاك التقرب والمطلوبيّة ، لأنّها مطلوبة بالغير ، ومعناه ترتب الثواب على ذاك الغير ، ولذا حمل ما دلّ على ترتب الثواب على الأقدام السائرة إلى زيارة «مصباح الهدى وسفينة النجاة» - ابن عليّ عليه السلام ، على تكامل ذي المقدّمة - أي الزيارة فيه - لصيرورته حينئذٍ أحمز . فعليه يكون في تصوّر الرياء في المقدّمات الخارجة نوع سترة لا بدّ من إرجاعه إلى ذبيها . وكيف كان : لإشكال في صحّة العمل ، لبرائته عن دنس الرياء ونزاهته عن قدر الشرك ، فيما إذا كان متمنّه لله تعالى وحده .

التاسع - أن يكون في بعض الاعمال الخارجة عن الصلاة ، كالتحنك حال الصلاة ، وهذا لا يكون مبطلاً الا اذا رجع الى

الرياء في الصلاة متحسناً .

إنّ العمل الخارج قد يكون بحيث لا أساس له بالصلاة مثلاً عدا مجرد القران الزماني كالتصدق حالها، وقد يكون بنحو يصلح للارتباط بالناعية كما في التحسّن، على تأمل .

أما القسم الأول : فلا إشكال في عدم سريّة حرمة إلى الصلاة فضلاً عن البطالان، فذاك التصديق الريائي حرام وكذا باطل إن اعتبر فيه قصد القرية وضعاً وأما تلك الصلاة فهي على حالها من الوجوب والصحة .

وأما القسم الثاني : فإن رجوع إلى الرياء في الصلاة المتصّفة بذلك فيندرج تحت مامرّ في السابع ، وإلا فهو كالقسم الأوّل المذكور هنا .
وقد لاح لك أنّ لزوم كون مصبّ الرياء في نفسه قريباً أو ممّاً يصلح إثباته بقصد القرية ، فحينئذ لا بدّ من كون التحسّن في نفسه عبادياً حتّى يتشبه في ذلك .

ثمّ إنّ على فرض عباديته يلزم أن يكون اتّصاف الصلاة به أيضاً عبادياً ، كاتّصافها بالجماعة أو الخشوع أو نحو ذلك مما ورد برعايته فيها دليل خاصّ ، إن لولم يكن الاتّصاف مطلوباً قريباً لما أمكن فيه الرياء . وإن كان الطرفان - أي الموصوف والوصف - قريباً . والظاهر : عدم الدليل على اعتبار التحسّن في الصلاة ندباً ، وإن ورد فيه نفسه بعض ما يدلّ على محبوبيته مع ما في معناه من الاجمال .

العاشر - أن يكون العمل خالصاً لله لكن كان بحيث يعجبه أن يراه الناس ، والظاهر عدم بطلانه أيضاً . كما أن الخطور

القلبي لا يضر، خصوصاً إذا كان بحيث يتأذى بهذا الخطور. وكذا لا يضر الرياء بترك الأضداد .

لاسترة في أنه لو تم نصاب ما يعتبر في صحة العبادة من القربة وكونها خالصة عما يشوبها لزم الحكم بصحتها وإن قارنتها أحياناً المقارنات الاتفاقيّة . ومثاله ما في المتن من الإعجاب والسرور برؤية الناس ، حيث إنه لا يمس شيئاً من كرامة القربة ولا من خلوصها بالنسبة إلى النية أو المنوي ، ولكنه مجرد صحابة وقران ، فمعه لا مجال للبطلان .

وبشهد له ما تقدم عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن الرجل يعمل الشيء من الخير فيراه إنسان فيسره ذلك ؟ قال : لا بأس ، ما من أحد إلا وهو يحب أن يظهر له في الناس الخير ، إذا لم يكن صنع ذلك لذلك ^(١) .

لظهوره في الصحة ما لم يكن العمل مصنوعاً للسرور بالرؤية أو للارائة على نهج الرياء المعهود . وأما إذا كان كذلك ، ففيه بأس - كما مر مشروحاً - ولا فرق فيما هو المهم بين القران وغيره من السبق والمحقق ، بعد ما كان ذلك خارجاً عن حريم البعث والدعوة ولو تبعاً ، فمقتضى القاعدة والنص هو الصحة الفقهية . وأما بلحاظ الفقه الأكبر - أعني معرفد الروح وملكانه الرديئة وما يستازمها من نقص النفس وسوء سريره وما تستتبعه من الألم واللظى شدة وضعفاً - فهو أمر آخر لا بد من اعترافه هنا في الجملة . نعم : إذا كان ذلك بمجرّد الخطور فلا يضر فيه ، خصوصاً إذا كان بحيث يتأذى به .

وأما ترك الأضداد رياء : فهو خارج عن حكمي التكليف والوضع تخصصاً ، لا تخصيصاً ، إذ لا رياء مصطلح فيه ، لأنه كما مر عبارة عن الاتيان بعمل قربي

(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 . وأما الذي لاملاك فيه ولأمر شرعي به ولو مقدّمة كترك الأضداد الخارجة - نحو إزالة النجاسة وغيرها - أو لأمر عبادي كترك الموانع الداخليّة ، فلامجال له . نعم : أو كان التقرب معتبراً وضعاً في ترك تلك الأضداد ، لكان له ولما يترتب عليه من الآثار المارّة وجه البتّة .

(مسئلة ٩- الرياء المتأخر لا يوجب البطلان ، بأن كان حين العمل قاصداً للخلوص ، ثم بعد تمامه بداله في ذكره ، أو عمل عملاً يدل على أنه فعل كذا .

إن الذي يعمل عبادة ، قد يكون من قصده قبل الأخذ فيها هو ذكرها للناس - بأن يكون هو الداعي الوحيد أو الشريك حسبما فصل - وقد يطرء هذا القصد المشؤوم بقاءً في ثنايا العمل ، وقد يلحق بعده .

لإشكال في البطلان على الأولين ، إذ لا خلوص على الأول حدهً ثأً ولا بقاءً ، وكذا على الثاني بقاءً ، فمعه لامجال للصحة بعد فقد ما اعتبر فيها وضعاً ، كما أنّه لا إشكال في الصحة على الثالث ، إذ المفروض وقوع تلك العبادة واجدة لجميع ما يعتبر فيها وضعاً في الخارج ، فحينئذ لا معنى لانقلابها عمماً هي عليه . وأنت خبير بأن إطلاق الرياء عليه غير خال من التوسّع ، لأن العمل وقع خالصاً ، وحين ذكره للناس لا عمل حتى يرأى 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 السر والعلن . ومن هنا ينقدح أن حرمة مثله محتاجة إلى دليل خاص ، بخلاف

الأولين لسهولة تصوير الرياء فيهما موضوعاً و حكماً ، سيما الأول منهما ،
 إذ القصد التام فيه منحدر نحو الصيانة عن الكذب ، بحيث لو أمكن له أن يخبر
 بوقوع تلك العبادة كذباً بلا مفسدة لا تركبه بلا افتقار إلى التعب ، فالإتيان بها
 إنما هو للتحرز عن الكذب ونحوه .

هذا ما يقتضيه الأصل الأولي . وأما بالمحافظ النص الخاص :

فمنه : مارواه عن جميل بن دراج قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل :
 « فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى » قال : قول الانسان صليت البارحة وصمت
 أمس ونحو هذا ، ثم قال عليه السلام : إن قوماً كانوا يصبحون فيقولون : صلينا البارحة
 وصمنا أمس ، فقال علي عليه السلام : واكذبت أنام الليل والنهار ولو أجد بينهما شيئاً لنمته ^(١) .
 وظاهر الآية وإن كان نهياً عن التزكية التي يقال في حقها بأنها قبيحة ،
 إلا أن التفسير بشهادة الذيل دال على حكم خصوص القسم الأول ، حيث استقر
 دأب ذلك القوم على الصلاة والصوم لأن يراؤا بهما بين الناس ، ولا خلاف في حرمة
 وبطلانه - كما مر - فلا يشمل ما عداه .

وأما قول علي عليه السلام فلمعلمه مسبوك في سبيكة الفرض ، أي لو كان بمنزلة
 هؤلاء المرئين لنام آناء الليل وأطراف النهار صوتاً عن النعب المقرون بالانم
 والمعصية . وله محامل اخر ، فليرجع إلى مظانها .

ومنه : مارواه عن علي بن أسباط : عن بعض أصحابنا ، عن أبي جعفر عليه السلام
 أنه قال : الإبقاء على العمل أشد من العمل ، قال : وما الإبقاء على العمل ؟ قال :
 يصل الرجل بصلة وينفق نفقة لله وحده لا شريك له فكتبت له سرّاً ، ثم يذكر
 فتمحى فكتبت له علانية ، ثم يذكرها فتمحى وتكتب له رياء ^(٢) .

لاعتداد بها سنداً ، للإرسال . وكذا دلالة ، لعدم العمل بهذا التفصيل عن

أحد من أصحابنا - نعم : هو ضرب عظة وتذكرة من شاء ذكره . ولا خفاء في أن بطلان العمل بمثل هذا الذكر لا بد وأن يكون بنحو الشرط المتأخر ، بحيث يشترط عدمه كذلك ، كما أنه لاسترة في أن إطلاق الرياء عليه تنزيل خاص لترتيب آثاره المخصوصة . وهو بالنسبة إلى الوضع لا بد من أن يكون على النهج المشار إليه . وأما بالنسبة إلى الأجر والثواب : فقد حقق في محله أن جميع ممن الله تعالى ونعمه تفضل وابتداء بلا استحقاق موجب للمطالبة بالأجر ونحوه ، إن العبد وجميع ما هو تحت قدرته علماً وعملاً من مواهب الله تعالى ، فجميع عباداته طول الدهر لاتعادل نعمة من نعمائه الالهية ، فضلاً عن الاستيجاب للثواب . فحينئذ يمكن أن لا يعطي الثواب على العمل الكذائي مصرحاً به ، فيكون ترتب الثواب مشروطاً بعدم ذكره للناس رياءً حسب ما وعده تعالى . والحاصل : أن أقصى ما يستفاد منه - بعد الارسال و إعراض الأصحاب عن التفصيل - هو العظة المذكرة ، كما اشير إليه .

(مسألة - ١٠) العجب المتأخر لا يكون مبطلاً ، بخلاف

المقارن فانه مبطل على الاحوط ، وان كان الاقوى خلافه .

إن البحث عن معنى العجب وما يراد منه هنا ، و عن إمكان حرمة عقلاً وعدمه ، وعن إثبات حرمة بعد إمكان الثبوت ، وعن فساد العمل به ، و عن غير ذلك - مما يحوم حوله - في طي جهات .

واعلم : أن العجب حالة نفسانية تعترى لمن يروقه نفسه ، بل هو عبارة عن ذلك سواء كان مازعه من التفوق حقاً أو باطلاً ، فمن رأى نفسه فائقة وأعجبها كماله المتحقق أو المتخيّل بحيث سوت له نفسه ماناله أو تخيّل له حقاً حقيقاً

به ، فهو معجب . ويطلق عليه «المُدل» أحياناً بلحاظ إدلاله الغير - وتفصيله في محله - ولناخذ فيما يعيننا ممّا يرجع إلى الفقه ، فنقول :

الجهة الاولى

في امكان حرمة العجب ثبوتاً

قد يتخيل عدم إمكان حرمة ثبوتاً لكونه حالة نفسانية مترتبة على مقدّمات يقينية بالنسبة إلى ذلك المعجب ، وحيث إن الاعتقاد القطعي غير قابل لانحدار الحكم الشرعي نحوه سلباً أو إيجاباً : فلامجال معه للحكم بحرمة . وفيه : أن مغزى الحكم وروحه ثابت في مثله . وبيانه : بأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، فلذا يصح عقاب من قطع بحكم مخالف للمواقع من طريق القياس المنهوي عنه ، لأن التحفظ في المقدّمة اختياري . فمن قصر في المعارف الالهية ولم يتبين له أن الكبرياء خاص لله تعالى لأنه الغني الحميد وأن جميع ماعداه فقير إليه بالذات ثم ابتلى بمثل العجب ونحوه ، فلامكان عقابه مجال واسع ، وإن لم يمكن زجره التكليفي مادام معجباً ، أي قاطعاً بتفوقه واستحقاقه لذلك .

أضف إلى ذلك : إمكان تعلق التكليف بلحاظ بعض مراتبه التي باقية بعد تحت الاختيار وصلوح التفسير والتهذيب .

الجهة الثانية

في بيان ما يدل على حرمة العجب اثباتاً

والذي ينبغي التنبيه له هو أنه بعد فرض تمامية الحرمة ، هل هي متعلّقة بنفس العجب الذي هو أمر نفسي سواء استتبع عملاً أو لا ؟ أو متعلّقة بالعمل

الخارجي الناشئ منه بحيث يكون الحرام هو العمل بما هو عمل كذائي؟ أو متعلقة بنفس العجب المستتبع للآثار والأعمال الخارجية؟ نظير ما ورد في الحسد من عدم الحرمة ورفع المؤاخذه ما لم يستتبع عملاً خارجياً، فالمرحوم حينئذ هو الوصف الكذائي لا العمل الخارجي، فلا ينطبق عليه الحرمة. وإليك ما في الباب من النصوص: منها: ما رواه عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله قال الله تعالى... ولو أخلني بينه وبين ما يريد من عبادتي لدخله العجب من ذلك، فيصيره العجب إلى الفتنة بأعماله، فيأتيه من ذلك ما فيه هلاكه لعجبه بأعماله الخ^(١).

وظاهره الحرمة والمبغوضية، حيث عبر عنه بالهلاك والبعد من الله تعالى ولكنه ليس بلحاظ العجب وحده، بل بلحاظ استتباعه للأعمال، ولا ظهور في انطباق الحرمة على تلك الأعمال أيضاً.

ومنها: ما رواه عن عبد الرحمن بن الحجاج، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يعمل العمل وهو خائف مشفق، ثم يعمل شيئاً من البر فيدخله شبه العجب به؟ فقال: هو في حاله الأولى وهو خائف أحسن حالاً منه في حال عجبه^(٢).

والمراد من العمل الأول هو السيئة بشهادة الذيل. وحاصل فقه الحديث: قياس حالة المسيء الخائف المشفق إلى حالة المحسن الذي دخله شبه العجب، والحكم بأن الأولى أحسن من الثانية، والحسن المشترك بين المفضل والمفضل عليه في الأول بلحاظ الخوف الممدوح والاشفاق الراجح عند الشرع، وفي الثاني بلحاظ متن ذلك العمل البر.

وكيف كان: لا ظهور له في الحرمة. نعم: لو قيس العمل السيئ بالعجب وحكم بأن الثاني أسوأ من الأول لدل على حرمة، فتبصر.

ومنها: ما رواه عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث، قال موسى بن عمران عليه السلام لا بليس أخبرني بالذنب الذي إذا أذنبه ابن

آدم استحوذت عليه، قال: إذا أعجبتة نفسه واستكثر عمله وصغر في عينه ذنبه، وقال: قال الله (عز وجل) لداود: يا داود! بشر المذنبين وأنذر الصديقين، قال: كيف ابشّر المذنبين وأنذر الصديقين؟ قال: يا داود! بشر المذنبين أنني أقبل التوبة وأعفو عن الذنب، وأنذر الصديقين أن لا يعجبوا بأعمالهم، فإنه ليس عبد أنصبه للحساب إلا هلك^(١).

وظاهره استلزام العجب بالأعمال للنقاش في الحساب المستتبع للمهلك، فلولم يكن العجب سبباً لما استتبعه، هذا بلحاظ الذيل. وأما الصدر: فيدل على أن العجب وما يصحبه أو يوجب من استكثار العمل وتحقير الذنب ذنب شديد موجب لاستحواذ الشيطان وتسلطه.

فالمتن بالنسبة إلى الحرمة تام، وإن كان السند مرسلًا. ولاخفاء في أن المحرم إنما هو العجب البارز في مقام العمل خارجاً، لا المستوطن في وكر النفس وخبايها. ولو أمكن اعتضاده بغيره من نصوص الباب لثم المقصود.

ومنها: مارواه عن رسول الله ﷺ أنه قال في حديث: ثلاث مهلكات: شح مطاع، وهوى متبوع، وإعجاب المرء بنفسه^(٢).

والاهلاك ملازم للذنب، فيدل على حرمة هذه الأمور، ولكن لا بما هي أوصاف نفسانية فقط، بل بلحاظ مبدئيتها للآثار الخاصة، فلذا قيّد الأوّل بالطاعة والثاني بالاتباع، فيلزم تقييد الثالث أيضاً، لو حدة السياق. ونحوه الرواية ١٣ و ١٥ و ٢١ من الباب ٢٣ من أبواب مقدمة العبادات.

ومنها: مارواه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: سيئة تسوؤك خير عند الله من حسنة تعجبك^(٣).

ولاسترة في أن السيئة بما هي سيئة لا خير فيها أصلاً. نعم: ما يتلوها من

الندم والمسائة حسنة نفسانية ، وهي التي تكون خيراً من حسنة معجبة ، أي لو قيس حال المسيء الذي تسوئه سيئته إلى المحسن الذي تعجبه حسنته ، لكن الأول خيراً من الثاني .

ومنها: ما رواه عن أبي جعفر عليه السلام قال: ثلاث قاصمات الظهر: رجل استكثر عمله ونسي ذنوبه وأعجب برأيه ^(١).

إن إطلاق «القاصم» على العجب كقسميه شاهد على مبنغوضيته التامة نحو ذينك الأمرين، فيصير حراماً، ولكن خصوص العجب الذي يستتبع الأعمال الخارجية، حسب التناسب السياقي وكذا ما بين الحكم والموضوع من التناسب .

هذه وأشباهها نصوص يستفاد من مجدها حرمة العجب البارز ، لا الكامن في خزانة النفس فقط . وأنت خبير بأن حرمة العجب غير سارية إلى متن العمل الخارج ، فلامجال لبطلانه حتى على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي أو عدم جواز التقرب بالحرام ، إن العجب مقارن للعمل بلا اتحاد . ومجرد الصحابة والقران غير موجب للاتحاد حتى يندرج تحت بحث الجواز والمنع . نعم : لو قام الدليل على حرمة العمل الناشئ عن العجب أو المقارن له أو السابق عليه لاندرج في ذاك الباب من حيث الصحة والبطلان، وإلا فلا سبيل إلى بطلانه حسب القاعدة، اللهم إلا أن يدل على اعتبار الخاوص منه في صحة العمل - كاعتبار الخلووص من الرياء في صحته - دليل تعبدي خاص ، فارتقب .

الجهة الثالثة

فيمما يدل على بطلان العمل المقارن بالعجب أو السابق عنه

قد يتخيّل أن بطلان العمل بالعجب اللاحق إنما يتصور على نهج الشرط المتأخر، بأن تكون صحته مشروطة بعدم طرود العجب لاحقاً، إن لولا هذا الاشتراط

(١) الوسائل ، الباب ٢٢ من أبواب مقدمة العبادات ع ٦ .

والارتباط الخاص^١ لما أُنزِر في بطلانه البتة . وحيث إنَّ الشرط المتأخّر غير معقول لاستزامه تأخّر بعض ما يكون في ناحية العلة عن المعدول الذي يجب تأخّره عن جميع ما يعتبر في علته ، فيلزم توجيهه بنحو يرجع إلى الشرط السابق أو المقارن، نظير ما قيل في الاجازة: من اتّصاف العقد بوصف التعقّب بها - أي بالاجازة - حيث إنَّ وصف التعقّب مقارن للعقد .

ولكن يمكن تصويره بنحو لا يرجع إليه بالنسبة إلى سقوط الغرض وعدمه - كما حقّق في الاصول - حيث إنّه قد يقع العمل صحيحاً مطابقتاً للمأمور به ولكن الغرض بعد باق، نحو ما أمر المولى عبده باتيان الماء للشرب فامتثل ذلك العبد باتيانه فاتفق أن الكأس قد انقلب فأريق ما فيه من الماء ، فالغرض من الأمر هو الشرب الذي لم يحصل، فحينئذٍ يحكم العقل بلزوم الاتيان ثانياً ، لا لبطلان الأوّل و عدم اجتماع شرائط الصحة فيه ، بل لطريان ما أوجب فوات الغرض و عدم حصوله و في المقام أيضاً يكون العمل الملحق بالعجب صحيحاً في نفسه من حيث اجتماع شرائط الصحة ، إلا أن العجب اللاحق قد أوجب هدم ذلك أثراً ، فلم يحصل ما هو الغرض . فالارتباط إنّما هو بلحاظ الغرض لا ما يرجع إلى متن العمل من شرائط الصحة ، فتدبّر . وكيف كان : يلزم التأمل الصادق في نصوص الباب، حتّى يتّضح نطاقها بلحاظ الوضع و دلالتها على اشتراط الصحة بالخلوص عن العجب المقارن أو اللاحق ، و إليك ما في الباب من الروايات :

فمنها : مرواه عن عبدالرحمان بن الحجّاج ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قال إبليس : اذا استمكننت من ابن آدم في ثلاث لم ابال ما عمل فانه غير مقبول منه : إذا استكثر عمله ، ونسي ذنبه ، ودخله العجب ^(١) .

إنَّ القبول مقابل للردّ كالصحة المقابلة للبطلان، فغير المقبول هو الباطل،

(١) الوسائل الباب ٢٢ من أبواب مقدمة العبادات ح ٧ .

فيدلّ على أن العجب موجب له - أي للبطلان - وظاهر العطف بالواو مع التصريح بالثلاث وإن يوهم لزوم اجتماع تلك الثلاثة معاً حتى يبطل العمل فلو انفرد بعضها عن بعض فالأثر له. ولكن الغور التام ينتج بعدم استقلال كل واحد منها بحياله في الجزئية، بل الأوتان مما له دخل في حصول العجب، بأن يفسر 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 بأن العجب لا يحصل ما لم يستكثر العمل وما لم ينس الذنوب. والتحقيق أن يقال: إن اهتمام إبليس (لعنه الله تعالى وأعدنا من شره) هو بجعل ابن آدم غويّاً داخليّاً في النار، سواء كان ذلك يبطلان عمله وضماً أو بارتكاب ما هو الغالب على عمله الصحيح يوم الحساب، فقوله: «لم ابال ما عمل فانه غير مقبول منه» يحتدل إرادة هذا الأخير منه. ويشهد له بعض ما مرّ مما يدلّ على النصب للحساب والنقاش فيه^(١) حيث إن المحاسبة متوقفة على صحة العمل، وإلا فلا يقيم له يوم القيامة وزن، كما دلّ عليه القرآن الكريم بالنسبة إلى بعض الناس. فلا يميز فيما هو المهمّ بين جعل القيد بين الأوتان كالثالث - أي العجب - جزءاً للمجموع الذي هو المؤثر في عدم القبول، وبين جعلها مقدّمة له - أي للعجب - لتوقفه عليهما غالباً، فمعنى يشكّل استفادة الحكم الوضعي منه.

و يؤيدّه أيضاً ما في بعض الروايات: من بطلان العمل بالغيبة والتكبير والعجب ونحو ذلك مما جعل العجب قريناً له، مع عدم القول بالبطلان المصطلح في الغيبة والتكبير أصلاً، فمعنى عدم القبول هو عدم ترتب الأثر المتوقع من الجنة وحوورها وقصورها.

ومنها: ما رواه عن عليّ بن سويد، عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن

(١) الرسائل الباب ٢٣ من أبواب مقدمة العبادات ح ٣.

العجب الذي يفسد العمل؟ فقال: العجب درجات: منها أن يزيدن للعبد سوء عمله فيراه حسناً فيعجبه ويحسب أنه يحسن صنعا، ومنها أن يؤمن للعبد بربه فيمن "على الله (عز وجل)" والله عليه فيه المن" (١).

قد اشير إلى أن الصحة و الفساد باقيا على معنهما اللغوي من ترتب الأثر وعدمه ، فلا حتمية لهما عدا ذلك . وما هو الدارج في الفقه : من سقوط القضاء والاعادة وعدمه ، فاتما هو أحد مصاديق ترتب الأثر وعدمه ، فحينئذ إذا قيس إلى ترتب أثر الثواب وعدمه وحكم بأن العجب موجب لفساد العمل - أي لعدم ترتب الثواب الذي هو الأثر الهام المترقب - لكان في محله ، فلا ظهور للفساد في عدم سقوط القضاء .

أضف إلى ذلك: أن شيئاً مما ذكر في الرواية ليس مما يتأتى في الصحة الخاصة المعهودة في الفقه . أما القسم الأول ، فواضح ، إذ المفروض أن العمل سييء حسب أنه حسن . وأما القسم الثاني : فالأن الإيمان بما هو إيمان لا يصحبه هذا الأثر المعهود ، سواء قارنه المن أم لا ، إذ سقوط القضاء والاعادة إنما هو في الأعمال الفرعية الموقفة .

والحاصل . أنه قاصر عن الدلالة على الحكم الوضعي من البطلان .

ومنها : ما رواه عن أبي عبد الله عليه السلام قال : أتى عالم عبداً . . . فقال له العالم : فان ضحكك وأنت خائف أفضل من بكائك وأنت مدل ، إن المدل لا يصعد من عمله شيء (٢) .

و حيث إن الصعود على درجات حسب الشواهد الخاصة ، - ولا ينافي عدم تحقق بعض درجاته تحتق بعضها الآخر - فلا يمكن الحكم بالبطلان بمجرد ذلك ، سيما بملاحظة النفي العام الدال على عدم صعود شيء من أعماله ، لظهوره في أن الأعمال الحسنة الصادرة من المعجب غير صالحة للصعود إلى الله الذي لا يصعد إليه

إلا الكام الطيب . والحاصل: أن هذا وأشباهه غير عزيز في لسان النصوص بلحاظ الملكات الرديئة ، ولا ماس له بالحكم الوضعي المبحوث عنه هنا .
ومنها : ما رواه عن النبي ﷺ . . . قال الله تعالى . . . وإن من عبادي المؤمنين لمن يريد الباب من العبادة فأكفّه عنه لئلا يدخله عجب فيفسده^(١) .
ولا يستفاد من الافساد هنا مزيد من فقد الأثر المتوقع ، وأما خصوص فقد الصحة المعهودة ، فلا ، كما مر .

ومنها : ما رواه عن يونس بن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قيل له وأنا حاضر: الرجل يكون في صلاته خالياً فيدخله العجب؟ فقال : إذا كان أول صلاته بنية يريد بها ربه فلا يضره ما دخله بعد ذلك، فليمض في صلاته وليخسأ الشيطان^(٢) .
وفي «الجواهر» بعد نقل تلك الروايات المتقدمة قال : «والكل كما ترى! وأولى ما يستدل به لذلك هو هذه الرواية» إلى أن قال - رحمه الله - : «فإنه بالمفهوم دال على المطلوب ، ويدل أيضاً بالمنطوق على عدم الافساد لو وقع في الأثناء وبالأدلى الواقع بعده ، بل مقتضى عموم «ما» أن الرياء كذلك ، إلا أنه لما لم يثبت اعتبار سند الرواية ولا جابر بل ولا صريحة الدلالة ، كان الأقوى في النظر عدم الابطال بالعجب مطلقاً ولا بالرياء بعد العزم . وأما ما كان في الأثناء فوجهان : أقويهما البطلان» إنتهى .

أقول: فقد الحديث - إن المراد من قوله : «فلا يضره» هو باحاطة الوضع لا التكليف ، بشهادة قوله : «فليمض» فهو ناظر إلى الصحة وضعاً . وأما ما أشار إليه من المفهوم والمنطوق فهو غير سديد ، لأن المفهوم بالمنطوق دال على عدم الاعتداد بالعجب وجوداً وعدمياً سبقاً ولاحقاً حدوثاً وبقاً ، لأن مصب الاشتراط الكذي يدور الجزاء مداره ، هو النية الخالصة ، ومن المعلوم : أن فقده هو الموجب

(١) الرسائل الباب ٢٣ من أبواب مقدمة العبادات ح ١٧ .

(٢) الرسائل الباب ٢٤ من أبواب مقدمة العبادات ح ٣ .

للبطالان سواء دخل العجب أم لا. و ايس قوله **«إِنَّمَا»** فلا يضره ما دخله الخ، جزاء، كما نفظن به بعض الأصحاب - رحمهم الله - بل هو جملة خبرية سدّت مسدّ الجزاء، وإلا لدلّ على أنّه إذا لم يكن أوّل الصلاة بنية خالصة لضره ما دخله من العجب، وهو بين الفساد، إذ لا صلاة صحيحة حينئذٍ حتّى يفسدها العجب الطاري، إذ المفروض عدم انعقادها رأساً حيث إنّها بالنية.

والحاصل: أن مفهوم الشرط أجنبي عمّا زعم - كما قرّر - وأما اللقب: فلامفهوم له حتّى يدلّ على حصول الضرر بما يدخل قبل ذلك. وكيف كان: لو لم يدلّ المفهوم على عدم الاعتداد بالعجب، لم يدلّ على إبطاله وتأثيره في الفساد أيضاً. ولذلك اختار ما هو الحق، حيث قال - رحمه الله - : «الأقوى في النظر عدم الإبطال بالعجب مطلقاً» كما مرّ في المتن. و أما الاحتياط: فلعلّ منشأه زهاب بعض المشايخ إلى البطلان، مع ما في بعض النصوص المارة - سيّما الأخيرة منها - من صلوح التوجيه له بادی الأمر، وإن كان الحقّ خلافه.

(مسئلة - ١١) غير الرياء من الضمائم، اما حرام، أو مباح، أو راجح. فان كان حراماً و كان متحداً مع العمل أو مع جزء منه بطل - كالرياء - وان كان خارجاً عن العمل مقارناً له لم يكن مبطلاً. وان كان مباحاً أو راجحاً، فان كان تبعاً و كان داعي القربة مستقلاً فلا اشكال في الصحة. وان كان مستقلاً و كان داعي القربة تبعاً بطل، و كذا اذا كانا معاً منضمين محرراً و داعياً على العمل. وان كانا مستقامين، فالأقوى الصحة، وان كان الاحوط الاعادة.

قبل الخوض في البحث يلزم طرح مصب النزاع حتى ينحدر الاثبات إلى ما توجه إليه النفي ، لئلا يصير البحث لفظياً خارجاً عن الصناعة . وهو بأن المراد من الضميمة ماله تأثير في الجملة في حريم البعث وحوزة الدعوة إلى أصل الطبيعة التي تعلق بها الأمر ، دون ما يكون له ذلك بالنسبة إلى الخصوصيات الخارجية عنها الزائدة عليها المقرونة بها الأشخاص الخاصة . فلو كان المحرك إلى الامتثال وإتيان متعلق التكليف هو التقرب المحض ثم كان هناك بعض دواع نفسانية تدعو إلى اختيار هذا الفرد دون شقيقه العرضي - كما في المكان - أو الطولي التدريجي - كما في الزمان - فلاخير ، وإن كان هذا الداعي الموجب لترجيح هذا الفرد تاماً مستقلاً فيه .

والحاصل: أن المراد من الانضمام هو ما يكون باحاطة مقام البعث نحو أصل الطبيعة ، فتبصر ! فاذا تحقق هذا ، فنقول : إن الذي ينضم إلى النية ويشترك معها بنحو ما في مرحلة البعث والدعوة ، إما أن يكون مباحاً ، أو راجحاً ، أو حراماً . فاستيفاء المقال في ذلك طي مقامات :

المقام الاول

في الضمان المباحة

إن تنقيح الكلام فيه - من حيث ما تقتضيه القاعدة الأولية و من حيث ما تدل عليه النصوص الخاصة - رهين جهتين :

الجهة الاولى في مقتضى القاعدة

ولما كان تأثير تلك الضميمة مختلفاً في الموارد - شدة و ضعفاً ، أصالة و تبعاً ، استقلالاً و جزءاً - يلزم الاشارة إلى أنحاء إجمالاً ، ثم بيان مالكل واحد من تلك الأنحاء من الحكم . وذلك : إما بأن يكون قصد القرابة أو داعي الأمر

تبعاً و الضميمة أصلاً ، وإمّا بالعكس ، وإمّا بأن يكون كل واحد منهما مستقلاً شأناً وإن كان جزءاً فعلاً ، وإمّا بأن يكون كل واحد منهما جزءاً شأناً وفعلاً .
فهذه هي الأقسام الأربعة المارة في بحث الرياء .

و ليعلم أوّلاً : أنه لاتفوت فيما هو المهم بين اعتبار قصد الأمر و بين الاكتفاء بقصد القربة ، إلا فيما لا يكون الأمر موجوداً وإن كان الملاك المقرب موجوداً - كما في الضد المبتلى بالآهم عند من ينكر الترتب - حيث إنه لا مجال للطاعة حينئذ ، إذ لا أمر حتى يبعث نحو الامتثال و يوجب الائتمار . ولم نجد لاعتباره - أي قصد الأمر - في لسان النصوص أثراً . نعم : لا بد في العبادة من عنوان الطاعة والانبعاث بالتحريك الموالي الحاصل بالأمر تارة ، وبالملاك الأخرى ، وبمجرد قصد القربة بلا قصد الأمر أو الملاك ثالثة .

و ثانياً : أنه لا يمكن إنكار الميز ، بين من لا يبعثه أمر المولى أصلاً ، و بين من لا يبعثه إلا عند اشتراك غيره من الدواعي ، و بين من يبعثه وحده ، إذ كما أن الثالث أقرب إليه من الأولين ، كذلك الثاني أقرب إليه من الأول ، بل لأقرب له أصلاً كما لا يبعثه أمر مولاه كذلك ، فعليه لا مجال لانكار القرب في الضميمة .

فحينئذ إن كان المعتبر في الطاعة هو لزوم التعبد - ولو في الجملة - يحكم بالصحة في تلك الأقسام الأربعة بأسرها عدا القسم الأول ، لعدم الصدق أو للانصراف ، حيث يأبى العرف عن عد مثله انبعاثاً بدعوة مولوية ، كما أنه لو كان المعتبر فيها هو لزوم التعبد بالجملة - لافي الجملة - يحكم ببطلان تلك الأقسام ، اللهم إلا في القسم الثاني ، حيث يكون وجود الضميمة وعدمه سواء ، إذ المفروض تمامية قصد التعبد في البعث والدعوة .

و حيث إنه لا دليل لفظي يؤخذ بظهوره في لزوم الدخالة بالجملة أو الاكتفاء فيها و لو في الجملة ، و ليس في البين إلا الاجماع ، فيؤخذ بما هو المتيقن منه - لكونه دليلاً لبيئاً فاقداً المنظور اللفظي وقاصراً عن الحجية فيما زاد عن المقطوع

منه - وهو ما كان بنحو مصحح للاستناد وإن كان بنحو الشركة و الجزئية ، فعليه يكون مقتضى القاعدة - المؤسسة على هذا النهج المذكور - هو الصحة فيما عدا القسم الأول ، إلا أن يدل على اعتبار أزيد من ذلك شيء من النصوص الخاصة وضماً ، فارتقب .

الجهة الثانية في مقتضى النصوص الخاصة :

إن الروايات الواردة هنا على طائفتين : إحداهما - فيمن عمل عملاً لله ولغيره . وثانيتها - في لزوم الاخلاص وعدم اشتغال القلب بغيره تعالى . أما طائفة الشركة : فظاهرها كون الشريك الآخر موجوداً عازلاً ، لا أي شيء كان ولو مثل التبريد أو التسخين ، إذ فيها « من أشرك معي غيري »^(١) و« من عمل لي ولغيري »^(٢) .

ولا خفاء في أن المنساق من « الغير » هو ذوالعقل ، اللهم إلا بإلقاء الخصوصية ودعوى استفادة المثال ولزوم الخلو في النية عن كل ما عدا القربة ، ولكنها ليست مشفوعة بالبيئة فلا يعتد بها ، أو بدعوى شموله الغير لنفس العامل أيضاً ، فتدبر . وأما طائفة الاخلاص : فقد أشبعنا القول فيها ، واستبان هناك أن روايات الباب الثامن من مقدمة العبادات لا يتعدى طور العظة والتذكرة ، بلا ميز فيها بين التبعدي والتوصلي من حيث لزوم تهذيب السر وتصفيته عن غير الله تعالى إذ لا نجاة إلا لمن أتى الله بقلب سليم ، ولا خلاص من الاغواء والفتنة إلا بالاخلاص في السر والعلن .

وأما ما في بعض النصوص المتقدمة : من أنه تعالى لا يقبل إلا ما كان خالصاً ، فإنما هو في ذيل روايات الشركة وليست مستقمة حتى يؤخذ باطلاقها ، وحيث إن طائفة الشركة قاصرة عن الشمول لما إذا كان العمل لله ولبعض الدواعي الشهوية

(١) الوسائل الباب ٨ من أبواب مقدمة العبادات ح ٩ و١٠ الباب ١٢ ح ١١ .

(٢) الوسائل الباب ١٢ من أبواب مقدمة العبادات ح ٧ .

- كالتبريد - كذلك ذيلها قاصر عن الشمول لمثل هذا الشوب المنافي للمخلص ، وإن قد مرّ سالفاً عدم إبطائه عن الشمول لغير الرياء من الضامم ، إلا أنه بلحاظ ظهورها في كون الشريك من ذوي العقول لا ينعقد له ظهور في الأعم منه ، فتبصر! نعم: ههنا طائفة أخرى حاصرة للمغايبات والدواعي في أمور ثلاثة: إحداهما الرهبة من النار ، ثانيها الرغبة في الجنة ، ثالثها المحبة لله تعالى ، وقدمت نقلها من الباب التاسع من مقدمته العبادات . وتقريب دلالتها على عدم الاكتفاء عند الانضمام في بعض الصور ، هو أن المنساق من هذه الطائفة هو الحصر أولاً وأنه حصر خارجي لداخلي ثانياً ، فلا يضر اجتماع هذه الدواعي الثلاث في النية أو المنوي في عمل واحد ، بأن كان الباعث هو الخوف والشوق معاً ، أو كان الباعث في الركعة الأولى مثلاً هو الخوف وفي الثانية هو الشوق وفي الثالثة هو الحب . وكيف كان: إن مقتضى الحصر الخارجي هو بطلان العمل عند تأثير شيء مما عدا هذه الدواعي الثلاثة ، فعليه يبطل العمل فيما لو كان كل واحد من التقرب والتشهّي النفساني جزءاً مؤثراً ، إذ لا صلوح لشيء من تلك الأمور الثلاثة حينئذٍ في البعث والدعوة بالاستقلال ، وهكذا يبطل فيما لو كانا مستقلين شأنهما على إشكال ينشأ من عدم الاحتياج إلى مزيد من صلوح البعث المستقل ولو شأنهما ، وهو حاصل في هذا الفرض . نعم : لو كان الباعث الأصيل هو التشهّي وكان التقرب تبعيئاً ، فهو باطل نصّاً وقاعدة . أما القاعدة : فلما شير إليها في الجهة الأولى . وأما النص : فلاقتضائه الحصر . بخلاف ما لو كان الباعث الأصيل هو أحد هذه الأمور وكان التشهّي تبعاً صرفاً ، لعدم اقتضاء القاعدة بطلانه ، ولعدم اتساع نطاق الحصر في مثله . فتحصل . أن الصحيح من تلك الأقسام الأربعة ، هو خصوص ما كانت الضميمة تبعاً ، وهكذا فيما كانا مستقلين شأنهما منضمين فعلاً ، على إشكال .

المقام الثاني

في الضمائم الراجعة

قد صدقنا 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 تاماً نسيج وحده ولكن اختيار هذا الفرد كالصلاة في المسجد أو أزل الوقت لادراك فضيلة اخرى ، لخروجه عن مرتبة البعث نحو الطبيعة . و كيف كان : إن الصور الأربع المارة آتية هنا حتى ما يكون التقرب بأصل الطبيعة تبعياً ، كما يشاهد في بعض الناس : من عدم الاعتقاد بالصلاة إلا في بعض الأماكن المتبركة أو الأزمنة الخاصة ، كليلة القدر ، وما إلى ذلك من الأشياء .

فهل حكم الراجعة من الضمائم كالمباحة ، حتى يترتب عليه التفصيل المتقدم ، أم لا ؟

والتحقيق هو الحكم بالميز بينهما وأن العبادة هنا صحيحة مطلقاً ، إذ ليس في النصوص الناظرة إلى أحكام الوضع من لزوم الانبعاث بقصد الأمر أو نحوه عين ولا أثر ، بل يكفيه التقرب بأي وجه كان ، ومن المعلوم : أن الذي يصلي في ليلة القدر فقط إنما يدعو إليها قصد التقرب إليه تعالى وإن لم يكن الأمر أو الملاك أو نحوه ما وحده صالحاً للبعث ، اللهم إلا إذا لم يقصد بالضمائم الراجعة الغربية ، فيأتي فيها الأقسام الأربعة .

فالحاق الراجعة بالمباحة في التفصيل بين الصور الأربع - كما في المتن -

غير سديد . وللجواهر كلام نأتي به وبنقده .

المقام الثالث

في الضامم المحرمة

إنّ الأقسام الأربعة المتصورة في المباحة والراجعة آتية هنا ، و لا يميز من حيث الانضمام بينها وبينهما إلّا في جهتين : إحداهما - ماورد في خصوص الرياء ، حيث يدلّ على البطالان مطلقاً وإن كانت الضميمة الربائية تبعاً ، بخلاف الضميمة المباحة ، كما مرّ . والآخرى - احتمال البطالان من جهة اتّحاد ذاك الحرام مع العمل أو مع جزء منه .

وفيه أدلّة : أنّ البحث فيما كانت الضميمة - أي الداعية إلى العمل المنضمّة إلى قصد التقرب - حراماً ، ومن المعلوم : أنّه قبل العمل ومغاير معه ، فكيف يتحدان؟ ولو حكم بأنّ العمل الذي داعيه أو غايته حرام يكون هو أيضاً حرام ، فالمراد منه الحرمة المتقدمة التي ليست مبعّدة - كما مرّ مراراً - ومثله خارج عن بحث الاتّحاد .

و ثانياً : أنّ البطلان مبنيّ على امتناع الاجتماع أو عدم جواز التقرب بالحرام أو لزوم المصلحة الغالبة في العبادة ، وقد مرّ النقاش في ذلك كلّه عند البحث عن الصلاة في الدار المغصوبة .

نعم : يمكن الفرق بأنّه لو أتى بالجزء على وجه محرّم لاندرج تحت الكلام الآدمي ، إذ الخارج منه هو خصوص الذكر والدعاء الحلالين لا الأعمّ منهما ومن الحرامين ، فتبطل الصلاة حينئذٍ بذلك . وأمّا لو أتاه على وجه مباح لمسا اندرج تحته ، بل يندرج تحت المستثنى ، لعدم حرمة .

نقل و نقد

إنّ لصاحب الجواهر - رحمه الله - مقالاً في الضميمة الراجعة لا يخالو عن النظر ، حيث قال في كتاب الطهارة : لو أنّ مثل هذه الامور الراجعة مفسدة

للمعمل، لكان ينبغي ترك بيانها، كي لا تلاحظ فتنافي مع ما ورد: من إتيانهم بالصلاة
الوضوء والصلاة بقصد التعليم، والأمر باطالة الركوع للانتظار، وإعطاء الزكاة
للاقتداء، والتكبير للاعلام، ونحو ذلك الخ.

وفيه: أنه ليس في البين ما يشهد على اكتفائهم بالوضوء أو الصلاة التعليمي،
وليس فيما عن سيدي شباب أهل الجنة عليه السلام عدا الوضوء بقصد تعليم ذاك الرجل،
وأما اكتفائهما عليه السلام بذلك فيما يشترط فيه الطهارة، فلا شاهد عليه. وأما الزكاة:
فقد يكون إعلانها للاقتداء - كما حث عليه الشرع - فهي خارجة عن البحث،
إذ الاعلان خصوصية فردية لامساس لها بأصل الطبيعة، وقد يكون أصل الاعطاء
له، كما هو الظاهر من العبارة، وله حكم قد تقدم عند البحث عن الضائم الراجعة.

(مسألة - ١٢) إذا أتى ببعض أجزاء الصلاة بقصد الصلاة

وغيرها - كأن قصد بر كوعه تعظيم الغير و الركوع الصلاتي،
أو بسلامه سلام التحية وسلام الصلاة - بطلان كان من الاجزاء
الواجبة، قليلا كان أم كثيراً، أمكن تداركه أم لا. وكذا في
الاجزاء المستحبة غير القرآن والذكر على الاحوط. وأما اذا
قصد غير الصلاة محضاً، فلا يكون مبطلاً الا اذا كان مما لا يجوز
فعله في الصلاة أو كان كثيراً.

واعلم: أن الصلاة لكونها عبادة لا تتحقق بدون قصد القرية ولكونها عنواناً
قصدياً بجميع أجزائها لا تتحقق بدون قصد عناوينها الخاصة كذلك، حيث إنّه
يلزم عدا قصد عنوان الصلاة قصد كل جزء من أجزائها بحاله ليصير جزءاً لها.

ولاسترة في الميز بينهما وجواز انفكاك أحدهما عن الآخر، إذ غير واحد من العناوين القصدية ليست بعبادة، كما في الامور التوصلية - نحو أداء الدين وغيره - وإن يتوقف الأجر على قصد القربة. فعلى الناقد البصير أن يبحث عن لزوم كل واحد منهما أولاً، وعمماً ينافيه كذلك ثانياً .

ولما اتضح في صدر البحث لزومهما معاً و تبين ما ينافي قصد القربة مما له تأثير في حوزة البعث وحریم الدعوة إلى أصل العمل من الضميمة بشعبها الثلاث (المباحة و الراجحة و المحرمة) على أقسامها الأربعة (من الأصالة و التبعية و الاستقلال و الشراكة) آن أن يبحث عما ينافي قصد العنوان كذلك - أي بشعبه و أقسامه - كما سيتلى عليك . وأنت خبير بأنه لا استهام لمثله في مرحلة البعث القربي أصلاً، لتمشيته و إن لم تكن الصلاة عبادية . فاستبان لك الفارق التام بين المقام و بين بحث الضميمة، كما أفاده « سيدنا الاستاذ » و تفتن به في الجواهر: و إن لم يتضح لبعض أعظم العصر - تبعاً لبعض متأخري المتأخرين و تمسكاً بما ليس في وسعه - الحكم البات و القضاء الجزم .

نعم : يمكن إيهام بعض الأمثلة لاتحاد موضوعي المسألتين ، ولكن الماهر في الصناعة لا يتطرق من المثال إلى الممثل، بل يناله بلبته و طبيته أولاً : ثم يمثل هو بما يطابقه و يحكيه ثانياً .

ثم إن تنقيح ذلك في مقامين: أحدهما - ما يقصد بجزء من أجزاء الصلاة غيرها - أي غير الصلاة - محضاً ، كأن انحنى فيها بقصد تعظيم من كان عظيماً في عينه فقط بلاشوب في هذا القصد . وثانيهما - ما يقصد به كلا الأمرين معاً ، كأن انحنى فيها بقصد التعظيم والر كوع معاً أو نحو ذلك .

أما المقام الاول :

ففيه جهتان : الاولى - من حيث إمكان ذلك وضعاً و جواز احتساب مثله عن الصلاة . والثانية - على تقدير عدم الامكان من حيث إبطاله لها .

فأما الجهة الأولى : فالظاهر بل المقطوع به هو عدم جواز احتساب مثله عن الصلاة ، إذ العنوان القصدي قائم بقصده ، فما لم يقصد جزئية شيء للصلاة لما كان لاحتسابه جزءاً لها بعد الوقوع مجال ، لصيرورة ذلك الشخص الخارجي مندرجاً تحت عنوانه القهري بالامرية ، ومعها لا يمكن إدراجه بعد الوقوع تحت عنوان آخر مما يباينه ، فالانحناء الخاص "المأني" به يقصد التعظيم مثلاً لما أمكن جعله بعد ذلك جزءاً للصلاة ، إذ الركوع بما هو ركوع أمر قصدي لا يتحقق بدوره ، وهكذا غيره من الأجزاء الأخر - كالتسليم ونحوه - فلو قرء السورة لا يقصد جزئيتها للصلاة بل يقصد التكلم مع الله بهذه الألفاظ المنتظمة ثم أريد جعلها بعد ذلك جزءاً لما صح ، كما اشير إليه .

وأما الجهة الثانية : فلا ضابط لها بنحو يشمل جميع تلك الأجزاء ، لأن بعضها أشبه بالكلام الآدمي دون بعضها الآخر ، فمجرد وجود بعضها في الصلاة عمداً مبطل لها دون غيره ، مثلاً إن الانحناء بما هو انحناء لا يقصد الركوع أصلاً لادليل على إبطاله ، عدا ماسياتي من الفعل الكثير أو الماحي للصورة - على التفصيل والنقد الآتي - وكذا لسورة بما هي ذكر ودعاء ليست ضارة . نعم : في السلام بحث ، من جهة الكلام الخارج .

والحاصل : أنه لو انطبق شيء من عناوين المنافيات أو القواطع على هذا "المأني" به في الصلاة ، فهو مبطل لها ، وإلا فلا . ولا خفاء في أنه لا مجال هنا للتمسك بقاعدة « من زاد » لتوقفه على قصد الجزئية المنتفي بالفرض . وإن بقي في البين ما يحتاج إلى التوضيح ، فاعلمه يستبان فيما يلي .

أما المقام الثاني :

ففيه أيضاً جهتان :

أما الجهة الأولى : فالمنساق من أدلة الصوات و أجزائها - لولا الشاهد

الخارجي - هو الاستقلال ، بمعنى أنه يلزم قصد الصلاة وحدها أو قصد أجزائها كذلك بلا تداخل ، إمّا لعدم جوازه ثبوتاً ، أو لقصور الأدلة عن جوازه إثباتاً ، فحينئذٍ لا يمكن الانحناء بقصد الر كوع والتعظيم معاً ، أو السلام بقصد التسليم المخرج عن الصلاة وبقصد التحية أو الجواب عنها ، لظهور تلك الأدلة في الاستقلال ، ولذلك يحكم بعدم جواز الاكتفاء بالر كعتين المقسود بهما نافلة الصبح وفريضةها معاً ، وما إلى ذلك من الأشباه .

وليس السلام المخرج عن الصلاة هو سلام تحية بالقياس إلى الحاضرين فيفرادى أو الجماعة ، وإلا لوجب الجواب البتة .

والحاصل : أن جميع ما اعتبر جزءاً للصلاة يلزم الاتيان بها بقصد الجزئية فقط وإلا فلا تقع جزءاً لها ، وسيتضح هذا مزيداً اتضح في بحث القراءة فيما لو قرء السورة لا بقصد الجزئية وحدها ، فارتقب .

وأما الجهة الثانية : فقد اشير إلى فقد الضابطة هنا ، لأن الر كوع - مثلاً - ممّا يوجب زيادته البطالان ، دون السورة - مثلاً - لاستثناء الذكّر والقرآن والدعاء عن الكلام الخارجي المبطل ، فيختلف باختلاف الموارد ، بحيث لو أتى بجزء من القرآن لا بقصد القرآنية ولا بقصد الجزئية للصلاة - كأن أمر بعض عبده بقوله : «أعرض عن هذا» أو «خذ الكتاب بقوة» وما إلى ذلك من النظائر - لما اندرج تحت المستثنى ، إذ ليس ذكره ولادعاءً ولا قرآناً ، بل هو كلام آدمي مبطل ، فيندرج تحت عموم المستثنى منه ، ولذلك لا يجوز الاكتفاء بمثله فيما لو استأجره لقراءة القرآن أو السورة ، إذ ليس ما ذكر جزءاً للقرآن أصلاً حتى يكتفى به في مقام الوفاء بالعقد .

والحاصل : أن مصب الكلام هنا لا يمس شيئاً من كرامة الضميمة أصلاً ، لانحدارها نحو التأثير في البعث القربي والدعوة التعبدية وعدم تمشيتها في الأمور التوصلية ، بخلاف المقام فإن الكلام هنا - كما اشير إليه - فيما تكون الضميمة

قصدية كالتعظيم وأداء الدين وما يحذو حذوهما ، لاما لانكون قصدية كنزح دلاء معدودة تطهيراً للمبثر - بناء على الانفعال - إذ لا يلزم فيه عدأ مصداق النزح فقط - وإن كان لسقي الدواب أو الزرع - لا بعنوان النزح ولا غيره من العناوين الخاصة . وأن التقسيم إلى الأصلي والتبعي وغيرهما أيضاً غير جارٍ هنا ، فلذا حكم الماتن - رحمه الله - بالبطلان مطلقاً فيما لو أتى بجزء من الصلاة بقصد الجزئية وغيرها ، بلا تفصيل بين الأصلي والتبعي أو الاستقلالي وغيره ، كما فصل بين ذلك في مسألة الضميمة آنفاً . ومنشأ البطلان في الجزء الواجب ، هو الدوران بين المحدثين ، حيث إنّه لو اكتفى بالمأتي به الكذائي لزم نقص الجزء الواجب عمداً ، و لو تداركه لزمت الزيادة العمديّة المبطلّة ، لعموم قوله : « من زاد النخ » ولذا قال - رحمه الله - أمكن تداركه أم لا ، قلّ أو أكثر .

ومنشأه في الجزء المندوب ، هو انطباق أحد القواطع - كالكلام الآدمي مثلاً - عليه ، بلا حالة منتظرة حتّى ينطبق عموم « من زاد » عند التدارك ، مع ما في شموله للمندوب كلام في محلّه ، حيث ادعى اختصاصه بالواجب ، لبعض الشواهد الداخليّة ، بخلاف ما لو لم ينطبق عليه ذلك ، بأن يكون ذكراً .

والسرّ في ذلك كلّّه - عدا ما في الأصول : من كون التداخل خلاف القاعدة ، مع ما فيه من النقض والابرام - هو ظهور أدلّة الأجزاء كالكلّ في تمحّضه بقصد عنوانها الخاصّ ، كأداء الدين ، حيث إنّه يلزم قصد التأديبة باعطاء كلّ جزء من الأجزاء ، وإلا فلا يحسب إلا بمقدار القصد ، فالانحناء الخاصّ ما لم يتمحّض بقصد الر كوع الصلّاتي لما أمكن احتسابه جزءاً لها ، وهكذا غيره من الأجزاء ، فمع عدم التمحّض لا ينطبق عنوان الصلاة عليه .

وأما انطباق عنوان ما جعله تحت قصده أيضاً عليه وعدمه ، فموقوف على كفيّة ظهور دليل ذلك العنوان الخارجي ، فان كان التمحّض معتبراً فيه أيضاً لما وقع له البتّة فيصير هباءً منشوراً حيث إنّه لم يحسب من الصلاة ولا من ذلك العنوان الخارجي ، وإن لم يعتبر فيه التمحّض لأجزاء عنه .

كما أنه يجزى عنه - أي عن ذلك العنوان الخارجي - فيما لو قصد وحده بلا قصد إلى جزئيته للصلاة أصلاً، ولا يجري فيه حديث «من زاد» إذ المفروض هو عدم قصد الصلاة، فلا ينطبق عنوان الزيادة عند التدارك. فالإبطال حينئذ متوقف على انطباق أحد المنافيات أو القواطع.

وقد لا ينطبق شيء من ذلك عليه فلا إبطال حينئذ، كأن انحني في الصلاة لا بقصد الركوع بل بقصد وضع شيء على الأرض أو رفعه منها بلا كثرة فعل ولا محو للصورة، إذ لا مجال لعموم «من زاد» البتة.

ونحوه ما لو قصد بجلاوسه بين السجدين ما يكون خارجاً عن الصلاة فقط بلا قصد الجزئية أصلاً، حيث لا ينطبق عليه شيء من القواطع، إذ ليس لفظاً حتى يندرج تحت الكلام الآدمي، ولم يقصد به الجزئية حتى يندرج تحت الزيادة العمدية. فحينئذ فإن قلنا بوجوبه أمكن تداركه بقاءً ولا ضير فيه، وإن لم نقل بوجوبه فلا محذور في عدم تداركه.

(مسألة ١٣) إذا رفع صوته بالذكر أو القراءة لإعلام الغير لم يبطل إلا إذا كان قصد الجزئية تبعاً و كان من الأذكار الواجبة، ولو قال: «الله أكبر» مثلاً بقصد الذكر المطلق لإعلام الغير لم يبطل، مثل سائر الأذكار التي يؤتى بها لا بقصد الجزئية.

لاسترة في كون الجهر و الهمس والرفع والغض من العوارض الخارجة عن الذكر والقراءة، فزمها بيد المصلي، فله اختيار بعضها لداع نفساني لا قصد القربة فيه أصلاً، بل لصلوح بعضها لأن يتقرب به، إذ لاجهة عبادية فيه - كالرفع مثلاً - وقد لاح فيما سلف خروج مثل هذه الأمور الخارجة عن حریم

متعلق التكليف من البحث. نعم: للجهر والاخفات خصيصة وقعا بها تحت التكليف في خصوص القراءة .

فحينئذٍ إذا اختار بعض عوارض الذكر أو خصوص ما ليس معتبراً في القراءة لالله تعالى بل لداع نفساني - كاعلام الغير وما يضايهه - فهو غير ضارّ البتة . وأما إذا قصد بالجزء بما هو جزء واجب ذلك - أي إعلام الغير - فيندرج تحت ما مرّ مستوفى : من الأصالة والتبعية والاستقلال والشركة ، وتبين هناك البطلان في الشركة وكذا عند تبعية القرية ، وهكذا الاستقلال على إشكال ، مع الصحة في تبعية الاعلام و أصالة القرية . فعليه : كان الصواب أن لا يقتصر الماتن على خصوص التبعية بجريان ما تقدّم في الضميمة هنا ، حيث إنّ المقام من فروعات ذلك المقام .

والحاصل : أنّ الجزء الواجب المأتيّ به بقصد الجزئية للاعلام أو غيره من الدواعي النفسانية المنضمة إلى قصد الامتثال أو القرية ، لا يجوز الاكتفاء به ، لأنّه في حكم ترك الجزء عمداً بعد عدم احتسابه شرعاً . ولا يمكن تداركه ، لاستزامه الزيادة العمديّة التي دلّ على عدم جوازها عموم « من زاد » فيدور الأمر بين المحذورين .

وأما إذا قصد بالجزء المندوب أو بما هو ليس جزءاً للصلاة أصلاً لا وجوباً ولا ندباً - بل بما هو ذكراً مطلقاً ودعاء عامّ - يجوز الاتيان به في الصلاة لكونه موجباً لكمالها الممدّد لها للقبول والأثر - فلاضير فيه أصلاً ، إذ يجوز تركه وعدم تداركه عمداً ، فلا يندرج تحت عموم « من زاد » بناءً على شموله للأجزاء المندوبة ، بل مع التدارك أيضاً ، ولكنّه في خصوص الشقّ الأخير - وهو ما لا يكون جزءاً أصلاً بل هو ذكراً مطلقاً - إذ لا محذور في تداركه ، فالترك والتدارك فيه سواء ، بخلاف ما يكون جزءاً ولو ندباً ، لأنّ الترك وإن كان سالماً ، ولكن في التدارك محذور الزيادة العمديّة - بناءً على شمول « من زاد » للأجزاء المندوبة أيضاً - كما أنّ

في الجزء الواجب يكون في الترك أيضاً كالتدارك محذور ، على ما اشير إليه .
ولا يتوهم البطلان من جهة الكلام الآدمي ، إذ المفروض أن الذكر والتكبير
أو نحوهما قد استعمل كل من ذلك في معناه الخاص ، لا من باب الانشاء من
المتكلم فيما أراه من المعاني الخاصة ، حتى يلزمه عدم التناسب مع الذكر
والدعاء إلا في مجرد اللفظ ، فتبصر تجد الفرق واضحاً .

(مسألة - 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 .

إن المراد من التوقيت وتعيين المبدء إنمّا هو بالقياس إلى التأخير لا التقديم
أيضاً ، بمعنى أنه لا يجوز التأخير عن ابتداء الصلاة ، للزوم خلوه بعض أجزائها
عن النية ، وأما إذا قدمت عليها حدوثاً وقارنتها بقاء فلاضير فيه أصلاً . هذا بناء
على ما هو الحق : من كفاية الداعي في النية . وأما بناء على الاخطار : فقد مر
عدم لزومه فيما عدا حال الشروع للحرج والسيرة ، وإنمّا المعتبر من التقارن في
الحدوث هو ما يكون مصداقاً له عرفاً ، لا بالدقة العقلية الصعبة جداً ، وعلى أي
حال : فالأمر سهل - كما في المتن - ولادليل على لزوم أزيد منه بناء على اعتباره
رأساً ، كما لا يخفى على من تأمل نصوص باب عقد الاحرام ونيته من ترتيب تلك
المعاني في اللفظ مع جواز الاضمار بلا تلفظ ، حيث إنها لا تدل على اعتبار
الزائد من القران المتعارف .

(مسألة - 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 ازومه رأساً ، كما هو الحق . وحيث إنّ للذهول مراتب لا تجتمع قسواها مع الداعي - لزواله بها - يحكم بانقطاع النيّة معها ، وأما مادون تلك الرتبة القاصية فلاضير فيه حتّى حال النوم كما في الصوم ، لجواز نوم الصائم ، إذ يبقى الداعي المرتركز بحاله . وسيتضح فيما يلي معنى اعتبار الدوام ، وكيفية طرو ما يقطعه ، وبيان حكم ذلك ، فارتقب .

(مسألة - ١٦) لو نوى في أثناء الصلاة قطعها فعلاً أو بعد ذلك ، أو نوى القاطع والمنافى فعلاً أو بعد ذلك ، فإن أتم مع ذلك بطل . و كذا لو أتى ببعض الاجزاء بعنوان الجزئية ثم عاد الى النية الاولى . وأما لو عاد الى النية الاولى قبل أن يأتي بشيء لم يبطل ، وان كان الاحوط الاتمام والاعادة . ولو نوى القطع أو القاطع وأتى ببعض الاجزاء لا بعنوان الجزئية ثم عاد الى النية الاولى فالبطالان موقوف على كونه فعلاً كثيراً ، فان كان قليلاً لم يبطل ، خصوصاً اذا كان ذكراً أو قرآناً ، وان كان الاحوط الاتمام والاعادة أيضاً .

قد لاح لك في ثنايا البحث المار : أن تحقيق المقال وتنقيحه في نيّة الصلاة ونحوها إنما يتمّ بالميز التام بين جهة عباديتها وبين جهة قصديتها ، لأن لها حيثية تعبدية تحوم حول القرية وقصدها ، وحيثية قصديّة تدور مدار العنوان

الخاص وقصده ، فما كان يرجع إلى الحيثية الأولى لا يمس شيء من ذلك كرامة قصديتها التي هي الحيثية الثانية، لتمشيه وإن لم يعتبر قصد عنوان الصلاة بما هي صلاة، بأن كانت هي عبارة عن عدة أمور متكثرة غير آتلة إلى الوحدة العنوانية، وتبين ذلك لك في مبحث الضميمة بشعبها الثلاث وأقسامها الأربعة .

وما كان يرجع إلى الحيثية الثانية لاساس له بشيء من الحيثية الأولى، لتمشيه وإن لم يعتبر قصد القرية و نحوه مما يعتبر في التعبديات ، بأن كانت الصلاة مثلاً توصلية، واستبان ذلك في مبحث قصد غير الصلاة بشيء من أجزائها، فراجع . ومما يتلوه هو الكلام في نية القطع أو القاطع - كما في المتن - حيث إنّه لاساس له بجهة عبادية الصلاة ، لدورانه مدار ما ينافي استدامة النية - بمعنى قصد العنوان لا القرية - وإن أمكن تأتية في ذلك أيضاً ببعض الاعتبارات المناسبة له ، ولكنّه خارج عن مصب البحث هنا .

فلتكن هذه هي الجهة الأولى من الجهات المشار إليها في المقام .

والجهة الثانية

في بيان الجزاء التي في المتن مما لا بد من التنبيه لها

وذلك : بأن محصل ما أفاده - قدس سره - هو أنه لو نوى قطع الصلاة الآن أو في الركعة التالية مثلاً أو القاطع كذلك ، فإما أن يتم والحال هذه فهو باطل ، لأن إتيان سائر الأجزاء حال قصد الخروج أو المخرج و تركه سيان ، مع أن التسليم حينئذٍ مبطل لأنه واقع في أثناء الصلاة عمداً . وإما أن يأتي ببعض الأجزاء بقصد الجزئية ثم يعود إلى النية الأولى فهو أيضاً باطل ، لأن الاكتفاء بذلك البعض بمنزلة تركه عمداً . وإما أن يعود إلى النية الأولى قبل أن يأتي بشيء من تلك الأجزاء فهو صحيح ، وإن كان الاتمام والاعادة أحوط . وإما أن يأتي ببعض الأجزاء لا بقصد الجزئية ثم يعود إلى النية الأولى 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 الحزاة : هو بأن البعث نحو الجزء بقصد الجزئية إنما هو في ضمن البعث نحو الكل ، إذ لأمر له عدا الأمر الضمني ، فلا دعوة و لا تحريك له بالاستقلال ، فمع قصد الخروج و رفع اليد عن الكل فلا يتمشى إتيان شيء من أجزائه بقصد الجزئية ، إذ لا باعث أصلاً . والحاصل : أن اتصاف الانحناء الخاص مثلاً بالر كوع الصلواتي إنما يتوقف على تعنون ما يلثم منه ومما يسبقه ويلحقه بعنوان الصلاة ، فمع نيّة الخروج عنها أو نيّة الاتيان بما يخرج عنها فلامجال للاتيان بشيء من تلك الأجزاء بقصد الجزئية ، فلا يعنون ذلك بعنوان الصلاة . ولا فرق فيما هو المهم بين الحدوث و البقاء ، فكما أنه لا يتمشى قصد الجزئية بأول أجزائها كالتكبيرة مع عدم إرادة الاتيان بالصلاة أو إرادة تركها ، فكذلك لا يتمشى قصدها بما عداها من الأجزاء الاخر ، فقوله - رحمه الله - : « وكذا لو أتى ببعض الأجزاء بعنوان الجزئية الخ » غير خال عن التسامح .

وانقدح لك : أنه لا يميز في الحزاة المشار إليها بين نيّة القطع أو القاطع فعلاً ، أو نيّة ذلك في الر كعة التالية ونحوها من الأجزاء القادمة ، إذ مع قصد عدم الانتمام كيف يتمشى قصد الجزئية بما في يده من الأجزاء الحاضرة بعد توقف بعثها على بعث الكل ؟ إذ يمتنع العزم على الخروج أو المخرج عن الكل مع العزم على إتيان بعض أجزائه بقصد الجزئية المنفعية بانتفاء الكل في المركب الارتباطي المبحوث عنه ، اللهم إلا بالذهول والغفلة عن نيّة القطع أو القاطع ، لامكان تمشى قصد الجزئية حينئذ ، ولكنه خارج عن المقال فعلاً .

ثم إن لسيدنا الاستاذ - مد ظله - توجيهاً في رفع تلك الحزاة ، نشير إليه في طي الجهات القادمة .

الجهة الثالثة

في تنوير أنحاء الواجب الارتباطي

إنّ للواجب المركب الارتباطي أنحاءً نشير إلى بعضها مما يهملنا التعرّض له ، وهو أنّه قد يكون الملاك الواحد المستتبع للأمر الواحد المستأزم للمثوبة الواحدة قائماً بعدة أشياء لا ارتباط بينها إلّا بما اشير إليه ، مثل إكرام عشرة علماء ، بحيث لا مصاحبة إلّا باكرامهم مجموعاً لاجتماعهم ، فلو اكرم تسعة منهم دون الواحد الباقي لما ادرك من الملاك شيء أصلاً ، من دون الارتباط الخارجي بينها ، لجواز الانفكاك عقلاً وعرفاً ، ولتخلل انفصل الزماني بينها أحياناً . ولا يعتبر في مثله عدا إكرام كل واحد واحد منهم بنحو يسقط الأمر بحصول الملاك الواحد القائم بالمجموع ، فلو نوى عدم إكرام المجموع بما هو مجموع في الأثناء لما تمسّى منه القصد الجدّي إلى إكرام بعض منهم ، إذ لا ملاك ولا أمر ، فلا باعث فلا انبعاث البتّة . وأما لو ندم بعد العزم على القطع والترك فأتى بالباقي بنية المجموع لكفي ، ولا بأس بالندامة المتخلّلة بين إكرام الغابر والباقي ، إذ ليست الحالات المتخلّلة والأكوان المشتبكة بين تلك الأفعال مقومة للملازم مندرجة تحت الأمر حتّى يعتبر بقاء العزم فيها أيضاً ، إذ أقصاه هو إكرام كل واحد بقصد المجموع - أي بداعي الأمر المنحدر نحوه - وليس في البين عدا قصد الأمر فقط ، إذ لا يازم قصد العنوان هنا ، حيث إنّه ليس من الأمور القصدية حتّى يقصد .

وقد يكون الملاك الواحد المشروح آنفاً متقوماً بعدة أشياء يجمعها عنوان واحد وجامع خاص ، بحيث يازم إتيان كل واحد منها بقصد ذلك العنوان الخاصّ عدا ما يعتبر في الامتثال به : من قصد القرية ، وهذا مثل الصلاة المفتوحة بالتكبير المختتمة بالتسليم ، حيث إنّ الجامع لشتات تلك الأشياء هو عنوان الصلواتيّة التي يدور الملاك مدارها ، فيلزم إتيان كل واحد منها بقصد الصلواتيّة

عدا ما يعتبر في ذلك : من قصد القرية .

و هذا القسم ينشعب ثبوتاً ، إلى ما يعتبر فيه بقاء ذلك القصد بوحدته الشخصية التي تساوقها الوحدة الاتصالية ، وإلى ما لا يعتبر فيه ذلك بل يكفيه إتيان كل واحد من الأجزاء بذلك القصد وإن لم يبق على وحدته الشخصية - بأن طرء العزم على القطع أو القاطع أو الندم ونحوه ثم عاد إلى ما يماثل القصد الأول - فالقصد على الأول واحد شخصي متصل، دون الثاني ، لجواز قصد القطع في الحالات المتخللة بين الأجزاء ، بخلاف الأول لانقسام عروته بمجرّد قصد القطع أو القاطع، حيث إنّه ينافي العزم المتصل والهيئة الاتصالية المفروضة . فتبيين ميز أحد القسمين عن الآخر ، كما استبان ميز مقسمهما عن قسيمه المارّ في صدر الجهة في الجملة ، وإن كان بينهما فرق آخر ، لعلّه نشير إليه في طيّ الجهة التالية.

الجهة الرابعة

في نقل أدلة القول بالعزم المتصل والهيئة الاتصالية في الصلاة ونقدها قد تبين ما هو المعنى من العزم المتصل ، واستبان ما ينافيه ثبوتاً . وأما في الإثبات : فقد يدعى أن الصلاة يعتبر فيها عدا الأجزاء و الشرائط المعهودة اتصال العزم والهيئة ، مستدلاً بأمور :

الأول : هو الإجماع على اعتبار استدامة النية بقاء في الصلاة مع تفسيرها : بأنّها ما يقطع قصد الخلاف و ينافيه . فحينئذ يكون قصد القطع أو القاطع موجباً لزال الدوام المعتبر فيها وضعاً ، فتبطل به .

وفيه : أنّه وإن كان اعتبار استدامة النية في الصلاة ونحوها ممّا لا ريب فيه - لأنّ البقاء كالحديث قصدي - إلا أنّه يلزم التأمل الصادق في المراد منها ، حيث إنّه قد يتمسك بها في مقامات ثلاثة مختلفة :

الأول : في الصوم ونحوه من التكاليف الزمانية . والثاني : في الوضوء وأخويه

من الغسل والتيمم المبدل عنهما . والثالث : في الصلاة .
وقد استقرت الآراء قديماً وحديثاً على بطلان الصوم بمجرد نية القطع .
وأمانة القاطع : ففيها كلام نأتي به - انشاء الله تعالى - . كما أنه قد استقرت
الآراء على عدم بطلان الوضوء بنية القطع ، فضلاً عن نية القاطع .
ولكن قد اختلف في الصلاة بذهاب غير واحد من الأصحاب - رحمهم الله -
إلى عدم بطلانها بذلك ، خلافاً لغيرهم .

فهذا الاختلاف بين هذه المقامات مع اتفاقهم على لزوم استدامة النية فيها
بأسرها أقوى شاهد على أن مجرد اعتبار الاستدامة غير كافٍ في البطلان بقصد
الخلاص ، وأن تفسيرها به زهول عمّن فسرها بذلك ، فلو كان للصلاة مثلاً ميز
عن الوضوء ، فإنما هو لدليل آخر وراء لزوم الاستدامة المشترك بينهما .
ولا خفاء في خروج الصوم ونحوه عن الكلام ، لأن وزن الأزمنة فيه هو
وزان الأجزاء هنا ، فكما أن قصد القطع موجب للبطلان فيما إذا أتى ببعض
الأجزاء والحال هذه ، فكذلك قصده هناك بالقياس إلى الأزمنة ، فلو مضى لحظة
من اليوم بلا قصد الصوم فكان بمنزلة مضي الركوع بلا قصد الصلاة .

والحاصل : أن البقاء شقيق الحدوث ويعتبر دوام النية فيه ولكن على
الوجه المعتبر في الأصل ، فلو كان فيه بنحو العزم المتصل يلزم اعتباره كذلك بقاء ،
وإن كان بنحو لزوم صدور كل جزءٍ بالنية بلا اعتبار الاتصال في العزم ، فيلزم
رعايته بقاء كذلك .

الثاني : قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ « لا عمل إلا بالنية » لظهوره في تقويم العمل بما هو عمل
خارجي بالنية : فلوزالت في الأثناء ولو بين الأجزاء لاني نفس تلك الأجزاء لزال
العمل البتة . ويشهد له قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ « لا صلاة إلا بطهور » « لا صلاة إلا إلى القبلة »
حيث يستفاد من ذلك لزوم امتداد الطهارة الشخصية وكذا الاستقبال
الخاص في الصلاة ، من دون الاكتفاء بالطهارة المستأنفة عند انقطاعها في الأثناء

ولو بين الأجزاء لافيها - بالحدث ، وكذا في الاستقبال .

والحاصل : أن المنساق من ذلك التركيب المشفوع بشهادة ما يضاويه ، هو لزوم العزم المتّصل والهيئة الاتصاليّة المنقطعة بتخلّل نيّة القطع أو القاطع في الأثناء ، وإن لم تكن أجزاء للصلاة .

وفيه : أن المستفاد من قوله : « لا عمل إلا بالنيّة الخ » هو دوران الثواب مدار القصد ، فمن خرج غازياً بقصد الاغتنام فله كذا ، ومن خرج غازياً للذنب عن حرم الله تعالى فله كذا الخ - كما يشهد به ذيله - فلامساس له حينئذ بما توهم ظهوره فيه أصلاً . وعلى التسليم في الجملة : يمكن القول بأن أقصاه هو لزوم صدور كل جزء جزء من العمل بالنيّة ، وأمّا لزوم بقائها متّصلة في الحالات المتخلّلة بين الأجزاء ممّا يكون من لوازم الحيوة للعمل ، فلا .

وأما سرّ لزوم بقاء الطهارة الشخصية في الصلاة وكذا الاستقبال : فإنّما هو بجعل المانع للحدث وللتحوّل عن القبلة بدليل آخر ، فمجرّد طرد هذا المانع يخرج العمل عن صلوح الاتمام ، إذ المستفاد من دليل المانعيّة أن ذاك المانع عند حدوثه في متن العمل أو في الحالة المتخلّلة بين أجزائه - وإن لم تكن معدودة منه أصلاً - مبطل له ، وأين ذلك من لزوم استمرار الطهارة الشخصية بمجرّد قوله : « لا صلاة إلا بطهور » ونحوه؟

الجهة الخامسة

في الميز بين نيّة القطع و نيّة القاطع

إنّ بين قصد القطع وقصد القاطع فروقاً تأتي بنزير منها .

أحدها : هو أنّه لا أثر لنيّة قطع الصلاة بناءً على عدم اعتبار الاتصال في العزم والهيئة ، بل لا مجال لتمشّيه جدّاً ما لم يصحبه قصد القاطع ، بيانه : بأنّه لو اعتبر العزم المتّصل - على ما قرّرناه سابقاً - لكان قصد القطع و نيّة الخروج

بنفسه مصداقاً للقاطع، إذ ينقطع ذاك العزم بمجرد قصد قطعه، إذ لا عزم حينئذٍ - ولو كان ذلك في الحالات المتخللة بين الأجزاء الصلواتية - إذ المفروض لزوم اتصاله وبقائه بوحدته الشخصية من البدء إلى الختم، ومن الواضح: عدم إمكان الجمع بين العزم المتصل الشخصي على شيء وبين قصد قطعه والعزم على عدمه.

و أما لو لم يعتبر هكذا - بل كان يكفي مجرد إتيان كل جزء بقصد الصلواتية وإن لم يتصل العزم - فلا أثر لقصد القطع بنفسه، إذ لا ينقطع بذلك فرضاً، بل لا يمكن تمشي القصد الجدّي للقطع مع الالتفات إلى أن الصلاة قواطع ليس قصد الخروج ونية القطع منها، فمن أراد القطع والخروج فلا بد من إرادة أحد القواطع حتى يتمشي منه القصد الجدّي به - أي بالقطع - وهو واضح بأدنى تأمل، حيث إن الانقطاع أسباباً معهودة، فكما أن تحقق المسبب خارجاً بدون تحقق سببه ممتنع، كذلك تمشي الجدّي إليه - أي إلى المسبب - بدون قصد سببه مع الالتفات إلى انحصار التسبب ممتنع، فتدبر.

و لاخفاء في اشتراك قصد القطع و القاطع في عدم التأثير عند عدم اعتبار العزم المتصل، وكذا في التأثير عند اعتباره. والمهم في الميز هو ما اشير إليه: من لغوية قصد القطع بل عدم تمشيّه جداً عند عدم اعتبار الاتصال العزمي، حيث إن الانقطاع حينئذٍ يستند إلى قواطع ليس قصد القطع منها، كما في باب الاحرام.

وثانيها: أنه قديراً في الصوم وما يضاويه بين قصد القطع والقاطع، بأن الأول مبطل دون الثاني، مع اعتبار العزم المتصل فيه - كما مر - وذلك: لأن المنساق من أدلة المفطرات هو استناد البطلان إلى ذوات تلك الأشياء بعينها، كما أن تأثيرها فيه مختص بالعمد دون غيره، فلو كان قصد القاطع والمفطر مبطلاً، لزم حصول البطلان في الرتبة السابقة بمجرد قصد من دون تأثير لذوات تلك الأشياء أصلاً، وهو كما ترى! فالصيانة عن هذا المحذور قد أوجبت حكمهم هناك

بأن قصد القاطع غير ضار.

ولا يتوهم استلزام قصد القاطع لنية القطع لامحالة ، فلو كان قصد القطع ضاراً للمزم المتصل لضره ذلك أيضاً .

لاندفاعه بأنه وإن كان عقلاً كذلك ، إلا أن الحكم ليس عقلياً آبياً عن التخصيص ، بل القدر المسلم منه هو ما ينافيه خصوص قصد القطع ، لا الأعم منه ومن قصد القاطع ، ولادليل لفظي تام دال على اعتبار النية الكذائية في الصوم . والحاصل : أن في استناد البطلان إلى قصد القطع لامحذور فيه حسب الأدلة ، بخلاف قصد القاطع حيث إنّه غير مبطل له للزوم المحذور المار .

عود الى بدء

قد اشير إلى الحزازة التي تنساق إلى الذهن بادي النظر ، وهو ما قال - رحمه الله - في المتن : من إتيان بعض الأجزاء بقصد الجزئية مع نية القطع أو القاطع ، حيث إنّه إمّا مع الذهول عن قصد الخلاف ، وإمّا مع حضوره . فعلى الأول : يكون بمنزلة العود إلى النية الأولى المعقودة بها الصلاة . وعلى الثاني : لا يتمشى قصد الجزئية معه .

ولسيّدنا الاستاذ - مدظله - توجيه قد ارتضاه به دفعاً لهذا النقاش .

و حاصله : بأن قصد القطع و نحوه منحدر إلى الحيثية التعبديّة التي للصلاة ، والاتيان بقصد الجزئية متوجه إلى الحيثية العنوانية التي لها ، حيث إنها عنوانية عبادية ، فيلزم فيها عدا قصد القرية أن يقصد الصلاتية - كما مر - فلو اختلف قصد القرية بنية القطع أو القاطع دون قصد الصلاتية ، أمكن إتيان بعض الأجزاء حينئذ بقصد الجزئية وإن لم يمكن ذلك بقصد القرية ، وهذا نظير ما تقدم من الاختلال بالرياء ، حيث إنّه مناف للتقرب لا العنوان . و سر البطلان حينئذ هو دوران الأمر بين المحذورين ، إذ لا يجوز الاكتفاء بذلك الجزء

المأثني" به بقصد الجزئية لفقدان القربة ، ولا يجوز التدارك للزوم الزيادة العمديّة المندرجة تحت عموم « من زاد » .

ولاريب في إمكان تصوير اختلال القربة مع بقاء العنوان بعدة وجوه ، منها : ما لوأثني الصبي" ببعض الأجزاء بقصد الجزئية ولكن لالله ، بل خوفاً من تأديب أبيه ، وما إلى ذلك من الأشباه .

واعلم : أنه بناءً على عدم اعتبار العزم المتصل لأثر لقصد القطع ولاقصده القاطع من حيث هو ، بل هو باقٍ بحالة الصلاة ، فيحرم عليه قطعها بأحد القواطع أو ارتكاب ما يستتبع أحد المحذورين - من لزوم الزيادة العمديّة على فرض التدارك ، والاكتفاء بنفاذ شرط الصحة على فرض عدمه - ويتفرّع عليه لزوم العود إلى النية الأولى وإتيان سائر الأجزاء معها . وباقي المتن واضح ممّا تقدم ، فلا تطيل .

(مسألة - ١٧) لوقام لصلاة ونواها في قلبه فسبق لسانه أو خياله خطوراً إلى غيرها ، صحت على ما قام إليها ، ولا يضر سبق اللسان ولا الخطور الخيالي .

لاستره في أن"المعتبر من النية ما هو الكائن أو المتكوّن عند افتتاح الصلاة وعقدها - كالأحرام - كما أن" المراد منها ما هو الباعث التام" والداعي الوحيد المستقل" .

وقد مرّ غير مرّة : عدم لزوم الاخطار حدوثاً ولبقاء" ، لكفاية الداعي المرتكز كذلك ، فحينئذٍ لو تلفظ بلسانه أو أخطر بباله بعد تمامية نصاب البعث والدعوة في الارتكاز السابق عليهما فلا أثر لهما ، سواء وافقاه أولاً ، إذالمفروض

افتتاح الصلاة بذلك الداعى المرتكز فقط ، وليس للاخطار و كذا التلفظ الذي يحكيه أثر إلا التطبيق ، فان تطرقه الخطاء فانما يحوم حوله فقط ، من دون رقيته إلى مرتبة الداعى المرتكز .

نعم : لوقام لصلاة خاصة فسبق الخطور الخيالي إلى غيرها عند الافتتاح بحيث انعقدت بذلك الغير - بأن عزب القصد الأولي رأساً وعزم لصلاة اخرى عند التكبير - فهو خارج عن مفروض المتن ، ولادليل على اعتدادها بما قام لها .

والحاصل : أنه قد يبقى الداعى المرتكز الحادث قبل الصلاة عند الافتتاح ، وقد لا يبقى بل يعزب رأساً . فعلى الأول : يكون سبق ما يخالف ذلك لسائناً أو خيلاً من باب الخطاء في التطبيق ، ولاضير فيه . وعلى الثاني : بحسب مما انعقدت له حسب القاعدة الأولى ، دون ما قام لها وعزب قصدها عن حوزة الذهن مرتبة ، إذ ليست الصورة المخطرة بالبال حينئذٍ بازاء ما قام لها حتى يكون من باب الخطاء في التطبيق ، بل هي بنفسها مما تدور مداره النيّة ، بعد فرض عزوب ما قام إليها عن صفحة الذهن رأساً .

نعم لو استفيد من النصوص الخاصة التالية ما يدل على الصحة تبعداً فلنأخذ بها هجراً للقاعدة حينئذٍ ، ولكن ذلك مجرد فرض لا يصدقه الخارج ، كما يتضح .

(مسألة - ١٨) لودخل في فريضة فأتمها بزعم أنها نافلة

غفلة أو بالعكس صحت على ما افتتحت عليه .

لاضير في هذا الزعم إن كان من باب الخطاء في التطبيق ، لا الاستقلال ، بعزوب الداعى الأولي رأساً - حسبما اشير إليه - وحيث إنه يتحرك بباعثه الأولي فلا يضره الزعم بأن المحرك هو غيره ، لأن المنطوق هو استناد التحرك والابحاث

واقعاً إلى ما بعثه وحرّكه أو لا ، سواء علم بأنه المحرك أو زعم خلافه .
ويشهد له مارواه عن عبدالله بن المغيرة ، قال : في كتاب حريز - أنه قال :
إنني نسيت أنني في صلاة فريضة وأنا أنويها تطوعاً؟ قال: فقال عليه السلام هي التي قمت
فيها ، إذا كنت قمت وأنت تنوي فريضة ثم دخلك الشك فأنت في الفريضة ، وإن
كنت دخلت في نافلة فنويتها فريضة فأنت في النافلة ، وإن كنت دخلت في فريضة
ثم ذكرت نافلة كانت عليك مضيت في الفريضة^(١) .

حيث إن الاستفادة منها دوران الحكم مدار ما قام في الصلاة - أي افتتحت
بها - سواء طابقه البقاء أم لا للخطأ في التطبيق . ولاشمول لما إذا قام إليها - أي
قام لأجل صلاة خاصة - ولم يدر أنه كيف قام فيها (أي افتتح بها) بل لو كان
لذلك مفهوم لدل على عدم الاعتداد بمثله . وعلى أي تقدير : لا يندرج « ما قام إليها »
تحت عنوان « ما قام فيها » وهو واضح . ومفاد الذيل دال على عدم العدول من
الفرض إلى النفل ، كما يجيء .

وما رواه عن معاوية ، قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل قام في الصلاة
المكتوبة فسهى فظن أنها نافلة ، أو قام في النافلة فظن أنها مكتوبة ؟ قال : هي
على ما افتتح الصلاة عليه^(٢) .

وتقريب ظهورها في خصوص « ما قام فيه ، دون « ما قام إليه » هو مامر .
ومارواه عن عبدالله بن أبي يعفور ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن رجل
قام في صلاة فريضة فصلّى ركعة وهو ينوي أنها نافلة ؟ فقال : هي التي قمت فيها
وإياها ، وقال : إذا قمت وأنت تنوي الفريضة فدخلك الشك بعد فأنت في الفريضة
على الذي قمت له ، وإن كنت دخلت فيها وأنت تنوي نافلة ثم إنك تنويها بعد فريضة
فأنت في النافلة ، وإنما يحسب للعبد من صلاته التي ابتداء في أول صلاته^(٣) .
لاخصيصة للركعة الأولى في عدم الاعتداد بالزعم الطاري خطأ ، إذ السؤال

وإن كان خاصاً، إلا أن الجواب عام يعتمده وغيره، إنَّما الكلام في قوله **عَلَيْهَا**: «فيها ولها» من لزوم اجتماع القيدتين معاً بأن يكون ما قام فيها هو عين ما قام إليها، ومن كفاية أحدهما في البناء على ذلك، حتى يلزم البناء على ما قام إليها وإن لم يعلم بما قام فيها، كما في المسألة ١٧ حسبما وعدناه.

والذي سهّل الخطب هو ظهور الفقرات الأخيرة - سيما قوله **عَلَيْهَا**: وإنَّما بحسب الظاهر في الحصر بما قام فيها دون الأعم منه ومما قام إليها - في دوران الحكم مدار خصوص ما قام فيها.

اللهم إلا أن يكون الحصر بلحاظ الباقي لا الماضي، بمعنى أن المعتبر هو الأول المقابل لما يأتي، لا الأول المقابل له ولما هو خارج عن الصلاة ممّا قام إليها، لأنه أيضاً مثل ما يأتي غير مندرج تحت الأول. فلو كان الحصر مطلقاً - كما هو المنساق - فلا اعتداد إلا بخصوص ما قام فيها ولو كان إضافياً بالقياس إلى ما يأتي، لا الأعم، فلا دلالة له حينئذٍ على عدم الاعتداد بما قام إليها. وكيف كان: إنَّ الاعتداد بما قام إليها مشكل، إمّا لقيام الدليل على عدم بناء على إطلاق الحصر، وإمّا لعدم الدليل على الثبوت بناءً على إضافيته، مع أن في السند وهنا.

(مسألة - ١٩) لوشك فيما في يده أنه عينها ظهراً أو عَصراً مثلاً، قيل: بنى على التي قام إليها، وهو مشكل، فالاحوط الاتمام والاعادة. نعم: لورأى نفسه في صلاة معينة وشك في أنه من الأول نواها أو نوى غيرها بنى على أنه نواها وان لم يكن مما قام إليه، لأنه يرجع إلى الشك بعد تجاوز المحل.

إنّ البحث في المقام وما يضاويه هو حول العنوان القصدي ، لا التقرب ونحوه من الغايات العباديّة ، لسهولة الأمر فيها ، كما يتضح في العدول ، فارتقب .
قد يستدلّ للفرع الأوّل بأمور لا يخلو بعضها عن النقاش ، وبعضها الآخر عن المتانة والقوّة ، وإنّ نوقش فيه أيضاً .

الأول : خبر « ابن أبي يعفور » المتقدّم آنفاً ، لقوله **عَلَيْهَا** : « هي التي قمت فيها ولها . . فأنت في الفريضة على الذي قمت له » ^(١) لظهوره في البناء على ما قام إليه ، وإنّ لم يدر خصوصيّة ما قام فيها .

ولكن قد تقدّم وهن السند وعدم ظهور المتن ، سيّما بالحاظ 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 الاعتماد بالخطأ المحتمل والذهول المشكوك بلاردع من الشرع . وقد قرّر في محلّه : حجّيّة أصالة عدم الخطأ في المحسوس وما يقرب منه في عمل الغير أو عمل نفسه ، وهو المعبر عنه بظاهر الحال ، فمن قام لأجل الظهر مثلاً يكون قصد غيره من باب الذهول عمّا قام لأجله والخطأ في قصد غيره ، والأصل عدمه .

الثالث : أصالة عدم العدول . ونوقش فيه : بأنّ العدول ليس حكماً شرعيّاً ولا موضوعاً له . وهو حقّ لو اريد منه الاستصحاب ، وأمّا لو اريد منه الأصل العقلائي فلا ، إذ هو يؤوّل إلى بنائهم على ذلك وهو بنفسه حجّة . نعم : لا يكون حينئذٍ دليلاً آخر .

والحاصل : أنّ خبر « ابن أبي يعفور » الموهون سنداً القاصر متناً - كما مرّ - غير كافٍ لإثبات البناء على ما قام إليه . نعم : لو تمّت حجّيّته في المسألة السابقة لتمّت هنا بالأولويّة ، إنّ 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، ولكنه كما ترى أيضاً وأما أصالة عدم الذهول والخطأ في المحسوس وما يليه مما له مباد قريبة منه : فهي تامة ، فيبتنى على ما قام إليه بلا إعادة . ثم "إن" هنا طريقاً آخر للتصحيح ، وهو العدول إلى الظهر مثلاً في المرتبتين ، وتفصيله في المسألة القادمة، من حيث الميز بين الوقت المختص وغيره .

وأما الفرع الثاني : وهو ما لو رأى نفسه في صلاة خاصة ، إما من الأثر أو من غيره مما هداه إليها، فالأقوى فيه أيضاً البناء على أنها هي التي افتتح بها، بمعنى تطابق المبدء المشكوك للبقاء المعلوم ، فمن رأى نفسه في الظهر و لم يدر أنه افتتح به أو بالعصر يبني على الافتتاح بالظهر ، لأصالة عدم الخطأ والذهول - كما مر - إذ لو كان قد نوى العصر أو لا ثم رأى نفسه في الظهر لكان ذلك من الذهول والخطأ لا محالة ، والأصل الناطق بعدمه دال على اتحاد البداء المشكوك للبقاء المعلوم . وأما ما أشار إليه الماتن : من الرجوع إلى الشك بعد تجاوز المحل ، فغير سديد ، و سره : هو أن المراد من «المحل» الذي يدور جريان تلك القاعدة وعدمه مدار التجاوز عنه وعدمه ، هو الموضع الشرعي كما قرر في الأصول وتفطن له الشيخ العظيم الأنصاري - قدس سره - و سبقه صاحب الجواهر - رحمه الله - لاستلزامه غير واحد من المحاذير التي لا يمكن الالتزام بها في الفقه . وذلك : مثل أن الموضع المقر شرعاً لصلاة الظهر هو الزوال إلى ما قبل الغروب أو المغرب بأربع ركعات ، وقد اعتاد أحد بفعلها أول الوقت ثم مضى مقدار منه قبل دخول وقت العصر فشك في أنه صلى الظهر أم لا ، فعلى الاعتبار بالمحل الشرعي : لا مجال للقاعدة ، لعدم التجاوز عنه بعد . وأما على الاعتبار بالعمادى منه : فلها مجال البتة ، ومن المعلوم : عدم إمكان الالتزام به . وما إلى ذلك من الأشباه .

و بعد توضيح هذه المقدمات نقول : لما أمكن افتتاح العمل بغير واحد من

العناوين - من الظهر والعصر والفرص والنفل والتعليم وغيره - فلاموضع مقرّر شرعاً للنية ، بحيث لو لم يأت بهاترك ما هوالمعتبر شرعاً . نعم لو اريد عمل خاص وتعنونه بما يخصه من العنوان ، فلامناس من الابتداء بها ، كما مرّ في المسألة ١٤ من الاتفاق على أنّ وقتها هو الابتداء ، فراجع .
والحاصل: أنّه لامجرى للقاعدة المذكورة، ولكن في الأصل النافي للخطأ في المحسوس وما يقرب منه غنى وكفاية .

(مسألة - ٢٠) لا يجوز العدول من صلاة الى اخرى الا في موارد خاصة ، أحدها : في الصلاتين المرتبتين - كالظهرين والعشائين- اذا دخل في الثانية قبل الاولى عدل اليها بعد التذكر في الاثناء اذا لم يتجاوز محل العدول . وأما اذا تجاوز ، كما اذا دخل في ركوع الرابعة من العشاء فتذكر ترك المغرب ، فانه لا يجوز العدول ، لعدم بقاء محله ، فيتمها عشاء ثم يصلى المغرب و يعيد العشاء أيضاً احتياطاً . وأما اذا دخل في قيام الرابعة ولم ير كعب بسد ، فالظاهر بقاء محل العدول ، فيهدم القيام ويتمها بنية المغرب .

إن مقتضى القاعدة الأولية هو عدم جواز العدول رأساً ، لأنّ كل عمل قصدي حتقوّم بنيته و متشخص بقصده ولا ينقلب إلى شخص آخر ، سواء كانا متساويي المقدار والعدد أم لا . ومجرّد تبديل القصد غير صالح للتأثير بعد عدم

صلوح الملحق للتبدل به، فإن دل على صحته دليل تعبدى يؤخذ بنطاقه مقتصرًا عليه بلا تعدد منه إلى غيره، إلا أن يكون له إطلاق، أو قام الشاهد الخارجى على جواز التعدي، بالقاء الخصوصية أو الفحوى.

فعليه: يلزم الفحص التام عن مقدار دلالة سعة وضيقة من حيث جوازه في أي جزء من الأجزاء بلا خصيصه لبعضها دون الآخر من الركعات ونحوها، ومن حيث جوازه في متساوي العدد كالظهيرين ومختلفيه كالعشائين، ومن حيث جوازه في الحاضرتين وفي المختلفتين وفي الفائتتين، ومن حيث مقدار التخصيص في مختلفي العدد: من اختصاص الجواز بما إذا لم يصل إلى قيام الرابعة أو إلى ركوعها - بعد توضيح خروج شيء من ذلك البتة، إذ ليس في وسع العدول جعل الزائد بمنزلة الناقص - وما إلى ذلك من الحيثيات اللائحة في ضوء فقه النصوص التالية، فليكن البحث عنها هو المقام الثاني في البين، وهي هذه:

في الروايات الدالة على العدول من صلاة إلى أخرى

فمنها: مارواه عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام . . . إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر فذكرتها وأنت في الصلاة أو بعد فراغك فانوها الأولى ثم صل العصر فانما هي أربع مكان أربع، وإن ذكرت أنك لم تصل الأولى وأنت في صلاة العصر وقد صليت منها ركعتين فانوها الأولى ثم صل الركعتين الباقيتين وقم فصل العصر . . . وإن كنت ذكرتها (أي المغرب) وقد صليت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت في الثالثة فانوها المغرب ثم سلم ثم قم فصل العشاء الآخرة الخ^(١).

إن هذه الصحيحة الطويلة قد اشتملت على بعض ما لم يعمل به الأصحاب وهو العدول من العصر إلى الظهر بعد الفراغ - وإن عمل به الماتن في المواقيت وكذا في المقام حسبما يصرح به فيما بعد - حيث إن المشهور هو سقوط الترتيب

عند تقديم العصر نسياناً ، فيحسب كما أتى به ، فيصلّي الظهر بعد ذلك .
وقد مرّ في موطنه: أن المراد من الترتيب هو اشتراط صحّة العصر بتأخّره
عن الظهر ، لا اشتراط صحّته بتقدّمه على العصر ، فمن صلّى الظهر صحّت صلاته
سواء تعقبها العصر أم لا ، وذلك بلحاظ الجمع بين دليل الترتيب وقاعدة «لانعاد»
كما نشير إليه . وكيف كان : فدلالته على العدول من أثناء اللاحقة إلى السابقة
في المرتبتين من الظهرين والعشائين في الجملة تامّة ، ولكن في الحاضرتين لا في
الفائتتين ، والتعدّي يحتاج إلى ما يصحّحه : من الفجوى أو إلقاء الخصوصية .
نعم : لا إطلاق لها في الأثناء بالقياس إلى جميع أجزائه المحدودة بين حدّي
التكبير والتسليم .

أما في الظهرين : فلأنّ الجملة الأولى وإن كانت مطلقة ، إلّا أنّ في قوله
«لأنّ» بعدها تأكيداً لذلك : « قد صلّيت منها ركعتين السخ » لعلمه يوهن الاطلاق ،
إلّا بانسياق التمثيل لا التعيين ، فحينئذٍ تستوي الركعتان وما قبلهما وما بعدهما .
وأما في العشائين : فللتحديد بالرّكعتين أو القيام في الثالثة لا القيام في الرابعة
- فضلاً عن ركوعها - فبانقضاء قيام الثالثة ينقضي محلّ العدول ، مع الصلوح
له بحسب العدد بعد ، إلّا بالحمل على التمثيل - كما مرّ - وأنت خير بعدم استفادة
الضابط العامّ في العدول منها ، لاختصاصها بالأدائيين والمختلفين ، فراجع .

ومنها : ما رواه عن عبدالرحمان بن أبي عبدالله قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن
رجل نسي صلاة حتّى دخل وقت صلاة اخرى ، فقال : إذا نسي الصلاة أو نام
عنها صلّى حين يذكرها ، فإذا ذكرها وهو في صلاة بدء بأتمّي نسي ، وإن ذكرها
مع إمام في صلاة المغرب أتمّها برّكعة ثمّ صلّى المغرب ثمّ صلّى العتمة بعدها
وإن كان صلّى العتمة وحده فصلّى منها ركعتين ثمّ ذكر أنّه نسي المغرب أتمّها
برّكعة فتكون صلاته للمغرب ثلاث ركعات ثمّ صلّى العتمة بعد ذلك ^(١) .

إن المراد من « الوقت » الواقع في السؤال إن كان هو وقت الفضيلة لا التعيين يختص ذلك بالحاضرين ، لبقاء وقت الصلاة المنسيمة بعد . وإن كان هو وقت التعيين - كما هو المنساق - لا يختص بالعدول من الحاضرة إلى الفاتئة . نعم : لا خصوصية في الجواب الناطق بضابط عام ، من حيث الفاتئة و الحاضرة ، ومن جهة التساوي في عددي المعدول عنه والمعدول إليه ، ومن حيث اتساع أمد العدول في الأثناء ، إلا ما خرج بالدليل كركوع الركعة الرابعة - حيث قام الاجماع على عدم الزيادة اللازمة من ذلك - ونحوه مما قام الدليل الخارجي على استثنائه ، كما يأتي . وأما قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : « فصلّى منها ركعتين ثم ذكر الخ » محمول على المثال ، لبقاء محل العدول في الثالثة أيضاً ، للاطلاق المتقدم .

والحاصل : أن « صحيحة » زرارة « قاصرة عن إفادة الضابطة ، لاختصاصها بالأدائيين سواء كانا متساويي العدد أم لا . وهذه الرواية وإن أمكن اصطياح الضابط منها ، إلا أنها موهونة السند بـ « معلى بن محمد » حيث اختلف في وثاقته وضعفه ، حتى قيل : بأن حديثه كمنهجه مضطرب ، فمع الغمض عن السند يكون نصاب إفادة الضابط تاماً ، إن الجواب - كما قررناه - دال على جواز العدول من أثناء اللاحقة إلى السابقه ، بناءً على أن المراد من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : « وهو في الصلاة » هو أنه في أثناءها لافي وقتها - كما قيل - استيناساً بالسؤال ، فيدل على الجواز في الأدائيين والمختلفين ، وهكذا في متساويي العدد ومختلفيه ، وفي أي جزء من أجزاء اللاحقة .

وأما من حيث تساوي الأجزاء بأنفسها : فتلك الصحيحة غير دالة حتى في موردها ، وهو الأدائيتان . أما في الظهر بن : فلقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : « قد صلّيت ركعتين » وأما في العشائين : فلقوله : « . . . ركعتين أو قمت في الثالثة » وقد حفتق في موطنه : أن الكلام المحفوف بما يصلح للتقييد في الجملة لا ينعقد له الاطلاق . وإن لم يثبت التقييد لذلك أيضاً ، نظير ما في القيود الغالبية ، حيث إن التحقيق

فيها : هو عدم انعقاد الاطلاق للكلام وإن لم يثبت التقييد بها .
 ومعنى عدم التقييد بمثل هذه القيود، هو أنه لو انعقد إطلاق دليل خارجي
 ليس في وسع مثلها تقييده لضعف ظهورها في القيدية ، لا أنه ينعقد الاطلاق
 لنفس الكلام المشتمل عليها ، بأن يكون وزانها هو وزان القيود التي يتطوع
 بكونها للتوضيح ويتيقن بكونها أمثلة فقط ، بالامتنع لها عن انعقاد الاطلاق .
 نعم: لا يمكن الاستدلال بها على اختصاص العدول بالموضع المذكور وهو
 قيام الركعة الثالثة في العشاء، لبقاء محلها بالاتفاق بعده أيضاً ، بأن ركع أو سجد
 فيها . وأما هذه الرواية الموهونة بـ «معلى بن محمد» فمطلقة من هذه الجهة أيضاً ،
 ولا محذور فيه في متساويي العدد ، إذ لا يميز بينهما إلا بقصد العنوان . وأما في
 مختلفيه ، فيؤخذ به فيما لم يقم الدليل على خلافه ، كما يلي .

نقل ونقد

قد اتضح أن مقتضى إطلاق خبر «عبدالرحمن» هو جواز العدول مطلقاً
 بالاعتين لمحلها في مختلفي العدد - كالعشائين - ولا ستره في أن العدول بعد الدخول
 في ركوع الرابعة إلى المغرب مستانز من زيادة الركن ، ولا إشكال أيضاً في أنها
 مبطللة عمداً أو سهواً . ولا خفاء أيضاً في أن دليل العدول ليس حاكماً على ما زاد
 عن تصحيحه ، فلانظر له إلى احتساب الرباعية بما هي كذلك للثلاثية وإلى
 جعل زيادة الركن زيادةً معفواً عنها . بل مقتضاه هو تصحيح الانقلاب المخالف
 للقاعدة مع انحفاظ جميع ما يعتبر في صحة المعدول إليه شرطاً وشرطاً ، لخروجه
 عن حیطة دلالاته وحوزة نظره ، فعليه : يلزم تخصيص العدول بعدم التجاوز عن
 محلها ، كالدخول في ركوع الرابعة .

خلافاً لبعض أعظم المعرزماء منه بأن الزيادة الضارّة إنما هي في الخارج
 عن الصلاة المعدول إليها لافيها ، حيث إن ذلك الركوع إنما حينما وقع وقع في

خارج المغرب لافيه نفسه، وعند العدول وصورورها مغرباً لم يتطرق فيها الزيادة. وأورد عليه « سيدنا الاستاذ » بأن العدول وتحويل النيّة بمنزلة الكشف بل هو هو تعبداً ، فعليه يلزم ترتيب جميع آثار المعدول إليه على المقدار المأتمني به ويحتسب له كذلك ، و إلاّ لزم جواز الاثيان بر كعتين أخيرتين منضمين إلى الرابعة و احتساب هذه الثلاثة الأخيرة مغرباً برفع اليد عمّا تقدمها من الثلاثة الأول ، و حينئذٍ يلزم الحكم بأن العدول إنّما يصحّ بطبعه فيما لا يترتب عليه محذور آخر ، إذ لا إطلاق لدليله من هذه الجهة أيضاً وليس في وسعه ذلك .

فإذا انتهى الأمر إلى التحديد بما لا يلزم محذور الزيادة المبطلّة بالإطلاق، فيلزم البحث عن حكم التدكّر بعد التجاوز عن محلّ العدول، وهو إمّا بعد الفراغ أو في الأثناء .

فعلى الأول : يحكم بصحّة المأتمني به و احتسابه عمّا قصد له ، إن العدول بعد الفراغ - بناءً على الأمل بصحيحة زارة وعدم الاعراض عن هذه الفقرة منها - إنّما هو في الظهريين لاني العشائين المبحوث عن حكمهما هنا . و دليل صحّته وعدم ازوم إعادته مع فقدان شرط الترتيب، هو قاعده «لاتعاد» الداكّة على الصحّة المستكشف منها سقوط ذلك الشرط في حالة الذهول و نحوه ، إن لادليل لفظي خاصّ على سقوطه فيها إلاّ الجمع بين دليلي الحاكم والمحكوم . وقد استدلت في المنتهى (في مسألة ترتيب الفوائت على الجواضر) لاشتراط الذكر واللتفات بأنّه ناسٍ فلا يكرن مؤاخذاً ، انتهى . بناءً على ارتفاع الأحكام الوضيّة أيضاً بحديث الرفع ، فعليه : يصحّ المأتمني به عشاءً ، ثمّ يصلي المغرب بلا ترتيب .

و على الثاني : فيشكل الأمر ، إذ لادليل لفظي على سقوط شرط الترتيب ذهولاً حتّى يؤخذ باطلاقه بالنسبة إلى الأجزاء الباقية الفاقدة لذلك الشرط عمداً . و التمسك بقاعدة «لاتعاد» متوقف 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 الحج - باب الطواف وغيره - ومن التمسك بها في الخلل ، نحو نسيان الفاتحة أو السورة مع عدم التذکر إلا بعد الدخول في الركن اللاحق ، وغير ذلك من الاختلالات الواردة الموجبة للاعادة لولا القاعدة النافية لها ، فعليه: يحكم بصحة المأتم به أيضاً عشاءً بالاتمام مع سقوط شرط الترتيب ثم يصلى المغرب بعده. وهذا الاعتياص هو الذي حدا الماتن - رحمه الله - إلى الاحتياط فيما إذا تذکر بعد ركوع الرابعة .

وأما سرّ حكمه بالصحة وسقوط الترتيب بلا احتياط فيما إذا تذکر في قيام الرابعة ، فلما اشير إليه : من عدم لزوم الاختلال بالزيادة المبطله حينئذٍ ، ولاخلاف في البين ظاهراً ، لأنّ كلام «المأتم» إنّما هو في العدول من الحاضرة إلى الفاتحة لافي الحاضرتين المبحوث عنهما هنا. قال في المنتهى (الرابع من فروع مسألة تقديم الفاتحة على الحاضرة) : لو ذكر بعد فوات وقت التدارك أنّ صلاته ثم اشتغل بالقضاء - كما لو ذكر المغرب وهو في رابعة العشاء - فإنّ العدول هنا غير ممكن ، انتهى . ففي الحاضرتين لم نجد مخالفاً ، مع عدم استفادة التحديد بالثالثة في صحیحة «زرارة» كما مرّ .

فتبيّن جواز العدول في الحاضرتين عند التساوي في العدد أو الاختلاف ، مع تحديد الثاني بموضع خاص . ويدلّ على الظهور بن رواية «الحلبی»^(١) فلا احتياج إلى نقلها .

الثاني : اذا كان عليه صلاتان أو أزيد قضاء فشرع في اللاحقة قبل السابقة يعدل اليها مع عدم تجاوز محل العدول

(١) الرسائل الباب ٦٣ من أبواب المراقبت ح ٣ .

- كما اذا دخل في الظهر أو العصر فتذكر ترك الصبح القضائي السابق على الظهر والعصر - و أما اذا تجاوز ، أتم ما بيده على الاحوط ويأتى بالسابقة ويعيد اللاحقة ، كما مر في الادائيتين ، وكذا لو دخل في العصر فذكر ترك الظهر السابقة ، فانه يعدل .

إنّ البحث هنا متمحّض في القضائيتين . والترتيب بين الفوائت قد يكون بلحاظ مالها في أنفسها ، كتقدّم الظهر على العصر والمغرب على العشاء . وقد يكون بلحاظ أزمنة فواتها ، 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 . ولا يمكن إثباته بمفاد « من فاته فريضة فليقضها كما فاتت » لأنّها ناظرة إلى ما للعمل من الأجزاء والشرائط جهراً وإخفاً قصرأً وتاماً وهكذا من الكيفيات الأوّليّة ، وأمّا ما عداها من الحالات الاضطرابيّة كالطهارة الترابيّة أو الجلوس أو الاعتماد على الجدار حال الصلاة ، فلا . وهكذا النسب والاضافات الخارجيّة اللاحقة بحسب تقدم الزمان وتأخّره ، وتامه في محلّه .

و لو دلّ على العدول من الحاضرة إلى الفائتة - كما في البحث الآتي - دليل ، لما أمكن التعدي منه إلى الفائتتين ، إذ يحتمل هناك الالتزام بعدم التساهل في القضاء بعد فرض كون الأداء ممّا لا بدّ من إتيانه ، وأمّا في الفائتتين فلا يميز بينهما حتّى يعدل من إحدیهما إلى الاخرى . نعم : يمكن التمسك بالاستصحاب ، فادّ تقب .

والحاصل : أنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة - كما مرّ - هو عدم جواز العدول رأساً وإن لم يدلّ عليه دليل لفظي ، كما لم يرد على جوازه المطابق دليل لفظي ،

لاختصاص الوارد منه بما عدا القضائيتين . فحينئذٍ قديتمسك بجوازه فيه - أي من الفائتة إلى فائتة اخرى - بامور :

الاول : قوله **«إِلَّا...»** فليقتضها 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 - أي من الفائتة - إلى اخرى مثلها، حتى ينطبق عليه عنوان «قضائها كما فاتت». وفيه : أنه ناظر إلى الكيفية المعتمدة في أصل العمل لو خلّي و طبعه، وأما النسب الخارجيّة فلا، وأقصى ذلك هو إثبات الترتيب بين المرتبتين - كالظهيرين والعشائين - 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. وأنت خبير أيضاً بأن مقام الترتيب هو غير مقام العدول، لاحتياج الثاني إلى دليل آخر وراء ما يدل على الأول. وكيف كان: ليس في وسع مثل هذا الدليل إثبات الترتيب الزماني - فضلاً عن جواز العدول من اللاحق إلى السابق - فلا يمكن الحكم بجواز العدول من الظهر القضائي إلى الصبح القضائي بمثل هذا الدليل - كما مر - .

الثاني : تنقيح المناط وإلقاء الخصوصية، بأن يقال: إن الملاك الموجب لجواز العدول من الحاضرة إلى الفائتة موجود في العدول من الفائتة إلى مثلها، بلا خصوصية للحاضرة. ولكن دعوى وجود الملاك ليست مشفوعة بالبيئنة، إذ إلقاء الخصوصية إنما يتم فيما لو كان المنساق العرفي هو كون المذكور في القضية مثلاً للأمر العام الشامل له ولغيره، كما في قوله: «الرجل يشك» بين الثلاث والأربع، حيث إن الاستفادة من ذلك دوران الحكم مدار شك المكلف، رجلاً كان أو امرأة. وأما في مثل المقام مما يحتمل الخصوصية المشار إليها نقاً: فلا، حيث إن المتبادر من الرواية هو وحدة الفائتة، ومن المحتمل أن الشارع قد

حكم بالعدول إليها حشاً على القضاء وتحذيراً عن التساهل، إذ الأداء مما لا بد منه، وهذا بخلاف الفوائت المتمددة، إذ لا رجحان للعدول من بعضها إلى آخر، ومجرد الترتيب الزمني على فرضه غير كافٍ في تجويز العدول فضلاً عن إيجابه، لما مر: من تعدد مقامي الترتيب والعدول، كما تفتن به في «الجواهر» في مبحث القضاء.

الثالث: الاستصحاب: و لنهد قبل تقريره مقدّمة تأمة الجدوى، وهي: أن المعتبر في الاستصحاب - كما في موطنه - هو اتحاد المشكوك و المتيقن، صدقاً للنعوض المأخوذ فيه، وصوناً عن الاقتحام في القياس الذي مداره إسراء الحكم من موضوع إلى آخر أجنبي منه. وأن القضاء بالنسبة إلى الأداء ليس نوعاً آخر منشأً ملاك يباين الملاك الناشئ من الأداء، بل هو عين الأداء و لكن في خارج الوقت، بحيث يكون المطلوب في ذلك متعدياً، أحدهما - وهو الكامل - ما يكون في الوقت، والآخر - وهو الناقص - ما يكون في خارجه، حتى بناء على كونه بأمر جديد، إذ المنساق منه هو التنبيه بإمكان تدارك المصلحة المتمددة بها في خارج الوقت، فليس المطلوب واحداً حتى ينتفي بانقضاء الوقت.

ثم إن لاثبات وحدة الحكم و المطلوب طرفاً شتى مشروحة في الاصول: منها: ما إذا دل دليل على مطاوية المطلق و الآخر على عدم مطلوبيته بعض مصاديقه. ومنها: ما إذا اتحد السبب، كقوله: «إن ظاهرت فأعتق رقبة و إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة»، حيث إن المبتين بماهما مثبتان لا ظهور لهما في وحدة الحكم لعدم التنافي، إلا أن يرجع إلى عقد سلبي، كما اشير إليه.

فاذا تمهدت هذه و استبان بالاجمال: أن القضاء هو عين الأداء في الحقيقة و مجرد تغاير الوقت ليس منوعاً، و اتضح تماهية أركان الاستصحاب في مثله، فنقول: إن هذه السئلة الفائتة كانت في الوقت صالحة للعدول عنها إلى فائتة فالآن كما كانت، لأن الفائتة هي عين الحاضرة بقاءً على ما اشير إليه، ولم يكن انقضاء الوقت موجباً لزوال تلك الحقيقة برأسها و إن زال بعض مراحل كمالها،

فهذه الباقية هي عين تلك الحادثة، فيصح القول بأنها كانت في زمن اتصافها بالحاضرة صالحة للعدول إلى فائتة سابقة، فيستصحب ذلك الصلوح إلى أن يقوم الدليل الاجتهادي على الخلاف، وقد مر "فقدانه كفقدان الدليل اللفظي على الجواز، والميز بينهما هو أن المنع مطابق للقواعد الأولية. ولا يتوهم: كون الاستصحاب هنا تعليقاً بل هو تنجيزي" بت، حسبما قرناه.

ولقد تمسك في الجواهر - عند مبحث القضاء - لادامة محل العدول وعدم انقضائه بالدخول في القيام بالاستصحاب، ثم قال - قد سسر م -: «إلا أن جريانه هنا على وجه يكون حجة معتبرة صالحة للمعارضة لا يخلو من سماجة، وذلك الاستصحاب هو في غير ما نحن فيه بحثاً وتقريراً، ولكن الموجب لذكره أمران: أحدهما: الاستيناس والتشبه بتمسكه فيما يشبه المقام. والآخر: ما في مقاله - رحمه الله - من عدم صلوحه للمعارضة، إذ قد مر "عدم الدليل الاجتهادي الدال على عدم جواز العدول، وأفضاه أصالة المنع المطابقة للقواعد الأولية العامة. فتحصل: جواز العدول من الفائتة إلى فائتة سابقة أخرى. وأما كونه على وجه الوجوب أو الندب، فمؤكد إلى محله.

وأما بيان محل العدول والتجاوز عنه وبيان الاحتياط بلزوم الاعادة ثانياً وعدمه، فهو ما مر في الأدائين كما في المتن.

و المناسب حسب الصناعة هو جعل القضايا ثلثاً والمختلفين ثانياً، لما اشير إليه.

الثالث: اذا دخل في الحاضرة فذكر أن عليه قضاء فانه يجوز له أن يعدل الى القضاء اذا لم يتجاوز محل العدول، و العدول في هذه الصورة على وجه الجواز بل الاستحباب،

بخلاف الصورتين الأولتين فإنه على وجه الوجوب .

قداشير في مطاوى البحث المتقدم 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 .

أما صحيحة «زرارة» فلقوله **«إِنَّمَا»** : «وإن كنت ذكرتها - أي العشاء - وأنت في الركعة الأولى أو الثانية من الغداة فانوها العشاء ثم قم فصل الغداة الخ» ولا ريب في إمكان التعدّي من مختلفي العدد إلى متساوييه .

وأما خبر «عبدالرحمن» فلأن 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 - كما مرّ بيان أن المتيقن من السؤال هو وقت التعيّن لالفضيلة - وكيف كان : إن في إطلاقي الجواب غنى و كفاية أضف إلى ذلك : قوله : «وإن ذكرها مع إمام في صلاة المغرب أتمّها بر كمة الخ» لا يمكن توجيهه بنحو ينطبق على العدول من الحاضرة الثلاثية إلى الفائتة الرباعية ، فتبصر !

وأما كون العدول في هذه على الندب أو الوجوب : فمو كول إلى البحث عن ترتب الفائتة وتقدّمها على الحاضرة ندباً أو فرضاً ، كما أن سرّ وجوبه في الصورتين الأولىين هو لزوم تحفّظ الترتيب ، على ما في محلّه .

ثم إن المنساق من قوله : «بدء بأنتي نسي» هو ما يكون بانطبع مقدّمًا وكان هو المأتمّي به لولا النسيان ، فتدبّر .

الرابع : العدول من الفريضة إلى النافلة يوم الجمعة لمن

نسى قراءة الجمعة وقرأ سورة أخرى من التوحيد أو غيرها وبلغ النصف أو تجاوز ، و أما اذا لم يبلغ النصف فله أن يعدل عن تلك السورة ولو كانت هي التوحيد الى سورة الجمعة ، فيقطعها ويستأنف سورة الجمعة .

إنّ البحث هنا متهجّض في العدول من صلاة إلى اخرى ، وأما العدول من سورة إلى غيرها مع انحفاظ أصل الصلاة بحالها ، فله موضع يخصّه في القراءة . ثم إنّ المراد من الفريضة يوم الجمعة ، هل هو الأعمّ من الظهر والعصر أو خصوص الأذّن؟ 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 ، وفي الإشارة إلى أنّ العدول لازم أو جائز - رهين التأمل الصادق فيما ورد في الباب من الرواية ، وحيث إنّ للمقام الباحث عن العدول من صلاة إلى اخرى مساساً تاماً بالمقام الباحث عن العدول من سورة إلى غيرها ، فلنبحث عنه أيضاً ، وإنّ آخره الماتن - رحمه الله - إلى مبحث القراءة^(١) .

أما النصوص :

فمنها : ما رواه عن عمر بن يزيد قال : قال أبو عبد الله عليه السلام من صلى الجمعة بغير الجمعة والمنافقين أعاد الصلاة في سفر أو حضر^(٢) .
ولامساس لها بالعدول ، لاختصاصها بالاعادة ندباً أو وجوباً ، كما أنّها لاعموميّة لها بالنسبة إلى صلاة الجمعة ، لعدم مشروعيّتها فرادى مع ظهور قوله :

(١) المسألة ١٦ من فصل القراءة .

(٢) الوسائل الباب ٧٢ من أبواب القرائن ح ١ .

«صلى» «أعاد» فيها - أي في الفرادى - أضف إلى ذلك : شهادة لفظة «السفر» بعدم الشمول أيضاً، لاختصاصها أي الجمعة بالحضر. وبذلك التأيد: بأن لها أمداً خاصاً ضيقاً ينقضي سريعاً، فلا يسهل فيها الإعادة غالباً، كما أن المراد من الجمعة هو خصوص الظهر لا الأعم منه و من العصر، استيناساً بروايات شتى دالة على رجحان تينك السورتين في الظهر، وما إلى ذلك من الشواهد التالية. وبالجملة: لا ارتباط لها بالعدول، كما هو واضح.

و منها: ما رواه عن صباح بن صبيح قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل أراد أن يصلى الجمعة فقرأ بقل هو الله أحد؟ قال: يتم ركعتين ثم يستأنف^(١). إن المنساق من الجمعة هو ما عدا صلاتها الخاصة، لأفراد الضهير في الصلاة والقراءة والائتمام والاستئناف مع عدم مشروعيتهما فرادى. نعم: لو كان المراد تلك الصلاة المعهودة لما كان لذلك حساس بالعدول، لأنها ليست أزيد من ركعتين، فيكون الاستئناف حينئذٍ إعادة وتكراراً. فدلالته على العدول إلى النافلة إنما تتم لو كان المعدول عنها هو أربع ركعات، وإن أمكن التوجيه لو كان ركعتين أيضاً، ولكنه مع الاعتساف والتكلف.

ثم إن المراد من قوله: «فقرأ بقل هو الله أحد الخ» إما الفراغ منه، أو الأعم منه ومن الأخذ فيه، أو لا نظر له إلى شيء من الأخذ والترك، بل كان المراد هو الاتيان بسورة التوحيد في قبيل غيرها من السور، فاهتمام السائل هو هذا التقابل، ولا خفاء في توقف التعميم على الجامع أو إمكان الجمع بين لحاظي الفراغ وعدمه. ولكن المنساق من ذلك هو الفراغ، فيدل على جواز العدول من فريضة الجمعة إلى النافلة. ويشكل التعدد إلى ما قبل الفراغ وإن بلغ النصف أو تجاوز، لأن الاتيان بسورة أخرى هنا - أي ما بعد الفراغ - يستأزم القران بين السورتين،

(١) الوسائل الباب ٧٢ من أبواب القراءة ح ٢.

بخلاف ما إذا لم يحصل الفراغ ، فيحتمل هنا الترخيص في العدول من السورة . ولا يستفاد منه أزيد مما اشير إليه ، فالحاق ما عدا سورة التوحيد بها يحتاج إلى القطع بعدم الخصوصية ، كما أن التفصيل بين ما قبل البلوغ بالنصف وما بعده - باختصاص العدول بالثاني - يحتاج إلى برهان آخر .

أضف إلى ذلك كله : أن المعتد به من قراءة الجمعة إنما هو في الركعة الأولى ، دون الثانية التي يعتد فيها بالمنافقين ، فالحكم بالعدول مطلقاً حتى من الثانية إلى النافلة و إن قرء فيها المنافقين غير سديد ، لأن إطلاق المتن يشمل الركعة الثانية أيضاً ، كما أن قوله ، « من التوحيد وغيرها » يشمل المنافقين التي هي غير التوحيد ضرورة . و كيف كان : ليس في البين ما يستند إليه جميع ما في كلامه - رحمه الله - .

هذا محصل القول في المقام الأول الباحث عن العدول من صلاة إلى غيرها.

أما المقام الثاني

ففي العدول من سورة إلى أخرى

قد لاح لك في ثنايا البحث المتقدم : أن العدول من عمل شخصي متقوم بقصده الخاص إلى آخر كذلك خلاف الأصل . ولا يميز فيما هو المهم بين كون ذلك العمل مستقلاً كالصلاة ، أو جزءاً كالسورة . نعم : لوقام الدليل على الجواز يؤخذ بمقدار نطاقه . وتبين في المقام الأول ما يدل على العدول من صلاة إلى أخرى في الجملة . وأما هنا : فيازم استقصاء ما ورد فيه وتبويه وتأسيس ما يكون مرجعاً عند الشك ، حيث إن النص صيد كثيرة لامناس من الغور التام فيها ، وهي على طوائف : منها : ما يدل على جواز العدول مما عدا سورتي التوحيد والجحد إلى غيرها مطلقاً ، سواء كان الشرع في ذلك عمداً أو سهواً ، و سواء كان قبل النصف

أو معه أو بعده ، وهكذا .

و منها : ما يدل على عدم العدول من التوحيد إلى غيرها إلا في الجمعة ، حيث يجوز فيها العدول منها - أي من التوحيد إلى سورة الجمعة - وما إلى ذلك من الخصوصيات المستفادة من الروايات .

أها الطائفة الأولى :

فمنها : ما رواه عن عمرو بن أبي نصر قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يقوم في الصلاة فيريد أن يقرأ سورة فيقرأ قل هو الله أحد وقل يا أيها الكافرون ؟ فقال : يرجع من كل سورة إلا من قل هو الله أحد وقل يا أيها الكافرون ^(١) .

وظاهرها كون الأخذ في التوحيد أو الجحد سهواً لبناء المصلي على قراءة غيرها ، كما أن المنساق من الرجوع هو عند عدم الفراغ من السورة المقررة ، إذ لا يطلق الرجوع على ما بعد الفراغ ، مضافاً إلى لزوم القران بين السورتين فيه . وقد حقق في موطنه : أنه قد لا ينقل المسؤل عنه اكتفاءً بظهوره من الجواب ، والمقام من هذا القبيل ، حيث إنه لم يأت بما هو المنطوق في السؤال اعتماداً على استفادته من قوله عليه السلام : « يرجع الخ » ، إذ يتضح أن المسؤل عنه هو العدول من التوحيد أو الجحد إلى غيرهما .

وأما الجواب : فظاهره التعميم من جهتي العدول عنه وإليه عدا تينك السورتين ، حيث لا يعدل عنهما ، وهكذا من جهة مواضع العدول : من النصف أو الثلث وغيرهما من الكسور ، إذ لا امتياز بينها ، للاطلاق الرافض لأي قيد وحد . نعم : لا ينعقد له الاطلاق من جهة كون الأخذ في المعدول عنه عمداً أو سهواً .

ومنها : ما رواه عن الحلبي قال . قالت لأبي عبد الله عليه السلام رجل قرء في الغداة سورة قل هو الله أحد ؟ قال : لا بأس ومن افتتح سورة ثم بداله أن يرجع في سورة

(١) الرسائل الباب ٣٥ من أبواب القراءة ح ١ .

غيرها فلا بأس إلا قل هو الله أحد ، ولا يرجع منها إلى غيرها ، وكذلك قل يا أيها الكافرون^(١).

إن ظاهر الجواب هو إطلاق جواز العدول ممّا عدا التوحيد والجمعة ، سواء كان قد أراد المعدول إليه أو لا فشرع في غيره سهواً - كما هو مفاد الرواية الاولى - أو كان قد أراد المعدول عنه أو لا ثمّ بداله أن يرجع إلى غيره - كما هو المنساق من هذه الرواية - وسواء كان المعدول إليه هو إحدى سورتي الجمعة والمنافقين أم لا ، وسواء بلغ النصف أم لا .

ومنها : مارواه عن عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال : سألته عن الرجل أراد أن يقرأ سورة فقرأ غيرها ، هل يصلح له أن يقرأ نصفها ثمّ يرجع إلى السورة التي أراد؟ قال : نعم ما لم تكن قل هو الله أحد أو قل يا أيها الكافرون^(٢) .

ليس وزانها هو وزان ما تقدمت بها ، لاشتغال السؤال بما يشكل الالتزام به في الفقه مع عدم الانس به في الحديث ، وهو جواز إدامة القراءة إلى النصف مع البناء على العدول ، فيجوز لمن أخذ في سورة ثمّ بنى على العدول منها إلى غيرها أن يتمتها إلى النصف - أي يقرأها إليه - ثمّ يعدل منها إلى غيرها . ولكن الجواب دالّ على جواز العدول ممّا عدا التوحيد والجمعة إلى غيرها في الجملة . فهذه هي الطائفة الصالحة للتأسيس ، فيرجع إليها عند الشكّ في مورد .

وأما الطائفة الثانية -

فمنها : مارواه عن محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليه السلام في الرجل يريد أن يقرأ سورة الجمعة في الجمعة فيقرأ قل هو الله أحد؟ قال : يرجع إلى سورة الجمعة^(٣) . وظاهرها كون الأخذ في التوحيد سهواً ، حيث أراد المصلي أن يقرأ سورة الجمعة . ثمّ المراد من الجمعة إمّا هو الظهر أو صلاة الجمعة . و على أيّ تقدير : يحتمل قريباً كون المراد ما هو بلحاظ الركعة الاولى دون الثانية ، إن لسورة

(٢٠١) الرسائل الباب ٣٥ من أبواب القراءة ح ٣٠٢ .

(٣) الرسائل ، الباب ٦٩ من أبواب التراتل ح ١ .

المناققين فيها فضل عظيم حسب الشواهد الخارجية . فلا إطلاق لها من جهة العمدة والسهو ، كما لا إطلاق لها من جهة المعدول عنه ، إلا بالتعدّي عن التوحيد إلى الجحد مثلاً بالقاء الخصوصية ، وإلى غيرها بالفحوى ، أو إلى الكل كذلك ، وإلا فلا يدل على العدول من غير التوحيد إلى الجمعة . نعم : هو بالنسبة إلى النصف وعدمه مطلق ، فيجوز العدول منها ، بلخ النصف أم لا .

ومنها : مارواه عن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا افتتحت صلاتك بقل هو الله أحد وأنت تريد أن تقرأ بغيرها فامض فيها ولا ترجع ، إلا أن تكون في يوم الجمعة فأنك ترجع إلى الجمعة والمناققين منها^(١) .

و ظاهرها عدم العدول من التوحيد إلى غيرها فيما بداله ذلك إلا في يوم الجمعة ، حيث إنّه يرجع فيها منها إلى الجمعة في الركعة الأولى وإلى المناققين في الثانية وجوباً أو ندباً - على ما في محلّه - ولا امتياز حينئذٍ بين النصف وغيره . ومنها : مارواه عن عبيد بن زرارة قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أراد أن يقرأ في سورة فأخذ في أخرى ؟ قال : فليرجع إلى السورة الأولى إلا أن يقرأ بقل هو الله أحد ، قالت : رجل صلى الجمعة فأراد أن يقرأ سورة الجمعة فقرأ قل هو الله أحد ؟ قال : يعود إلى سورة الجمعة^(٢) .

إن ظاهر صدرها هو العدول إلى خصوص السورة المنسيّة ، فيختص العدول بصورة النسيان ، لعدم شمول العمدة . ويختص أيضاً بالعدول إلى ما كان أراد أن يقرأها أو لا ، كما أن مفاد الاستثناء هو عدم جواز العدول من التوحيد إلى غيرها الذي كان أراد قرائته أو لا . نعم : يجوز ذلك بالنسبة إلى الجمعة في يومها . واشترك الجحد مع التوحيد في هذا الحكم بالقاء الخصوصية لو أمكن .

ومنها : مارواه عن قرب الاسناد ، عن عبد الله بن الحسن ، عن جدّه علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألته عن القرائة في الجمعة بما يقرأ ؟

قال : سورة الجمعة وإذا جئتكم المنافقون ، وإن أخذت في غيرها وإن كان قل هو الله أحد فاقطعها من أولها وارجع إليها^(٢) .

والكلام في السند تارة ، وفي المتن اخرى . أما السند : فلو قوع «عبدالله بن الحسن» فيه - وهو ممن لم يوثق - غير معتد به . وأما 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 ، لأن الاستفاد من الجواب لو خُلِّي وطبعه هو تعيين تينك السورتين وعدم أجزاء ماعداهما ، فحينئذ لا يمكن التفريع عليه بأنه أو أخذ في غيرهما عمداً ، إذ بعد بيان تعيينتهما واستفادة السائل انحصار الاجزاء بهما لا يتمشى منه الجحد في الأخذ بغيرهما ، فيختص ذلك بالسهو بلا شمول للعمد ، لا وحده ولا بالاطلاق . نعم . بشهادة القرائن المنفصلة يحكم بأن المراد هو الرجحان لا التعيين ، ولكن لامساس لها بالظهور الأولي الذي ينعقد للكلام . فنطاق هذه الرواية هو نطاق ما تقدمت بها : من اختصاص العدول بما إذا كان الأخذ في المعدول عنه سهواً دون ما إذا كان عمداً ، لقصورها عن شموله .

ولو اغمض عن ذلك وحكم بأن المراد من قوله : « وإن أخذت الخ » ما يعم العمد أيضاً ، لكان النقاش السندي بحاله . وأنت خبير بأن مثل هذا الاطلاق من رواية كذايئة غير صالح ارفع اليد عن القاعدة الأولية الدالة على عدم جواز العدول مطاقاً . نعم للعدول فيما عدا الجحد والتوحيد يكفي إطلاق الطائفة الاولى . ولعلمه لذلك احتاط الماتن (في المسألة ١٦ من القرائن) فيما شرع في الجحد أو التوحيد عمداً أو أراد العدول منهما إلى الجمعة أو المنافقين . فراجع . وأما بالنسبة إلى ماعدا تينك السورتين فلا يجوز هنا العدول البتة ، بعد اتضاح عدم جوازه في السهو - أي إذا لم يجز العدول من التوحيد إلى غيرها فيما إذا أخذ فيها سهواً فلا يجوز ذلك فيما أخذ فيها عمداً بالفحوى - وإنما الاحتياط في العدول

(١) الوسائل الباب ٦٩ من أبواب القرائن ح ٤ .

إلى خصوص إحدى سورتي الجمعة والمنافقين .

بقي الكلام في المراد من قوله «إِلَّا» فاقطعها من أولها» ويحتاج اتضاحه إلى إهداء مقدمة ، وهي أن بين العدول من صلاة إلى أخرى وبينه من سورة إلى أخرى ميّزاً ، وهو أن المأني به من الصلاة من الأول إلى موضع العدول يحسب من المعدول إليها شرعاً كالكشف - حسبما قرر سالفاً - وأما المأني به من السورة فلا يحسب جزءً للصلاة بعد العدول من تلك السورة إلى سورة أخرى، فلا بد من رفع اليد عنها بنحو لا يحسب جزءً أصلاً ، بل يعدّ مجرد ذكر وقرآن ، مع أنه قد أتى به بقصد الجزئية . فحينئذ نقول : يمكن تفسير «القطع من الأول» هو التنبه بأن العدول ورفع اليد عن المقدار المأني به من السورة بمنزلة إعدامها رأساً ، فلا يحسب لشيء من الصلاة أصلاً ، فيلزم الاتيان بسورة كاملة على حدة حتى تصير جزءً لها .

فتبين : أن العدول من سورة إلى أخرى جائز مطلقاً ، قضاء لما أسسته الطائفة الأولى فيما عدا الجحد والتوحيد ، لاختصاصها فيهما ، كاختصاص الطائفة الثانية بما إذا أخذ فيهما سهواً لأعمداً - وإلحاق الجحد بالتوحيد لما مرّت الإشارة إليه - وأن العدول من السورة هو غير العدول من الصلاة ، لاحتساب المأني به هناك دونه هنا ، بمعنى أن المقدار المتقدم على موضع العدول يحسب هناك من الصلاة المعدول إليها ، وأما المقدار المتقدم عليه من السورة فلا يعدّ جزءً للمعدول إليها ، بل بمنزلة مجرد ذكر وقرآن . هذا تمام القول في المقام الثاني .

وأما المقام الثالث

ففي الفرق بين التجاوز عن النصف وعدمه

قد اتفق الأصحاب (قدس الله أسرارهم) على عدم جواز العدول من سورة إلى أخرى عند التجاوز عن النصف . وأما عند بلوغه وعدم التجاوز عنه فمختلف

فيه ، فلودكت رواية على العدول عند التجاوز لكانت مخالفة للاجماع ، دون ما لو دكت عليه عند بلوغ النصف و عدم التجاوز عنه . ثم " إن الروايات ناهضة حد" التظافر والاستفاضة ، فيؤخذ بالمشترك بينها ، وإن ضعف سند بعضها ، كما يلي :

فمنها : مارواه عن عبيد بن زرارة ، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ غيرها ؟ قال : له أن يرجع ما بينه وبين أن يقرأ ثلثيها^(١) .

ظاهرها جواز العدول عند الثلثين - أي عند التجاوز عن النصف - مع كونه خلاف الاجماع ، فيصير الاعراض عنها موهناً لها لامحالة ، اللهم إلا بالحمل على سهو النقل أو الضبط ، بأن كان « الثلث » فازدياد ياء التثنية وقع سهواً . و لكن لا يمكن التعدي إلى حال الشروع في المعدول عنه عمداً ، لأن ترخيص العدول فيما إذا كان الشروع سهواً غير مستلزم لترخيصه فيما إذا كان عمداً .

و منها : مارواه (عن الذكري نقلاً من كتاب البزطي) عن أبي العباس ، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ في أخرى ؟ قال : يرجع إلى التي يريد وإن بلغ النصف^(٢) .

ظاهر التحديد المستفاد من السكوت في مقامه ، هو دوران جواز العدول مدار بلوغ النصف وعدمه مدار التجاوز عنه ، فيمتد الجواز إلى البلوغ ، و أما بعده فلا عدول ، لما اشير اليه من الظهور السكوتي في مقام التحديد .

إنما الكلام في السند ، حيث إن « الذكري » و محكي « البحار » رواه عن الصادق عليه السلام في « الحدائق » أن « النسخ الموجودة عنده هو انتهاء السند إلى « أبي العباس » فيصير مقطوعاً . والذي يشهد للأول - عدا ما أسنده الشهيد والمجلسي - رحمهما الله - وعدا مارواه في « الوسائل » عن « الذكري » هكذا - هو دوران الأمر بين أصالة عدم الزيادة وعدم النقيصة ، حيث إن « كلاً » منهما أصل معتد به عند العقلاء في أمورهم العرفية التي يحتمل زيادة شيء منها أو نقصان شيء كذلك ،

وأما عند تعارضهما فقد يقال : بتقدم أصالة عدم الزيادة عندهم على أصالة عدم النقص ، إذ المؤونة في الزيادة أزيد منها في النقيصة .

و قد مرّ منّا النقاش فيه . ولكن للمقام خصوصية توجب تقديم أصالة عدم الزيادة ، وهو أنّ «البزنطي» الذي من أصحاب الاجماع ومن معاريف الامامية لا ينقل الفتوى عن مثل «أبي العباس» فهذه الشواهد المتراكمة توجب تمامية السند ، كما ملتن .

ومنها: ما رواه عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يقرأ في المكتوبة بنصف السورة ، ثم ينسى فيأخذ في اخرى حتى يفرغ منها ، ثم يذكر قبل أن يركع ؟ قال: يركع ولا يضره ^(١) .

إنّ تطرّق غير واحد من الاحتمالات - التي لامساس لبعضها بالمقام فيها - بمنعها عن صلوح التمسك والاستدلال ، بيانه : بأنّ دلالتها على جواز العدول من سورة إلى اخرى متوقفة على أن لا يكون المراد هو أنّ الأخذ في السورة الاخرى مستند إلى نسيان النصف الآخر من السورة التي افتتح بها - كما قد يتفق طرّف نسيان بعض الأجزاء في الأثناء أو قد عزب ذلك البعض عن ذهنه و لم يعلم هو بالافول إلى أن انتهى إليه - 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 غير ما 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 خير بآن المنساق منها هو أحدهذين أو ما يضايهما ، وأين هو من العدول عن سورة قرئها نسياناً - مثلاً - لما قد كان أراد غيرها ابتداءً إلى أن بلغ النصف فتذكّر ما أراد ؟

ومنها: ما تقدم نقلها من رواية قرب الاسناد^(١) و اشير إلى ظهورها في جواز الادامة إلى النصف لمن أخذ في سورة نسياناً فتذكر بعده - أي بعد الأخذ - فبنى على العدول إلى السورة التي قد أرادها أولاً ، وحكم هناك بأن التعمد في الادامة إلى النصف للباني على العدول غير مانوس ، ولكن الذي يستفاد منها في المقام هو جواز العدول من النصف فيما إذا قرئها إليه نسياناً بالأولوية ، إذ لو جاز الادامة إليه للباني على العدول ، لجاز العدول منه - أي من النصف - لمن قرأ وأدام إلى سهواً ، لولا النقاش فيه: بأن الأخذ بالأولى إنما هو فيما يكون المنطوق ومصّب الحكم (غير الأولى) معمولاً به ، وأما فيما إذا لم يكن كذلك فلا . اللهم إلا أن يحمد على أنه بمنزلة تعدد الفقرة من جهة إمكان الانفكاك ، فيدل على العدول من النصف .

ومما يؤيد إمكان العدول عند البلوغ إلى النصف واختصاص المنع بالتجاوز عنه ما في محكي^٢ فقه الرضا « فان ذكرتها من قبل أن تقرأ نصف سورة فارجع إلى سورة الجمعة ، وإن لم تذكرها إلا بعد ما قرأت نصف سورة فامض في صلاتك » انتهى . ولولا الجزاة السندية لتمت حجيتها فيما ذكر ، لظهور مقتها فيه . نعم : يختص ذلك فيما كان المعدول إليه هو الجمعة ، دون الأعم منها .

وما في المستدرک عن « دعائم الاسلام » قال : و روينا عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال: من بدء بالقراءة في الصلاة بسورة ثم رأى أن يتركها ويأخذ في غيرها، فله ذلك ما لم يأخذ في نصف السورة الاخرى ، إلا أن يكون بدء بقل هو الله أحد، فإنه لا يقطعها ، وكذلك سورة الجمعة وسورة المنافقين في الجمعة لا يقطعها إلى غيرهما، وإن بدء بقل هو الله أحد فقطعها ورجع إلى سورة الجمعة أو سورة المنافقين في صلاة الجمعة يجزئه خاصة^(١) .

(١) الوسائل الباب ٣٥ من أبواب القراءة ح ٣ .

(٢) مستدرک الرسائل الباب ٢٧ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١ .

إنّ المستفاد منها لولا إبهام بعض فقراتها أمور: أحدها - جواز العدول من سورة إلى أخرى مطلقاً .

ثانيها - اختصاص ذلك بما إذا لم يكن المعدول عنه هو التوحيد ، فإنه لا يقطعها إلى غيرها ، وكذلك إذا لم يكن الجمعة أو المنافقين في الجمعة .

ثالثها - جواز العدول من التوحيد إلى إحدى تينك السورتين في صلاة الجمعة . إنّما الكلام في تقييد العدول بـ «عدم الأخذ في نصف الأخرى» وذلك الإبهام ، هو أنّ «الأخرى» صفة مؤنثة ، فلا بد من أن يكون موصوفها كذلك ، فلا يكون «النصف» موصوفاً بها ، فالمناسب هو تقدير السورة ، كما أنّ الموجود في الحدائق هو «نصف السورة الأخرى» كما نقلناه .

فالمراد من «السورة الأخرى» إمّا هو المعدول إليه ، كما يترائي من «الأخرى» وانخدع له الفقيه الهمداني - رحمه الله - 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 مذكراً وصفاً للنصف ، فالمعنى هو اختصاص العدول بما إذا لم يأخذ في النصف الآخر من المعدول عنه ، بحيث لو لم يتجاوز النصف لجاز ، وإطلاق «الأخرى» 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 متصفة بالأخرى ، وهذا المعنى على فرض بعده من اللفظ قريب من المعنى .

تنبية :

إنّ التقييد الزائد - كأصل التقييد - خلاف الأصل يحتاج إلى دليل من خارج . وقد انقدح لك إطلاق طائفة من النصوص في العدول بلا خصيصة للنصف ولا لما بعده ، وقد دلّ على التقييد بالتجاوز عن النصف دليل تمت حججته - حسبما قرّر - وأمّا بالنسبة إلى النصف فلا . وعلى تسليم ظهور بعض من الطائفة

الأخيرة فيه ، فليس على حدّ يقاوم إطلاق تلك الطائفة سنداً ومتناً .
 و أما رواية «عليّ بن جعفر»^(١) فهي على ما عن كتاب المسائل « . . . هل يصلح له بعد أن يقرأ نصفها أن يرجع ؟ » ولا يتوهم ظهورها في عدم العدول عند التجاوز عن النصف ، إذا القيّد مأخوذ في كلام السائل بالاستفادة ارتكاز منه ولا تقرير من المصنف عليه السلام وأنت خبير بأنّه لو قيل في أمثال المورد في الجواب : « إنّه إذا تجاوز عن النصف ففيه تفصيل » لكان في محله ، كما أنّه لو صرح بالعدم مطلقاً كان كذلك .

فتبين : جواز العدول من سورة إلى اخرى مطلقاً إلا عند التجاوز عن النصف . فليكن هذا آخر المقام الثالث ، ويتلوه 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 : إحداهما - ما يبحث فيه عن تمامية دلالة الأدلة على عدم جواز العدول من الجحد والتوحيد إلى غيرهما عدا الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة مطلقاً . و اخرىهما - ما يبحث فيه عما يعارضه وكيفية العلاج على فرض استقرار التعارض .

أما الجهة الاولى :

ففي الطائفة الاولى المارة - الناصّ بعضها بعدم العدول من الجحد والتوحيد إلى الجمعة والمنافقين - غنى وكفاية ، بلا احتياج إلى دليل مستأنف ، ولا حاجة إلى تكرارها ، فراجع النصوص ١ و ٢ و ٣ و ٤ من الباب ٤٩ من القراءة .

(١) الوسائل الباب ٣٥ من أبواب القراءة ح ٣ .

وأما الجهة الثانية :

ففيها أمران: الأول - هل المستفاد من بعض النصوص اختصاص جواز العدول من التوحيد والجحد إلى تينك السورتين بالنصف أو عدم التجاوز أم لا ؟ . الثاني - هل الدليل الدال على ذلك يقاوم ما مر من عدم أم لا ؟

أما الأمر الأول : فالظاهر عدم انعقاد الاطلاق لغير واحد من النصوص المفصلة بين بلوغ النصف وعدمه أو التجاوز عنه وعدمه ، كما لا يخفى على من أمعن فيها ، كما يتضح بالرجوع إلى المقام الثالث المتقدم .

وأما الأمر الثاني : فعلى تسليم دلالة بعضها ليس على حد من الظهور يقاوم ظهور نصوص الترخيص ، ومالم يكن ظهور أقوى من ظهور لما حكم بتقدمه عليه وإن كان خاصاً منه ، لأن ما لاك التقدم حتى في تخصيص العام أو تقييد المطلق هو قوة ظهور المخصص والمقيّد في التطابق بين الجحد والاستعمال ، على ما في محلّه .

أضف إلى ذلك كلاًه : 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 اتضح أولاً : جواز العدول من أية 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 . إنمّا الكلام - بعد إحراز الاختصاص بيوم الجمعة - في أن جواز العدول هل هو لليوم ؟ أي لما هو الفرض فيه : من الظهر (رباعية أو ثنائيتة) والعصر ، وكذا

الصبح (على النزاع المعروف في تعيين مبدء اليوم من كونه هو طلوع الفجر أو الشمس) أو هو لصلاة الجمعة ، لا ليومها ؟ فلامجال حينئذٍ للبحث عن دخول الصبح وعدمه ، سواء كان المبدء هو طلوع الفجر أو الشمس ، وهكذا بالنسبة إلى العصر ، لعدم إطلاق صلاة الجمعة عليها . فيقع الكلام في الاختصاص بالجمعة المعهودة و عدمه بالشمول للظهر أيضاً - حيث إنّه قد اطلق عليها صلاة الجمعة في بعض النصوص أيضاً - وجوه وأقوال :

وفي « الحقائق » بعد اختيار الاختصاص بصلاة الجمعة المعهودة . . . قال : وقال « الجعفي » بثبوته (أي جواز العدول) في صلاة الجمعة والصبح والعشاء ، انتهى . فإذراج العشاء إنّما هو للدليل الخارجي - حسبما زعم دلالاته - لامن جهة اليوم ، إلّا في بعض الموارد من إرادة اليوم بليته ، ولايهّمنا البحث عن مثله العاري عن الشاهد ، فضلاً عن الدليل . وكيف كان : إن نصوص الباب على طائفتين : إحداهما - لا إطلاق لها . و الاخرى - لا قوّة لإطلاقها ، بحيث يقدم على الاطلاقات الأوّلية فيقيدها .

أما الطائفة الاولى : فهي الرواية ١ و٣ و٤ من الباب ٦٩ - المتقدمة - إن فيها «... سورة الجمعة في الجمعة» أو «رجل صلى الجمعة» أو «القراءة في الجمعة» حيث إنّه يحتمل تقدير «اليوم» فيندرج الظهر بكلا قسميه والعصر ، بل الصبح - بناءً على اتساع مبدئه وعدم النقاش في عدم توظيف سورة الجمعة فيه - ويحتمل تقدير «الصلاة» فلا يندرج العصر ، فضلاً عن الصبح ، وأمّا الظهر : فموقوف على اتحاد حقيقتها مع صلاة الجمعة أو ما في حكمه ، والاجمال مانع عن الأخذ بالعموم ، فيقتصر على التدر المتيقن ، وهو خصوص صلاة الجمعة ، فيقيّد إطلاقات المنع عن العدول من الجحد و التوحيد بها ، لانّ المجمل خالي عن الحجية فيما زاد على المتيقن . فحينئذٍ يختص ذلك بالامام ، إن لانافراد في صلاة الجمعة ولاقراءة علي المأموم فيها ، فينحصر العدول فيه - أي في الامام - .

ولنا تقريب آخر: وهو دوران الأمر بين ذينك الاحتمالين وبين عدم التقدير رأساً، بأن يراد من لفظة «الجمعة» هي الجمعة المعهودة - أي الصلاة الخاصة - بأن تكون إشارة إليها، فعليه ينحصر أيضاً في الامام، لامن باب الأخذ بالمتيقن، بل لعدم التقدير لأنه أولى من التقدير .

وأما الطائفة الثانية: فهي الرواية الثانية منه - المتقدمة - إن فيها «... إلا أن تكون في يوم الجمعة النخ» حيث إن اليوم شامل لجميع الصلوات الواقعة فيه . نعم: لا يندرج الصبح بعد عدم الاعتداد بدخوله لدى الأصحاب، بل عن بعضهم عدم العثور على قائل به، مع ما تقدم من «الجعفي» ولكن في الشمول للعصر بحيث يقاوم إطلاقات المنع تأمل بل نظر، للانصراف عنه الناشئ من شدة الاهتمام بتينك السورتين في الظهر - الجمعة في ركعتها الأولى والمنافقين في الثانية - .

و الحاصل: أنه ليس الشمول لها بنحو يقاوم إطلاق دليل المنع . و أما بالنسبة إلى الظهر: فلا خفاء أصلاً، لأن الأئمة عليهم السلام وكذا أصحابهم - رحمهم الله - لم يكونوا في تلك الأعصار أئمة للجمعة، فعليه: يبعد شمول قول الصادق عليه السلام للحاجبي في هذه الرواية: «إذا افتتحت صلاتك بقل هو الله أحد النخ» للجمعة، اللهم إلا بمجرّد الفرض فتصير الجمعة كالظهر، كما هو المشهور بين أصحابنا - رحمهم الله - . وبالجملة: إن دخول الظهر ممّا لاسترة عليه بعد ما اشير إليه، مضافاً إلى إطلاق «الجمعة» عليها في الباب ٧٣ من القراءة، نحو قوله في الأول منه: «عن الرجل يصلي الجمعة أربع ركعات النخ» حيث إن الارتكاز العرفي المستنبط من كيفية التعبير في السؤال قد استقرّ على إطلاق «الجمعة» عليها، لولا النقاش بصلوح انطبائها على العصر أيضاً، لأنها كالظهر أربع .

عود الى بدء

قد تبين لك حكم العدول من سورة إلى غيرها من السور - وإن أخسره المانن إلى المسألة ١٦ من فصل القراءة - فلنرجع إلى ما هو المطبوح عنه أولاً (وهو العدول من صلاة إلى غيرها) ونقدم القول بقصور رواية الباب عن إثبات ما في المتن من تقييد العدول من الفريضة إلى النافلة يوم الجمعة بنسيان قراءة الجمعة، بأن قرء سورة التوحيد أو غيرها مع بلوغ النصف أو التجاوز عنه، دون ما إذا لم يبلغه، إذله العدول عن تلك السورة حينئذ، لاعتن الصلاة.

ولنشر إلى ذلك إجمالاً، ثم نعقبه بما يحتمل الاستناد إليه في هذه القيود وهو أن رواية الباب هي مأمرة عن صباح بن صبيح قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل أراد أن يصلي الجمعة فقرأ بقل هل الله أحد؟ قال: يتم ركعتين ثم يستأنف^(١). والمراد من «الجمعة» ليس هو خصوص الجمعة المعهودة، بل تقدم ما يؤيد إرادة غيرها، ولاشمول لها غير التوحيد إلا بالفحوى أو إلقاء الخصوصية. واستفادة العدول الصلاني منها متوقف على كون ما بيده أربع ركعات حتى يعدل عنها إلى الركعتين عدولاً من الفريضة إلى النافلة، وأما لو كان ما بيده هو الجمعة المعهودة - بناءً على شمولها لها - فلا دلالة لها على العدول الصلاني، بل يصير من باب الانمام والاعادة، وأين هو من العدول؟ كما نشير إليه.

والحاصل: أن هذه الرواية قاصرة عن إثبات ما في المتن من القيود اللهم إلا أن يقال: إن مقتضى الصناعة هو ذلك، بيانه: بأن في الباب طائفتين من النصوص: إحداهما - هي هذه الرواية الآمرة بالعدول من صلاة إلى أخرى. والأخرى - هي الروايات المارة الآمرة بالعدول من سورة إلى أخرى^(٢) وهي الجمعة ولاسترة في أن شيئاً من العدولين ليس على التحتم والضرورة، لانتضاح

(١) الوسائل الباب ٧٢ من أبواب القراءة ح ٢.

(٢) الوسائل الباب ٦٩ من أبواب القراءة .

عدم توظيف سورة خاصة في الجمعة و لا في غيرها ، فليس العدول هناك واجباً ، فيكون مندوباً . ومعها لانعراض بين الطائفتين ، إذ لانكاذب ولا تصادم بين رجحان العدول الصلاتي بنفسه و كذا العدول من سورة إلى اخرى على نهج التخيير .

نعم : لو كان النطاق هو الندب المتعينين - المستلزم لعدم رجحان الزائد عن الواحد - لوقع التعارض ، ويمكن العلاج بوجود مرتبة الاشارة إلى بعضها .
أحدها : أن يحمل الأمر بالعدول الصلاتي على ما هو الأفضل مع استهماً العدول من سورة إلى اخرى في أصل الفضل المشترك بينهما ، ولعل "أفضليته باعتبار أحزبيته . و لايتوهم بأنه لو كان هو الأفضل لتكثرت النصوص فيه مع أنها قليلة فيه جداً - لانحدارها طرأ عدا ما شذت إلى العدول من سورة إلى اخرى - لاندفاعه باحتمال كون النكتة هي أسهلية هذا الفرد .

وثانيها : أن يحمل الأمر بالعدول الصلاتي على ما بعد الفراغ من السورة ، كما هو الظاهر من قوله : « فقرأ بقل هو الله أحد الخ » لانسباق الفراغ منه .
و يحمل الأمر بالعدول من السورة على ما قبله ، و لامحذور في العدول منها حينئذ ، لعدم استلزامه القران بين السورتين .

وثالثها : أن يحمل الأمر بالعدول من سورة إلى سورة اخرى على الأثناء ، و يحمل الأمر بالانتهاء والاستيناف على ما بعد الفراغ من أصل الصلاة حتى يصير حينئذ منقطع المساس عن العدول ، إذ الاستيناف والاعادة أجنبي عنه ، نظير رواية عمر بن يزيد قال : قال أبو عبد الله عليه السلام من صلى الجمعة بغير الجمعة والمنافقين أعاد الصلاة في سفر أو حضر ^(١) .

حيث إن المراد هو ما بعد الصلاة ، أي لو تبيّن بعدها يستحب له الاعادة . فعليه : لامساس بينهما حتى يقع التعارض ، فتدبر . كما أنه لو كان ما بيده هو

(١) الرسائل الباب ٧٢ من أبواب القران 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
اذا دخل فيها واقامت الجماعة وخاف السبق، بشرط عدم تجاوز
محل العدول ، بأن دخل في ركوع الركعة الثالثة .

إن إطلاق المتن يشمل الفريضة القضائية كالأدائية. والمهم هو التماس دليل
دال على هذه الخصوصيات المأخوذة: من إقامة الجماعة وهو في الفريضة ، و من
خوف السبق لا خوف الفوت (مع اتضاح الفرق بينهما) ومن اشتراطه بعدم تجاوز
المحل المفسر بالدخول في ركوع الثالثة ، حيث إن النوافل بأسرها عدا النادر
منها ثنائية .

ويمكن الاستدلال به بما رواه عن سليمان بن خالد ، قال : سمعت أبا عبد الله
عليه السلام عن رجل دخل المسجد فاقتتح الصلاة فبينما هو قائم يصلي إذ أذن المؤذن
وأقام الصلاة؛ قال : فليصل ركعتين ثم ليستأنف الصلاة مع الامام ولتكن الركعتان
تطوعاً^(١) .

لاريب في شمول الصلاة التي افتتحها للقضاء كالأداء ، وفي ظهورها في خوف
السبق لا الفوت و عدم إدراك شيء من الجماعة - إذ المفروض عدم شرعها (أي
الجماعة) بعد وإنما البارز إلى الخارج هو الأذان والاقامة - وفي إطلاقها الشامل
لما إذا كان في أية ركعة من ركعات صلاته التي افتتحها و في أي موضع من
مواضعها قياماً و ركوعاً وسجوداً .

(١) الرسائل الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة ح ١ .

نعم: يمكن إخراج ركوع الثالثة وما بعده بعدم صلاح ذلك للعدول، إذ الرواية ليست بصدد تصحيح ما لا يصح بالطبع الأولى من النوافل، بل هي لبيان الترخيص في العدول. فعليه: لا مجال لتوهم دلالتها عليه وإن دخل في ركوع الثالثة. نعم: يمكن العدول في قيام الثالثة بالهدم، لعدم محذور فيه، كما سبق.

تنبيهه:

إن المصطاد من النصوص كون العدول في مثل المقام إنمّا هو للتخفيف، وهو كما يكون بلحاظ عدد الركعات، كذلك يكون بلحاظ الأجزاء وغيرها 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 - أي النافلة الثنائية - فلعله للتخفيف الحاصل فيها بعدم وجوب السورة - أي شرطيتها - في النافلة وبعدم اعتبار الاستقرار والطمأنينة فيها، لجوازها ماشياً. فلو كان مشتغلاً بالقصر في زاوية المسجد فاقبضت الجماعة، فله أن يعدل إلى النافلة ويتمّها حال المشي واللقوق بالصف، إذ لا إشكال في مثله، وإن يناقش فيما لو أراد النافلة قائماً في موضع خاص باحتمال لزوم القصر والطمأنينة فيها حينئذ، فالقدر المسلم من عدم لزوم القصر إنمّا هو في النافلة حال المشي، حيث لا يعتبر في هذه الحالة الاستقبال أيضاً. وهي هنا تخفيف آخر يشكل إيجابته، وهو جواز القطع في النافلة مع عدمه في الفريضة، فهل يجوز العدول من الفريضة إليها ثم قطعها قبل الإتمام 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 الإتمام ركعتين تطوعاً، فأين هو من القطع ورفع اليد عنها؟

وبارواه عن سماعة قال: سألته عن رجل كان يصلي، فخرج الامام وقد صلى الرجل ركعة من صلاة فريضة؟ قال: إن كان إماماً عدلاً فليصل أخرى وينصرف ويجعهما تطوعاً نَحًّا^(١).

إن المراد من الامام العدل لعلّه ما يقابل إمام القوم الذين جعل الرشد في خلافهم، حسب شهادة الذيل الذي لم تأت به. وكيف كان: لإشكال في دلالتها على جواز العدول من الفريضة إلى التطوع لادراك الجماعة، ولكن لإطلاق لها بعد فرض السائل أن المصلي قد صلى ركعة. وفي الرواية الاولى غني وكفاية. تبصرة: قد اشير إلى اختصاص العدول بما فيه الخفة بوجه ما، دون ما لا يمتاز فيه النفل عن الفرض أصلاً، كما إذا كان في التشهد والتسليم ولم يبق إلا السلام المخرج منلاً، حيث إنّه لا تخفيف بالعدول، فحينئذ لا مجال له بل يسلم على ما افتتح من الفرض.

وأما ما في المتن بعد ذلك: من العدول من الجماعة إلى الافراد، فمبني على التأمل في كونهما فردين لنوع واحد، أو نوعين لجنس فارد، وتتمام ذلك في الجماعة. وكذا ما أفاده: من العدول من إمام إلى إمام، فارتقب.

الثامن: العدول من القصر الى التمام، اذا قصد في الاثناء إقامة عشرة أيام.

إن القصر والتمام، إما أن يكونا نوعين متخالفين بالقصد متقويين به، وإما أن يكونا فردين مختلفين بالعارض متشخصين به.

فعلى الاول: يكون رفع اليد من أحدهما بالاشتغال بالآخر عدولاً مصطلحاً

(١) الوسائل الباب ٥٦ من أبواب الجماعة ح ٢.

مبحوثاً عنه في مثل المقام، ويصحّ عدّه حينئذٍ من أقسام العدول المخالف للقاعدة الخارج عنها بالشاهد .

وأما على الثاني : فلا عدول أصلاً، إذ المفروض اتحاد القصد ووحدة النية، فلا مجال للرجوع القسدي المصطلح، وأقصاه العدول العملي باتيان ما يكون من مشخصات الفرد الآخر، ومثل هذا لا يكون مخالفاً للقاعدة حتى يبحث عن الشاهد المخرج له عنها . وقد تفتّنت في مطاوي المباحث المارة أن الحق هو الثاني، كما اختاره الماتن - رحمه الله - هناك . فعليه : إذا وجب أحد الفردين بخصوصية الفردية - كلقصر على المسافر - ثم تبدل عنوانه بصيرورته مقيماً بالقصد، صار حكمه حينئذٍ الفرد الآخر بخصوصيته - كالتمام - فاو كان في أثناء الصلاة وبدأ له الإقامة يعدل عملاً من القصر إلى التمام - أي من ذاك الفرد إلى هذا الفرد - بلا ميز نوعي ولا اختلاف قسدي بينهما، عدا الخصوصيات الفردية .

ومن هنا ينقدح أن ما أفاده في المتن : من العدول من القصر إلى التمام، يكون على القاعدة، بلا احتياج إلى النص على هذا المسلك، إذ لا مخالفة في البين للقاعدة حتى يحتاج إلى المخصص، بخلافه على المسلك الآخر، لاحتياجه إلى النص، كما يلي :

نحو مارواه عن عاي بن يقطين، أنه سأل أبا الحسن الأول عليه السلام عن الرجل يخرج في السفر ثم يبدوله في الإقامة وهو في الصلاة؟ قال : يتم إذا بدت له الإقامة ^(١) .
والتعبير بالاتمام دون العدول إليه، يشهد لما ذكرنا : من اتحاد الحقيقة .
ومارواه عن محمد بن سهل، عن أبيه قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يخرج في سفره يبدوله الإقامة وفيه هو صلاته يتم أم يقصر؟ قال : يتم إذا بدت له الإقامة ^(٢) .
ودلالاتها كالاولى، وكذا التعبير بالاتمام دون العدول يؤيد ما مر .

والحاصل : أن النص إما دليل أو مؤيد، فعلى مسلك التغير النوعي بين

القصر والاتمام دليل ، وعلى مسلك الاختلاف الفردي مؤيد .

التاسع: العدول من التمام الى القصر اذا بداله في الاقامة بعد ما قصدها .

قد تبيّن آناً اختلاف المسلكين وتغاير حكميهما ، وحيث ورد النص في العدول من القصر إلى التمام تنوع البحث هناك في جهتين : إحداهما - بلحاظ القاعدة . و الأخرى - بلحاظ الرواية . وأما هنا : فحيث لم يرد نص في الباب يتمحض الكلام فيه من جهة القاعدة فقط .

واتضح لك أنه لا عدول مصطلح على المختار: من وحدة الحقيقة : إن أقصاه الرجوع العملي بلا حاجة إلى النص . نعم : يبقى الكلام في لزوم التقييد بعدم التجاوز عن محل العدول ، إن الخصوصيات القائمة بكل فرد لا تعدّاه إلى غيره البتة ، فلو دخل في ركوع الركعة الثالثة لما أمكن التصحيح بالعدول العملي إلى القصر ، لاتّفاق قاعدة «من زاد» وقاعدة «لاتعدّاه» بناءً على شمولها للزيادة كالنقيصة - كما يأتي بمنته تعالى - على البطلان ، لكونه زيادة في الركن ، وهو الركوع المعدود من الخمسة المستثناة فيها .

وأما لو دخل في قيامها وقرأتها ولم يباغ الركوع بعد : فالأمر يدور بين البطلان والاعادة ، وبين هدم القيام وإنماها قصرأ ، فبناءً على تقدّم «لاتعدّاه» 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 . ثم إنّه لاتنافي بين ما أهديناه إليك وبين ما رواه عن الحسنات قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام كنت نويت حين دخلت المدينة أن اقيم بها عشرة أيام وانتم الصلاة ثم بدا لي بعد أن لا اقيم بها ، فما ترى لي انتم أم اقصر؟ قال : إن كنت

دخلت المدينة وحين صليت بها صلاة فريضة واحدة بتمام فليس لك أن تقصر حتى تخرج منها الخ^(١).

لورودها في التفصيل بين من صلى صلاة فريضة واحدة بتمام وبين من لم يصلها، بلزوم الاتمام في سائر الصلوات على الأول دون الثاني. وهذا بخلاف المبحوث عنه، وهو ما إذا بداله في الإقامة وهو في الصلاة لاقبلها ولا بعدها، إذ الأثناء مغاير لكل منهما ضرورة.

وكيف كان: يجوز العدول من التمام إلى القصر كالعكس، مع ما بينهما من الميز، وهو لزوم تقييد الأصل بعدم التجاوز عن محل العدول دون العكس، إذ لا يتصور التجاوز فيه البتة حتى يقيّد بعده.

العاشر: العدول من القصر إلى التمام أو بالعكس في مواطن

التخخير.

قد اشير إلى أن القصر والتمام فردان لنوع واحد لأنواع لجنس فارد، فلا يتأتى فيهما العدول المصطاح.

ثم إن الدليل على جواز العدول العملي من فرد إلى شقيقه هو إطلاق دليل التخخير حدوثاً وبقاءً، ويعبر عنهما بالتخخير البدئي والاستمراري معاً - كما في محله - ولكنّه وحده غير كاف في العدول من التمام إلى القصر ما لم يقيّد بعدم التجاوز عن محل الرجوع.

وللمقام خصيصة لا بد من التنبيه عليها، وهو أنه لو دخل هنا في قيام الثالثة لا يدور الأمر بين العدول إلى القصر وبين البطلان والاعادة، إذ المفروض بقاء

(١) الرسائل الباب ١٨ من أبواب صلاة المسافر ح ١.

التخيير وإمكان التصحيح بالفرد الآخر ، فعليه : يتسع المجال لقاعدة « من زاد » المانعة من العدول إلى القصر ، دون قاعدة «لانتعاد» المنصرفة عن مثل المقام مما للتصحيح سبيل ، فحينئذ يتضيق موضع العدول بما إذا لم يستلزم زيادة عمديّة مندرجة تحت ذلك العموم . وهكذا للمقام امتياز لا يكون موجوداً في العدول من قيام الر كعة الرابعة في العشاء إلى المغرب ، إذ يدور الأمر هناك بين البطلان للزيادة وبين عدمه لنفي الاعادة . وأما لو دخل في ركوعها : فيدور الأمر بين بطلانها لفقد الترتيب ، وبين عدمه لنفي الاعادة التي مقتضاه حينئذ هو سقوط شرطية التأخير . ولا مسرح لشيء من ذلك في المقام ، فلامجال معه للعدول عند الدخول في قيام الثالثة .

وحيث استبان لك أن العدول خلاف القاعدة وجوازه في مورد رهين دليله الخاص ، يتضح سرّ عدم جوازه فيما أفاده الماتن - رحمه الله - في مسألتي ٢١ - ٢٢ : من عدمه من الفائتة إلى الحاضرة ، ومن النفل إلى الفرض أو النفل ، فلا احتياج إلى الاطالة .

(مسألة - ٢٣) اذا عدل في موضع لا يجوز العدول بطلنا ،
كما لو نوى بالظهر العصر وأتمها على نية العصر .

واعلم : أن العدول من أحكام الصلاة الصحيحة بالطبع المشروعة في الجملة ، فمالاتكون مشروعة أصلاً لا عدول عنها ، كما لا عدول إليها . وأن عدم جواز العدول ، قد يكون لعدم انعقاد الصلاة المشروعة رأساً ، وقد يكون لعدم الدليل عايه بعد انعقادها في نفسها ، وبينهما ميز لائح ، لأنه على الثاني يمكن تصحيح المعدول عنه ببعض التواعد الاخر - بعد عدم جواز العدول وعدم إمكان التصحيح

بلمحاذ المعدول إليه - دون الأول ، فالحكم ببطلانها معاً غير سديد .
 بيانه : بأن من موارد عدم الجواز هو الانتقال من النقل إلى الفرض - كما
 في الصبح مثلاً - فلو عدل من نافلته إلى الفريضة لكان لغواً ، لعدم حصول النقل به ،
 وكان بالنسبة إلى المعدول عنه كقصد القطع ، وقد مر عدم الانتداح به ولا بقصد
 القاطع مالم يستتبع شيئاً من القواطع . فالحكم بالبطلان فيهما معاً - أما المعدول
 إليه فلعدم جواز العدول إليه وضعاً ، وأما المعدول عنه فلعدم انحفاظ قصد عنوانه
 بقاءً - خال عن الوجه .

نعم : لو أتى بذلك القصد ما لا يعالج بقاعدة «لأنعاد» لكن لهذا الحكم مجال ،
 وأما فيما دون ذلك فلاضير في التدارك ، لعدم تمامية «من زاد» في مثل الملقام المحكم
 فيه «لأنعاد» .

ومن تلك الموارد : هو ما مثله في المتن بعد فرض إتيانه بالظهر سابقاً ،
 بحيث لا اشتغال لذمته بها حينئذ البتة ، فحيث إنه لا يكون المعدول عنه واقعاً
 مشروعاً ، فالامجال لتصحيحه بقاعدة «لأنعاد» كما لا يمكن تصحيح الممدول إليه
 بعد عدم الافتتاح به وفقد التبعيد الخاص . وأما لو اشتغل ذمته بها واقعاً لأمكن
 تصحيحها بالقاعدة النافية للإعادة . ومما بينناه ينقدح ما في المتن الآتي .

(مسألة - ٢٤) لو دخل في الظهر بتخيل عدم أتيانها فبان

في الأثناء أنه فعلها لم يصح له العدول الى العصر .

إذ الكلام متمحض في بيان أحكام العدول الفاسد ، مع أنه قد أهمل حكم
 المعدول عنه هنا ، إذ لم يبين حاله من جهة إمكان تصحيحه بقاءً بالعدول عنه
 إلى فائتة سابقة مثلاً .

والحق هو بطلانه رأساً ، لعدم انعقاده شرعاً ، و قد اشير إلى أن العدول من آثار الصلاة الصحيحة لامطلقاً . ولا مجال لقاعدة «لاتعاد» في مثل المقام ، لاعتبار إخراج عنوان أصل الصلاة المشروعة فيها .

(مسألة - ٢٥) لو عدل بزعم تحقق موضع العدول فبان الخلاف بعد الفراغ أو في الاثناء ، لا يبعد صحتها على النية الاولى ، كما اذا عدل بالعصر الى الظهر ثم بان أنه صلاحها ، فانها تصح عصراً ، لكن الاحوط الاعادة .

الفرق بينه وبين ما تقدم ، هو كون الجهل هناك بالحكم وهنا بالموضوع . والسر في الصحة : هو بقاء قصد العنوان ارتكازاً بالاجمال وإن تبدل مقامه التفصيلي للخطأ في التطبيق ، إن المفروض كونه بصدد امتثال ما عليه من التكليف الفعلي مع انعقاد المعدول عنه صحيحاً .

فالصحة مطابقة للقاعدة و مؤيدة بماورد في نية الساهي أثناء الفريضة للندب : من «أن الصلاة على ما افترضت» .

و يظهر من «الجواهر» إطلاق ذلك للمقام . و لكنّه غير سديد ، لظهور اختصاصها بتلك المسألة والفرق بينهما واضح ، لأن ما نحن فيه قد عدل عما افتتحت به الصلاة مع علمه بأنه افتتحت على العصر وتلك المسألة لم يعدل فيها عما افتتحت ، بل قصده إتمامها على ما افتتحت ولكن أخطأ في تعيينه واعتقد أنه الناقله وكانت فريضة أو بالعكس . ولا يمكن قياس إحداهما بالآخرى ، فتدبر جيداً . فالأقوى هو الصحة ، وإن لم تخل الحائطة عن الفائدة .

(مسألة - ٢٦) لا بأس بترامي العدول ، كما لو عدل في الفوائت الى سابقه فذكر سابقه عليها ، فإنه يعدل منها اليها ، وهكذا .

قد يبحث عن ترامي العدول في الفوائت بعد الفراغ عن جواز أصله فيها . وهو قد يكون على مجرد الجولان والتداعي بين تلك الفوائت ، بحيث لا أساس للسير فيها من اللاحق إلى السابق ومنه إلى الأسبق وهكذا بالعمل الخارجي ، بل يكون النقل فيها بنحو لم يصحبه شيء من الأعمال الصلانية ، إلى أن استقر الأمر على أولى الفوائت مثلاً .

والظاهر عدم الاشكال هنا ، لأن العدولات المتخللة كالعدم لا يضر ولا ينفع ، فيكون المعدول إليه هو ما انتهى إليه الأمر .

وقد يكون مصحوباً للعمل بقصد الجزئية للمعدول إليه ، فيلحق من العناوين المتراكمة . مثلاً لو اشتغل أولاً بالظهر الفائتة ، فذكر فوات العشاء أو المغرب ، فعدل إليها وأتى ببعض الأفعال بقصد جزئيتها للمعدول إليها ، ثم تذكر فوات ما تقدمها زماناً - كصبح اليوم السابق - فعدل إليها وأتى ببعض الأفعال كذلك ، وهكذا . . .

فعلى المنع عن الترامي : يفصل بين إمكان التصحيح بقاعدة «لانتعاد» لعدم الزيادة الركنية المستثناة مثلاً ، وبين عدمه . وعلى الجواز : لا يضر فيه أصلاً ، إن لتلفيق ولانتراكم من العناوين الشتي ، لانحفاظ البساطة والوحدة في كل حديث .
بيانه : بأنه بمجرد العدول من اللاحق إلى السابق يحتمل جميع ما تقدم ويأتي بقصد الجزئية له - أي للسابق - فقبل العدول كانت الصلاة بتمامها لللاحق ،

وبعده صارت بتمامها للسابق، ثم بالعدول منه إلى الأسبق والاتيان ببعض الأجزاء بقصده تصير بتمامها له - أي للأسبق - لأن ذلك كله هو مقتضى العدول البتة .
وحيث إن الترتيب - سواء كان بلحاظ متن العمل كالظهيرين أو بلحاظ زمن الفوت كالظهر ليوم والعصر ليوم سابق عليه حيث يقدم ذلك العصر على هذا الظهر - يختص بحال الذكر المنتفي فرضاً، فيصح كل واحد من تلك الفوائت المعدول إليها عند الانتهاء والعدول إليها، فلا تلتفيق ولا تراكم، بل هو عبور عن الصلوات الصحيحة البسيطة واستقرار على أولى الفوائت التي لم تسبقها فائتة، كما هو الأقوى .

(مسألة - ٢٧) لا يجوز العدول بعد الفراغ الا في الظهرين
إذا أتى بنية العصر بتخييل أنه صلى الظهر فبان أنه لم يصلها ،
حيث ان مقتضى رواية صحيحة أنه يجعلها ظهراً ، وقد مر سابقاً

وتلك الرواية المارة هي صحيحة «زرارة» الناطقة بقوله: «... فانوها الاولى
إنما هي أربع مكان أربع» وليس فيما عداها ما يدل على العدول بعد الفراغ
أحداً، و لم يفت أحد من أصحابنا - رحمهم الله - بذلك، فلعل هذه الفقرة من
تنك الصحيحة شاذة - معرض عنها. وعلى فرض عدم الاعراض: لزم الحكم بجواز
العدول في كل متساوي العدد - كالصبح وناقلته، وكذا النفل والنفل الآخر -
لدلالة التعليل على أوسع مما اقتصر عليه المانن - رحمه الله - وتوهم تقوّم ما
ذكر بالقصد، مندفع بأن الظهرين أيضاً كذلك .

والأحوط جمعاً بين الرواية والشهرة هو العدول إلى الظهر فقط، ثم الاتيان
بأربع ركعات اخرى بقصد ما في الذمة .

(مسألة - ٢٨) يكفي في العدول مجرد النية، من غير حاجة إلى ما ذكر في ابتداء النية .

لائمة على القول بكفاية الداعي في النية ، حيث إنّه يجدي في الحدوث فضلاً عن البقاء . وأمّا على لزوم الاخطار فيها: فلمّا لم يؤخذ في شيء من النصوص المتقدمة عدا العدول والجعل لم يذهب الأصحاب إليه - أي ازوّه إخطار خصوصيات المعدول إليه - وإن اختلف بعضهم لزومه في الحدوث .

(مسألة - ٢٩) إذا شرع في السفر وكان في السفينه أو الكارى مثلاً فشرع في الصلاة بنية التمام قبل الوصول إلى حد الترخّص: فوصل في الاثناء إلى حد الترخّص فإن لم يدخل في ركوع الثالثة فالظاهر أنه يعدل إلى القصر، وإن دخل في ركوع الثالثة فالاحوط الاتمام والاعادة قصرًا . وإن كان في السفر ودخل في الصلاة بنية القصر فوصل إلى حد الترخّص : يعدل إلى التمام .

تنقيح المقال رهين جهتين: إحداهما - ما طرء عنوان السفر وهو في الصلاة .
والاخرى - بالعكس .

أما الجهة الاولى :

فقد يكون الشروع في الصلاة التامة لعدم العلم بطريان السفر بالباوغ إلى حدّ الترخّص - كما هو المترائي من فرض المتن - وقد يكون الشروع فيها مع

العلم به والقطع بتجدد العنوان .

فعلى الاول : إن كان المدار هو زمن الأخذ في العمل ، فلا احتياج إلى العدول والنفصيل بين التجاوز عن مجلّه وعدمه . وإن كان هو زمن الامتثال والفراغ ، ففيه البحث عن العدول ، كما في المتن . وحيث ما قدّمناه غير مرّة : من اتحاد النقص والتمام في العميقة ، فالعدول مع اقتضاء طرّ العنوان الخاصّ تعيين الفرد المخصوص - كالتقصير - مطابق للأصل ، بلا افتقار إلى النصّ .

وعلى الثاني : ينحدر الكلام في تمثلي القصد و كيفة النيّة ، بعد اتّضح كون كلّ واحد من السفر والحضر عنواناً بحياله و كون طرّ كلّ منهما ناقلاً للحكم من الحين لا كاشفاً عن السابق البتّة ، ولا ماساً للعدول فيه أيضاً ، لا اختصاصه بغيره . و الذي ينبغي أن يقال : هو أن مقتضى العمومات الأولى هو التمام ، وإنّما النقص وارد عايتها و مخصّص لها ، فيؤخذ فيما زاد عن المتيقّن من أدلّة التخصيص بتلك العمومات . فالمتّجه حينئذٍ هو قصد التمام في هذه الموارد ، إن الشبهة في شمول دليل التخصيص مفهوميّة لامصداقيّة ، 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 ، لا اتحاد الحقيقة ، كما مرّ .
وأما لو كان عالماً به : فيقصد التمام حين الأخذ في العمل ، و هكذا في الجهة الاولى ، إذ الحكم في أمثال المقام هو التمام .

وأما المسألة ٣٠ - فلا توضحها لم يتعرّض لها سيّدنا الاستاذ - دام ظلّه العالی - و أما احتمال احتمال اختصاص الصحّة بما إذا لم يكن التخييل للظهوريّة 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 حقق هناك أنّه يقع عن المأمور به قهراً .

وأما المسألة ٣١ - فالظاهر هو كما أفاده « الماتن - رحمه الله - » لأنّ وزن عدد الر كعات هو وزن الدراهم المؤدّاة في الدين ، حيث إنّه لا يلزم فيها الزائد عن قصد أصل العنوان، وأما الخصوصيات 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 العالی) في هذا المقام .

والحمد لله أولاً وآخراً

٢٥ شعبان المعظم ١٣٧٧ في بلدة قم الطيبة

صینت عن الآفات وحرست عن القتن

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

وبه نستعين

اللهم فقهننا في الدين

فصل في تكبيرة الاحرام

قال قدس سره :

وتسمى تكبيرة الافتتاح أيضاً، وهي أول الاجزاء الواجبة للصلاة - بناء على كون النية شرطاً - وبها يحرم على المصلي المنافيات ، وما لم يتمها يجوز له قطعها .

إنّ التكبير في الصلاة قد يكون للر كوع تارة ، وللسجود اخرى ، ولغيرهما ثالثة . وقد يكون لافتتاح الصلاة وموجباً لحرمة المنافيات على المصلي ، فذلك يسمى بتكبيرة الاحرام تارة ، وبتكبيرة الافتتاح اخرى .

ولإشكال في ترتب آثار الأجزاء - من لزوم الطهارة والاستقبال والقربة

وغيرها - عليه إجماعاً ، ومعه لاجدوى في النزاع في أنه جزء أم لا ، وإن حكى
العدم عن شاذ من العامة ، ولعله لما عبّر عنه بالافتتاح الموهوم للخروج عن الصلاة
- كما أن مفتاح الدار خارج عنها - ولكنه زعم كاسد بعد الاتفاق على اعتبار
جميع الأحكام المعتمدة في الصلاة فيه ، حيث إنه لم ينقل عن أحد عدم اعتبار الطهارة
أو الاستقبال أو القربة أو الخلو عن أجزاء غير الماء كقول - وما إلى ذلك من الشرائط
والموانع - فيه . ولا معنى بالجزئية عدا ذلك ، فهو جزء للصلاة البتة ، سواء
صرّح به أم لا .

وأما كونه أوّل الأجزاء : فلا بدّ من التنبّه بأنّ المراد إن كان بالقياس
إلى الأقوال فهو كذلك ، وهكذا بالقياس إلى الأفعال أيضاً لو بني على شرطية
النية . وأما القيام المقارن له : فالظاهر كونه معتبراً في تلك الحال ، لأنه جزء
برأسه ، فلا اعتداد له بحياله لولا التكبير . فحينئذٍ يكون الأوّل هو التكبير ،
بمعنى « ما لم يسبق بجزء » وهكذا بمعنى « ما يسبق جميع الأجزاء » إذ المفروض
عدم جزئية شيء من النية والقيام ، فهو جزء بكلتا المعنيين .

وأما حرمة المنافيات عند تمامية التكبير : فلأجل تحقّق العنوان والدخول
فيه حينئذٍ ، فهو مصداق للمصلي ، فيحرم عليه جميع ما يحرم حال الصلاة .
وأما عدم حرمتها في أثناءه وعدم تماميته وجواز 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 « أن الصلاة تحريمها التكبير وتحليلها التسليم » إن مفاده
أنّ الحرمة التكليفية تطرأ بالفراغ عن التكبير وتزول بالفراغ من التسليم ،
فما قبل الفراغ لا طرؤ للحرمة في الأوّل ولا زوال لها في الثاني .
والحاصل : أنّ إطلاقات أدلّة الأحكام الوضعية شاملة للتكبير بلا ريب ،

ولاميز فيها بين أوّل الأجزاء وغيره . وأمّا الحكم التكليفي - أي حرمة القطع - فلا إطلاق لدليله ، بل ظاهر بعض أدلته خلافه ، لا لأنه ليس بجزء حيث إنّه للافتتاح ، لما مرّ من إثبات جزئيته - والتعبير بالافتتاح قاصر عنه كما في باب العدول حيث إنّه يعبر هناك أيضاً بالافتتاح في السورة - 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 ركنية التكبير وأنه من الأركان . والآخرى : في قصديته وأنه من العناوين القصديّة .

أما الجهة الاولى : فقد يفسّر الركن بأنه ما يبطل العمل بكل واحد من زيادته ونقصته عمداً وسهواً ، وقد يفسّر بما يبطل بنقصته كذلك ، سواء كان زيادته أيضاً كذلك أم لا . فأنّ النقص متفق عليه ، فما لا يكون نقصه مبطل لا يكون ركناً البتّة ، فلودلّ الدليل على البطلان بنقصه سهواً لدلّ على ركنيته بالمعنى الأخير

وإن لم يصح بها ، إذ لا يلزم التصريح بالمؤثر بعد الهداية إلى الأثر الهادي إليه لا محالة .

فالمهم حينئذ هو الفحص عما ورد في الباب والجمع بين شتاتها ، وهي كما تلي على طائفتين : الأولى - ما يدل على الاعادة بمجرّد نسيان التكبير الظاهرة في ركنيته . الثانية - ما يدل على عدمها بالاكتفاء بمجرّد النية ، أو بتكبير الركوع ، أو نحو ذلك ممّا سيوافيك .

في الروايات الدالة على ركنية تكبيرة الاحرام

فمنها: مارواه عن زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح؟ قال: يعيد^(١).

حيث إن نسيان الجزء غير الركن لا يوجب البطلان المستكشف من الأمر بالاعادة .

ومنها: مارواه عن محمد ، عن أحدهما عليهما السلام في الذي يذكر أنه لم يكبر في أول صلواته؟ فقال: إذا استيقن أنه لم يكبر فليعد ، ولكن كيف يستيقن؟^(٢) لأن التذكر بالعدم لا يوجب البطلان إلا في الجزء الركني .

ومنها: مارواه عن عبيد بن زرارة؟ قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أقام الصلاة فنسى أن يكبر حتى افتتح الصلاة؟ قال: يعيد الصلاة^(٣).

وفي مارواه عن علي بن يقطين ، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل ينسى أن يفتح الصلاة حتى ير كعب؟ قال: يعيد الصلاة^(٤) و في مارواه عن عمّار ، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سهى خلف الامام فلم يفتح الصلاة؟ قال: يعيد الصلاة ولا صلاة بغير افتتاح^(٥) إلى غير ذلك ممّا سيأتي .

ولا يضير في اختصاص السؤال بعد عمومية الجواب الدال على لزوم الافتتاح

في كل صلاة جماعة كانت أو غيرها .

وظهور هذه الطائفة في الركنية بمعنى البطلان عند النقص السهوي - فضلاً عن العمدي - بين ، كما أن المستفاد منها هو أن الاعادة أعم من الاستئناف وغيره ، إذ لافرق بين التذكر في الأثناء - أي بعد الدخول في الركوع - وبينه بعد الفراغ ، للزوم الاعادة فيهما معاً . فليكن هذا من الشواهد الدالة على شمول قاعدة لاتعاد للأثناء - كما قويت بناه في موطنه - لعدم اختصاص لفظة « الاعادة » بما بعد الفراغ .

وأنت خير بأن المراد من إطلاق الاعادة في بعض هذه الطائفة هو خصوص ما إذا دخل في الركوع ، إذ لا محذور من التدارك قبله ، فتبصر ! ويشهد له رواية ذريح بن محمد المحاربي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الرجل ينسى أن يكبر حتى قرأ ؟ قال : يكبر^(١) .

في الروايات الدالة على عدم ركنية تكبيرة الاحرام

فمنها : مارواه عن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن رجل نسي أن يكبر حتى دخل في الصلاة ؟ فقال : أليس كان من نيته أن يكبر ؟ قلت نعم ، قال : فليمض في صلاته^(٢) .

حيث إن ظاهرها الاكتفاء بدجر^٣ د النية عند النسيان ، فلا دخل لوجود المنوي في الخارج عنده .

و منها : مارواه عن أبي بصير قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل قام في الصلاة فنسى أن يكبر فبدء بالقراءة ؟ فقال : إن ذكرها وهو قائم قبل أن ير كع فليكبر ، وإن ركع فليمض في صلاته^(٣) .

وظاهرها : التفصيل بين ما قبل الركوع بازوم التدارك وما بعده بعدم لزومه ،

مع خلوت الرواية الاولى عنه ، فبين هذه الطائفة أيضاً اختلاف .
ومنها : مارواه عن البنظلي ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال : قلت له : رجل
نسى أن يكبر تكبيرة الافتتاح حتى كبر للركوع ؟ فقال : أجزاءه ^(١) .
وظهورها في عدم الركنية واضح ، كظهورها فيما يخالف ما تقدمها من
روايتي هذه الطائفة .

ومنها : مارواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : قلت له : الرجل ينسى
أول تكبيرة من الافتتاح ؟ فقال : إن ذكرها قبل الركوع كبر ثم قرأ ثم ركع ،
وإن ذكرها في الصلاة كبرها في قيامه في موضع التكبير قبل القراءة وبعد القراءة ،
قلت : فإن ذكرها بعد الصلاة ؟ قال : فليقضها ولا شيء عليه ^(٢) .

إن المراد من « أول التكبيرة » هو خصوص تكبيرة الافتتاح و الاحرام
ظاهراً ، إذ لا يميز بين ماعداها من التكبيرات الافتتاحية حتى يمتاز الأول منها
عن ثنائيتها وهكذا ، فمعها لافرق بين الأول وغيره ، بل ما وقع أولاً فهو أول بالعد .
ثم إن هذا التفصيل أيضاً مما يخالف ما مر من الروايات الثلاث ، فكيف
الجمع بينها أولاً ؟ حتى يؤلف بينها وبين الطائفة الاولى الدالة على الركنية .
ولعل هذا الاختلاف الفاحش شاهد على كون الاعادة مندوباً ، نظير الاختلاف
في روايات نزع البئر ، إلا أن هنا اتفاقاً ظاهراً على البطلان ولزوم الاعادة .

في الجمع بين الروايات المتعارضة

قد اشير إلى الاختلاف بين الطائفة الأخيرة بعضها مع بعض عدا الاختلاف
الذي بينها وبين الطائفة الاولى ، ولا بد من الالتئام بين هذه الطائفة نفسها أولاً
حتى يلتئم بينها ، وبين تلك الطائفة ثانياً . وأنت خبير بعدم إمكان التأليف بينها

(١) الرسائل الباب ٣ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٢ .

(٢) الرسائل الباب ٢ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٨ .

بنحو يقبله الذوق السليم ولا ينفرد عنه الطبع الكريم .

ولا يتوهم : جواز تخصيص الطائفة الاولى الدالة على إعادة الصلاة بصحيحة الحلبي الدالة على الاكتفاء بمجرد النية ، لأن نطاق تلك الطائفة هو إعادة عند النسيان المنساق منه انقداح النية وترقب الاتيان لولا الذهول الفعلي عن الذهن ، فحملها على خصوص ما لم يكن هناك النية بعيد جداً .
وأما ما عدا هذه الصحيحة مما اخذ فيه النسيان - كتلك الطائفة - فلا يتمشى فيها توهم هذا الجمع الدلالي أصلاً حتى يندفع بالبعد ، كما اشير إليه . وقد يجمع بوجه تأتي ببعضها .

فمنها : عدم صلوح الطائفة الأخيرة المعرض عنها للمعارضة حيث لا تكون حجة حينئذ ، إذ لم يعمل الأصحاب بها أصلاً مع اتفاقهم على العمل بمفاد الطائفة الاولى . وهذا الوجه ليس جمعاً في الحقيقة ، كما هو واضح ، كما أنه ليس سنداً عند من لم يتكلم على مثل هذا الاتفاق المحتمل استناده إلى الاستنباط .
ومنها : حملها على التقيّة حيث حكى عن جماعة منهم الاجتزاء بتكبيره الر كوع عند نسيان تكبيره الاحرام ، وعن عدة اخرى منهم الاكتفاء بمجرد النية عند نسيانها . وهذا الوجه أيضاً غير خال عن النقاش ، إذ المعتبر في الانتفاء هو اشتهاار الفتوى بين النوم (الذين جعل الرشد في خلافهم) أو بين أكثرهم دون الشاذ الذي لا يرغب في موافقته ولا يرهب عن مخالفته ، فيشكل هذا الحمل ما لم يجر ذلك .
ومنها : ما أسسه صاحب الحدائق - رحمه الله - من عدم اشتراط الحمل على التقيّة بموافقة العامة ، بل يكفي مجرد كون المصلحة في إلقاء الخلاف هو حقن دم المعصوم عليه السلام أو دماء شيعته ، فلا يمتازون حينئذ عن غيرهم من الفرق باتّباع فتوى واحد خاص .

وهذا الوجه وإن يصلح المقبول ثبوتاً ، إلا أن معه لا يمكن التمييز بين ما هو الحق وبين غيره ، إن يحتمل كون صدور الطائفة الاولى أيضاً كذلك ، فمعسه

لا يمكن الاتكال عليها .

هذه هي الوجوه التي أردنا بيانها وبيان ما فيها ، فان اطمئن إلى شيء منها فهو ، وإلا فيحكم بالتسايط والرجوع إلى الاصول والقواعد الأولية .
فنقول : إن مقتضى القاعدة الأولية هو الركنية لجميع الأجزاء ، حتى أنها مساوقة للجزئية ، لأن نطاق أدلتها هو دخلتها في صحة الصلاة في جميع الحالات من العمد وغيره ، خرج منها ما قام البليل عليه ، ولا اختصاص لها بحال العمد ، إذ لا تقييد ولا تقييد في تلك الأدلة . وليس في الباب إلا قاعدة ولانعاد الصلاة إلا من خمس ، ولم يعد التكبير من الخمسة المستثناة ، فيندرج في عموم المستثنى منه ، فيتبعه عدم الركنية .

و لا يتوهم : اختصاص القاعدة بالخلل الطارئة في الأثناء لا الابتداء - إذ لا صلاة حينئذ حتى يحكم باعادتها أو عدم إعادتها - لاندفاعها باستواء الرفع والرفع فيها ، ويشهد له عدد الطهارة و الوقت و نحوهما في المستثنى ، مع عدم اختصاص الاختلال الناشئ من فقد الطهارة أو الوقت بالطرف في الأثناء ، فحينئذ تكبر هذه القاعدة حاكمة على ما كانت الأدلة الأولية تقتضيه من الركنية .

والحاصل : أنه لو اخص جريانها بما إذا انعقد العمل صحيحاً - وإن كان بحسب الظاهر - لما كان لها حينئذ مجال ، فينتج ما هو المساوق للركنية ، إذ لانعقاد للعمل هنا أصلاً . وإن لم يختص به لكان لها مجال البتة ، فينتج ما هو المساوق لعدم الركنية . و الحق هو الأخير ، كما مر . نعم : يمكن استيناس الركنية من بعض الشواهد الداخلية والخارجية كما تلي ، فيلزم نقل تلك القاعدة أولاً ، وإردافها بما يصلح للمشاهدة ثانياً .

أما القاعدة : فهي مارواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال : لانعاد الصلاة إلا من خمسة : الطهور و الوقت و القبلة و الر كوع و السجود ، ثم قال :

القراءة سنة ، والتشهد سنة ، ولانتقض السنة الفريضة^(١) .

ليس المراد من «السنة» هو المنسوبة ، لوجوب القراءة والتشهد البتّة ، كما أنّها ليس المراد من «الفريضة» هو ما فرض في الكتاب ، بل المراد منها ما فرض أوّلاً ، كما أنّ المراد من «السنة» ما فرض ثانياً ، وإن كان كلاهما بلسان الرسول ﷺ وكيف كان : دار الأمر هنا مدار كون الجزء فريضة ، فارتقب .

وأما الشاهد الخارجي : فهو ما رواه عن زرارة قال : سألت أبا جعفر عليه السلام الفرض في الصلاة ؟ فقال : الوقت والطهور و القبلة والتوجّه و الركوع و السجود والدعاء ، قلت : ما سوى ذلك ؟ قال : سنة في فريضة^(٢) .

والمراد من «التوجّه» هو التكبير ، بشهادة قوله : «أدنى ما يجزى من التكبير في التوجّه تكبيرة واحدة الخ»^(٣) فيستفاد من ذلك كله : أنّ التكبير فرض والفرض ركن ، فتأمل .

هذا . حصل النور في الجهة الاولى الباحثة عن ركنية تكبيرة الاحرام .

أما الجهة الثانية الباحثة عن كونها قصديّة :

فيدلّ عليها ما رواه عن ابن أبي يعفور ، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال في الرجل يصلي فلم يفتح بالتكبير هل تجزيه تكبيرة الركوع ؟ قال : لا ، بل يعيد صلاته إذا حفظ أنّه لم يكبر^(٤) .

حيث إنّ ظاهرها لزوم قصد العنوان وعدم الاكتفاء بما يصلح للانطباق عليه بالقصد . ولا ينافيه ما ظاهره الاجزاء^(٥) ، لما مرّ في الجهة الاولى من بيان الجمع بينه وبين غيره ، فراجع .

(١) الوسائل الباب ٢٩ من أبواب القراءة ح ٥ .

(٢) الوسائل الباب ٩ من أبواب الركوع ح ٥ .

(٣) الوسائل الباب ١ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٨ .

(٤) الوسائل الباب ٣ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٢٠١ .

إلى هنا انتهى الأمر في المقام الأول الباحث عن ترك تكبيرة الاحرام .

وأما المقام الثاني

الباحث عن زيادتها

فلم يرد فيها نص خاص ، إذ مفاد ما في الباب من الروايات إنما هو النقص والترك ، لا الزيادة . فلا بد من التأمل فيما يقتضيه الأصل الأوّلي ، إذ الاتفاق على ركنيته مع الاختلاف في التفسير - بأنها ما تبطل الصلاة بزيادته و نقيضه عمداً وسهواً وبأنها ما تبطل باخلاله كذلك بالاتعرض لزيادة - غير جدي في المقام ، ولذا لم يعبر عنه في «الجواهر» بالاجماع أو الاتفاق ، بل قال : « بلا خلاف أجده بين القدماء والمتأخرين » ، وإن قال أخيراً : « بأن الاقتصار في البطالان على خصوص الترك ولو نسياناً لا يخلو من وجه لولا اتفاق الأصحاب هنا ظاهراً على البطالان » ولاخفاء في إمكان تمشّي الجدي نسياناً . وأما في العمد : فلا بد من الاحتيال .

وبالجملة : إن مقتضى عموم قوله **«إلا»** من زاد في صلاته فعلية الاعادة^(١) هو البطالان ، إلا أن يقال : بعدم اختصاص قاعدة «لإعادة» بالنقيصة بأن تشمل الزيادة أيضاً ، وحينئذ تدل على اختصاص الاعادة بزيادة ونقيصة بملك الخمسة المستثناة التي ليس التكبير منها ، اللهم إلا بعناية كونه «فرض الله» فيمدرج تحت تلك القاعدة بلحاظ ماورد في لسانها : من عدم انتقاض فرض الله بالسنة ، فراجع .

وربما يستأنس البطالان بما رواه عن الأعمش ، عن جعفر بن محمد عن علي بن ...
ومن لم يقصر في السفر لم تجز صلاته ، لأنه قد زاد في فرض الله عز وجل^(٢) .

حيث إن التعليل . ووجب لعموم الحكم عند عموم العلة ، إلا أن يناقش في خصوص المقام بعدم العمل به في مورده عند الجهل ، إذ لو أنتم المسافر الجاهل

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

(٢) الوسائل الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر ح ٨ .

في موضع التقصير يحكم بصحة صلاته ، لما ورد فيه بالخصوص ، فراجع . نعم : يتم الحكم في موردي العمد والسهو ، دون الجهل .

ولو كان في أثناء صلاة فنسي و كبر لصلاة اخرى ، فالاحوط اتمام الاولى واعادتها .

إن الذي أوجب الاحتياط ، هو عدم اتضاح دليل البطلان متناً أو سنداً كما يباي ، إذ لا مجال له إلا من جهة الزيادة المندرجة تحت عموم قوله **«إِنَّمَا»** من زاد في صلاته فعليه الاعادة « كما مر » .

ويناقش فيه : بأن المنساق من «الزيادة» هو التماثل والسنخية بين الزائد والمزيد عليه ، وحيث لا تسافخ بين الصلاة الاولى وبين التكبير للصلاة الثانية فلا يندرج تحت العموم ، إلا بقيام شاهد خارجي يشهد على عدم اعتبار التماثل ، وهو ما ورد في النهي عن قراءة العزيمة في الفريضة معللاً بأن السجود زيادة في المكتوبة ، مع أن سجدة العزيمة ليست مساخرة للمكتوبة المزيد فيها ، بخلاف سجدة الصلاة ، فيستأنس من ذلك انطباق الزيادة على مثل المقام . ولكن فيه إبهام لا بد من رفعه بالبيان التالي ، وهو أن المراد من قوله **«إِنَّمَا»** . . . إن السجود زيادة في المكتوبة إما التعبد البحت بحيث لا يمكن التعدي عنه ، وإما التحكيم على عموم «من زاد» بافادة كبرى اخرى حاكمة عليها ، وإما تفسير الزيادة المأخوذة في ذلك العموم بنحو تشمل غير المماثل .

والأول بعيد جداً ، إذ لا بد في التعليل من الارتكاز المنافي للتعبد القراح ، حيث لا يكون المخاطب مسبقاً به حتى يعمل لديه بذلك . وأما الثاني : فهو وإن لم يكن بيئنا ، إلا أنه ليس كالأول في البعد . نعم : لاضير في الثالث إن ساءده

التعليل ، إذ للتفسير لسان والمتعليل لسان آخر ، ولا احتياج في التفسير إلى الارتكاز ونحو ذلك ، دون التعليل . وكيف كان : إن الأقوى في النظر هو الثاني الحاكم بعمومية التعليل على ذاك العام ، فيدل على البطلان بمثل زيادة التكبير أيضاً ، فمعه يلزم الاستيناف لا الاتمام فالاعادة . ولكنه خاص بصورة العمد دون السهو المبحوث عنه بعد لحاظ قاعدة «لاتعاد» الحاكمة على «من زاد» . كما أن السجود الكذائي عند تعمّد قراءة العزيمة زيادة عمديّة ، إن لاضرير في السجدة الزائدة المسانحة السهوية ، فضلاً عن مثل هذه السجدة . أضف إلى ذلك كله : ضعف سند الرواية ، وهي مارواه عن زرارة عن أحدهما عليه السلام قال : لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم ، فإن السجود زيادة في المكتوبة^(١) .

وفي السند «قاسم بن عروة» وهو ممن لم يوثق ، وقد يروى عنه «ابن أبي عمير» فان ثبت اعتبار مسنده كمرسله فهو ، وإلا فللتأمل مجال . والمقدار الثابت هو أنه «لا يرسل إلا عن ثقة» وأما أنه «لا يروي إلا عن ثقة» فلا . فان تم هذا الأخير أيضاً واكتفي بمجرّد نقله عنه في الجملة - وإن لم يكن في خصوص الرواية المبحوث عنها - فهو .

وما رواه عن «قرب الاسناد» عن عبدالله بن الحسن ، عن جده ، عن عليّ ابن جعفر ، عن أخيه ، قال : سألته عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة النجم أيركع بها أو يسجد ثم يقوم فيقرأ بغيرها ؟ قال : يسجد ثم يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب ويركع ، وذلك زيادة في الفريضة ، ولا يعود يقرأ في الفريضة بسجدة^(٢) .

والمستفاد منها هو الاكتفاء بتلك السورة وإن حكم في السجدة بالزيادة . والكلام في السند باعتبار «عبدالله بن الحسن» الذي لم يوثق .

فاعلم احتياط المتن هو لبعض ما مر . وأما أصل المنع عن العزيمة في الفريضة فهو مسلم - كما يأتي - بلا احتياج إلى مثل هاتين الروايتين .

بقي الكلام في حكم تلك الصلاة الثانية بناءً على عدم بطلان الأولى بذلك، فهل يمكن جعل إحدىهما في أثناء الأخرى وإتمامها فيها ثم الأخذ في تلك الأخرى من باب الصلاة في الصلاة، أم لا؟ قد يتخيل الامكان باتمام إحدىهما في أثناء الأخرى، نظير الشروع في الفريضة اليومية في أثناء صلاة الآية في الضيق، حيث يشرع فيها ويفرغ عنها ثم يتم تلك الصلاة الأولى فيما يخاف فوت وقت الأجزاء أو الفضيلة - على كلام فيه - .

ولكنه إن ما يتم لو كان موافقاً للقاعدة. وأما لو كان مخالفاً خارجاً بالنص الخاص، فلا. ومما يشهد بذلك أن اختتام كل صلاة إنما هو بالسلام المحدود من الكلام الآدمي الخارج عن الذكر والدعاء، وهو مبطل للصلاة عمداً. فلاميز حينئذٍ بين إتمام الأولى في أثناء الثانية أو بالعكس. فعليه: يلزم الاقتصار فيما خالف القاعدة على موضع النص.

وصورتها «الله أكبر» من غير تغيير ولا تبديل الخ.

أما عدم جواز التغيير في بناء الصيغة وهيئتها - بالتقديم و التأخير و نحو ذلك، وهكذا التبديل بما يشابه معناها أو يرادفها، وكذا الترجمة بلغة أخرى - فالدليل عليه، هو لزوم الاقتصار على ما التزم النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام والصحابة و التابعين بدأ بيد على ذلك، إذ أصل الفعل وهو جرد العمل وإن لم يصلح دليلاً للتعين، إلا أن شدة تحفظهم والاصرار على مواظبته وعدم التخطي عنه أقوى شاهد على تحتمه، حيث لم ينقل عن أحد منهم خلافه. فلامجال للتمسك بالاطلاق، لأن التكبير كالتسليم له هيئة خاصة كغيرهما من الأجزاء. وأما الوصل بالسابق كاللاحق فلا يضر فيه، فيجوز وصله بما تقدمه: من التكبيرات أو الأدعية الموظفة،

كما يجوز وصله بما تأخر عنه : من التسمية أو الاستعاذة .
 و لا دليل على المنع عدا ما زعمه الفقيه الهمداني - رحمه الله - من لزوم
 افتتاح الصلاة بالتكبير، والدرج الموجب لاسقاط همزة الجلالة ينافي جملة ابتداء
 لها، حيث لم توجد تلك الهمزة المبدوء بها التكبير خارجاً .
 وفيه : أن المراد من لزوم الافتتاح به هو جعله على الجري العربي مفتاحاً
 للصلاة، وذلك الجري قد يقتضي القطع - كما هو عند الانقطاع عما قبله - وقد يقتضي
 الوصل - كما في الدرج - وفي الحالتين يصدق الافتتاح به . و على التَّنْزُلِ و عدم
 الاطلاق الشامل لهما يحكم بالجواز أيضاً ، للأصل النافي للخصوصية الزائدة ،
 وهو تحتم القطع مثلاً . و كما أن الوصل بالسابق يكون مرجحاً لسقوط الهمزة
 حسب القانون ، كذلك الوصل باللاحق يوجب ظهور إعراب لفظه «أ كبر» لذلك .
 وأما وجوب إخراج الحروف من مخارجها، وكذا الولاة بينها وبين السابق
 واللاحق إن حفت بهما ، أو الولاة بينها وبين لاحقها فقط إن لم تحف بالسابق :
 فلصيانة قانون الكلام العربي الذي لا مفر منه البتة عند التكلم به . و الحاصل :
 أن الزيادة والنقصية المنافيتين لتلك الهيئة المضبوطة . ممنوعتان . كما أن الأشباع
 المفترط الموجب لتؤكد الألف و كذا تشديد الراء أيضاً كذلك . و أما تفخيم اللام
 من «الله» و كذا الراء من «أ كبر» فهو من محسنات القراءة .

(مسألة - ٤) يجب فيها القيام والاستقرار ، فالو ترك
 أحدهما بطل ، عمداً كان أو سهواً .

إن استيفاء المقال - في اعتبار أصل القيام أولاً ، وازومه في حالتي العمد
 و السهو ثانياً ، و كذا اعتبار أصل الاستقرار ثالثاً ، و لزومه في تينك الحالتين
 رابعاً - رهين الفحص عن أدلة الباب وما فيها من النقص والابرام .

في الروايات الدالة على اعتبار القيام عند الافتتاح

منها: مارواه عن أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله عز وجل: الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم، قال: الصحيح يصلي قائماً وقعوداً، المريض يصلي جالساً، و « على جنوبهم » الذي يكون أضعف من المريض الذي يصلي جالساً^(١).

إن المراد منها تنويع المصلين باعتبار القدرة على القيام والعجز عنه مع ما فيه من المراتب بياناً للكريمة، فلا إطلاق لقوله: « الصحيح يصلي قائماً » حتى يؤخذ به ويحكم بازوم القيام في جميع الحالات التي منها التكبير عندما خرج بالدليل، أو الوضوح - كالسجدة ونحوها - بل هو إكمال إلى ما يعتبر فيه القيام خارجاً في الجملة، لا بالجملة حتى يكون مطلقاً صالحاً للتمسك في غير مورد التقييد، وهكذا غيرها من طائفة التنويع.

ومنها: مارواه عن زرارة قال: قال أبو جعفر عليه السلام (في حديث) وقم منتصباً، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من لم يقم صلبه فلا صلاة له^(٢).
و نحوه مارواه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام من لم يقم صلبه في الصلاة فلا صلاة له^(٣).

قد يتخيل ظهورها في اعتبار القيام في جميع الحالات التي منها التكبير بالإطلاق، ولكن المنساق منها بيان كيفية القيام فيما يعتبر فيه: من لزوم الانتصاب واعتدال الظهر وإقامة الصلب، فليست بصدد بيان لزوم أصله، فلا إطلاق لها من هذا الحيث. و لا خفاء في أن إقامة الصلب كما تتحقق في القيام كذلك تتحقق في الجلوس أيضاً، لأن الجلوس قد يقيم صلبه وذلك عند استوائه و اعتدال ظهره، وقد لا يقيم، فلامساس لها بالدلالة على القيام.

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب القيام ح ١.

(٢) (٣٥٢) الوسائل الباب ٢ من أبواب القيام ح ٢٥١.

نعم : لما قال : «قم منتصباً» يستفاد منه الانتصاب حال القيام .
والحاصل : أن الرواية بصدد بيان كيفية القيام ، لازوم أصله حتى يؤخذ
باطلاقه ، فلا بد في تحقيق موارد لزومه من التماس دليل آخر .

ثم على تسليم دلالتها : فهي قاصرة عن إثبات الر كنيّة ، إذ دلالتها على
لزومه إنمائي بالاطلاق الشامل لاجلتي العمد والسهو ، فحينئذٍ تحكم عليها قاعدة
«لاتعاد» بالنسبة إلى خصوص السهو ، فلا يتم المطلوب بعد التنزّل أيضاً .

ومنها: مارواه عن عمّار (في حديث) قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام . . . قال عليه السلام
. . . وكذلك إن وجبت عليه الصلاة من قيام فنسي حتى افتتح الصلاة وهو قاعد،
فعليه أن يقطع صلاته ويقوم فيفتح الصلاة وهو قائم، ولا يعتدّ بافتتاحه وهو قاعد^(١).
والمستفاد من هذه الموثقة هو ر كنيّة القيام عند الافتتاح ، حيث دلت على عدم
الاعتداد إلّا بالافتتاح حال القيام عمداً أو سهواً - كما في المتن - ولما وردت في
خصوص المورد لما أمكن تحكيم «لاتعاد» عليها .

ومنها: مارواه عن سليمان بن خالد ، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في الرجل
إذا أدرك الإمام وهو راكع وكبّر الرجل وهو مقيم صابته ثم ركع قبل أن
يرفع الإمام رأسه ، فقد أدرك الر كعة^(٢) .

والمستفاد من المفهوم المنعقد للتحديد هو لزوم إقامة الصلب عند التكبير ،
وهي - أي إقامة الصلب - وإن لانتلازم القيام ذاتاً ، ولكن بالارتكاز المشهود لكن
أحد والقريظة المعهودة لكل من أراد إدراك الجماعة عند دخول المسجد أو غيره
مما فيه الصفة ، يحكم بأن المراد من إقامة الصلب هنا هو القيام منتصباً .

وحيث إنّه قد صرح بقوله : «و كبر الرجل وهو مقيم صلبه» يستفاد أن
مدار الكلام هو لزوم القيام عند التكبير و أنّه من حيث هو لازم في الصلاة ،

(١) الوسائل الباب ١٣ من أبواب القيام ح ١٠

(٢) الوسائل الباب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٠

وإن أمكن إثبات لزوم القيام حينئذٍ بدليل آخر وهو « لزوم كون الركوع عن قيام » ولكنه خارج عن المقام. والغرض أن الرواية بشهادة الارتكاز والمعهودية الخارجية كافية في إثبات لزوم القيام عند التكبير من حيث هو. نعم: لا تدل على الركنية، لأن إطلاقها الدال على اللزوم في حالتي العمد و السهو مقيد ومحكوم بقاعدة «لانعاد» فتدل على أصل اللزوم حينئذٍ لا الركنية، فلاضير في تركه سهواً. وهذا بخلاف « موثقة عمار » الدالة عليها - أي الركنية - فتم الأمران جميعاً، أحدهما لزوم أصل القيام، و الآخر ركنيته .

ثم إنه لائمة عملية بين كونه - أي القيام - واجباً مستقلاً وبين كونه معتبراً في التكبير وقيداً له، إذ على أي تقدير تبطل الصلاة بفوته عمداً أو سهواً. ولاستلزام بين الركنية والجزئية بأن يكون كل ركن جزءاً، إذ الظهارة مثلاً ركن حسب قاعدة «لانعاد» مع أنها شرط لاجزاء، وإن يستفاد من غير واحد من النصوص المارة هو كونه - أي القيام - قيداً للتكبير و حالاً فيه - إن في الموثقة «... فيفتح الصلاة وهو قائم» وهكذا غيرها .

و اعلم : أن الركن هو الجزء الخاص - كما يأتي - ولا يثبت بما ذكر ركنية التكبير إلا في الأثر، فارتقب .

هذا تمام القول في النقيصة . وأما الزيادة : فتصويرها إنما هو بازدياد التكبير قائماً لامجرد القيام الخالي عنه، فحينئذٍ تكون زيادته مقرونة بزيادة التكبير أيضاً : فيزيد الركنان .

إلى هنا انتهى الأمر في القيام عند الافتتاح، وإن يأتي تفصيله بمنه في موطنه. وأما لزوم الاستقرار و ركنيته : فقد مر شطر من الكلام في اعتبار الطمأنينة في الصلاة (عند البحث عن مكان المصلى) ويأتي تمامه في موضعه . والمستفاد من السابق واللاحق إجمالاً هو التأمّل في دلالة ما استدل أو يستدل به لاعتبارها في جميع الحالات التي منها التكبير، والقدر المسلم على فرض تمامية الاجماع

المدعى هولزومها في الجملة ، لاعلى نهج الر كنيّة ، فيندرج في قاعدة «لانعاد»
فحينئذ لا يبطل التكبير ولا الصلاة بفوت الاستقرار نسياناً . و أما احتمال
دخالته في حقيقة القيام : فمقدوح بالتأمل الصادق في العرف واللغة .

(مسألة - ٥) يعتبر في صدق التلفظ بها - بل وبغيرها من
الاذكار و الادعية و القرآن - 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 - من القراءة والذكر والدعاء والقرآن ونحوها
من الامور اللفظية - يتوقف على ما حدثه في المتن : من كونه بحيث يسمع
نفسه تحقيقاً أو تقديراً؟ فلا يصدق على مادونه ، وهو ما يكون بحيث يسمع غيره
ممن يكون سمعه إلى فم المتكلم أقرب من سمعه إليه - كما هو الواضح - أو
لا يتوقف على ذلك؟ فلا دخالة له - أي للمحدث المذكور - عدا كونه أمانة غالبية
على التحقق في الخارج .

والذي يقوى في النظر : هو الثاني ، والعرف أصدق شاهد ، ولذلك يقال : بأن هذا
المية الذي تتعلم شفاه - و إن كان دون الحد المذكور - أنه يدعو أو يقرأ
أو يذكر ونحوها ، سواء استمع بعض الحروف لماله من الصغير أم لا . ويشهد له
أن الماتن - رحمه الله - مع تحديده التلفظ بذلك ، قال : « فلو تكلم بدون ذلك »

حيث أطلق « التكلم » المرادف للتلفظ على الارتكاز، فلا إشكال في صدق الموضوع عرفاً، خلافاً له - رحمه الله - هنا وفي المسألة ٢٧ من فصل القراءة ، فلا بد من التماس دليل على التعبد بالحدّ الخاص المذكور كما يلي :

أما المقام الثاني

وفي الروايات الواردة في الباب

فمنها: مارواه عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال لا يكتب من القراءة والدعاء إلا ما أسمع نفسه ^(١) .

إن مفادها نفي الجدوى عن القراءة التي لا تبلغ حدّ إسماع نفس القاريء وكذا الدعاء ، فلا يترتب عليه الأثر المطلوب شرعاً . وظاهرها التحديد فيما انيط فيه بالتلفظ ، بلا خصيصة للمذكورين فيها ، فحينئذ يتعدى إلى تكبيرة الاحرام أيضاً . ولاخفاء في أن هذا التحديد ناظر إلى طرف القلّة البتّة .

ومنها: مارواه عن سماعة، قال: سألته عن قول الله عزّ وجلّ " ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها ، قال المخافتة مادون سمعك والجهر أن ترفع صوتك شديداً ^(٢) وقريب منها مارواه عن إسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام ^(٣) .

وظاهرها في تحديد طرفي الافراط والتفريط أمتن ضابط يؤخذ به ، فيدل على عدم الاكتفاء بمادون سمع القاريء والمصلّي، وحيث إنّها في الصلاة التي أوّلها التكبير ، تدل على حكمه أيضاً بلا احتياج إلى تجشّم إلقاء الخصوصيّة . نعم: في رواية إسحاق بن عمّار « . . . و اقرء ما بين ذلك » حيث اخذ فيها « القراءة » التي يحتمل النقاش في اندراج التكبير فيها ، ولكن في لحاظ كونها تفسيراً للآية الناظرة إلى الصلاة غنى وكفاية .

ومنها : مارواه عن عبد الله بن سنان، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام علمي الامام

أن يسمع من خلفه وإن كثروا؟ فقال: ليقراء 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 الخصوصية ، فلا يخلو عن تأييد ما له .

ومنها : مارواه عن الحلبي قال . سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يقرء الرجل في صلاته وثوبه على فيه ؟ قال : لا بأس بذلك إذا أسمع اذنيه الهمهمة (٢).

إنّ السؤال ناشئ عن احتمال دخالة حدّ معين لعلّه يمنع اللثام ونحوه من الثياب الواقعة على الفم ، ومفاد الجواب هو نفي البأس بذلك إذا كان بحيث لورفع ذاك الثوب لاستماع الكلام بتمامه وإن لم يسمع معه إلا الهمهمة ، فعليه لاتنافي بينها وبين ما تقدّمها ، بل هي موافقة لها في التحديد في الجملة .

نعم : يعارضها مارواه عن عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألته عن الرجل يصلح له أن يقرء في صلاته ويحرك لسانه بالقراءة في لهواته من غير أن يسمع نفسه ؟ قال : لا بأس أن لا يحرك لسانه يتوهّم توهّم (٣) حيث إنّها تدلّ على عدم لزوم تحريك اللسان فضلاً عما فوقه من الحدود .

ولكنّها لا ماس لها بالباب ظاهراً ، لاحتمال ارتباطها بباب القراءة خلف من لا يقتدى به . ويشهد له مارواه عن عليّ بن يقطين قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يصلّي خلف من لا يقتدى بصلاته والامام يجهر بالقراءة ؟ قال : اقرأ لنفسك ، وإن لم تسمع نفسك فلا بأس (٤) وفي رواية محمد بن أبي حمزة ، عمّن ذكره ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : يجزيك من القراءة معهم مثل حديث النفس (٥) .

ولم ينقل عن أحد من الأصحاب - رحمهم الله - الفتوى بذلك في القراءة المبحوث عنها . فنعم ما حمله «الشيخ» على ما ذكرنا

(٣٥٢١) الوسائل الباب ٣٣ من أبواب القراءة ح ٣ و ٥٤٠

(٥٤) الوسائل الباب ٥٢ من أبواب القراءة ح ٣١٠

ثمّ إنّّه يشهد أيضاً على ماقدّمناه في المقام الأوّل : من الصدق العرفي على مادون إسماع النفس ، حيث قال السائل حسب ارتكازه « يقرأ في صلاته . . . من غير أن يسمع نفسه » .

وليس في كلام الأصحاب - رحمهم الله - اتفاق على عدم الصدق ، بل الاستفادة من البعض هو عدم الصحة المشعر بالتعبّد ، لا التوقّف . والحاصل : أنّ هذه الطائفة الأخيرة لامساس لها بالمقام ، لانحدارها نحو الفرائض مع والذين جمل الرشد في خلافهم ، ويحمل اختلاف نطاقها على مراتب النقيّة شدة و ضعفاً - كما في محلّه - كالأخرس ومراتب خرسه ، فارتقب .

(مسألة - ٤) من لم يعرفها يجب عليه أن يتعلم ، ولا يجوز له الدخول في الصلاة قبل التعلم ، الا اذا ضاق الوقت فيأتي 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 - من حيث لزوم تعلّم التكبير و نحوه عقلاً أو شرعاً ، ومن حيث الانتقال إلى البدل ، ومن حيث ترتّب الأبدال بعضها على بعض ، ونحو ذلك - على ذمّة جهات تتلى عليك (بمنته تعالى) .

الجهة الاولى

في وجوب التعلم وبيان أنه عقلي لاشرعي

لا ريب إجمالاً في لزوم تعلّم تكبيرة الاحرام كغيرها من الموضوعات الواجبة

والأحكام الوجوبية ونحوها ، وإلا لزم هجر الأحكام وترك موضوعاتها رأساً .
 ولاسترة عند أبناء التحقيق في أن وجوبه عقلي لشرعي ، فمآورد من الشرع
 حثاً عليه وإلزاماً له فانما هو تأكيد ما استقل به العقل وتأييد ما تفسر دبه ،
 فلا ثواب مستقل عليه ولا عقاب كذلك على تركه ، بل الثواب والعقاب من حدران
 نحو امتثال المأمور به وعصيانه ، لما قرّر في موطنه : من أن الأمر الغيري لا يوجب
 القرب والنهي الغيري لا يورث البعد ، فما في المتن القادم - المسألة التاسعة - من
 الائتم عند ترك التعلّم فلا بد من إرجاعه إلى ترك البديل اختياراً ، حيث يصح
 العقاب على تركه حينئذٍ لكونه تفرّيقاً للمصلحة الملزمة ، لأنّه فوت قهري ،
 كما هو المفروض .

ولاخفاء على التلازم بين وجوب المقدم ووجوب ذبها في عدم إمكان سبق
 وجوبها على وجوبه ، إذ لا يسبق الفرع الأصل ولا يتقدمه . فمن قال بالتلازم ورأى
 في الواجب المشروط بعدم فعلية الإرادة وتمامية نصابها قبل حصول الشرط ،
 فلا يتيسر له الحكم بوجوب التعلّم قبل دخول الوقت شرعاً ، إذ الوجود الشرعي
 ناشئ من وجوب أصل الصلاة الذي لم يحن حينه فرضاً . نعم : لو قيل بفعليتها قبل
 حصول الشرط لكان له وجه .

فتبين لك : عدم الوجوب الشرعي للتعلّم أولاً ، وعدم العقاب إلا على ترك
 المبدل المستند إلى تركه ثانياً ، وتوقف الحكم بوجوبه قبل الوقت على التلازم
 بين الوجوبين مع فعلية الإرادة في المشروط قبل حصول الشرط ثالثاً .

الجنة الثانية

في البدار وعدمه

إن التارك للتعلّم : إما قاطع بإمكانه قبل انقضاء الأمد المضروب للفعل
 وإما قاطع بعدمه ، وإما شك فيهما . لا إشكال في جواز البدار إلى البديل

المفروض على الثاني، إن لا يرجي زوال العذر. كما لا ريب في عدم جوازه على الأول، إن لا يجوز تفويت المبتدل عمداً.

وأما الثالث: فمختلف فيه، حيث يحكم بالجواز لاطلاق دليل البدلية فيما يكون له إطلاق، ويناقش فيه بالانصراف أو نحوه ممّا يمنع الشمول مع الرجاء. ولكن هذا التمثيل بلحاظ الاثبات، وأما الواقع: فلا يزيد عن القسمين: أحدهما الزوال، والآخر عدمه.

فعلية: لو كان قاطعاً بزوال العذر فيما يأتي وكان الواقع خلافه فطرء الذهول ونحوه ممّا يصحح الدخول في العمل فبادر إليه ممثلاً للأمر - بنحو تمسّي منه قصد القربة في البديل - يحكم بصحته واقعاً، إن لا تأثير ليقينه بزوال العذر فيما يأتي بعد كونه مخالفاً للواقع. ومنه يظهر حكم البدار عند الشك مع كون الواقع خلاف رجائه.

و السّر هو دوران الأمر مدار الواقع فقط، و تمام الكلام في محلّه، ويتضح لزوم الاحتياط مع الشك في القدرة في أمثال المقام.

الجهة الثالثة

في الانتقال إلى البديل

إن مقتضى القاعدة الأولية هو سقوط المركب ذي الجزء و الشرط بفقد شيء من ذلك رأساً، أداءً لمحق الارتباط الذي بينه وبين مقدّماته الداخلية أو الخارجية قيماً أو تقييداً، فالانتقال إلى البديل أو الاكتفاء بالناقص يحتاج إلى دليل خاص يدل عليه، و لا بد من تماميته في نفسه تجاه تلك القاعدة حتى يحكم عليها، ولا مجال للتعدّي من مورد إلى آخر بعد كونه خلاف الأصل.

فعلية: لا وجه للتعدّي من الأخرس إلى التارك للتعلّم، حيث اختص دليل البدلية به - كما يأتي - فلا بد هنا من التماس دليل آخر يخصّه أو يعمّه وغيره.

وأما قاعده الميسور : فلضعف سندها و عدم تمامية دلالتها - على ما برهن في الاصول - فغير صالحة لجعل البدلية العامة بالانتقال إلى الناقص الميسور بدلاً عن الكامل المعسور ، ولم يحرز استناد الأصحاب في القول بعدم السقوط إليها حتى يجبر ضعفها به . أضف إلى ذلك : أنه لم يبلغ حدّ الاجماع حتى يكتفي به لنفسه لاجبراً لها ، حيث حكى عن « نهاية الأحكام » و « كشف الالتباس » عدم صحة الناقص عند التفريط في ترك التعلم .

والمهم هنا الفحص عما يدل على عدم السقوط في خصوص المقام أو في ما يعمه أيضاً . ولاخفاء على المتتبع الخبير أن الدارج في الألسنة من «أن الصلاة لاترك بحال» مفقود في النصوص ، إذ لا أثر له فيها ، اللهم إلا بالاصطيدان من موارد شتى يحدث من التأمل فيها لزوم إتيانها بأي وجه كانت . ولنأت بنزوم تلك الطوائف - الوارد بعضها في العجز عن القيام ، وبعضها في العجز عن القراءة ، وبعضها في العجز عن السائر ، وما إلى ذلك - بالإشارة إليها حتى يشرف الفقيه على الطمأنينة بعدم السقوط ولزوم الانتقال إلى البدل في الجملة ، إذ قلما يعنون باب من أبواب الصلاة إلا وفي تلوه بيان حكم العاجز عن تحصيل ذاك الجزء المعقود له الباب أو الشرط المعنون له ذلك الباب أو العاجز عن ترك ذلك المانع المتعروض له ذلك الباب ، وإليك منها :

في الروايات الشاهدة على عدم سقوط الصلاة بالعجز

منها : مارواه عن سماعة ، قال : سألته عن المريض لا يستطيع الجاوس ؟ قال : فايصل وهو مضجع ، وليضع جبهته شيئاً إذا سجد ، فإنه يجزي عنه ولم يكلف الله مالا طاقة له به ^(١) وأرى منها مارواه - قال : و سئل عن المريض لا يستطيع الجاوس أيضاً وهو مضجع؟ ويضع على جبهته شيئاً؟ قال : نعم لم يكلفه الله إلا

طاقته^(١) لظهورها في عدم السقوط بالعجز عن القيام، كما لعلّه المغروس في ذهن السائل. ومفاد الذيل هو عقد السلب، لا الإيجاب - أي رفع ما لا طوق له به، لا إثبات ما له طوق من الأبدال - إلا بانضمام مفرسية عدم السقوط.

ومنها: مارواه عن سماعة، قال: سألته عن الرجل يكون في عينيه الماء فينتزع الماء منها فيستلقي على ظهره الأيام الكثيرة، أربعين يوماً أو أقل أو أكثر، فيمتنع من الصلاة الأيام إلا إيماء وهو على حاله؟ فقال: لا بأس بذلك وليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه^(٢) ونحوها مارواه عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام.

ودلالاتها على عدم السقوط بالعجز عن ما سوى الإيماء واضحة، كدالاتها على كفاية ما لم يكن كافياً بالفرض الأولي عند الاضطرار إليه. نعم: لا دلالة لها على بيان الصغرى - وهو تحتم الاضطرار - إن يمكن توهّم السقوط وعدم الاضطرار إلى البدل رأساً، حتى يحل حينئذ، ولكنّه في توطئة الاصطياح المتقدم كافٍ.

ومنها: مارواه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: دخل رسول الله ﷺ على رجل من الأنصار وقد شبكته الريح. فقال: يا رسول الله! كيف أصلي؟ فقال: إن استطعتم أن تجلسوه فأجلسوه وإلا فوجهوه إلى القبلة ومروه فليؤم برأسه إيماءً ويجعل السجود أخفض من الركوع، وإن كان لا يستطيع أن يقرأ فاقروا عنده وأسمعوه^(٣). حيث إن التنزّل إلى أدنى مراتب القراءة التعبديّة التي لم يكن في وسع قاعدة الميسور، ونحوها إثباتها أقوى شاهد على عدم السقوط بالعجز عن المرتبة العالية أو المتوسطة.

نعم: لا دلالة لها بالنسبة إلى العجز عن المعرفة المستند إلى ترك التعلّم،

ولكنها توجب الانس بعدم السقوط ولزوم شدة التحفظ ولو بأدنى المراتب في الجملة. ومنها: ما رواه عن عبدالله بن سنان، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: "إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، ألا ترى! لو أن رجلاً دخل في الإسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزاءه أن يكبر ويسبح ويصلي؟^(١)

حيث اكتفى بمجرد التكبير والتسبيح بدلاً عن القراءة التي لا يحسنها، مع ما في فاتحة الكتاب من الاهتمام الموجب للحكم بأنه "لا صلاة إلا بها". والميز بينه وبين المبحوث واضح، إذ هو لأجل حداثة العهد بالإسلام والمقام للتفريط في ترك التعلم.

ومنها: ما ورد في الصلاة في السفينة مع فوات الاستقبال في غير واحد من الأجزاء وفوات الطمأنينة والقيام أحياناً، كما يشهد له غير واحدة منها، نحو الروايات ١٠٧١ و١٠٨٥ و١٠٩٣ من الباب ١٤ من أبواب القيام، فراجع.

ومنها: ما ورد في الصلاة على الراحلة، حيث يفوت الاستقبال التام حينئذ. وما ورد في صلاة الغرقى: من الاكتفاء بالإيماء البحت أخيراً. وما ورد 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 تتبّع النصوص المشار إليها وما في معناها اصطيد ضابط ناطق بأن "الصلاة لا تترك بحال"، ولذلك اختار أصحابنا - رحمهم الله - عدا شأنهم عدم السقوط بترك تعلم التكبير.

فتبيين: أنه لاسترة في ذلك، إنهما المهم هو بيان ترتيب الأبدال المذكورة في المتن، إذ لا بد له من دليل خاص.

والذي ينبغي التنبيه له - قبل الخوض في ترتيب تلك الأبدال - هو أن الحرمان عن البديل مقرون بالعصيان أم لا؟ وتحقيقه فيما يلي:

(١) الوسائل الباب ٣ من أبواب القراءة ح ١.

تنبيهه

في أن الانتقال إلى البدل متسحب للعصيان في الجملة

لأريب في تنوع التكليف الصلاني بطروء الحالات الخارجية - كالسفر والحضر ونحوهما - ولا إشكال في عدم لزوم حفظ شيء من العناوين الموضوعية للحكم، إذ لا يجب على الحاضر تحفظ حضره ولا على المسافر تبديل سفره بالحضر، بل الحكم يدور مدار عنوانه الخاص كائناً ما كان.

ولا خفاء أيضاً في اختلاط تكليفي الصحيح والمريض والمختار والمضطر. ولا ستره أيضاً في براءة من أمرضه الحوادث الفهرية الخارجة عن حوزة اختياره واضطره النوائب الغير المترقبة القاهرة البعيدة المنال عن الاحتمال - فضلاً عن الاقتدار - عن العصيان واستحقاق العقاب، فالانتقال إلى البدل في مثله مصون عن شرب المعصية واستحقاق العقوبة.

و أما من مني بشيء من ذلك لسوء اختياره أو ركب السفينة لا ضرورة للاقتصاد ونحوه أو ركب الراحلة لالتحتم الجهاد ومثله، بل لمجرد دواعي نفسانية، فالجى إلى أحد تلك الأبدال، فالظاهر الصحة أيضاً، لاطلاق النصوص المارة 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 أما المعصية: فلادليل عليها أيضاً، حيث لم يشر شيء من تلك النصوص إلى لزوم تحفظ الصحة وعدم المرض بسوء الاختيار. فالأقوى في النظر: هو عدم العصيان في تلك الموارد مع الصحة، فيؤتى بالبدل المقر لكل مورد بلا قضاء، فلا فرق في ذلك بين التقصير والقصور.

نعم: في خصوص المقام مما فرط في تحصيل العلم بحكم بالعصيان، لأن

المنساق من الأدلة والمعهود بين الموالي والعبيد هو لزوم تعلم الأمر والنهي ، وأنه ليس وزان العالم والجاهل وزان الحاضر والمسافر ، بل يعاقب العبد عند الجهل بالاختيار .

فحصل : عدم سقوط الصلاة عن الجاهل المفريط مع العصيان ، دون من لم يفريط لقصور ، إذ لعصيان حينئذ مع عدم السقوط .

ثم إن التفريط في التعلم : قد يكون بترك التعلم لأصل الحكم وأنه ما هو الواجب عليه من الألفاظ الخاصة وغيرها . وقد يكون بترك الارتياض والتمرين بعد العلم بأصل الحكم ، حيث يكون في اللسان عقدة مثلاً لا يسهل معها التكلم إلا بعد التمرين في تأدية الحروف عن مخارجها المعهودة . والظاهر : تحقق العصيان في الأول . و أما في الثاني : فلا يخلو عن قوة أيضاً وإن اشتركا في صحة الصلاة وعدم سقوطها ، كما مر .

والسر في ذلك : هو سكوت النصوص المارة ونحوها عن الائم نفياً وإثباتاً ، إذ أقصى ما يستفاد منها ظهوراً أو اصطياًداً هو عدم سقوط أصل الصلاة ، وأما كونه مع الائم لفوات المبدل عمداً أو مع عدمه ، فلا . نعم : يستفاد من نصوص تجوز 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 ، إلا في من يؤخّر الصلاة عمداً لشهوة نفسانية ثم يركبها فيأتي بها فيها ناقصة من جهة الانحراف ، حيث إن الحكم بعدم الائم حينئذ مشكل . والحاصل : أن مقتضى القاعدة الأولية هو التلازم بين تفويت مصلحة المبدل عمداً وبين المعصية ، بل هو هو ، ولم يخرج منها إلا ما اشير إليه . من ذوي الأعذار المنصوطة ، وأما غيرها : فلا . فعليه يكون ترك التعلم بأي وجه كان إنساً ، ولا تفوت فيما هو المهم بين التفريط في أصل الحكم وبينه في التمرين على الاقتدار في التأدية بعد العلم بأصله .

الجهة الرابعة

في ترتيب الأبدال بعضها على بعض

إن "خيرة المباتن - رحمه الله - هو ترتيب الأبدال بعضها على بعض، حيث قدم المملحون على الترجمة، فمع الاقتدار على الأول لأمجال للثاني، كما أنه مع الاقتدار على الترجمة لأمورد للأذكار والأدعية الأخر، ثم مع إمكان التلقين لأمجال للملحون فضلاً عن غيره، لأنه في الحقيقة عين المبدل. نعم: لا بد من حفظ الولاء بين الحروف الملقنة، إذ لو كان بنحو يوجب فوات الموااة فلا موقع له البتة. فالهمم حينئذ، هو الفحص عما يدل على طولية الأبدال المشار إليها. والذي ينبغي أن يقال في تقدم المملحون على الترجمة، هو ما اشتهر من اجتزاء «بلال» بقرائته التي فيها اللحن بـ «السين في مكان «السين» من دون الأمر بتعلم الترجمة المصونة عن هذا اللحن، بل كان أذانه كافياً عن أذان الغير، فكانوا يكتبون بأذانه، وهو أهم من اجزائه بنفسه، بل يمكن الحكم بتعيينه إن ورد «أن سينه شين»^(١) حيث إنّه حاكم على دليل القراءة، و «دال» - بناء على استفادة عموم التنزيل - على عدم الاكتفاء بغيره من الترجمة ونحوها أصلاً، إذ «السين» محكوم بحكم «السين» في لسانه، فكما أنه مع الاقتدار على «السين» في شهادة الأذان أو تشهد الصلاة لا تجوز الترجمة ولا غيرها من الأبدال المحتملة، فكذلك مع الاقتدار على «السين».

إلا أن يقال: بأن مفاد هذا التنزيل هو أنه لو اختير «السين» وتفوه به فهو عند اختياره بمنزلة «السين» ومحكومة بحكمه، لأنه يتعين عليه ذلك. وبالجمله: إن الذي ينتجه الفحص هو كفاية المملحون البتة، لأنه المتيقن من

(١) المستدرک الباب ٢٣ من أبواب قراءة القرآن ح ٣.

البديّة هنا ، إذ لا يحتمل تقدّم غيره عليه بحيث لا يكتفى به مع الاقتدار على غيره من الترجمة و نحوها ، لدوران الأمر بين تعيينه و تقدّمه على غيره و بين جوازه و كونه أحد شقيّ التخيير .

فان قيل بازوم الاحتياط في مثله يحكم بالتعيين . وإن قيل بأنّ التعيين كلفة زائدة منفيّة بالأصل - كما هو المختار - يحكم بجوازه . فعلى أيّ تقدير يجتزى به وإن لم يكن مقدّماً على غيره .

وما مرّ من استيناس تعيينه فأنما هو في النقص الخلقى - كما كان في بلال و من مثله - لامطابقاً ، و سنشير إلى بعض ما يصلح سنداً لتقدّمه على الترجمة ، فانقب .

تبصرة :

قديموسك لتقدّم الملاحون على الترجمة باشماله على معنى التكبير و القدر الميسور من لفظه ، فلا يسقط بالمعسور ، كما أشار إليه الفقيه الهمداني - رحمه الله - في مصباحه . ولكن قدّمنا ما فيه من النقاش .

وليتبصر الميز 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 الأوليّة هو سقوط التكبير عند المعجز و يتبعه سقوط الصلاة المرّكبة منه و من غيره من الأجزاء ، فلذا قيل في المورد الأوّل بسقوط التكبير فقط ، و استحسّنه في « المستند » و استجمده في « الجواهر » و قال : و احتمله بعض أهل الجمود منّا مع بقاء الصلاة بحالها من الأزوم .

وقيل أيضاً في المورد الثاني بسقوط الصلاة و عدم صحّتها عند التفريط في ترك تعلم التكبير ، كما مرّت الإشارة إليه .

والغرض هو التبصرة بالتفاوت بين السقوطين و بالميز بين الموردين ، وإن لم

يتمّ شيء من ذلك رأساً في المنام .

ثم إن هاهنا طائفتين من النصوص متعارضتين في لزوم تعلم العربية الصحيحة وعدمه : فلنأت بهما وبما هو العلاج الرافع للتعارض بينهما حتى يتضح في ثنايا البحث أن الاجتزاء بالترجمة أين هو ؟ وتأخرها عن الملمحون كيف هو ؟ اوليهما : ما ظاهره الترخيص وعدم لزوم العربية الصحيحة . و الاخرى : ما ظاهره تحتم تعلمها ، كما يلى .

أما الطائفة الاولى :

فمنها : ما رواه عن مسعدة بن صدقة ، قال : سمعت جعفر بن محمد عليه السلام يقول : إنك قد ترى من المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح ، وكذلك الأخرس في القراءة في الصلاة والتشهد وما أشبه ذلك ، فهذا بمنزلة العجم والمحرّم ، لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح ، و لو ذهب العالم المتكلم الفصيح حتى يدع ما قد علم أنه يلزمه ويعمل به وينبغي له أن يقوم به حتى يكون ذلك منه بالنبطية والفارسية ، فحيل بينه وبين ذلك بالأدب حتى يهود إلى ما قد علمه وعقله ، قال : ولو ذهب من لم يكن في مثل حال الأعجم المحرم فنعل فعال الأعجمي والأخرس على ما قد وصفنا إذا لم يكن أحد فاعلاً لشيء من الخير ولا يعرف الجاهل من العالم ^(١) .

فقد الحديث : قد يفسر « المحرّم » بجلد لم يدبغ أو لم تتم دباغته ، وبناقه لم يكمل ارتياضه المانع عن الجموح . ولعل اشتراك هذه المعاني وما يضاهاها إنما هو في الحرمة بمعنى المنع ، كما في الممنوع ، حيث يقال : إنه محروم ، ولذا فسره في « الجواهر » بمن لا يستطيع القراءة على وجهها ولا يفصح بها لعدم تعوّد لسانه ، انتهى . كما أن « العجمة » أيضاً هو الإبهام وعدم الإفصاح في الكلام . و« النبط » قوم من العجم كانوا ينزلون بين العراقيين ، ثم استعمل في أخلاط الناس وعوامهم ،

(١) الوسائل الباب ٦٧ من أبواب القراءة ح ٢ .

ومنه يقال : كلمة نبطية ، أي عامية .

والمعنى : إن الناس صنفان : أحدهما : أعجمي* ومحرم* لا يستطيع القراءة على وجهها ولا يفصح بها ، وثانيهما : عالم متكلم فصيح ، والأخرس بمنزلة الأول . ولادخالة للعلم هنا ، لا مكان وجوده في الأعجمي* والمحرم* ولم يقدر على التكلم الفصيح لعدم تعود اللسان أو نحوه من النقص الموجب لعدم الإفصاح . ولا يراد من الأول ما يراد من الثاني ، المقصود الخلق المانع عن الفصاحة لعدم العلم بها ، بل يجتزى منه بما في وسعه ويعفى عن الزائد عنه وإن كان دخيلاً في الصحة ، إذ ليس مساق الحديث هو المميز بين الصنفين في الآداب الراجحة الكلامية ، لخروجها عن البحث ، بل هو فيما يعتبر في الصحة البتة .

ولعل أنذي* أوجب الاجتزاء المذكور هو رعاية السهولة النوعية ، إذ الارتياض والتمرين المؤثر في الإفصاح قد يوجب العسر أحياناً ، ولولا هذا النص* الخاص* لدار الحكم مدار حرج كل* شخص بحسبه ، لأن* الحرج المنفي بلسان دليله هو الشخصي منه - كما في محله - لا النوعي . وبالجملة : يحتمل أن يكون وزان الحرج المتوقع أحياناً هنا في رفع ذلك المحذور اللساني هو وزان الحرج المصحوب لصوم الشيخ والشيخة كذلك ، حيث لا يلاحظ فيهما الحرج المنفي في لسان دليله ، كما لا يلاحظ فيهما أيضاً تحققه في كل* شيخ بحسبه بحيث لو لم يتحقق في شيخ أو شيخة مثلاً لبقى تحتهم الصوم بحاله ، بل الملاحظ فيه هو الحرج النوعي للشيوخ وإن لم يكن بالقياس إلى هذا الشيخ الخاص* مثلاً حرجاً . هذا بالقياس إلى الصنف الأول المرعي* فيه التسهيل .

وأما الصنف الثاني : فإن أراد واحد منهم أن لا يأتي بما علم وقدر عليه حتى يكون ذلك منه بالنبطية والعامية أو الفارسية ، فيمنع بينه وبين ما أراد ويحال بينه وبين مشتهاه بالأدب الذي عقله ، إلى أن يعود عما أراد إلى ما علم وعمما* اشتهى إلى ما عقل . ولو جاز أن يفعل المتكلم الفصيح فعال الأعجمي* والمحرم*

والأخرس للزم أن لا يرغب أحد في تحصيل الخير والكمال ، لأن العلم مقدّمه للعمل ، فإذا جاز أن يستوي العالم والجاهل والفاقر والعاجز فيه - أي في العمل - لما يرغب أحد في تحصيل العلم ، و لكنوا فيه من الزاهدين ، فلا يقبل من العالم ما يقبل من الجاهل

فمغزى هذه الموثقة هو اجتزاء الأعجمي ونحوه بما في وسعه إذا كان الارتياض موجباً للمشقة النوعية ، كما هو الغالب . وما في بعض مسفورات العصر : من أنها تصلح لنفي وجوب التام لا إثبات وجوب الناقص ، فغير سديد بعد أن كان نطاقها مفروغية الأصل ، و إنما الميز بين الصنفين فيه - أي في أصل القراءة ونحوها - هو في الكيفية : من إبهام المحرّم وإفصاح المتكلم النصيح .

ومنها: مارواه عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال النبي صلى الله عليه وآله : إن الرجل الأعجمي من أمّتي يقرأ القرآن بعجمية فترفعه الملائكة على عريته^(١) لا إشكال في استواء الصلاة وقراءة القرآن في الشرائط العامة لأصل القراءة بلا دخالة للصلاة ، فلامجال للتوهم بأن الاجتزاء بقراءة الأعجمي بعجميته في القرآن غير مستلزم للاجتزاء بها في الصلاة ، بل ظاهر الاطلاق هو الاكفاء حتى عند القدرة على التعلم ورفع العجمة .

ووالسكوني، وإن كان للنقاش فيه مجال ، إلا أن روايته معمول بها لدى الأصحاب - رحمهم الله - .

وأما الطائفة الثانية :

فمنها : ما رواه عن جعفر بن محمد ، عن أبيه ، عن آبائه عليهم السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله :

تعلموا القرآن بعربيته وإيتاكم والنبز فيه ، يعني الهمز ، قال الصادق

(١) الوسائل الباب ٣٠ من أبواب قراءة القرآن ح ٤ .

عليه السلام: الهمز زيادة في القرآن إلا الهمز الأصلي، الحديث^(١).

قد اشير إلى استواء الواجب والمندوب في الشرائط العامة، و ظاهرها وجوب التعلم، ومن المعلوم: أنه مقدمة للقراءة، ولا ريب في عدم وجوبها إلا في الصلاة، فلا وجه لوجوب تعلمها من حيث هي، اللهم إلا باعتبار الوجوب الشرطي، فيدل حينئذ على اشتراط صحة القراءة القرآنية بالعربية الصحيحة، كاشتراط النافلة بالطهارة لزوماً.

ومنها: مارواه عن أبي جعفر الجواد عليه السلام قال: ما استوى رجلان في حسب ودين قط إلا كان أفضلهما عند الله - عز وجل - أدهما، قال: قلت: قد علمت فضله عند الناس في النادي والمجاس، فما فضله عند الله؟ قال: بقراءة القرآن كما انزل ودعائه من حيث لا يلحن، فإن الدعاء الملحون لا يصعد إلى الله^(٢).

ونظاقها هو النظر والشرح لسائر ما في الباب: من القراءة والدعاء ونحوهما. فعليه: لانتراعي النسبة بينها وبين الطائفة الأولى بالعموم والخصوص وغيرهما من النسب، بل تقدم عليها الكونها حاكمة ومفسرة لها دالة على اختصاص القبول والصعود إلى المنتقب الحقيقي - وهو الله تعالى - بالصحيح، فلا يصعد إليه الملحون، سواء كان اللحن أعجمياً أو محرمياً أو أخرس أو عربياً أو غير ذلك، فخرج منه ما خرج بالدليل الخاص كالأخرس ونحوه وبقي ما بقي. فالنتيجة: الحاصلة من ضم الحاكم والمحكوم: هو لزوم التعلم بكلاشيته، أحدهما: لزوم تحصيل العلم بقواعد الصحة، والآخر: لزوم الارتياض والتمرين لتحصيل ما كفاة الاقتدار على تأدية ما علم بصحته، إلا في موارد العسر النوعي، فانه يجتزى به، فترفعه الملائكة بالعربية الصحيحة وإن قرء بالعجمية.

وقدمر بيان لزوم التحصيل قبل الوقت إن علم بعدم التمكن بعده، وبيان عدم جواز البدار عند العلم بإمكان التعلم، و بيان لزوم الاحتياط عند الشك في

(٢٠١) الوسائل الباب ٣٠ من أبواب قراءة القرآن ح ٣٠١.

القدرة - إذ لا دخل لها في أصل الملاك والمصلحة وإن كان لها دخل في الوجوب -
وبيان جواز البدار رجاءً مع احتمال زوال العذر مع الصحة لوبان دوامه وعدم
زواله ، إذ المدار هو الواقع بلا موضوعية للترتبص إلى الضيق .

ثم إنه لا خفاء في أن ما ورد في «بلال» قاصر عن إثبات الاجتزاء بالملحون
مع القدرة على إزالة اللحن بالتعلم أو التمرين ، لأن ذلك المورد لم يكن كذلك ،
حيث إن «بلال» - رحمه الله - لو كان قادراً على رفع نقصه لبادر به ، صوتاً عن
الاستهزاء ، كما هو المشهور : من اتخذ أذانه هزواً . فالهمم هو إطلاق بعض ما
مر في الطائفة الأولى المحكومة بالطائفة الثانية المنتج انضمامهما بما مر .

والمتبّع في كلمات القوم هنا في باب القراءة يجدها ناطقة بتقدّم الملحون
على الترجمة نصاً أو ظهوراً ، لأن الملحون هو الأقرب إلى الأصل من الترجمة ،
ولا مجال لتوهم السقوط رأساً ، كما مر . فالهمم في الاكتفاء بالترجمة هو اتفاق
الأصحاب وبعض ما تقدّم في الطائفة الأولى ، لا «قاعدة الميسور» لتوقفها على جعل
البديلية أو لا حتى يحكم بعدم سقوط البديل بسقوط المبدل ثانياً ، وحيث إنهما
قاصرة عن إفادة ذلك مع ما فيها من الاشكال السندي ، فلا يمكن الاعتماد عليهما .
ثم إن الأذكار التي تكون بمنزلة التكبير في المعنى مرادفة له فهي مقدّمة
على الملحون فضلاً عن الترجمة ، لشهادة العرف المحكم في أنحاء الامثال بذلك ،
إذ المفروض هو الترادف الذي لا فرق معه بينها وبين التكبير إلا مجرد التعبّد وازوم
التوقف عنده ، فمع العجز عنه والعلم بعدم السقوط ينتهي الأمر إليها ، بل لعلمه
المستفاد من كلام الأصحاب - رحمه الله - أيضاً ، لأن ذلك بمثابة نفس التكبير .
وما في المتن : من عدم إجزاء الأذكار والأدعية عن الترجمة وغيرها ، فمحمول على
ما لا يكون مرادفاً للتكبير في المعنى ، وإلا فهو مجز عن التكبير الملحون ، فضلاً
عن ترجمته ، كما مر .

وأما ما أفاده أخيراً : من تقدّم التلقين على غيره ، فقد سلفت الإشارة إلى

لزوم حفظ الولاة حينئذٍ بين حروف الكلمة حتى تصدق قرائتها ، و حفظه بين الكلمة المتلوّة والتالية حتى يصدق ما هو المعتبر شرعاً : من الموااة المخصوصة فلودار الأمر بين فوات الولاة وفوات الصلّة الأديّة ، فلا بدّ من التأمل المستأنف في رجحان أحدهما المعين على الآخر ، وحيث إنّ للأدلة سهماً وافراً في كشف درجة مطلوبية كل واحد منهما و الاهتمام به ولم يحن بعد حين البحث عن أدلة الولاة ، فلا يمكن الحكم بتقدّم أيّ من القراءة الصحيحة والموااة على شقيقه فارتقب .

(مسألة - ٧) الاخرس يأتي بها على قدر الامكان ، وان عجز عن النطق أصلاً أخطرها بقلبه وأشار اليها مع تحريك لسانه ان أمكنه .

إنّ خيرة الماتن - رحمه الله - هو إخطار الصورة الذهنية للفظ التكبير في القاب لامعناه ، كما هو مختار بعض الأصحاب - رحمه الله - وكذا الاشارة إلى تلك الصيغة لا إلى معناها .

و الذي ينبغي أن يعوّل عليه - في تحفظ التكبير في جميع المراتب البالغ بعضها إلى التحريك والاشارة - هو النصّ الخاصّ المشفوع بالأصل المصطاد من النصوص الكثيرة الواردة في أبواب الصلاة : من عدم سقوطها بحال . وأما نحو «قاعدة الميسور» و«تحليل الحرام عند الاضطرار» فلاجدوى في ذلك بعد عدم ثبوت الصغرى ، وهو كون المندور بدلاً وميسوراً لذلك المعسور . وهكذا ثبوت الاضطرار ، إن لو جاز التدارك في خارج الوقت قضاءً لما كان الأداء الكذائي مضطوراً إليه ، حتى يحلّ معه ما لم يكن حلالاً بدونه .

و أما النص "الخاص" : فهو مارواه عن السكوني ، عن الصادق عليه السلام تلبية الأخرس وتشهده وقرائته القرآن في الصلاة تحريك لسانه وإشارته باصبعه^(١) .
لا خصوصية للمذكورات في الرواية ، إذ هي أمثلة للجامع بينها وغيرها من موارد عجزه عن التلفظ .

ولاريب في انقسام الخرس على أقسام : منها : ما يكون في الأبكم الأصم " خلقه ، وهو لا يعرف اللفظ أصلاً ، إذ لم يسمع شيئاً منه حتى يعرفه ، ولا طريق لمعرفة الأصوات إلا السمع المسدود هنا بالصمم .

ومنها : ما في الأبكم الذي يكون عارفاً به ، لما كان سامعاً قبل ذلك ولكن سلب منه القدرة على التأدية والاستماع .

ومنها : ما في الأبكم العارف به و يسمع إذا سمع و يعرف معاني أشكال الحروف ونحوها ، على ما فصله في الجواهر وغيره .

ولاسترة في الميز التام بين هذه الأقسام بعضها مع بعض ، وليس في وسع القسم الأول إخطار صورة التكبير في القلب ، إذ لم يعرفها أصلاً . ولا إشكال أيضاً في أنه هو الفرد المعتد به من ذلك ، فحينئذ لا يكون الأمر بتحريك اللسان وكذا الإشارة بالاصبع إلا التعبّد بالبحث ، إذ لا أثر لشيء من التحريك والإشارة أصلاً ، وليس وزان التكبير لفظاً ومعنى وزان الماء كقول والملبوس والمشموم ونحو ذلك مما يكون باب علمه بها مفتوحاً ، لعدم انسداد مجاريه ، فلامجال للقول بإمكان التفهيم هنا كغيره من المقاصد اليومية . ويؤيده عدم ذكر الشفه ، مع أن " بعض حرره شفوي " نحو باء التكبير ونحوه .

وأما الأصل المصطاد من نصوص موارد العجز : فقد مر بيانه عند نقل ما يصلح تأسيساً له ، فراجع . فكما أن للقيام مراتب وللسجود درجات وللكوع أقسام بعضها فوق بعض كالستر ونحوه ، فعند العجز عن العالي ينتهي إلى الداني

بلاسقوط، فكذلك للقراءة و للتكبير مراتب ينتهي من الأعلى إلى غيره بلاسقوط. وأنت خبير بأنه لولا النصوص الخاصة في الصلاة لما أمكن تحفظ لزوم الأبدال الطولية إلى أن ينتهي إلى أدناها بـ «قاعدة الميسور» و نحوها، إن ليس الأدنى ميسوراً للأعلى، حيث إنه لايساويه فضلاً عن كونه مما يتحقق معه بقاء الأجزاء الرئيسة أو المعتد بها - حسب ما اعتبره بعض في جريانها - فليس ذلك إلا التعبّد القراح .

(مسألة - ٨) حكم التكبيرات المندوبة فيما ذكر حكم تكبيرة الاحرام، حتى في اشارة الاخرس .

إن الحكم باستواء الواجب والمندوب - في التعلّم و الانتقال إلى البديل وترتيب الأبدال وغير ذلك مما مر - متوقف على النظر المستأنف في الأدلة المتقدمة حتى يتضح نطاقها من الاختصاص أو التعميم .

قد يمكن النقاش في جريان قاعدتي «الميسور» و «التحليل عند الاضطرار» بعد تسليهما هناك، لأن الملحون من الأدعية و الأذكار والقراءات من الكلام الآدمي، فلا يجوز ارتكابه في الصلاة عمداً للابطال، ولا اضطرار إلى المندوب منها، فحينئذٍ يحتاج الترخيص إلى دليل تامّ الدلالة .

نعم: إن الذي ورد في «بلال» يكفي شاهداً به، إن من الواضح: عدم اقتضاه في الصلاة على مجرد الأقوال الواجبة، كما أنه من اللائح أيضاً عدم اختصاص ذلك به، فيجوز التعدي إلى من هو بمثله: من كون نقص بعض مخارج الحروف خلقياً .

والحاصل: أن ثبوت المندوبات الخارجية - كالأذان والاقامة - والداخلية - كالقنوت ونحوه من الأذكار والأدعية المستحبة في الصلاة - للبلال ونحوه شاهد

صدق لما قلناه ، كما أن العموم أو الاطلاق المستفاد من رواية «قرب الاسناد»^(١) و رواية «السكوني»^(٢) المتقدمتين ، يشهد لما قلناه في تأسيس الأصل - على التفصيل المار - .

نعم : يختص ذلك بمن لا يقدر على العلاج تعذراً أو تعسراً ، دون غيره ، لبقائه حينئذ تحت دليل المنع عن الكلام الآدمي ، فانقذح عدم جريان بعض ما أمكن التمسك به في الواجب هنا ، فتبصر !
وأما المسألة الثامنة : فقد مر تمام القول فيها عند البحث عن المسألة السادسة .

(مسألة - ١٠) يستحب الاتيان بست تكبيرات مضافاً إلى تكبيرة الاحرام ، فيكون المجموع سبعة ، وتسمى بالتكبيرات الافتتاحية ، ويجوز الاقتصار على الخمس وعلى الثلاث ، ولا يبعد التخيير في تعيين تكبيرة الاحرام في أيتها شاء ، بل نية الاحرام بالجميع أيضاً ، لكن الاحوط اختيار الاخيرة ، ولا يكفي قصد الافتتاح بأحدها المبهم من غير تعيين .

إن تحقيق ما أفاده - من استحباب الست مضافة إلى تكبيرة الاحرام ، وتسميتها بالتكبيرات الافتتاحية ، وجواز الاقتصار على الأعداد الخاصة من الثلاث والخمس والسبع بلا تعريض لغيرها من الاثنين والأربع والست ، ونفي البعد عن التخيير بين تلك السبعة أيها شاء ، بل جواز نية الاحرام بالجميع كما اشير إليه ،

(١) الوسائل الباب ٦٧ من أبواب القراءة ح ٢ .

(٢) الوسائل الباب ٣٠ من أبواب قراءة القرآن ح ٤ .

مع جعل اختيار الاخيرة أحوط ، وغير ذلك - رهين جهات من البحث ، لاتتم
إلا في ضوء الفحص عن روايات الباب .

وقد وافق الماتن ما اشتهر بين الأصحاب - رحمهم الله - من تخير آية تكبيرة
شاء بلا تعيين لاوليها ولا اخريها ، وخالفهم في جواز نيّة الاحرام بالمجموع حيث
لم يقولوا به ، كما يتضح عند البحث عن قصديّة تكبيرة الاحرام وعدم حصولها بلا
قصد عنوانها . وقد مرّ ما يجدي في المقام : من بطلان الصلاة لو كبرّ ثانياً بقصد
الاحرام بعد أن أحرم بالتكبيرة الاولى ، لزيادة الركن - على ما فصل - فهي
ليست مجرد التكبيرة التي تعدّ ذكراً ، بل هي أمر قصديّ يعتبر فيها قصد عنوانها .
وحيث إنّ في البين أقوالاً شتى ، لامحيص من التعرّض لها إجمالاً أو تفصيلاً
ولما يمكن أن يتمسك لها ولما يمكن به النقاش فيها ، حتّى يتبين في الثنايا
رشد الحقّ من غيّ الباطل . فلاحاجة إلى سرد جميع الأخبار واحداً بعد واحد ،
بل يكفي بتبويبها حسب الأقوال التي :

منها : وجوب جعلها - أي تكبيرة الاحرام - خصوص الأخيرة ، وهو المحكي
عن ظاهر «أبي المكارم» و «أبي الصلاح» و «سأله» من القدماء .

و منها : وجوب جعلها الاولى ، وهو خيرة «صاحب الحدائق» و «تفطن له
«الشيخ البهائي» في محكيّ حواشي الرسالة الاثني عشرية ، و «المحدث الكاشاني»
في الوافي ، و «السيد نعمة الله الجزائري» المصّرّح به ، على ما حكاه في الحدائق .
و منها : التخير في السبع ، وهو المشهور .

و منها : التخير بين الواحدة و الثلاث والخمس والسبع ، بأن تكون أعدالاً
تخييرية ، كما احتمله والد المجلسي - رحمه الله - و لعلّ التأمل في نصوص الباب
وإرجاع بعضها إلى بعض ينتج أحد هذه الآراء ، فارتقب .

ولنقدّم ما تمسك به في «الحدائق» لتعيين الاولى ، ونعقبه بما فيه ، كما يلي :

الجهة الاولى

في الروايات التي استدل بها في الحدائق لتعين الاولى

منها: ما رواه عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إذا افتتحت الصلاة فارفع كفيك، ثم ابسطهما بسطاً، ثم كبّر ثلاث تكبيرات... ثم تكبّر تكبيرتين... ثم تكبّر تكبيرتين... ثم اقرأ فاتحة الكتاب^(١).

والتقريب: أن الافتتاح إنما يصدق بتكبيرة الاحرام، و الواقع قبلها - بناء على ما زعم - ليس من الافتتاح، وتسمية ما عدا تكبيرة الاحرام بتكبيرات الافتتاح إنما يصدق بتأخيرها عن تكبيرة الاحرام، وإلا كانت من قبيل الإقامة ونحوها مما يقدم قبل الدخول فيها، انتهى.

وفيه: أنه ليس المراد من الافتتاح فيها هو تكبيرة الاحرام البتة، للأمر بسبع تكبيرات منتظمة بالنظم الخاص بالمعهود بعده، فتصير المجموع حينئذ ثمانية، وهو مما لم يتفوّه به أحد من الأصحاب، بل المراد منه هو بنحو الظرفية، أي إذا أردت افتتاح الصلاة المعلوم في نفسه فافتتح بهذه الكيفية. فعليه يكون المعنى بيان كيفية الافتتاح بالمعهود لبيان أصاه، وسيأتي نقل بعض ما اطلق فيه الافتتاح على الثلاث، وهكذا على السبع. فلاشهادة أيضاً للفظ «الافتتاح» على خصوص التكبيرة الواحدة.

ومنها: ما رواه عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام انه قال: الذي يخاف الموصو و السبع يصلي صلاة الموافقة إماماً على دابته... إلى أن قال عليه السلام: غير أنه يستقبل القبلة بأول تكبيرة حين يتوجه^(٢).

واتسكل في «الحدائق» على وضوحها المزعوم، حيث قال: «ومما يدل

(١) الوسائل الباب ٨ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ١

(٢) الوسائل الباب ٣ من أبواب صلاة الخوف ح ٨

على ذلك بأوضح دلالة صحيحة زرارة» انتهى .

وفيه : كما أنه يحتمل أن يكون المراد من «الأول» ما يقابل ما عده من التكبيرات الافتتاحية ، كذلك يحتمل أن يكون المراد منه ما يقابل تكبير الركوع وغيره ، حيث يكتفى حينئذٍ بالاستقبال في الأول عن غيره من تكبيرات الصلاة .

أضف إلى ذلك : أنه على التسليم لاستبعاد في كون الافتتاح بالسبع أو الخمس أو الثلاث ، ولكنّه اكتفى في هذا الحال باستقبال أول الأجزاء . والحاصل : أنه لا ظهور لها في تعيين الأولى للأحرام مع انقحاح ما ذكر من الاحتمالين الآخرين . ومنها : ما رواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام في علة استحباب السبع بإبطاء الحسين عليه السلام عن الكلام ، حيث قال عليه السلام : فافتتح رسول الله صلى الله عليه وآله الصلاة فكبر الحسين ، فلما سمع رسول الله تكبيره عاد فكبر الحسين عليه السلام حتى كبر رسول الله صلى الله عليه وآله سبع تكبيرات وكبر الحسين عليه السلام ، فجرت السنة بذلك ^(١) .

بتقريب : أن التكبير الذي كبره صلى الله عليه وآله هو تكبيرة الاحرام التي وقع الدخول بها في الصلاة ، لاطلاق «الافتتاح» عليها ، والعود إلى التكبير ثانياً وثالثاً وثالثاً إنما وقع لتمرين الحسين عليه السلام على النطق كما هو ظاهر السياق ، انتهى . وفيه - بعد الغض - عن تعارضها لما رواه في هذا الباب ^(٢) عن حفص : من أن الحسين عليه السلام لم يحجر التكبير فلم يزل رسول الله يكبر ويعالج الحسين ، وعن تنافها لما ورد : من تعليل السبع باختراق الحجب السبعة للرسول صلى الله عليه وآله في المعراج ولامته في الصلاة التي هي معراج المؤمن ، مع عدم إمكان الارتضاء بما قيل في جواز اجتماع العمل الكثيرة لحكم واحد في خصوص المقام ، لعدم المعية الزمانية بينها - أن مجرد الفعل المحكي قاصر عن إثبات الزائد عن الجواز من الرجحان فضلاً عن التعيين ، لفقد اللفظ المفيد للاستمرار ونحوه مما يشعر بذلك ، مع أن

المنساق منه هو عدم تشريع الزائد عن الواحدة حينذاك . فعليه : لامجال إلا لكونها - أي الواحدة - تكبيرة الاحرام .

نعم : يمكن تخيل ظهور الذيل الدال على جريان السنّة فيما ذكر ، ولكنّه ممنوع بمدا احتمال كون المراد هو جريان السنّة بالسبع ، لاتعيّن الأولى وإضافة الست المندوبة .

ومنها : مارواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : قلت له : الرجل ينسى أوّل تكبيرة من الافتتاح ، الخ ^(١) .

وقد تقدّم نقلاها عند البحث عن ركنيّة التكبيرة ، وتقريب الاستدلال بها : هو صراحتها في أن تكبيرة الاحرام هي الأولى ، كما زعم . ولما تفتن - رحمه الله - باشمالها على ما لا يقول به الأصحاب - كما مر - قال بعدم الضير فيه ، وقد صرحوا بأن ردّ بعض الخبر لمعارض أقوى لا يمنع من العمل بما لامعارض له من بعضه الآخر ، وما هو إلا كالعامة الذي خصّص والمطلق الذي قيّد في العمل بالباقي بعد التخصيص والتقييد ، انتهى .

وفيه : أنه يحتمل أن تكون الأوّلية باحاطة التكبيرات الاخر التي للصلاة كتكبير الر كوع وغيرها - فبينها بالافتتاحية . فلا تكون لفظة «من» للتبعيض - أي بعض التكبيرات الافتتاحية - حتى يتخيّل بامتياز اوليها عما عداها ، كما أنه يحتمل أيضاً أن يكون الافتتاح الاحرامى بالمجموع وقد نسي الجزء الأوّل منه ، فالمنسي حينئذ هو الجزء الأوّل من تكبيرات الاحرام لاتمامها ، إذ المفروض : أنه لم ينسها بتمامها بل الأوّل منها فقط .

ولكن يرد عليه حينئذ بعدم الميز للجزء الأوّل ، فكان اللازم هو التعبير عن ذلك بنسيان واحدة منها لا الأوّل منها . وكيف كان : لأقول من انقداح ما

(١) الرسائل الباب ٢ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٨٠ .

ذكر من الاحتمال، ومعه لا ينعقد الظهور، وسوافيك أيضاً ما يدل على جواز جعلها الأخيرة، فحينئذٍ لا مجال لدعوى تعيين الأولى، فارتقب.

الجهة الثانية

في بيان ما يدل على جواز جعلها الأخيرة

ولم يرد في تعيينها نص، عدا محكي "فقد الرضا المرعي" بالضعف، حيث إن فيه "واعلم أن السابعة هي الفريضة وهي تكبيرة الافتتاح وبها تحريم الصلاة" فلا خفاء في ظهورها التام في تعيين الأخيرة. إنَّما الاشكال في السند، حيث إنَّه بفتوى الفقيه أشبه من مقال المعصوم عليه السلام: نعم: ينبغي الفحص عما لعلمه هو الموجب لهذه الفتيا.

ومن ذلك: ما رواه عن الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أخف ما يكون من التكبير في الصلاة... إلى أن قال عليه السلام: وإن كنت إماماً فأنه يجزئك أن تكبّر واحدة تجهر فيها، وتسراً ^(١) ونحوها الرواية الثالثة والرابعة من الباب ١٢ من تكبيرة الاحرام بانضمام ما رواه (في الباب ٥٢ من أبواب الجماعة الحديث ٣) عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ينبغي للإمام أن يسمع من خلفه كل ما يتوز، ولا ينبغي من خلفه أن يسمعوا شيئاً ممّا يقول.

حيث إنَّ الراجح في الجماعة هو إسماع الامام كل ما يقوله في الصلاة من خلفه، فلو كانت تكبيرة الاحرام هي الأولى أو غيرها ما عدا الأخيرة لما كان لجهر واحدة منها وجه، لازوم تخصيص ذاك العموم في التكبيرات السريّة، فصيانته عن هذا التخصيص يوجب الانس بأنَّ الجهر إنَّما هو للأخيرة التي تعدّ جزء من الصلاة، بخلاف ما قبلها لخروجه عنها - كالأقامة - ولاضير في إخفاتها وعدم

(١) الوسائل الباب ١٢ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ١.

إسماعها للمأموم حيث لا تكون من الصلاة .

والسر في ذلك : هو رجحان التخصص على التخصيص ، و بيانه بأنه لو ورد عام كأكرم العلماء ، وخاص نحو لا تكرم زيدا ، ولا يدري أن زيدا عالم قد خرج عن عموم الحكم بالتخصيص أو جاهل يكون خارجاً عن عموم الموضوع بالتخصص ، فهل يتمسك بأصالة التطابق بين الاستعمال والجد في العام لاثبات كون الخروج بالتخصص ؟ فيلزمه كون الزيد جاهلاً ، فيترتب عليه ما للجاهل من الأحكام ، أو لا يتمسك ، لقصور أصالة العموم عن تشخيص الموضوع ؟ وجهان بل قولان ، خيرة سيدنا الاستاذ (دام ظله) هو الأول ، خلافاً للتحقق الخراساني - رحمه الله - ومن يحذو حذوه ، حيث إن العرف لا يرى الحكم الثاني منافياً للأول الصادرين معاً عن مولى واحد ، وليس ذلك إلا لانعقاد الظهور العرفي المشخص للموضوع ، فيؤخذ به ، لكونه من لوازم الأمانة الكاشفة عن الواقع ، كما تحقق في الأصول . فأصالة العموم في استحباب إسماع الامام كل ما يقوله في الصلاة من خلفه من المأموم يثبت أن التكبيرات الست التي لا يجري فيها هذا الحكم خارجة عن الصلاة ، فيلزمه كونها قبل تكبيرة الاحرام ، إذ لو كانت بعدها لكانت داخلية فيها أي الصلاة - فحينئذ يكون خارجاً عن الحكم لاعن الموضوع - أي بالتخصيص لا بالتخصص - مع إباء أصالة عدم التخصيص عنه ، اللهم إلا فيما يكون ظهور الخاص في الخروج الحكمي للموضوعي أقوى من ظهور العام وأصالة عدم تخصيصه في العكس ، فالمتبع أقوى الظهورين .

ومن ذلك - أي مما يحتمل كونه مبدءً للمفتوى بتعيين الأخيرة - هو مارواه عن الصدوق مرسلًا ، قال : كان رسول الله ﷺ أتم الناس صلاة وأجزهم ،

كان إذا دخل في صلاته قال ، اللهم أكبر ، بسم الله الرحمن الرحيم ^(١) .

ولاضير في الارسال بعد كونه بلسان الجزم ، كما مر منّا المميز بين ما يكون

الارسال بنحو «روي» وما يضاويه، وبين ما يكون بنحو الجزم، كما في المقام. فهذا المرسل والمسند سواء. وأما المتن: فظاهرة الاختصار على التكبيرة الواحدة، ولكن يتم المطلوب بانضمام مارواه عن ابن راشد، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن تكبيرة الافتتاح، فقال: سبع، قلت: روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه كان يكبر واحدة، فقال عليه السلام: إن النبي كان يكبر واحدة يجهر بها ويسر ^(١).

إذ المستفاد من ذلك هو أن دأبه صلى الله عليه وآله قد استقر على جعل الأخيرة هي تكبيرة الاحرام لا غيرها، وإلا لما كان أوجز الناس صلاة، ولما قيل بأنه «إذا دخل قال: الله أكبر بسم الله الخ»، الظاهر في عدم الفصل بين التسمية وبين تلك التكبيرة المجهورة، فما قيل: من أنه لا يدل على موقع الست التي يخفت بها، فغير سديد.

وبالجملة: لو كانت تلك السبع هي تكبيرة الاحرام لما جهر بواحدة فقط مع رجحان إسماع المأمومين وكان أكثر صلواته صلى الله عليه وآله جماعة، كما مر في الشاهد السابق. ومن ذلك مارواه عن معاوية بن عمارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: التكبير في الصلاة الفرض الخمس صلوات خمس وتسعون تكبيرة، منها تكبيرات القنوت خمس ^(٢) ونحوها مارواه عن الصباح المزني عن أمير المؤمنين عليه السلام ^(٣).

حيث إنه لا ياتئم إلا مع كون تكبيرة الاحرام واحدة لأزيد، وكونها هي الأخيرة لا غيرها. وتوضيحه: بأن لكل ركعة خمس تكبيرات ^(٤) اثنتان منها للركوع سبقاً ولحوقاً، وثلاث منها للسجدتين (الأولى عند رفع الرأس من السجدة الأولى والثانية عند وضع الرأس للسجدة الثانية، والثالثة عند رفعه منها) فتصير

(١) الوسائل الباب ١٢ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٢.

(٢) الوسائل الباب ٥ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٣١.

(٣) وتوزيع خمس تكبيرات لكل ركعة وجه آخر، كما سيأتي من اختصاص واحدة

منها بالركوع والاربع الباقية للسجدتين.

مجموعها في سبعة عشر ركعة يومية خمساً وثمانين تكبيرة، وتضاف إليها خمس تكبيرات لخمس قنوتات فتصير تسعين. فلو كانت تكبيرة الاحرام في كل صلاة هي واحدة لصارت المجموع خمساً وتسعين - كما في الحديث - وإلا لزادت عليها دائماً. وأيضاً لو كانت هي ماعدا الأخيرة - كالاولى أو الوسطى أو نحو ذلك - لزادت عليها كذلك، لاندرج ما تقع بعدها في الصلاة وتعد من تكبيراتها مع عدم عدّها منها في الرواية. فبذلك يثبت أمران: الأول: وحدة التكبيرة، الثاني: تعيين كونها الأخيرة، لبعد احتمال عدم عدّها ماعداها عند التحديد والتعديد مع كونه - أي ما عداها - معدوداً من تكبيرات الصلاة واقعاً.

ومارواه عن عبدالله بن المغيرة^(١) بلاميز هام، إلا أنه فصل ذلك العدد بين

الصلوات الخمس.

ولا يتوهم أن سر عدم تعدد ما عدا الواحدة هو جواز الاجتزاء بها فلم تمس الحاجة إليه، لاندفاعه بأن المستفاد من بعض الروايات هو كون السبع أفضل أو الخمس أفضل، فيكون مجموع التكبيرات مستحباً وكانت الرواية في مقام بيان تعداد التكبيرات المستحبة والواجبة ولم يعد منها ست تكبيرات، فمعه لا مجال للاعتداد بالمفضول وترك الأفضل عند التعديد، حيث إنّه خلاف الحكمة التي لا تقتضي أصلاً رجحان المفضول وتقدمه على الفاضل، بل تقتضي خلافه، فتبصر! فالوجه هو الخروج الموضوعي، أي عدم اندراج ماعدا الواحدة الأخيرة في الصلاة.

فمن هذه الشواهد المارة يطمئن بأن التكبير واحد، وأنه الأخير، وسيزداد

ما يتلى عليك طمأنينة، فارتقب.

(١) الوسائل الباب ٥ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٢.

الجهة الثالثة

في بيان ما يتمسك به للتخيير بين الواحدة والثلاث والخمس والبيع

إن خيرة « والد المجلسي » على ما في محكي " كلام ولده ، هو تخيير المصلي بين الافتتاح بواحدة وثلاث وخمس وسبع ، ومع اختيار أي منها يكون فرداً للواجب المخير ، ويفترغ عليه عدم حرمة المنافيات تكليفاً قبل الفراغ عما اختاره المصلي من الخمس أو السبع مثلاً ، لما مر : من أن المستفاد من كون التحريم بالتكبير هو عدم حصوله قبل تمامية التكبير ، وإن كان الحكم الوضعي يعم جميع أجزاء الصلاة حتى التكبير ، ويترتب عليه أن الفرد المختار بأسره جزء للصلاة ، فلا بد من قوة دليله جداً حتى تقاوم ما مر وما يمر : من أن الذي هو جزؤها ليس أزيد من واحدة .

فإن أتت أولاً بما يتمسك به لكون تلك الأعداد أفراداً تخييرية ، ثم تتبعه ثانياً بما يشهد التعيين في الواحدة .

أما الأول : فهي الروايات الدالة على التخيير ظاهراً حسب ما ادعى ، نحو ما رواه عن زيد الشحام ، قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام الافتتاح؟ فقال : تكبيرة تجزيك ، قلت : فالسبع؟ قال : ذلك الفضل ^(١) .

قد يحذف المسؤل عنه اعتماداً على الجواب ، فالمراد من الافتتاح في السؤال هو الورد في الصلاة ، والمستفاد من الجواب هو أجزاء الواحدة ، وأما السبع : فهو فضل وكمال زائد . فمعها لا يدل على أن الزائد عن الواحد - سبعاً كان أو غيره - فرد تخييري لما هو المجزئ ، إذ التعبير بالفضل قاصر عنه . نعم : يدل على جواز الافتتاح بالسبع ، و لكن سيوافيك أن الافتتاح إنما يطلق على طليعة العمل

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٢ .

وبعض مبادئه القريبة ، واجباً كان أم لا ، جزءاً كان أم لا .
 و ما رواه عن ابن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : الامام تجزئته تكبيرة
 واحدة ، ويجزيك ثلاثاً مترسلاً إذا كنت وحدك^(١) .
 ولو استفيد منها لزوم الثلاث للمنفرد مثلاً لكان محمولاً على الفرد التخييري
 الكامل بناءً عليه ، لما تقدم : من أجزاء الواحدة ، وسيأتي .
 و ما رواه عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : التكبيرة الواحدة في
 افتتاح الصلاة تجزي ، والثلاث أفضل ، والسبع أفضل كله^(٢) .
 ولا تعرض فيها للخمس ، ولا تأبى عن حملها على أن الواجب هو الواحدة ،
 وأما الثلاث أو السبع : فهما راجحان ، أي باعتبار ما يزيد على الواحدة الواجبة
 ولا أقل من الجمع بينها وبين ما مر وما يأتي .
 و ما رواه عن زرارة ، قال : أدنى ما يجزي من التكبير في التوجه تكبيرة واحدة ،
 وثلاث تكبيرات أحسن ، وسبع أفضل^(٣) .
 و الكلام فيها من حيث عدم تعرض الخمس وإمكان الحمل على ما ذكر
 - ولو كان للجمع بين المتنافيين - هو ما ذكر .
 و ما رواه عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله ، قال : إذا افتتحت الصلاة فكبير ، إن
 شئت واحدة ، وإن شئت ثلاثاً ، وإن شئت خمساً ، وإن شئت سبعمائة ، وكل ذلك
 مجزي عنك ، غير أنك إذا كنت إماماً لم تجهر إلا بتكبيرة^(٤) .
 ولعل التعبير بأن « كل ذلك مجزي » هو الموجب لاعتراض « صاحب الجواهر »
 وغيره بأن بعض النصوص كالصريح في خيرة « والدالمجلسي » إلا أنه يجب الخروج
 عنه لاجتماع الأصحاب على اتحاد التكبيرة . ولكنّه - كما نفظن بعض الأعلام -
 مذيّل بما يشهد بالخلاف ، لأن في الذيل حصر الجهر عند الامامة في الواحدة ،

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٨٥٤٣ .

(٢) الوسائل الباب ٧ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٣ .

مع ما تقدم من رجحان إسماع الإمام كل ما يقوله في الصلاة لمن خلفه ، فالنهي عن الجهر بالنسبة إلى ما عدا الواحدة يشهد بالوحدة أولاً ، وتباخرها عن الست المندوبة ثانياً ، كما مر .

وأقصى ما يتسلم له هو ظهور هذه الطائفة في أن الثلاث والخمس والسبع أعدل تخييرية كالواحدة التي هي أيضاً عدل لها ، مع ما فيها من المميز بالرتبة في الرجحان . ولكن النصوص المارة في الجهة الثانية أتم ظهوراً في الوحدة .

و لنقدم ما ينفعك في معنى « الافتتاح » و « الاستفتاح » الذي لعله يوهم ترادفهما لتكبيرة الاحرام ، ثم لنأت بما يؤيد ما قدمناه سالفاً .

وذلك : لأن « الافتتاح » كما يطلق على الجزء الأول الواجب ، كذلك يطلق على ما هو الخارج عن العمل قريباً منه مأخوذاً من مبادئه ، نحو قوله ﷺ : « افتتاح الصلاة الوضوء ، و تحريمها التكبير ، وتحليلها التسليم »^(١) حيث اطلق « الافتتاح » على الوضوء مع خروجه عن الصلاة .

و نحو قول الرضا عليه السلام إنما صارت التكبيرات في أول الصلاة سبعاً ، لأن أصل الصلاة ركعتان واستفتاحهما بسبع تكبيرات : تكبيرة الافتتاح ، و تكبيرة الركوع ، و تكبيرة السجدين ، و تكبيرة الركوع في الثانية و تكبيرة السجدين ، فاذا كبر الانسان في أول الصلاة سبع تكبيرات ثم نسي شيئاً من تكبيرات الاستفتاح الخ^(٢) .

حيث اطلق فيها « الاستفتاح » على تكبيرات الركوعين والسجدات الأربع في الركعتين ، والمراد منه هو طليعة كل عمل صلاة كان - كما في تكبيرة الاحرام - أو جزء منها ، كما في الركوع و نحوه . ولما كان الغرض هو بيان الاستفتاح - أي الورود في العمل - لم يعد التكبير الذي 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 ٤ .

أو السجدين ، كما تنبّه له في «الوافي» .

والغرض هو بيان ما يرفع استيحاش إطلاق « الاستفتاح » على غير تكبيرة الاحرام ، فلوردد في لسان بعض الروايات « أنه يستفتح الصلاة بثلاث أو خمس أو سبع تكبيرات » فلاظهور له في كون ذلك فرداً تخييراً للموجب . هذا تمام القول في « الأمر الأول » أي نقل ما يتمسك به للتخيير ، مع ما فيه من النقد .
وأما الثاني : فمنه : أن المتبّع في نصوص الباب يعثر على أن المرتكز في أذهان الرواة أو السائلين هو وحدة التكبير ، نحو ما رواه عن زرارة ، قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح ؟ قال : يعيد ^(١) .

حيث عبّر عنها بما يدل على الوحدة ، لمكان « التاء » . وكذا الرواية ٨ و ١١ من الباب ٢ من أبواب تكبيرة الاحرام . وهكذا ٦ منه عن الرضا عليه السلام قال : «الامام يحمل أوهام من خلفه إلا تكبيرة الافتتاح ، وكذا الرواية ٣ من الباب ٣ منها . ولا شهادة في قوله : «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن تكبيرة الافتتاح ، فقال عليه السلام : سبع الخ» ^(٢) على التعميم ، بعد الاحتفاف بالقرينة الدالة على أن الوحدة بلحاظ الطبقة ، لا الشخص الخارجي الذي هو المنساق من لفظة « تكبيرة الافتتاح » عند الاطلاق لمكان تاء الوحدة ، فتبصر !

ومنه : ما رواه عن الفضل بن شاذان ، عن الرضا عليه السلام قال : . . . وإنما جعل فيها اثنتا عشرة تكبيرة ، لأنه يكون في ركعتين اثنتا عشرة تكبيرة ، وجعل سبع في الأولى وخمس في الثانية ولم يسو بينهما ، لأن السنة في صلاة الفريضة أن يستفتح بسبع تكبيرات ، فلذلك بدءاً هاهنا بسبع تكبيرات ، وجعل في الثانية خمس تكبيرات ، لأن التحريم من التكبير في اليوم والليلة خمس تكبيرات الخ ^(٣) .

(١) الوسائل الباب ٢ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ١ .

(٢) الوسائل الباب ١٢ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٢ .

(٣) الوسائل الباب ١٠ من أبواب صلاة العيد ح ١ .

ولاسترة في ظهورها التام في أن لكل صلاة واجبة من الصلوات اليومية ليس
أزيد من تكبيرة واحدة للاحرام ، كما أن حكمه عَلَيْهِ السَّلَامُ بأن في الر كعتين اثنتى
عشرة تكبيرة أقوى شاهد بخروج ماعدا التكبيرة الواحدة المحرمة عن الصلاة ،
كما تقدم .

الجهة الرابعة

في أن الاحوط جعل التكبيرة الأخيرة هي تكبيرة الاحرام
قد تبين لك في ثنايا البحث : كون تكبيرة الاحرام واحدة ، لا أزيد - لاسمى
الوحدة الحاصلة في ضمن الكثير كما زعيم ، بل الوحدة الشخصية الخارجية
التي لا انطباق لها إلا على خصوص الواحدة التي لم تحف باخرى من جنسها -
وكونها هي خصوص الأخيرة لاغيرها من السبع ، كالاولى ونحوها . وعلى التنزل
وعدم الحكم بكون ذلك هو الأقوى ، فلا أقل من كونه هو الأحوط ، فهذا وجه
الاحتياط على المختار .

وأما وجهه على خيرة الماتن - رحمه الله - فعلى احتمال التخيير أو تعيين
الأخيرة فلا ريب في حصول الامتثال بذلك ، وهكذا على احتمال تعيين الاولى ،
أو مقالة والدالمجلسي - رحمه الله - لا مكان تقديم الست رجاء ، ولأنه على فرض
تعيين الاولى لاخير في تقديم تلك الست وإن لم تحسب من الصلاة . وهذا بخلاف
اختيار الاولى ، إذ على احتمال تعيين الأخيرة يلزم تخلف تلك الست في الصلاة
مع خروجهها عنها ، إذ المفروض إنيانها لا بقصد الذكر المطلق ، بل بقصد ماورد
بالخصوص من التكبيرات الافتتاحية .

ولاخفاء في أن مدار البحث هو الافتقار إلى القصد والتعيين - كما هو الحق
المتفق عليه - وإلا لزم تحقق الافتتاح بمطلق التكبير ، سواء كان بقصد الاحرام
أو للاعجاب عند مشاهدة مايعجب أو نحو ذلك ، وهو كما ترى ! نعم : لا يلزم قصد

خصوصية الاحرام بالمطابقة ، بل يجدي ما يعينه 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
سرف 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 للمعيّن ، فلامجال للابهام في حوزة التعيّن ،
لأنّه على فرض وجوده كالمعيّن في الخارج ، لكان الحكم بعدم الكفاية باقياً بحاله ،
لانسباق خصوص المعيّّن من نصوص الباب .

والظاهر عدم اختصاص استحبابها باليومية ، بل تستحب
في جميع الصلوات الواجبة والمندوبة ، وربما يقال بالاختصاص
بسبعة مواضع ، وهي كل صلاة واجبة ، وأول ركعة من صلاة
الليل ، ومفردة الوتر ، وأول ركعة من نافلة الظهر ، وأول
ركعة من نافلة المغرب ، وأول ركعة من صلاة الاحرام ، والوترية .
ولعل القائل أراد تأكدها في هذه الموضع .

إنّ في اختصاص إضافة الستّ بالفرائض كما في محكيّ "تجديّات السيّد
المرضى - رحمه الله - 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 بما هو المشهور لدى الأصحاب باطلاق غير واحد من النصوص المارة^(١) الدال على أن رجحان تلك التكبيرات ثابت في الصلاة بما هي آية صلاة كانت .

وبأن الإرتكاز 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 وغيرهما 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 المأتمن بها حال المشي ، ولكن لا بد من تحفظها حال الوقوف ، لأن خصوص حال المشي قد خرج بالدليل دون غيرها من حالة الوقوف ، وكذا نحوها من الشرائط الأخر . 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 «الأجزاء» مثلاً ، إذ تبين الاطلاق الذي لامجال معه للانصراف ولا شهادة للفظة «الأجزاء» بعد أن كانت في المندوب كالواجب شائعة . وانقذح عدم ضمير التصريح فضلاً عن الانصراف ، لقاعدة الشركة .

وأما تخييل الاختصاص باليومية : فهوون جداً ، لأن الروايات الآمرة بالتكبيرات الافتتاحية مطلقة ، والمقيّد منها باليومية - كروايات الباب ٥ من التكبير - خالٍ عن ماعدا تكبيرة الاحرام ، فلاوجه له أصلاً .

و بالجملة : كما أن سائر التكبيرات المندوبة في الصلاة في الركوع

(١) الوسائل الباب ٧ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٣ و ٨ وغيرهما من الابواب

والسجود وغيرهما من الحالات ثابتة في المندوبة كالواجبة ، فكذلك التكبيرات السبع الافتتاحية ، إما لاطلاق الدليل ، وإما لقاعدة الشريعة .

فما في الحدائق « من حمل الاطلاق على الفريضة سيما اليومية التي هي الفرض المتكرر المتبادر عند الاطلاق ، سيما أن جملة من النصوص كالصريحة في الفريضة كأخبار العلل الخ » غير سديد ، لما ذكر .

و أما الاختصاص بالمنفرد : فأقصى ما يتمسك له ، هو اشتغال عدة من النصوص^(١) على أمر الامام بالجهر بالواحدة وإسرار ما عداها من السبع .

وأنت خبير بأن ذلك ناظر إلى اختصاص هذه الكيفية - من جهر الواحدة وإسرار ما عداها - بامام الجماعة ، لأصل التكبيرات البتة .

و مارواه عن معاوية بن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا كنت إماماً أجزأتك تكبيرة واحدة ، لأن معك ذا الحاجة والضعيف والكبير^(٢) .

حيث يوهم الاختصاص بمن عدا الامام مأووماً كان أو منفرداً ، بناءً على أن المراد من المنفرد في قوله هو من عدا الامام . ولكن بعد ما عرفت : من كون الحق هو أن الأخيرة تكبيرة الاحرام ، تصير تلك الست خارجة عن الصلاة مقدمة لها ، كالأقامة ، أو أنسب منها . فحينئذٍ لامساس لها بأصل الصلاة بتغييرها من الآداب المندوبة قبلها .

ثم إنّه - كما يستفاد من التعليل - يختص ذلك بالجماعات العامة التي يكون الناس بأسرهم - من الضعاف والكبار والمحاويج وغيرهم من المضطربين - شرعاً سواء ، دون الجماعة الخاصة المنعقدة من عدة أقوياء وصحاح مثلاً ، فعند ازدحام الناس واقتداء الضعاف تتزاحم المصلحتان : إحداهما مصلحة التسهيل ورعاية حقوقهم ، والاخرى مصلحة التكبيرات المندوبة ، فلا يبعد في مثله رجحان

(١) راجع الوسائل الباب ١٢ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٢٥٣١ وغيرها .

(٢) الوسائل الباب ١ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٩ .

تلك على هذه ، كما في صوم يوم العاشوراء ، حيث يقال بكرأته معالاً بانطباق عنوان مبغوض عليه يزاحم ملاك الصيام . فحينئذٍ لا يستفاد منه الاختصاص حتى عند عدم التزاحم ، كما في الجماعة الخاصة مثلاً .

فتحصل : أن الاستحباب ثابت للامام وغيره مأوماً كان أو منفرداً .

وأما الاختصاص بسبعة مواضع : فبناءً على استحباب صلاة الاحرام ، فإن دل عليه دليل معتبر - ولم يمكن الجمع بالحمل على مراتب الفضل مع ثبوت أصل الرجحان لجميع النوافل والمندوبات كالواجب - يحكم بتقييد مطلقات الباب فينتج الاختصاص المذكور . وإن دل عليه خبر ضعيف وقلنا بجبر الضعف بحديث « من بلغ » وصيرورته به حجة بالغة يجري فيه ما اشير إليه . وإن لم نقل به بل اخترنا أن مفاد ذلك الحديث هو إعطاء ثواب الانقياد والرجاء ، لا إثبات الرجحان لمتن العمل وتصييره مستحباً شرعياً - كما هو المحتمل قوياً - فلا يتأتى فيه حينئذٍ ما تقدم ، إذ لا صلوح له للتعارض البدئي حتى يجمع بأحد النحويين المذكورين .

وعلى فرض شمول « من بلغ » لفتوى الفقيه أيضاً - كما هو المعنون في محله - يجري فيه هذا المقال أيضاً . فلو بلغنا فتوى بعض الأصحاب - رحمهم الله - باستحبابها في سبعة مواضع ، لما أمكن لنا الافتاء بذلك ، بل أقصاه ترقب الثواب الانقيادي عند العمل بها فيها . ولا ميز هام في اختصاص أصل الرجحان بتلك المواضع أو الرجحان الزائد والمزبئة الكاملة بها ، مع ثبوت أصله في غيرها من الصلوات الاخر أيضاً .

ولا يخفى في أن الانقياد أمر راجح شرعاً يثاب عليه البتة ، و لكنته لم يبين في النصوص مقدار ثوابه إلا في حديث « من بلغ » بناءً على ما قوتناه من الاحتمال الأخير ، حيث إنه يدل حينئذٍ على تعيين مقداره ، وهو المقدار البالغ أي مقدار بلغ . فإن دل خبر ضعيف على أن للعمل الخاص - كالزيارة مثلاً -

ذاك المقدر من الثواب فعملها الزائر التماس ذلك الثواب أو تيه - أي يؤتى لأجل انقياده ذلك المقدر المعيّن الذي بلغه - فهذا هو جدوى ذلك الحديث .
 فبعد إهداء هذه المقدمة، فنقول: قال المفيد - رحمه الله - في محكي كلامه:
 « يستحب التوجه بسبع تكبيرات في سبع صلوات » و قال في محكي التهذيب :
 « ذكره الصدوق في رسالته ولم أجد به خبراً مسنداً » . والظاهر اختصاص التأكد بها، لأصل الرجحان، كما يظهر من محكي «المقنعة» وأشار إليه الماتن - رحمه الله -
 وفي «المستدرک» عن ابن طاووس في كتاب «فلاح السائل» مسنداً عن زرارة
 عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال : افتتح في ثلاثة مواطن بالتوجه و التكبير : في أول
 الزوال ، و صلاة الليل ، والمفردة من الوتر ، وقد يجزيك في ما سوى ذلك من
 التطوّع أن تكبّر تكبيرة لكل ركعتين ^(١) .

وفي السند محمد بن حسن بن شمون، الذي لم يوثق . و زاد في «المستدرک»
 بما لم نجده في «فلاح السائل» ولم يأت به في «الحقائق» أيضاً ، وهو أنه «روينا
 السبع تكبيرات بالاسناد إلى ابن خانبه» و هو موثق . و لعل المراد هو سبع
 تكبيرات في هذه المواطن الثلاثة لاني الجملة ، لتظافر النصوص المارة على ذلك
 بلا حاجة إلى الاسناد بـ « ابن خانبه » فيصير هذا الذيل شاهداً على أن المراد من
 التكبير في قوله : «...افتتح في ثلاثة مواطن بالتوجه والتكبير» هو التكبيرات السبع،
 وإلا فلا دلالة له على السبع أصلاً ، لعدم تعرّض العدد .

والحاصل : أن 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 التوجه عدا التكبير، إذ قد يبحث في استحباب التكبيرات السبع الافتتاحية
 في التطوّع أيضاً ، وقد يبحث في استحباب الأدعية المتخلّلة بينها فيه و عدمه ، ولا

تلازم بين الحكمين ، لامكان جريان أصل الاستحباب في التطوع دون الأدعية ،
فحينئذ يمكن أن تختص تلك المواطن الثلاثة بخصوصية أوجب رجحان الأدعية
المعهودة فيها أيضاً ، كأصل التكبير .

والمراد من «أول الزوال» هو نافلته ، لامطلقاً حتى الفريضة ، بشهادة قوله:
«...ماسوى ذلك من التطوع» وفي الحدائق : «أن» هذا الخبر قد جملة ابن طاووس
في الكتاب المذكور على التأكيد في هذه الثلاثة بعد تخصيصه الاستحباب بسبعة
مواضع ، بالحق الفريضة واولى نافلة المغرب والوتر و ركعتي الاحرام .
و بالجملة : لادليل على الاختصاص بالمواضع السبعة المعددة في المتن ،
كما اعترف به بعض الأساطين ، كالمفيد ومن احتذى حذوه . وإزاء صاحب الحدائق
- رحمه الله - عن الحمل على التأكد فيها مع انحفاظ أصل الرجحان في «طاق
الصلاة غير سديد ، و إنكاره للإطلاق متمسكاً بالانصراف خالٍ عن الصواب .
فالأقوى : ما في المتن .

ولا اعتداد بالفقه الرضوي سنداً مع عدم اشتماله على الوتيرة متناً . نعم :
بالقياس إلى بعض المواطن - نحو مفردة الوتر - كالمستفيض ، لاتفاق رواية «ابن
طاووس» و «الفقه الرضوي» فيها ، وكذا صلاة الليل في الجملة .

(مسألة - ١١) لما كان في مسألة تعيين تكبيرة الاحرام
اذا أتى بالسبع أو الخمس أو الثلاث احتمالات ، بل أقوال -
تعيين الاول ، و تعيين الاخير ، و التخيير ، والجميع - فالاولى
لمن أراد احراز جميع الاحتمالات و مراعاة الاحتياط من
جميع الجهات أن يأتي بها بقصد أنه ان كان الحكم هو التخيير

فالافتتاح هو كذا - ويعين في قلبه ما شاء - والا فهو ما عند الله:
من الاول ، أو الاخير ، أو الجميع .

قد بقي من وجوه الاحتمال ما اختاره - رحمه الله - من التخيير بين أية تكبيرة من التكبيرات شاء وبين الجميع . وقد يقال : بعدم تنافي تقديرية القصد هنا ، إذ يكفي بذلك في العبادة ، ولاسيما مع عدم إمكان العلم الحقيقي بالواقع . وتمام المقال في طي أمرين - أحدهما : بلحاظ العبادة ولزوم قصد القربة فيها ، والآخر : بلحاظ العنوان المعتبر قصده في الامتثال ، فيلزم التنبه بذلك صوتاً عن الاختلاط .

أما الامر الاول : فلا ريب في تمشي قصد القربة عند احتمال المطلوبة ثبوتاً مع ورود ما يدل على الحث عليه عند الرجاء إثباتاً ، وهذا هو الدارج من حسن الاحتياط عقلاً و نقلاً في غير مورد القطع ، سواء قامت الأمانة أم لا . وظنني أن المستفاد من أدلة 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 تعود النفس بالتقوى عمّا حرّم الله تعالى ، كما في لسان بعض تلك الأدلة . والحاصل : أن الاحتياط في العبادة من جهة عباديتها مجالاً واسعاً .

وأما الامر الثاني :

فلعل بعض الامور القصدية يعتبر فيه الجزم حسب الغرائز العقلية بحيث ينافيه التردد - كالتعظيم ونحوه - فمن انحنى حد الر كوع 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 ، فلا ينافيه انتردد ، كأداء الدين المشكوك ، حيث إنه يمكن للمؤدّي ذلك ، وإن يشكّل جواز القبول ممّن يشكّ في استحقاقه . اللهم إلا أن يقصد المؤدّي الأداء إن كان عليه دين والهبة مثلاً إن لم يكن ، فحينئذٍ يجوز القبول للشاكّ في استحقاقه ، لصيرورته ملكاً له على أيّ تقدير . ولا مجال هنا لقصد الجامع ، إذ لا يؤدّي الدين - إن كان ثابتاً - إلا بقصد عنوانه ، لا الجامع الذي يعمّه وغيره .

وهكذا الأمر في الزكاة ونحوها من الحقوق الماليّة التي يعتبر فيها قصد العنوان : نعم : لا يعتبر فيها قصد التمايك ، للاجتراء بمجرّد الاعطاء و الصرف في أحد مصارفها الممهودة بالقصد ، فحينئذٍ يمكن للمؤدّي أن يقصد الزكاة ، وإلا فالخمس ، وإلا فالدالمظالم ، وهلمّ جرّاً ، عند استحقاق القابل لأيّ منها البتة . والحاصل : أنه لو اعتبر الجزم في حوزة القصد والانشاء لما أمكن تمشييه مع الشكّ . وأما إن لم يعتبر فيها بل في اللفظ ، فلا إشكال في إمكانه حينئذٍ ، لأنّ الأبراز التنجيزي سهل المؤنة ، كما في الطلاق عند الشكّ في الزوجيّة . وأقصى ما يستدلّ به لمنع التعليق في الانشاء هو الاجماع ، كما اعترف به الشيخ - قدس سرّه - في المتاجر ، لو هن سائر ما يتمسكّ به لذلك . و يعالج الاحتياط عند مساس الحاجة ، إمّا بالأبراز التنجيزي وإن كان الواقع عملياً ، وإمّا بتوكيل الجاهل بالحال حيث يتمشّي منه الجدر حينئذٍ ، كما تفتنّ به - رحمه الله - فيه . ففيما لا احتياج إلى اللفظ - كما في الاعطاء و الصرف المذكور - فالأمر أسهل .

وبالجملة : لا غرو في التعليق في أمثال المقام ، وإن كان للكلام في أصل الاجماع في المسألة الدارجة لدى العقلاء - مع ما في البين من الآراء - مجال ، لاحتمال استناد المجمعين إلى بعضها ، وتمامه في موطنه .

والذي ينبغي أن يقال هنا : إنّ المصليّ إن اختار أحد تلك الأقوال اجتهداً

أو تقليداً وقلنا بتقدم الامتثال التفصيلي على الاجمالي، فالاحتياط يقتضي الاقتصار على خيرته. وإن لم يكن كذلك وقلنا بأن وزان قصديّة الافتتاح هو وزان إعطاء الزكاة للتعظيم و لم يقم دليل تعبدي آخر على لزوم البت في القصد، فالاحتياط هو ما أشار إليه الماتن - رحمه الله - ملحوظاً فيه ما ذكرناه. وإن لم يكن هذا و لاذك فالاحتياط يقتضي تكرار الصلوات إن أراد أن يدرك فضيلة التكبيرات، وإلا فله الاقتصار بتكبيره واحدة بقصد الافتتاح ثم يأخذ في القراءة.

(مسألة-١٢) يجوز الاتيان بالسبع ولاء من غير فصل بالدعاء

والذي يدل على جواز التوالي بين تلك التكبيرات و عدم تخلل الأدعية المعهودة بينها امور:

أحدها: إطلاق بعض النصوص المارة حيث لم يقيد بالدعاء.

وثانيها: ما ورد في علة التشريع: من عدم إجابة الحسين عليه السلام فيكبر رسول الله مع اشتغال سبطه بالعلاج إلى السبع مديناً بأن السنة طارت بذلك، حيث لم يكن دعاء هناك، لمكان السكوت وعدم النقل، بل يحتمل الرجحان في الجملة أيضاً إن كان المراد بجريان السنة هو السبع المتوالية لا مجرد السبع. وعلى أي حال: يكون ظهوره في الاجتزاء بالتوالي تاماً.

وثالثها: ماورد في خصوص الباب، نحو ما رواه عن زرارة، قال: رأيت

أبا جعفر عليه السلام أو قال: سمعته استفتح الصلاة بسبع تكبيرات ولاء^(١).

حيث يدل على الجواز البتة، بل على الرجحان أيضاً لو كان المسموع هو الأمر بالافتتاح - لو لم يكن لدفع الحظر المتوهم، كما نشير إليه - لانفس الاستفتاح الفعلي. ولكن على الأول: يكون من باب الحذف، وتقديره: « سمعته

(١) الوسائل الباب ٧ من أبواب تكبيره الاحرام ح ٢.

قال : استفتح ، بأن يكون أمراً . و على الثاني : فعل ماض . فالجواز محرز والرجحان محتمل .

وليس في وسع مادل على تغلغل الدعاء بينها التقييد ، لما مر : من أن القاعدة الأولى التي يستوي فيها الواجب والمندوب تقتضي عدم حمل المطلق على المقيّد فيما كانا مثبتين ، إلا عند إحراز وحدة الحكم المستكشفة من اتحاد السبب ونحوه ، وأما مع عدمه : فيؤخذ بكل من الدليلين ، فيحكم بتعدد المطلوب . فحينئذ يكون السبع المتوالية مطاوعة وإن أمكن أن يكون ما يتخلله الدعاء أرجح ، كما قال - قدس سره - : لكن الأفضل أن يأتي بالثلاث ، ثم يقول النخ نعم : يحتمل كون الأمر في مقام توهّم الحظر ، فلادلالة على الرجحان ، ويدل عليه ما رواه عن الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام ^(١) .

و يستحب أيضاً أن يقول قبل التكبيرات : اللهم اليك توجهت النخ .

ويشهد له ما رواه في «المستدرک» ^(٢) عن «المصباح» بلا تغاير ، إلا في ما لعله يرجع إلى اختلاف النسخ .

(مسألة - ١٤) يستحب رفع اليدين بالتكبير الى الاذنين أو الى حيال الوجه أو الى النحر مبتدءاً بابتدائه ومنتهياً بانتهاؤه ، فاذا انتهى التكبير و الرفع أرسلهما ، ولا فرق بين الواجب منه

(١) الوسائل الباب ٨ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ١ .

(٢) المستدرک الباب ٩ من أبواب القيام ح ١ .

والمستحب في ذلك ، والاولى أن لا يتجاوز بهما الاذنين . نعم : ينبغي ضم أصابعهما حتى الا بهام والخنصر والاستقبال بباطنهما القبلة ، ويجوز التكبير من غير رفع اليدين ، بل لا يبعد جواز العكس .

إن استيفاء المقال - من حيث استحباب الرفع وعدم وجوبه ، ومن حيث تحديده ، ومن حيث قرانه بالتكبير بدءاً وختماً ، ومن حيث وقت الارسال ، ومن حيث استواء الواجب والمندوب فيه ، ومن حيث ضم الأصابع واستقبال الباطن إلى القبلة ، ومن حيث استقلال كل من الرفع والتكبير في الحكم - رهين الفحص عن نطاق ماورد في الباب : من النصوص الكافلة لجهات عديدة .

الجهة الاولى

في استحباب رفع اليدين

في الجواهر «إنه المشهور ، بل عن الأمامي : أن من دين الامامية الاقرار به ، خلافاً للمرتضى - قدس سره - فأوجبته في محكي انتصاره فيها - أي في تكبيرة الاحرام - وفي كل التكبيرات الصلواتية ، مدعيّاً عليه الاجماع . . . و وافقه «الكاتب» في محكي كلامه في خصوص تكبيرة الاحرام ، وبعض متأخري المتأخرين ، كالاصبهائي في كشفه ، والكاشاني في مفاتيحه ، والبحراني في حدائقه ، انتهى . إن الوجود النفسي للكيفية - أي الرفع - مع عدم وجوب المتكليف (وهو باقي التكبيرات) غير مانوس ، كما في الحدائق . اللهم إلا أن يقال : بوجودها أيضاً ، فالمراد إما تأكد الطلب و شدة الاستحباب - كما يعبر به عنها - وإما الوجود الشرطي الملائم لاستحباب أصل المتكليف .

و «الانتصار» هو ما ألفه - رحمه الله - تأييداً لما قالته الامامية المحققة دون غيرهم من الفرق، فلذلك سمى انتصاراً، والمراد مما انفردت به الامامية في ذلك الكتاب هو ما يكون موجوداً فيهم دون غيرهم، لأنهم بأسرهم ذهبوا إليه واختاروا.

وبالجملة: قد استدلت للوجوب بطوائف من النصوص الدائر أمرها بسين ضعف السند ووهن الدلالة، مع اجتماعهما معاً في بعضها.

فمنها: طائفة حاكية لأفعال المعصومين عليهم السلام نحو الرواية ١٥٢ و ١٥٣ و ١٥٤ من الباب ٩ من التكبير، ونأتي بها في الجهة الباحثة عن التحديد. ولاخفاء في قصورها عن إفادة الوجوب، إذ ليس للفعل نطاق في أزيد من الرجحان أو أصل الجواز في الجملة، مع أنها لبيان الحد، لا الحكم.

ومنها: طائفة آمرة بذلك مع احتفافها بما يصلح لصرف الظهور في الوجوب، أو لمنع انعقاده رأساً، نحو ما رواه عن العلي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا افتتحت الصلاة فارفع كفيك ثم أبسطهما النخ^(١) حيث أمر فيها بالرفع، وظاهره الوجوب. وهو مع كونه أخص من مدعى المرتضى - رحمه الله - الذي قال في الحدائق: «إنه بمحل من القوة، والاحتياط يقتضى المحافظة عليه» لاختصاصه في افتتاح الصلاة دون باقي التكبيرات، مشتمل على الأمر بالبسط والتكبيرات الست المندوبة والأدعية المتخلطة بينها والتعوذ من الشيطان، مع استحبابها بأسرها، فوحدة السياق تقضي الحكم به - دم وجوب الرفع أيضاً إلا على المسلم المختار: من أن الأمر بعث نحو الفعل فيلزم الانبعاث ما لم يقم الشاهد على العدم.

نعم: قيام الشواهد الخارجية على استحباب تلك الفقرات يوجب وهن ظهور هذه الفقرة في الوجوب، فلا تقاوم ما لودل على العدم.

(١) الوسائل الباب ٨ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ١.

ونحو ما رواه عن معاوية بن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام في وصية 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 الخصوصية و اشتراكه عليه السلام وغيره فيه .
وهو مع كونه أعم من المدعى - للاطلاق الشامل للتكبير وغيره : من القنوت ونحوه ، الموجب للحمل على الندب ، لعدم القول بالوجوب - حاشي لغير واحد من الآداب والسنن ، إلا أن يتطرق ما سلكناه . والمهم هو الاطلاق المتحاشي عنه ، ولا مجال لتبعض النطاق عند فقد الشاهد . ولعل المراد من «التقليب» هو استقبال الباطن نحو القبلة أو غيره من وجوه القلب ، وسيوافيك ما يوجب الحمل على الندب . ومنها : طائفة مفسرة للكريمة أو ناظرة إليها ، نحو ما رواه عن ابن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل : فصل لربك وانحر « قال : هو رفع يديك حذاء وجهك^(٢) وكذا ما رواه عن عمر بن يزيد ، قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام في قوله تعالى النح^(٣) .

والاستفاد من الهيئة هو الوجوب ، ومن المادة بقرينة الرواية هو رفع اليد . والتمسك بالقرآن متوقف على حجبية ظواهره - كما هو الحق - وأما عند من يتوهم المنع ، فلا . ولاخفاء في امتزاج هذه الطائفة من الكتاب والسنة ، لعدم محوضة كل واحد منهما في تمامية الاستدلال .

والسند تام . ولكن المتن أعم من الدعوى ، لشموله بجميع حالات التوجه والدعاء ، سواء كان في الصلاة أو غيرها . وعلى الأول : سواء كان في التكبير أو غيره - من القنوت - ولاعامل بالاطلاق الكذائي . ولا يمكن الأخذ بالمتيقن ، لأنه مطلق لا مجمل ، فلا بد من الحمل على ضرب من الرجحان العام .

ونحو ما رواه عن علي عليه السلام في قوله تعالى : «وانحر» إن معناه ارفع يديك

إلى النحر في الصلاة^(١).

ولاخفاء في أنه - بعد الأرسال - أعم من المدعى، لشموله لما عدا التكبير من القنوت ونحوه .

ونحو ما رواه عن جميل، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله عز وجل: «فصل لربك وانحر» فقال: بيده هكذا، يعني استقبل بيديه حذو وجهه القبلة في افتتاح الصلاة^(٢).

وهو مع كونه أخص من المدعى - لاختصاصه بالافتتاح دون التكبيرات الاخر التي اختار السيد الرفع فيها أيضاً، وقواه في الحدائق كما مر - مشتمل على كونه قبال الوجه وتجاه القبلة معاً . فهاهنا امور ثلاثة: من الرفع وحذو الرجه والاستقبال، فلملّه ناظر إلى الكيفية لأصل الرفع، فيكون إشارة إلى ما هو المعهود منه على ماله من الحكم، كما في الباب ١٠ من أبواب التكبير .

ونحو ما رواه عن الأصبع بن نباته، عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال: لما نزلت على النبي صلى الله عليه وآله «فصل لربك وانحر» قال: يا جبرئيل! ما هذه النحريرة التي أمر بها ربي؟ قال: يا محمد! إنها ليست نحريرة ولكنها رفع الأيدي في الصلاة^(٣).

وهو مع وهن السند المشتمل على المجهول أعم من المدعى متناً، لأن الصلاة باعتبار حالاتها المتوقعة فيها الرفع لا تختص بالتكبيرات، بل تعم القنوت أيضاً . نعم: في ما رواه عن «مجمع البيان» عن مقاتل بن حنان، قال: ليست بنحريرة ولكنها يأمرك إذا تحرمت للصلاة أن ترفع يديك إذا كبّرت وإذا ركعت وإذا رفعت رأسك من الركوع وإذا سجدت الخ^(٤).

ولكن في ذيلها «فانه صلاتنا وصلاة الملائكة في السماوات السبع، وإن لكل شي زينة وإن زينة الصلاة رفع الأيدي عند كل تكبيرة» حيث إن النطاق

قاصر عن إفادة الوجوب ، إذ الواجب ما هو المقوم للعمل ، لا ما هو زينة له بعد تماميته أصله . كما هو مقتضى التزيين . ويشهد له ما رواه من «العلل» عن الرضا عليه السلام إنما ترفع اليدين بالتكبير ، لأن رفع اليدين ضرب من الابتهاج والتبتل والتضرع ، فأحب الله تعالى أن يكون العبد في وقت ذكره له متبتلاً الخ ^(١) حيث اشتمل على عدة شواهد على الندب .

وها هنا طائفة أخرى تنافي ما مر ، نحو ما رواه عن حريز ، عن رجل ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : قلت له : فصل لربك وانحر ؟ قال : النحر الاعتدال في القيام أن يقيم صلبه ونحره الخ ^(٢) .

فحينئذ يكون المراد هو تعديل النحر وعدم اعوجاجه أو انحنائه ، فأين هو من رفع اليدين إليه؟ وقد جعل في «الحدائق» إمكان تفسير الآية بالأمرين ، لأن القرآن « ذلول ذو وجوه » جمعاً بين الأخبار ودفعاً للمنافاة .

ولكن لا بد من الانطباق على القواعد المقررة ، نحو جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى سواء كانا حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين ، ونحو الوقوع والظهور فيهما بعد الفراغ عن أصل الجواز ، اللهم إلا أن يجعل ما ورد من النصوص المنسرة قرينة على إرادة ذلك من لفظة «انحر» أي من مادته . ولو فرض الاستعمال في الجامع لما أفاد حكم الخاص بخصوصيته ، وليس أحد المعنيين تأويلاً بالباطن والآخر تفسيراً بالظاهر ، حتى يقال : بأنه في القرآن غير عزيز .

نعم : يمكن النقاش السندي بالارسال ، إلا أن يدفع بوقوع «حماد» و«حريز» فيه وهو من أصحاب الاجماع ، وقد قيل : بأن للحرز كتاباً في الصلاة معدوداً من الاصول الهامة .

ونحو ما رواه عن علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : قال :

(١) الرسائل الباب ٩ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ١١ .

(٢) الوسائل الباب ٢ من أبواب القيام ح ٣ .

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 إما مطلقاً أو عن خصوص
 المأموم ، بقريضة التقابل ، فيخرج المنفرد ، وبالاجماع على عدم الفصل يحكم بأن
 الثابت على الامام إنما هو خصوص الذنب لا الوجوب ، لأن الحكم بالوجوب
 عليه و بالذنب على غيره خرق للاتفاق ، بل الرجحان ثابت عليهما ، و إن كان
 على الامام بالشدّة والتأكد ، كما قيل .

ولا يمكن التمسك بها للوجوب المطلق بانضمام عدم الفصل ، بأن يقال :
 يجب على غير الامام أيضاً صوتاً عن خرق الاتفاق ، لأن الرواية ناصّة في عدم
 الوجوب بالنسبة إلى غيره ، لأن قوله **إِنَّمَا** : «... ليس على غير الامام» نص في
 عدمه ، فمعه لا يمكن ذلك و إن انضم إليه ما انضم . ولا خفاء في أن النسبة هي
 العموم من وجد ، لأن الدال على لزوم الرفع خاص بالتكبير وعام للامام وغيره ،
 والدال على عدم لزومه خاص بغير الامام وعام للتكبير وغيره . هذا بالقياس
 إلى بعض تلك الأدلة الآمرة بالرفع و إن كان بعضها الآخر أيضاً عاماً للتكبير
 وغيره ، كما مر .

والحاصل : أن في هذه الصحيحة بعض ما يشهد على عدم اللزوم ، كما قرّر .
 ومما يشهد له أيضاً هو ما رواه عن زرارة ، قال : قال أبو عبد الله **إِنَّمَا** : رفعك
 يديك في الصلاة زينتها ^(٢) .

لما اشير إليه : من أن الزينة هي فرع القوام وخارج عنه ، فلا يكون واجباً .
 نعم : لا خصوصية للتكبير ، بل يعم غيره أيضاً . فتبيين قصور الأدلة عن إفادة
 وجوب الرفع و إن كان راجحاً .

(١) الرسائل الباب ٩ من أبواب تكبير الاحرام ح ٧ .

(٢) الوسائل الباب ٢ من أبواب الركوع ح ٤ .

الجهة الثانية

في حد الرفع

إنّ خيرة الماتن - رحمه الله - هو التخيير بين الحدود الثلاثة ، و لاخفاء في أنّ الحدّ ممّا لا يتطرّفه الاختلاف ولا التسامح ، بل لا بدّ من التعيين والضبط . نعم . يمكن نصب أزيد من أمانة لتحفظه ، كما في خفاء الأذان والجدران في تعيين حدّ الترخّص ، و كما في الطرق المتعدّدة لاحتراز الكريّة .

والحاصل: أنّ الحدّ الواقعي واحد بلا كثرة ومضبوط بلا مسامحة ، وإنّما التكثر والتسامح أحياناً في الأمارات والطرق الهادية إليه ، اللهمّ إلاّ فيما يكون الحدّ الآخر واقعاً في عرضه مبانئاً له في الامتداد والسلك ، إذ لا ضير في تعدّد مثله . و ظاهر «الشرايع» هو الرفع إلى الاذنين بدون لفظة «الحداء» و صريح «المبسوط» إلى شحمتي الاذنين عند القدرة، وأمّا مع فقدها لعلّة فرعهما ما استطاع . و المهّمّ هو التأمّل في إمكان رجوع بعض هذه الحدود إلى الآخر ليتحدّ المال - بأن يكون الحدّ الواقعي واحداً - و كذا التأمّل في نطاق نصوص الباب ليتضح مقدار دلالتها على التحديد تعييناً أو تخييراً .

وليتنبّه بأنّ للحدّ امتداداً و كذا للاذن والوجه ، فلا بدّ من الالتفات إلى أنّ المراد هو بلوغ أوّل اليد أو وسطه أو آخره ، و هكذا بلحاظ أوّل الوجه أو آخره ، و كذا في الاذن مراعيّاً في ذلك دخول الغاية في المغيبيّ وعدمه . فيأزم تعيين الغاية أوّلاً ، ودخولها أو عدم دخولها في المغيبيّ ثانياً ، و لعلّ التنبيه بها يوجب الجمع بين النصوص والتأليف بين الأقوال .

والنصوص كما تلي على طوائف :

منها : ما ورد في الاذن قولاً أو فعلاً . نحو ما رواه عن صفوان ، قال : رأيت

أبا عبد الله عليه السلام إذا كَبُرَ في الصلاة يرفع يديه حتى يكاد يبلغ أذنيه ^(١).
 ظاهره عدم البلوغ مع اقترابه منه، ولا ظهور بالقياس إلى اليد في أن المراد
 هو رؤوس الأصابع أو نفسها - أي تلك الأصابع - أو الكف أو نحو ذلك من
 الأجزاء، فلعلمه بلحاظ الأنامل أنسب وأسبق إلى الذهن. ولكنه قاصر عن إفادة
 الحد المطعبر، إذ لا لسان للمفعل حتى ينطق بالتعيين أو التخيير. نعم: يثبت أصل
 الجواز والاجتزاء، بل مع الرجحان إن دل على الاستمرار والتحفظ، لاحتمال
 كونه أفضل تلك الحدود.

ونحو ما رواه عن أبي بصير، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام (في حديث) إذا افتتحت
 الصلاة فكبّرت فلا تجاوز أذنيك، ولا ترفع يديك بالدعاء في المكتوبة تجاوز
 بها رأسك ^(٢).

إن التجاوز عن الأذن عبارة عن تعدّيه بأسره دون جزء منه، فلو بلغ
 الشحمة أو النصف لما صدق عليه التجاوز، فعليه: يندرج غير واحدة من المراتب
 حسب إمتداد الأذن طولاً، لأن أوائله محاذية للخد وأواسطه محاذية للمعين
 و أواخره للحاجب على الغالب المعهود. اللهم إلا أن يقيّد ببعض تلك المراتب،
 نحو ما رواه عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: إذا قمت في الصلاة فكبّرت فارفع يديك،
 ولا تجاوز بكفّيك أذنيك، أي حيال خديك ^(٣).

بأن يكون حيال الخدين تفسيراً لعدم التجاوز عن الأذنين، لا للأذنين،
 فالمراد حينئذ هو تحديد الرفع بحيال الخد الذي يحاذي شحمتي الأذن غالباً
 في مستوي الخلق، أو ما يقرب منه: من الوسط.

فبهذا يمكن الجمع بين روايات هذه الطائفة كفتاوى الأصحاب - رحمهم الله -
 أيضاً، حيث عبّر في بعضها بالأذن وفي بعضها بالشحمة.

(٢١) الوسائل الباب ٩ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٥١.

(٣) الوسائل الباب ١٠ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٢.

ومنها : ماورد في الوجه ، نحو مارواه عن معاوية بن عمار ، قال : رأيت أبا عبد الله 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 ، ولا ظهور في تحديده باليد بلحاظ الأنامل والأصابع والكف ونحوها ، فلو كان الزند مثلاً أسفل من الوجه قليلاً لصارت الأصابع حيال الخدين وشحمتي الأذنين ، فلا تنافي حينئذ أصلاً .

ونحو مارواه عن عبد الله بن سنان ، قال : رأيت أبا عبد الله عليه السلام يصلي ، يرفع يديه حيال وجهه حين استفتح^(٢) وكذا مارواه عن منصور بن حازم ، قال : رأيت أبا عبد الله عليه السلام افتتح الصلاة الخ^(٣) .

والكلام فيها من حيث الالتئام هو ما اشير إليه .

و نحو مارواه عن ابن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل : « فصل لربك وانحر » قال : هو رفع يديك حذاء وجهك^(٤) . وكذا مارواه عن جميل ، قال : سألت أبا عبد الله عن قوله عز وجل : « فصل لربك وانحر » فقال الخ^(٥) .
 ولا ريب في أن التناسب يقتضي بدخالة للنحر الذي يكون مادة للأمر ، وهو بأن يجعل بعض اليد محاذياً له حتى يصير البعض الآخر - كالأصابع - محاذياً للوجه ، حسبما قرناه .

و نحو مارواه عن زرارة ، عن أحدهما عليهما السلام قال : ترفع يديك في افتتاح الصلاة قبالة وجهك ولا ترفعهما كل ذلك^(٦) .

والنهى منحدر نحو التجاوز ، لأن الرفع المستوعب موجب للجواز عن الأذن .

فتبين إمكان إرجاع هذه الطائفة إلى تلك الطائفة بعد رجوع بعض من

(١) الوسائل الباب ٩ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ١٧٠٣ و١٦٧٠٤ و١٦٧٠٥ و١٦٧٠٦ .

(٢) 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 للمخدّ منه ، على ما تقدّم .
ومنها : ما ورد في النحر ، نحو ما رواه عن عليّ عليه السلام في قوله تعالى : « فصل لربك وانحر » أن معناه ارفع يديك إلى النحر في الصلاة ^(١) .

ونحو ما رواه «الفقيه» في الباب ١٧ من الصلاة ، الحديث ٢ .

و الاعتداد بهذا المرسل والالتئام بينه وبين الطائفتين ، هو ما اشير إليه :
من أن بلوغ جزء من اليد حذاء النحر موجب لصيرورة جزء منه أسفل من الوجه
بقليل وجزء منه محاذياً للمخدّ المعدود من الوجه أيضاً ، حسب نطاق تينك الطائفتين .
فتحصّل : أن الحدّ واحد وأنّ الحكم تعينيّ ، لا أن هناك حدوداً من
الأذن والوجه والنحر وأنّ الحكم تخييريّ .

ثمّ إنّه لو لم يمكن إرجاع بعضها إلى بعض لما أمكن الحكم بمطلوبيّتها
جميعاً من باب تعدّد المطلوب ، لأننا وإن قلنا بأنّ القاعده الأولى في المثبتين
تقتضي ذلك في الواجب فضلاً عن المندوب ، إلاّ أنّه في غير مقام التحديد الناطق
بإسائه عدم مطلوبيّة الحدّ الآخر ، لأنّ أوله في الحقيقة إلى المختلفين بالإيجاب
والسلب لا المتفقين في ذلك .

و لعلّ سرّ اقتصار «المحقق» - في الشرايع - على الأذن ، أو اقتصار

«الشيخ» على الشحمة ، هو ما اشير إليه ، فتبصر !

الجهة الثالثة

في قران التكبير والرفع

قد اشتهر لدى الأصحاب - رحمهم الله - قران التكبير والرفع بدء وختماً

- كما في المتن - فيكون الارسال بعد تماميّتهما .

(١) الوسائل الباب ٩ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ١٥ .

و هاهنا قولان آخران : أحدهما - أنه يبتدىء بالتكبير حال الارسال .
والآخر - أنه يبتدىء به عند انتهاء الرفع ، فيكبر عند تمامه ، ثم يرسل إليه .
وهذا هو خيرة « صاحب الحدائق » .

إن اختلاف النصوص قد أورت تشتت الآراء ، لأن بعضها ظاهر في صحابة
التكبير والرفع ، وهي لانتم إلا باقترائهما بدءاً وختماً ، كما في مارواه عن «العلل»
و«العيون» عن الفضل بن شاذان ، إذ فيها « . . . إنما ترفع اليدين بالتكبير النخ »^(١)
حيث إن الباء للمصاحبة .

وفيه : أن الصحابة العرفية تحصل بمجرد القران العرفي سواء كان بنحو
الانطباق حدوثاً وبقاءً أم لا .

أضف إليه : صلوح العلة المذكورة فيها للرفع - من الابتهاج وغيره ومن
إحضار النبيه ونحوه - في مجرد المنارثة العرفية أيضاً ، إن لا دخالة لخصوصية
الصحابة المشهورة بين الأصحاب في الاحضار ونحوه ، مع ما عن بعض النسخ ضبطه بـ «في» .
وبعضها ظاهر في تقدم الرفع على التكبير ، نحو مارواه عن زرارة عن أبي جعفر
عليه السلام المتقدم في الجهة الثانية - إذ فيها « . . . فكبرت فارفع يديك النخ »^(٢) حيث
إن «الفاء» يدل على الترتيب . اللهم إلا أن يفسر بارادة التكبير لافعله ، بأن
يقع الرفع عند إرادته ثم يقع التكبير معه أو بعده .

وبعضها بالعكس ، نحو قوله : « ثم رفع يديه حيال وجهه وقال : الله أكبر
النخ »^(٣) لأن المنساق هو تقدم الرفع على التكبير وإن عطف بالواو .
و نحو قوله عليه السلام في صحبحة الحلبي : إذا افتتحت الصلاة فارفع كفيك ثم

(١) الوسائل الباب ٩ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ١١ .

(٢) الوسائل الباب ١٠ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٢ .

(٣) الوسائل الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ٢ .

ابسطهما بسطاً ثم كبر ثلاث تكبيرات^(١).

بناءً على أن المراد هو إرادة الافتتاح لافعله ، وإلا لزم بلوغ التكبيرات زهاء الثمانية - كما مر - فيدل على تقدم الرفع والبسط عليه ، وليس المراد منه - أي من البسط - الارسال ، لفقد الشاهد . ولادلالة فيها بالنسبة إليه أيضاً لسكوتهما عنه ، إن لاتعرض له في الأدعية الطويلة ، ولا في التكبيرات الاخر .
و بعضها ظاهر في كونه حال الارسال ، بناءً على توهم كون البسط في الصحيحة بمعنى الارسال . مع أنه - على التسليم - غير منطبق عليه ، لظهورها في كونه بعده لاحتينه .

الجهة الرابعة

في استواء التكبير الواجب والمندوب
في استحباب الرفع فيه

إن الصلاة تكبيرات عديدة، تبلغ زهاء خمس وتسعين، بل يزيد عند لحاظ التكبيرات الست المضافة إلى تكبيرة الاحرام - حسب ما مر مبسوطاً - بعضها واجب ، وبعضها مندوب . والمستفاد من الروايات الواردة في موارد شتى عموماً وخصوصاً هو استحباب الرفع عند كل تكبيرة .

فمنها: صحيحة الحلبي - المارة -^(٢) لاطلاقها الشامل للصلاة المندوبة التي تفتتح فيها بالسبع أيضاً . نعم : لا دلالة لها على أزيد من الرفع في التكبيرات الافتتاحية ، والحاصل : أنه لا تدل على استحبابه في مطلق التكبير .

ومنها : مارواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال . . . ثم ترفع يديك بالتكبير وتخّر ساجداً^(٣) .

(٢٥١) الوسائل الباب ٨ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ١ .

(٣) الوسائل الباب ١ من أبواب الركوع ح ١ .

ونطاقها خاص بالرفع بالتكبير بعد رفع الرأس من الر كوع ، وقاصر عن الزائد عنه .

ومنها : مارواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : إذا أردت أن تر كع وتسجد فارفع يديك و كبر نم ار كع واسجد^(١) .

و ظاهرها خاص بما قبل الر كوع والسجود ، فلا يشمل ما بعدهما ، فضلاً عن التكبيرات الاخر ، كالاتحافية .

ومنها : مارواه عن ابن عمّار ، قال : رأيت أبا عبد الله عليه السلام يرفع يديه إذا ر كع وإذا رفع رأسه من الر كوع وإذا سجد وإذا رفع رأسه من السجود وإذا أراد أن يسجد الثانية^(٢) وقريب منها في الجملة مارواه عن ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام^(٣) .

ولا خفاء في دلالتها على رجحان الرفع بما هو رفع ، كما سيأتي في المتن : من استقلاله في الرجحان ، ولا مساس لذلك بالارتباط بالتكبير ، اللهم إلا بالارتكاز والمعهودية ، وأنه - أي الرفع - إنما كان يلاحظ التكبيرات المحفوف بها الر كوع والسجود . نعم : في مارواه عن الشهيد (في الذكرى) عن كتاب الحسين بن سعيد عن علي عليه السلام : رفع اليدين في التكبير هي العبودية^(٤) .

ومنها : الرواية الاولى من الباب التاسع من أبواب تكبيرة الاحرام ، لاطلاقها الشامل لأي تكبير كان ، بخلاف ٣٥٢ منه ، لقصورهما عن الزائد على التكبيرات الافتتاحية من الر كوع ونحوه . وهكذا ٤٥٥ منه . وأما ١٢ و ١٤ منه : فلا ظهور لهما في كون الرفع عند الر كوع وغيره كان للتكبير ، كما أن ٩ منه قاصر عن العموم و الاطلاق الدال على رجحانه لكل تكبير لولا النقيصة . نعم : ذيل ١٤ منه كافٍ في الاطلاق ، إذ فيه . . . وإن زينة الصلاة رفع الأيدي عند كل تكبيرة ، فيشمل جميع تلك التكبيرات حتى الافتتاحية التي يؤتى بها قبل تكبيرة الاحرام

- بناءً على المختار من كونها هي الأخيرة - والسري أنها معدودة من صقع الصلاة عرفاً ، فيشملها ما دل على أن رفع اليد عند التكبير زينة الصلاة .
ولا غرو في ضعف سند بعض هذه النصوص بعد صحة بعضها الآخر ، مع كون الحكم مستحباً في مستحب . ولا خفاء في أن المطلوب هو إحداث الرفع عند كل تكبير ، لا مجرد وقوعه حال الرفع وإن كان بقاء ، والنص أيضاً دال عليه ، لأنه المنساق من ١٤ وغيره .

الجهة الخامسة:

في ضم الاصابع حال الرفع بالتكبير

والمترائي من محكي «الذكرى» هو وصول النص إليه بالتفريق في الابهام والضم فيما عداه . ولم نجد ما يدل عليه .
وفي «المدارك» ولتكن الأصابع مضمومة ، كما يستفاد من رواية «حماد» في وصف صلاة الصادق ، انتهى . ورد في «الحقائق» بعدم اشتمال خبره على رفع اليدين في تكبيرة الاحرام فضلاً عن كونها حال الرفع مضمومة أم لا ، وقد صرح بالرفع في تكبير الركوع و تكبير السجود ، ولكنه أيضاً غير متضمن لضم الأصابع ، الخ .

أقول : والظاهر : أن الرواية بصدق بيان أعلى المراتب ، ولا ريب في كون «الحماد» الذي هو من الأجلاء عالماً بمقوماتها وجل من مندوباتها وهي التي كانت مشهورة دارجة ومنها الرفع حال التكبير ، وسري عدم التعرض هو اشتراكه مع الصادق عليه السلام في الاتيان ، فمعه لاداعي حينئذ إلى النقل ، فلذا اقتصر على ما لم يأت هو به في عمله .

نعم : إثبات بقاء الضم إلى حال الرفع بالتكبير يحتاج إلى شاهد ، واستصحاب

تلك الحال متوقف على ثبوت الحكم الشرعي للمستصحب ولو بقاء في الرتبة السابقة حتى يتعبد بالجرم وعدم النقص ، ومن المعلوم : أنه ليس في وسعه إثبات ذلك البتة ، لأن المتوقف على حكم لا يكون دليلاً مثبتاً له ، وإن ضم إليه كونه عليه السلام بصدده البيان .

وقد يتمسك بما رواه «المستدرک» عن أصل زيد النرسي ، إنه رأى أبا الحسن الأول عليه السلام إذا كبر في الصلاة ألقى أصابع يديه : الإبهام والسبابة والوسطى والتي تليه ، وفرج بينها وبين الخنصر^(١) .

و تقدم وهن السند باشمال ذلك «الأصل» ، على ما ينافي التوحيد الذي أسسته يد التشيع وأتقنته يد الولاية مبرهنات بما يخضع لديه العقل وينطق به القرآن ، وهو من شواهد الدس ، ولا ريب في عدم الاعتماد على الكتاب المدسوس ، إلا مع إحراز سلامة ما يتعلق بالمقام .

وأما الدلالة : فظاهاها تفريق الخنصر عما عداها من الأصابع . ولعل هذا الذيل مرجوم بالشذوذ ، فلذا صرح في المتن بضمه أيضاً .

الجهة السادسة

في استقبال باطن اليدين إلى القبلة

وقد يتمسك له بما رواه عن منصور بن حازم ، قال : رأيت أبا عبد الله عليه السلام افتتح الصلاة فرفع يديه حيال وجهه واستقبل القبلة ببطان كفيه^(٢) . ودلالته - بعد انضمام كون استقبال باطن الكف تجسماً لا يرتكب لولا الرجحان ، وإلا فمجرد الفعل قاصر عنه - خاصة بتكبير الافتتاح ، دون ما عداها من التكبيرات الأخر . وهكذا ما رواه عن جميل ، عن أبي عبد الله عليه السلام^(٣) .

(١) المستدرک : الباب ١ من أفعال الصلاة ح ٣ .

(٢) (٣٥٢) الوائل الباب ٩ من أبواب تكبيره الاحرام ح ١٧٥٤ .

نعم : لا يحتاج فيه إلى انضمام تلك المقدّمة ، حيث إن فيها وقع الاستقبال تفسيراً للنحر المأمور به في قوله تعالى : « وانحر » فيدل على الرجحان . ولكنّه خاص بالافتتاح ، كما ذكر . اللهم إلا بمعونة ما تقدّم : من رواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام ، إذ في ذيله « ... وكل سنة فأنما تؤدّي على جهة الفرض النحر »^(١) فيدل على رجحان تأدية التكبيرات الاخر بكيفية تأدية تكبير الافتتاح الذي يكون فريضة في أصل الرفع وفي وصفه من الاستقبال بباطن الكفين ، كما ذكر . وليكن هذا أيضاً وجهاً آخر في التسوية بين الواجب والمندوب في الرفع المبحوث عنه في الجهة الرابعة ، فراجع .

الجهة السابعة

في استحباب الرفع مستقلاً عن التكبير

قد تقدّم استحباب الرفع عند التكبير وعدم وجوبه شرعاً ولا شرطاً ، كما مر . وإثماً المهم هنا هو إثبات رجحان الرفع في نفسه وإن لم يمس كرامة التكبير أصلاً ، لكونه مندوباً مستقلاً ، وإن أمكن أن يكون للاجتماع والضمّ الحاصل منهما رجحان آخر أيضاً .

ويستدل له بطائفة من النصوص الدالة على الرفع قولاً أو فعلاً بلانعرض للتكبير ، نحو ما رواه عن علقمة بن وائل ، عن أبيه ، قال : صليت خلف النبي صلى الله عليه وآله فكبر حين افتتح الصلاة ورفع يديه حين أراد الركوع وبعد الركوع^(٢) بالنسبة إلى ما قبل الركوع وبعده . ونحو ما رواه عن الفضل بن الحسن الطبرسي عن مقاتل بن حنّان^(٣) بالنسبة إلى السجود أيضاً . ولإشهادة في ذيله للاختصاص بصورة التكبير ، إذ لا تنافي . وأما نحو ما رواه عن علي عليه السلام في قوله تعالى : « فصل لربك وانحر » إن معناه : ارفع يديك إلى النحر في الصلاة^(٤) فلا دلالة له إلا

على الرفع في الصلاة ، لافي خصوص الحالات الطارئة ، ومن المعلوم : أنه ليس بمطلوب ، بل ولا بمدعى. وهكذا الرواية الرابعة من الباب الثاني من الركوع ، ونحو الرواية الثانية والثالثة منه بالنسبة إلى الركوع والسجود سبقاً ولحوقاً. ولا خفاء في توقفها على عدم الانصراف .

ويمكن الاستدلال بما تقدم من «العلل» إذ فيه «أن» رفع اليدين ضرب من الابتهاال والتبتل والتضرع الخ،^(١) فيدل على أن للرفع رجحاناً في نفسه ، ورجحانه النفسي أوجب أن يصاحب ذكر الله (تعالى) فأحب (تعالى) أن يكون العبد في وقت ذكره متضرعاً . وهذا هو المهم في الباب ، لاحتمال الانصراف إلى حال التكبير من تلك الطائفة المارة ، كما أشرنا إليه في الجهة المتقدمة . فتحصل : أن للتكبير في نفسه رجحاناً ، وللرفع أيضاً كذلك ، ولا تضامهما معاً رجحاناً آخر ، فلذا أحبه الله (عز وجل) .

(مسألة - ١٥) ما ذكر من الكيفية في رفع اليدين إنما هو على الافضلية، والا فيكفى مطلق الرفع ، بل لا يبعد جواز رفع احدى اليدين دون الاخرى .

أما الدعوى الاولى : فلانحفاظ إطلاق دليل الرفع عن التقييد بتلك الكيفية، لتعدّ المطلوب الموجب لبقاء المطلق على إطلاقه .
وأما الثانية : فلأن جميع الأدلة المحددة ناطقة بالثنائية ، فمعها لا يجوز الانفراد . نعم : في رواية ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام قال : في الرجل يرفع يده كلما أهوى الخ^(٢) . ولكنها بوحدها قاصرة عن التقدم على جميع تلك الروايات

(١) الوسائل الباب ٩ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ١١ .

(٢) الوسائل الباب ٢ من أبواب الركوع ح ٣ .

المحددة باليدين . ولا مجال للحمل على تعدد المطلوب بعد أن كانت للتحديد .
 فعليه : لادليل على الاستحباب لرفع إحدى اليدين ، وإن مال اليه الماتن
 - رحمه الله - بل يشكل الارتضاء باولى الدعويين أيضاً ، لمكان التحديد بالكيفية
 الخاصة المارة ، فمعها لا مجال لانحفاظ الاطلاق ، لأوله إلى المتنافين بالإنبات
 والنفي لا المثبتين ، كما هو واضح .

(مسألة - ١٦) اذا شك فى تكبيرة الاحرام فان كان قبل
 الدخول فيما بعدها بنى على العدم ، وان كان بعد الدخول فيما
 بعدها - من دعاء التوجه أو الاستعاذة أو القرائة - بنى على
 الاتيان . وان شك بعد اتمامها أنه أتى بها صحيحة أو لابنى
 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 .

إن هيهنا فروعاً وأحكاماً عديدة ، نأتي بها وبما يدل عليها :

الاول :

إذا شك فى 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» الدال على عدم الامضاء فيما لم يدخل ، وهو

واضح. ولا مجال هنا لقاعدة «لانعاد» لأن المقام مشكوك الاندراج تحتها ، لاشتباه المصداق كما هو الفرض، لأن الشك في أصل وجود ما به يدخل في الصلاة شك فيها نفسها ، ومع الشك في أصل تحققها لا مجال لتلك القاعدة المتوقف انطباقها على إحراز الموضوع ، فيلزم إتيان ما هو طبيعة لها .

ثم إنه لا خفاء في أن التمسك بمفهوم بعض نصوص التجاوز متوقف على استفادة الشرطية من قيد الدخول ، وأما إذا كان من باب تحقق الموضوع - أي التجاوز - فلا، كما نشير إليه .

الثاني :

إذا شك في وجود تكبيرة الاحرام و كان قد دخل فيما بعدها من الامور المقررة شرعاً - سواء كان ذلك الأمر مندوباً كدعاء التوجه والاستعاذة أو واجباً كلقراءة - بنى على الاتيان ، لقاعدة التجاوز المنصوص عليها في روايات الباب ٢٣ من أبواب الخلل المصرح في بعضها (١ منه) . . . رجل شك في التكبير وقد قرء؟ قال **الشيخ** : يمضي .

ولا خصيصة للقراءة بعد أن كان مأخوذاً في كلام السائل و مذنباً بعموم الضابطة ، حيث قال **الشيخ** : «... يا زرارة ! إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء ، فعليه : يكون الدخول في كل ما له محل مقر شرعي - كالأستعاذة مثلاً - كافياً في جريان القاعدة التي توافقها «قاعدة لانعاد» في خصوص المقام وما يحذو حذوه ، وإن كان بينهما بون بعيد .

الثالث :

إذا شك في صحة تكبيرة الاحرام الموجودة ولم يدخل بعد فيما بعدها ، فلنبنء على الصحة وجه لا بد من الاشارة إليه فيما يلي : وهو أن منشأ الشك في الصحة ، إما احتمال فقدان ما اعتبر وجوده جزءاً أو شرطاً ، أو احتمال وجدان

ما اعتبر عدمه مانعاً ، ولا فرق في التمسك بالقاعدة بين كون الشيء الذي يدخل فيه المصلي الشاك فيما مضى من الأجزاء الرئيسية المعنونة في الصلاة (كالقراءة والركوع والسجود) أم غيرها من الأجزاء الصغار (كالكلمات التي يتلو بعضها بعضاً ، بل كالحروف المتوالية كذلك) لا إطلاق لفظة «الشيء» الشامل لكلا القسمين. ولا وجه للاختصاص بالقسم الأول ، كما لا وجه لدعوى الاختصاص بما إذا كان منشأ الشك في الصحة احتمال فقدان ما اعتبر وجوده ، إلا الانصراف إليه المقدوح بالإطلاق التام المطعون باستوائه مع شقيقه في الاندراج ، وتفصيله في موطنه .

فحينئذ لو كان منشأ الشك هو احتمال فقد بعض أجزاء التكبير عدا الجزء الأخير منه وهو لفظة «الراء» لكان للقاعدة مجال ، لصدق التجاوز عن محل ذلك الجزء المشكوك وجوده الموجب للشك في صحة الكل - أي التكبير - ولا مفر من التكرار إن أريد التدارك ، وهو منفي بهذه القاعدة . وهكذا لو كان المنشأ هو احتمال فقد بعض الشرائط كالطمأنينة أو القيام - بناء على كونه شرطاً له وإن كان واجباً بحاله - للزوم التكرار للتدارك . فهذا وأشباهه مما يصدق فيه التجاوز عن المحل مندرج تحتها ، فيحكم بالامضاء .

وأما الجزء الأخير المتصل بما قبله من الحروف المتوالية : فالظاهر انقضاء محله المقر الشرعي أيضاً ، حيث لا يمكن تداركه وحده . نعم : لم يدخل في شيء آخر ، فبناء على لزوم الدخول في الغير لا مجال لها ، وبناء على الاجتزاء بالفراغ عن الشيء وإن لم يدخل في غيره - لأن ما اخذ فيه عنوان الدخول في الغير فانما هو لتحقيق التجاوز لا للدخالة النفسية - فلها مجال ، إذ المفروض حصول الفراغ والتجاوز عن التكبير ، وإنما الشك في صحته الناشئ من الشك في الجزء الأخير منه .

وتمام التحقيق في ذلك - وفي اتحاد قاعدة التجاوز والفراغ ، وفي اختلافهما لاختصاص الثانية بحصول الفراغ عن العمل نفسه دون الأولى لشمولها للأثناء ، وفي

غير ذلك مما له مساس بهما - في موطنه المقر له .

وهاهنا قاعدتان : إحداهما خاصة بالصلاة ، والاخرى عامة لها ولغيرها .

والمرجو " إرجاعها مع قاعدة الفراغ إلى مآل واحد .

أما الاولى : فهي «قاعدة لاتعاد» الدالة على عدم إعادة الصلاة إلا عند إحراز الخلل في الخمسة المستثناة ، وأما مع الشك في تطرق الخلل في شيء من أجزاء الصلاة أو شرائطها فلا يعتنى به بالاعادة . فحينئذ لامجال هنا لاعادة الصلاة باعادة التكبير الذي هو المدخل لها ، و يكون افتتاحها وتحريمها به .

ولا يرد هنا ما أوردناه في الفرع الأول : من عدم إحراز الصلاة - أي ما هو موضوع القاعدة - إذ المفروض هنا إحراز صورتها الكافية في جريانها ، إذ المهم هو إحراز ما هو الأعم من الصحيح لخصوصه ، وإلا يلزم عدم جريانها عند احتمال فقد بعض الشرائط من الأول رأساً .

والحاصل : أن الموضوع لها هو الجامع ، ومن المعلوم : أن المصدق له حينئذ معلوم بلا اشتباه .

وأما الثانية : فهي قاعدة « أصالة الصحة في العمل المفروض منه » سواء كان عملاً لنفسه أو لغيره ، حسبما أسسسته يد الغريزة العقلية التي هي الرحي الوحيد في ترتيب آثار الصحة على الأعمال السابقة المشكوك فيها ، كاليد التي تكون أمانة بالنسبة إلى النفس وإلى الغير ، فهي «قاعدة الفراغ» لدى العقلاء ، ولعل منشأها أمر واحد تنبته له العقلاء وأمضاه رئيسهم .

وذلك : أن احتمال تطرق الفساد في العمل لفقد ما يعتبر وجوده أو وجود . ما يعتبر عدمه فيه إنما ينقذح لاحتمال الغفلة عن ذلك ، و من المعلوم حسب الغريزة : عدم الاعتداد بالغفلة المحتملة ، ولذا يؤخذ بظواهر المكاتب والأقارير وما يظاهرها مع احتمال القرينة المغفول عنها ، و حيث إنه لا يعتد بها بحكم

بالصحة ، لسدّ احتمال الفساد بعدم الاعتناء باحتمال الذهول .
والحاصل : أن " مصب " القاعدة هو الجواز عن المحل " للدخول في الغير ،
فحينئذ يكون لها في الفرض مجال واسع . كما أن " لقاعدتي " « أصالة الصحة »
و« لاتعاد » كذلك ، إذ لامتيز بين الأثناء وما بعدها ، لأن " لفظة «الاعادة» المستعملة
فيها غير مختصة بما بعد العمل ، كما تقدم في ثنايا المباحث المارة المصحوبة بغير
واحد من الشواهد الناطقة باستعمالها في الأثناء وما بعد العمل . و لائسرة مهمة
هنا في إرجاع بعض هذه القواعد إلى الاخرى بعد أن كان الحكم متضحاً .
ومنه ينقدح ما في المتن : من الحكم بعدم الصحة أو لآتم الاحتياط بابطال
الصلاة بأحد المنافيات ثانياً ، إذ لا يتم ذلك إلا بعدم جريان شيء من تلك القواعد ،
لاختصاص « قاعدة التجاوز » بالدخول في الغير ، و لقصور « أصالة الصحة » عن
أمثال المقام ، و لاختصاص « قاعدة لاتعاد » بما بعد العمل ، أو لغير ذلك من وجوه
الخلل المتخيّلة .

ولا خفاء أيضاً في أن " الاحتياط يقتضي الاتمام ثم الاعادة صوتاً عن القطع
المحرّم على فرض انعقاد الصلاة ، و لامجال للاحتياط بما يحتمل حرمة .

الرابع :

إن شك " في الصحة بعد الدخول فيما بعدها بنى على الصحة ، لجريان
مامر " في الفرع الثالث هنا بالأولوية ، إذ لو لزم الدخول في الغير حتى يتحقق
الموضوع ، فهو هنا حاصل البتة .

و لا يتطرّقه النقاش إلا الجمود على لزوم كون ذلك الغير من الأجزاء
الرئيسة المعنونة - كالحمد والسورة والركوع ونحوها - دون الكلمات المتوالية
أو الحروف المتعاقبة ، إذ حينئذ يختص " الجريان بذلك . ولكن إطلاق لفظة
«الشيء» ينفيه ، كما ينفي احتمال الاختصاص بما إذا كان منشأ الفساد المحتمل هو
احتمال الاختلال بالجزء أو الشرط للمانع . وكيف كان : ينسب على الصحة في الفرض .

الخامس :

إذا شك بعد ما كبر في أنه للاحرام أو للركوع ، فهو على قسمين : أحدهما : أن يكون قاطعاً على فرض كونه للاحرام بعدم إتيان ما بعده و على فرض كونه للركوع بإتيان ما قبله . و الآخر : أن يكون شاكاً على فرض كونه للركوع في إتيان ما قبله : من تكبيرة الاحرام والقراءة .

فأما القسم الاول : فمآله العلم التفصيلي بوجود تكبيرة الاحرام في الخارج و الشك البدئي فيما بعدها ، إذ المفروض : أن هذا التكبير إما تكبيرة الاحرام أو تكبيرة الركوع ، فعلى الأول : فالقطع بوجود تكبيرة الاحرام واضح . وأما على الثاني : فحيث فرض القطع بوجود ما قبل تكبيرة الركوع على احتمال كونها هي ، فبالنسبة إلى تكبيرة الاحرام قاطع ، فذلك العلم الاجمالي بأن هذا التكبير الخارجى إما هذا أو ذاك ينحل إلى الجزم بوجود تكبيرة الاحرام في الخارج و الشك فيما بعدها ، و لا ريب في أن هذا الشك بالقياس إلى تكبيرة الركوع شك في المحل ، فلا بد من إتيانه ، لقاعدة الشغل ، وأصالة العدم ، و مفهوم بعض نصوص قاعدة التجاوز ، إن كان لها مفهوم ، كما اشير إليه . وأما إن لم يكن لها ذلك - إذ دخول المأخوذ فيها محقق للتجاوز المأخوذ موضوعاً لها فهو من قبيل الشرط المحقق للموضوع لا غير - فلا مجال له حينئذ . وفيما عداه غنى و كفاية .

وأما بالنسبة إلى القراءة : فقاعدة الشغل وأصالة العدم محكمة أيضاً . ولكن لا مجال لقاعدة التجاوز عن المحل ، لعدم إحراز عدم التجاوز عند احتمال الدخول في تكبيرة الركوع الذي هو الموجب للتجاوز عما قبله ، اللهم إلا أن يحرز الموضوع - وهو عدم التجاوز أو عدم الدخول في الغير - بالاستصحاب بعد إحراز الشك وجداناً .

وهكذا الأمر ببركة قاعدة الشك في المحل و عدم التجاوز عنه بالنسبة إلى تكبيرة الر كوع ، لأن مقتضى هذه القاعدة هو عدم الدخول فيها - أي في تكبيرة الر كوع - فيترتب عليه عدم التجاوز عن محل القراءة حسبما رتبته الشارع : من لزوم تقدم القراءة عليها وتأخرها عنها . وإن نوقش فيه بالاثبات وأن مجرّد الحكم بعدم إتيان تكبيرة الر كوع تعبداً لا يترتب عليه شرعاً كون الشك في القراءة هو قبل التجاوز عن المحل ، ففي ما سواه اكتفاء .

كما أنه لو نوقش في الاستصحاب الموضوعي - بأن المدار هو الشك المتّصف بكونه في المحل أو المتّصف بعدم الجواز عنه بنحو النعت و التقييد لامجرّد التركيب ، و مجرّد إحراز عدم التجاوز عن المحل لا يثبت اتّصاف الشك المحرز بالوجدان بكونه قبل التجاوز - لكان فيما عداه كفاية أيضاً . والحاصل : أنه يبنى على أنه تكبيرة الاحرام ، و لايتميز في ذلك بين تراكم القواعد و بين الاستناد إلى خصوص بعضها .

وأما القسم الثاني : فالكلام فيه هو ما مرّ في القسم الأوّل ، عدا ما يختص به : من القطع و انحلال العلم الاجمالي وما إلى ذلك من خصائصه ، لأن المفروض هنا أنه لو كان ما أتى به الآن تكبيرة الر كوع لكان شاكاً في سبق تكبيرة الاحرام أيضاً ، فيبنى على أنه تكبيرة الاحرام فيأتي بالقراءة و تكبيرة الر كوع بعد ذلك ، لما مرّ : من قاعدة الشغل وأصالة العدم ، و كذا قاعدة الشك في المحل بالنسبة إلى تكبيرة الر كوع دون التمرّاة ، لعدم إحراز الموضوع ، و من الواضح : عدم التمسك بالدليل عند الشك في المصداق ، إلا أن يحرز المصداق بالاستصحاب الموضوعي أو نحوه مما يكون مصوناً عن مفسدة الاثبات ، كما لو قامت الأمانة المعتبرة على عدم الدخول في تكبيرة الر كوع ، فتبصر ا

إلى هنا - تمّ الجزء الثالث من «كتاب الصلاة» تقرير أبحاث
آية الله العظمى الحاج السيد محمد المحقق الداماد (قدس سرّه)

تأليف عبدالله الجوادى الطبرى الآملى

و يتلوه الجزء الرابع ، وأوله : فصل فى القيام

والحمد لله أولاً وآخراً

وصلّى الله على خاتم النبیین محمد وآله الطيبين الطاهرين

و لعنة الله على أعدائهم أجمعين

فهرس
الجزء الثالث من « كتاب الصلاة »

الموضوع	الصفحة
الشرط السابع أن لا يكون مقدماً على قبر معصوم عليه السلام	
المقام الأول - في تقدم المصلي على قبر المعصوم <small>عليه السلام</small>	٤
بيان منشأ الاختلاف بين القدماء ومتأخري المتأخرين	٥
بيان المراد من «التقدم» و «الخلف»	٧
استظهار الحكم التكليفي من رواية « الحميري »	٩
في أن مقياس التقدم وعدمه هو الجسد الشريف	١٠
رد ما أفاده صاحب الجواهر - رحمه الله - حول مكاتبة « الحميري »	١١
المقام الثاني - في محاذاة المصلي لقبر المعصوم <small>عليه السلام</small>	١٢
استفادة لزوم التأخر عن القبر الشريف من رواية « أبي اليسع »	١٣
نقل ما ظاهره جواز المحاذاة والجمع بينه وبين ما ظاهره المنع	١٤
تأثير المحاذاة في بطلان الصلاة وعدمه	١٥
الشرط العاشر أن لا تكون المرأة مقدمة على الرجل أو مساوية له	
في أن المسألة ليست إجماعية	١٧
الروايات الواردة في صلاة الرجل والمرأة بالتقدم أو المحاذاة	١٨
وجه زهاب القدماء - رحمه الله - إلى لزوم الفصل بعشرة أذرع	٢٤
عدم إمكان الجمع بين النصوص بالتخيير	٢٧
في بيان مقتضى القاعدة على فرض استقرار التعارض بين نصوص الباب	٢٨
تأييد ما هو المختار - من حمل النصوص على حكم غير لزومي - بالشاهد	٢٩

الموضوع	الصفحة
ارتفاع المنع أو الكراهة بالحائل	٣٣
ارتفاع المنع أو الكراهة ببعده عشرة أذرع	٣٦
في كون المدار في البطلان أو الكراهة هو الصلاة الصحيحة	٣٨
هل يختص المنع أو الكراهة بصلاة اللاحق؟	٣٩
ارتفاع المنع أو الكراهة بتأخر المرأة موقفاً	٤٦
هل يكفي مجرد صدق عنوان التأخر؟	٤٨
ارتفاع المنع أو الكراهة باختلاف سطح الموقفين	٥٠
في استواء المحارم وغيرهم والزوج والزوجة وغيرهما في الحكم	٥٤
استواء البالغ وغيره في الحكم	٥٥
في ما يفرغ على التفصيل بين البطلان والابطال	٥٧
في اختصاص المنع أو الكراهة بحال الاختيار	٥٨
صلاة الرجل والمرأة في مكان لا يتمكنان من التباعد أو الحائل مع ضيق الوقت	٥٩
صلاتهما في مكان لا يتمكنان من التباعد أو الحائل مع سعة الوقت	٦١
اختصاص المنع أو الكراهة بصورة اشتغالهما بالصلاة	٦٢
في بيان ما يدل على لزوم الحائل بينهما وإن لم يكن الرجل مصلياً	٦٤
بعض ما يدل على كراهة صلاة الرجل وعنده امرأة مقبلة بوجهها عايد في القبلة	٦٧
حكم الصلاة في جوف الكعبة	
إتيان الفريضة في جوف الكعبة اختياراً	٦٨
نقل الروايات المتعارضة في المسألة وبيان طريق الجمع بينها	٧٠
إتيان النافلة في جوف الكعبة أو سطحها	٧٥
استحباب النافلة في جوف الكعبة	٧٦

الموضوع	الصفحة
جواز إتيان الفريضة حال الضرورة في جوف الكعبة وسطحها	٧٧
كيفية إتيان الفريضة على سطح الكعبة	٧٨
فصل في مسجد الجبهة من مكان المصلى	
النصوص الواردة في الباب وبيان ما هو نطاقها	٨٢
بعض ما يدل على جواز السجود على القطن والكتان	٨٤
في بيان مقتضى الأصل عند انتهاء الأمر إليه	٨٦
في استصحاب بقاء الأرضية موضوعاً	٨٧
في استصحاب جواز السجود حكماً	٩٠
بيان وجوه تبدل شيء بشيء	٩١
أصالة البرائة أو الاشتغال عند الشك في سعة مفهوم الأرض وضيقه	٩٣
محصل ما أفاده الاستاذ في تقريب البرائة	٩٥
حكم السجود على القير والزفت ونحوهما	٩٦
النصوص الواردة في الباب والعلاج بين متعارضاتها	٩٧
حكم السجود على الرماد وتقريب جواز السجود عليه بوجهين	٩٩
لابأس بالسجدة على ما كولات الحيوانات	١٠٠
حكم السجدة على ورق الشاي والقهوة والترياك	١٠١
عدم جواز السجدة على الجوز واللوز وحكم السجود على قشرهما	١٠٢
حكم السجدة على ورق العنب قبل اليبس وبعده	١٠٣
عدم جواز السجود على الثمرة قبل أوان أكلها	١٠٤
جواز السجدة على الثمار الغير المأكولة وحكم السجود على التنباك	١٠٥
حكم السجدة على النبات الذي ينبت على وجه الماء	١٠٦

الموضوع	الصفحة
حكم السجود على الملابس المتخذة من الخشب و الخوص	١٠٧
حكم السجود على القرطاس	١٠٨
إذا لم يتمكن مما يصح السجود عليه	١١٢
بيان النصوص الواردة في الباب وعلاج ما بينها من التنافي	١١٣
هل يتعين القطن أو الكتان عند عدم التمكن أم لا ؟	١١٥
في ما يدل على بدلية مطلق الثوب ثم بدلية ظهر الكف	١١٧
الأقوى هو الترتيب في البدلية بين أمور ثلاثة	١١٩
اشترط إمكان تمكين الجبهة على ما يسجد عليه	١٢١
لزوم الوضع دون الاعتماد فيما لولم يجد إلا الطين	١٢٢
في كون الوضع والمماساة واجباً في السجدة	١٢٣
عدم ثبوت بدلية الايماء عن السجود في هذا الباب	١٢٤
بدلية الايماء عن السجود رخصة لا عزيمة	١٢٥
إذا صلى في الأرض ذات الطين بحيث يتلطخ به بدنه و ثيابه	١٢٦
أفضلية السجود على الأرض	١٢٧
إذا فقد ما يصح السجود عليه أثناء الصلاة	١٢٩
حول جواز البدار لذوي الأعذار	١٣١
إذا سجد على ما لا يصح باعتقاد أنه مما يصح	١٣٣
فروع السجدة على ما لا يصح باعتقاد أنه مما يصح	١٣٤
فصل في الامكنة المكروهة	
ادعاء الاجماع على كراهة الصلاة في الحمام والاشارة إلى أنواع الروايات	١٣٧
الواردة في الباب	

الموضوع	الصفحة
كراهة الصلاة في الأرض السبخة	١٤١
كراهة الصلاة في المقابر	١٤٣
الصلاة في البيع والكنائس	١٤٤
في صحّة وقف المخالف والذمي	١٤٦
في عدم جواز وقف المسجد أو المعبد لقوم دون قوم	١٤٧
الكلام في لزوم إجراء الصيغة في صيرورة المكان مسجداً وعدمه	١٥٠
جواز جعل الأرض مسجداً فقط ، دون البناء والسطح	١٥١
استحباب تعمير المسجد وجواز تخريبه للتعمير والتوسعة	١٥٢
فصل في بعض أحكام المسجد	
حكم تزيين المسجد بالذهب	١٥٥
حكم نقش المسجد بالصور	١٥٩
عدم جواز بيع الوقف إلا في موارد خاصة	١٦١
حكم اتخاذ الكنيف ونحوه من الأمكنة النجسة مسجداً	١٦٣
عدم جواز إخراج الحصى والتراب ونحوهما من المسجد	١٦٧
حكم دفن الميت في المسجد بحسب القاعدة الأولى	١٧١
حكم دفن الميت في المسجد بحسب النصوص الخاصة	١٧٢
حكم بناء المسجد على القبر	١٧٤
فصل في الاذان و الاقامة	
في استحباب الاذان للصلاة مطلقاً	١٧٨
في استواء الحضر والسفر	١٨٠
استواء الجماعة والفرادى في جواز ترك الاذان	١٨١

الموضوع	الصفحة
تقل أدلة وجوب الاقامة	١٨٥
الخدشة في دلالة النصوص على وجوب الاقامة	١٩١
الشواهد الدالة على عدم حرمة قطع الصلاة	١٩٣
في بيان استحباب الاقامة	١٩٦
بيان مراد المتن ودفع اليراد عنه	١٩٩
مشروعية أذان الاعلام وعدمها	٢٠٠
مشروعية التعداد في الأذان وعدمها	٢٠٤
في اعتبار قصد القربة في الأذان وعدمه	٢٠٦
بيان فصول الأذان وتحديدها	٢٠٧
بيان فصول الاقامة وتحديدها	٢١١
الأذان والاقامة في السفر	٢١٣
الأذان والاقامة في حال الاستعجال	٢١٤
موارد سقوط الأذان	٢١٥
سقوطه في عصر يوم الجمعة	٢١٦
سقوطه في عصر يوم عرفة وفي العشاء في ليلة المزدلفة	٢١٩
سقوطه في العصر والعشاء للمستحاضة	٢٢١
سقوطه عن المسلم وغيره من ذوى الأعذار	٢٢٣
ما هو المراد من الجمع بين الصلاتين ؟	٢٢٥
في ما يدل على حصول التفريق بالتنقل	٢٢٨
في ما يتخيّل ظهوره في تحقق الجمع مع التنقل	٢٣٠
عدم تأكد الأذان لمن أراد إثبات فوائت في دور واحد	٢٣٢

موارد سقوط الأذان والاقامة .	٢٣٥
سقوط الأذان والاقامة عن الداخل في الجماعة	٢٣٦
سقوطهما عن الداخل في المسجد وقد أقيمت الجماعة و لم يدخل معهم أو بعد فراغهم عن الجماعة	٢٣٨
شرائط سقوطهما للداخل في المسجد . . .	٢٤٥
سقوط الأذان والاقامة عمّن سمعها من الغير	٢٥٠
هل سقوطهما رخصة أم عزيمة ؟	٢٥٢
بعض فروع المسألة	٢٥٤
سقوطهما عمّن حكى أذان الغير	٢٥٦
استجاب حكاية الأذان عند سماعه .	٢٥٧
حكاية الأذان في الصلاة	٢٥٨
الكلام في التسوية بين سماع أذان الرجل والمرأة	٢٦٠
فصل في النية	
مراتب غايات الامتثال	٢٦٣
وجوب تعيين العمل إذا كان ما عليه متعدداً	٢٦٤
الكلام في قصد خصوصية الأداء والقضاء والقصر والتمام	٢٦٦
العدول من التمام إلى القصر وبالعكس في مواضع التخيير	٢٦٨
حكم الشك في الركعات مع نية القصر وإرادة العدول إلى التمام	٢٧١
كفاية التصور الاجمالي من الصلاة حين النية	٢٧٣
الأحوط ترك التلقظ بالنية في الصلاة	٢٧٥
اشترط العبادات بالخلوص عن الرياء	٢٧٦
بيان أقسام الرياء من حيث التأثير والدخالة	٢٧٨
بيان مراتب الشرك و وجه إطلاقه على الرياء	٢٧٩

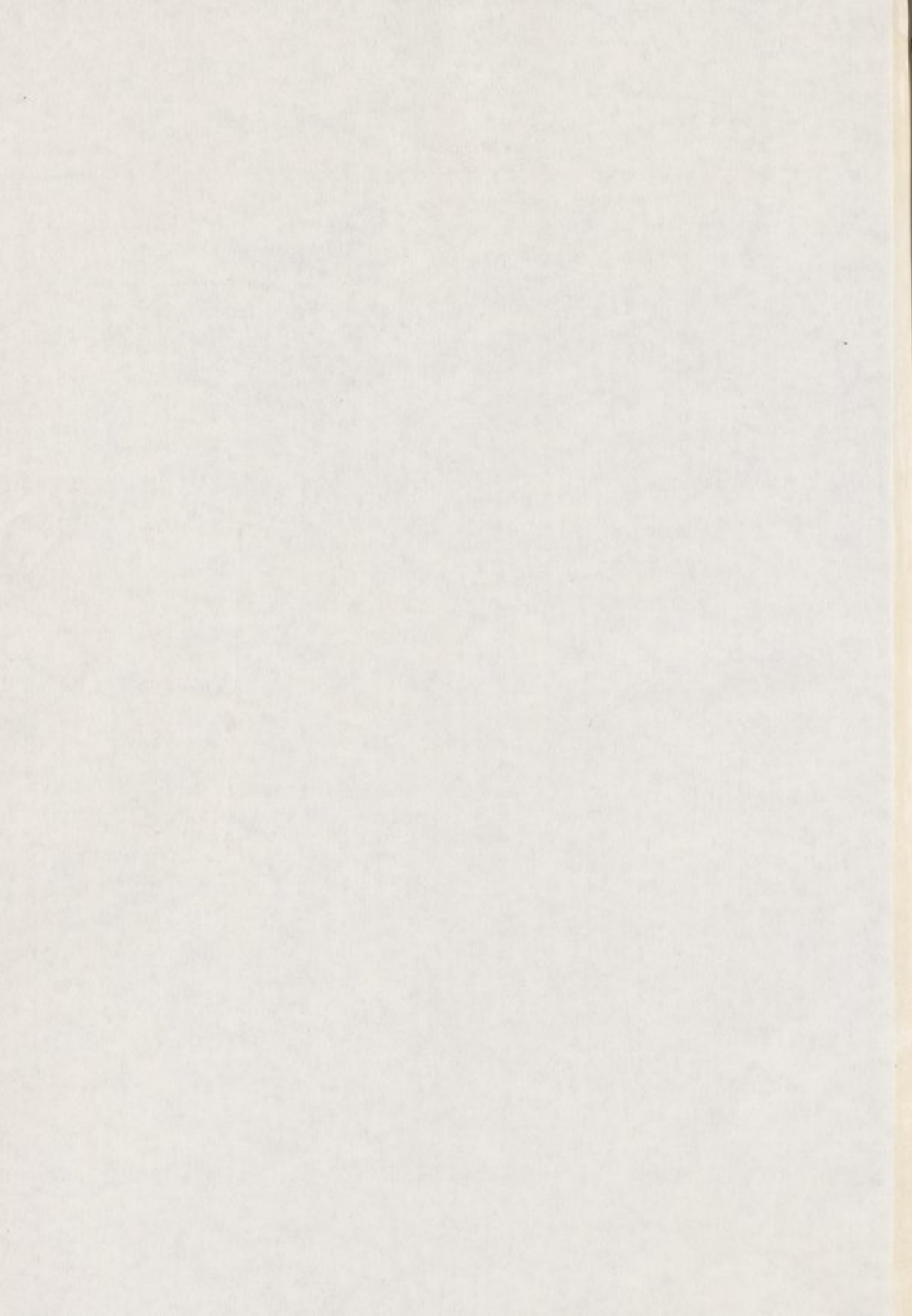
الموضوع	الصفحة
الفحص عن نطاق النصوص الدالة على حرمة الرياء	٢٨١
حول ما عن السيد المرتضى - رحمه الله - من عدم بطلان العبادة بالرياء	٢٨٥
في ما يستفاد من النصوص بحسب الحكم الوضعي	٢٨٧
هل الرياء بجميع أقسامه مبطل ؟	٢٨٩
النصوص الدالة على اعتبار الخلوص في العبادة وضعاً	٢٩١
قصد الرياء ببعض الأجزاء الواجبة	٢٩٢
قصد الرياء ببعض الأجزاء المستحبة	٢٩٤
قصد الرياء بالخصوصيات الخارجة عن ماهية العبادة	٢٩٥
حكم الرياء في أوصاف العمل	٢٩٧
حكم الرياء في مقدمات العمل	٢٩٨
لابأس بالاعجاب والسرور برؤية الناس	٢٩٩
قصد الرياء بترك الأضداد	٣٠٠
الرياء المتأخر لا يوجب البطلان	٣٠١
العجب المتأخر لا يكون مبطلاً	٣٠٣
في إمكان حرمة العجب ثبوتاً وما يدل على حرمة إثباتاً	٣٠٤
في ما يدل على بطلان العمل المقارن بالعجب	٣٠٧
تحقيق عدم دلالة الأخبار على بطلان العمل المقارن بالعجب	٣٠٩
في الضمانم المباحة	٣١٣
في الضمانم الراجحة	٣١٧
في الضمانم المحرمة	٣١٨
إن أتى ببعض أجزاء الصلاة بقصد الصلاة وغيرها	٣١٩
إذا قصد بجزء من أجزاء الصلاة غيرها محضاً	٣٢١

الموضوع	الصفحة
إذا قصد بجزء من أجزاء الصلاة كلا الأمرين معاً	٣٢٢
إذا رفع صوته بالذكر أو القراءة لاعلام الغير	٣٢٤
بيان وقت النيّة وأنه تجب استدامتها إلى آخر الصلاة	٣٢٦
حكم نيّة قطع الصلاة أو القاطع لها	٣٢٧
في بيان الحزازة التي في المتن	٣٢٨
في تصوير أنحاء الواجب الارتباطي	٣٣٠
نقل أدلة القول بالعزم المتصل والهيئة الاتصاليّة في الصلاة ونقدها	٣٣١
في الميز بين نيّة القطع ونيّة القاطع	٣٣٣
توجيه السيّد الاستاذ دفماً للحزازة التي في المتن	٣٣٥
لوقام لصلاة ونواها في قلبه فسبق لسانه أو خياله خطوراً إلى غيرها	٣٣٦
لو دخل في فريضة فاتمّها بزعم أنّها نافلة	٣٣٧
لوشكّ فيما في يده أنّه عينها ظهراً أو عصرأ	٣٣٩
لو رأى نفسه في صلاة خاصّة وشكّ في أنّه من الأول نواها أو نوى غيرها	٣٤١
لا يجوز العدول من صلاة إلى اخرى إلا في موارد خاصّة -	٣٤٢
١- العدول في الصلاتين المترتبتين	
في الروايات الدالة على العدول من صلاة إلى اخرى	٣٤٣
نقد مازعمه بعض أعظم العصر : من جواز العدول من العشاء إلى المغرب	٣٤٦
بعد الدخول في ركوع الركعة الرابعة	
حكم التذكّر بعد التجاوز عن محلّ العدول	٣٤٧
٢- العدول من الفائتة اللاحقة إلى الفائتة السابقة	٣٤٨
٣- العدول من الحاضرة إلى الفائتة	٣٥٢

الموضوع	الصفحة
٤- العدول من الفريضة إلى النافلة يوم الجمعة لمن نسي قراءة سورة الجمعة	٣٥٣
حكم العدول من سورة إلى أخرى	٣٥٤
في الفرق بين التجاوز عن النصف وعدمه	٣٦١
في عدم جواز العدول من الجحد والتوحيد إلا إلى الجمعة والمنافقين	٣٦٤
في عدم اختصاص العدول من الجحد أو التوحيد إلى الجمعة أو المنافقين بصلاة الجمعة	٣٦٧
عود إلى بدء (وهو العدول من صلاة إلى غيرها)	٣٧٠
في الجمع بين النصوص الآمرة بالعدول من سورة إلى أخرى و الآمرة بالعدول من صلاة إلى أخرى	٣٧١
د- العدول من الفريضة إلى النافلة لادراك الجماعة	٣٧٢
٤- العدول من القصر إلى التمام إذا قصد في الأثناء إقامة عشرة أيّام	٣٧٤
٧- العدول من التمام إلى القصر	٣٧٤
٨- العدول من القصر إلى التمام أو بالعكس في مواطن التخيير	٣٧٧
إذا عدل في موضع لا يجوز العدول	٣٧٨
إذا دخل في الظهر فبان في الأثناء أنه فعلها	٣٧٩
لو عدل بزعم تحقق موضع العدول فبان الخلاف بعد الفراغ أو في الأثناء	٣٨٠
الكلام في ترامي العدول	٣٨١
عدم جواز العدول بعد الفراغ إلا في الظهرين	٣٨٢
إذا شرع في الصلاة بنية التمام - في السفينة أو الكاري - فوصل في الأثناء إلى حد الترخّص	٣٨٣
إذا تخيّل عدداً خاصاً من الركعات فتبين الخلاف	٣٨٥
فصل في تكبيرة الاحرام	
دعوى الاجماع على كونها جزءاً للصلاة ، وبيان بعض أحكامها	٣٨٧
الكلام في دكنية التكبير وبيان معنى الركن	٣٨٩

الموضوع	الصفحة
في الروايات الدالة على ركنية تكبيرة الاحرام	٣٩٠
في الروايات الدالة على عدم ركنيتها	٣٩١
في الجمع بين الروايات المتعارضة	٣٩٢
مقتضى القاعدة الأولية هو الركنية لجميع الأجزاء	٣٩٤
في أن تكبيرة الاحرام من العناوين القصديّة	٣٩٥
الكلام في زياده تكبيرة الاحرام	٣٩٦
لو كان في أثناء صلاة فني وكبر لصلاة اخرى	٣٩٧
عدم جواز التغيير في صورة تكبيرة الاحرام	٣٩٩
في الروايات الدالة على اعتبار القيام عند الافتتاح	٤٠١
الكلام في لزوم الاستقرار و ركنيته عند التكبير	٤٠٣
هل يتوقف صدق التلفظ بتكبيرة الاحرام - وغيرها من الأذكار - على سماع القاري ؟	٤٠٤
في الروايات الواردة في الباب	٤٠٥
في وجوب التعلّم و بيان أنه عقاي لشرعي	٤٠٧
في جواز البدار وعدمه للتارك للتعلّم	٤٠٨
في الانتقال إلى البدل	٤٠٩
في الروايات الشاهدة على عدم سقوط الصلاة بالعجز	٤١٠
في أن الانتقال إلى البدل مصحوب للعصيان في الجملة	٤١٣
في ترتب الأبدال بعضها على بعض	٤١٥
النصوص المتعارضة في لزوم تعلّم العربية الصحيحة وعدمه	٤١٧
تقدم بعض الأبدال على بعض	٤٢١
الكلام في كيفية تكبير الأخرس	٤٢٢
استواء التكبيرات المندوبة و تكبيرة الاحرام في الأحكام المذكورة	٤٢٤

الموضوع	الصفحة
استحباب الايمان بست تكبيرات مضافاً إلى تكبيرة الاحرام	٤٢٥
الأقوال في تعيين تكبيرة الاحرام إذ أتى بالتكبيرات الافتتاحية	٤٢٦
في الروايات التي استدلت بها في « الحدائق » لتعيين الاولى	٤٢٧
في بيان ما يدل على جواز جعلها الأخيرة	٤٣٠
في بيان ما يتمسك به للتخيير بين الواحدة والثلاث والخمس والسبع	٤٣٤
تحقيق في معنى الافتتاح والاستفتاح	٤٣٦
في أن المرتكز في أذهان الرواة أو السائلين هو وحدة التكبير	٤٣٧
في أن الأحوط جعل التكبيرة الأخيرة هي تكبيرة الاحرام	٤٣٨
استحباب التكبيرات الافتتاحية في جميع الصلوات الواجبة والمندوبة	٤٣٩
عدم اختصاص التكبيرات بسبعة مواضع	٤٤٢
بيان طريقة الاحتياط في تعيين تكبيرة الاحرام إذ أتى بالتكبيرات الافتتاحية	٤٤٤
جواز الايمان بالتكبيرات ولاءً من غير فصل بالدعاء	٤٤٧
في استحباب رفع اليدين بالتكبير	٤٤٩
في بيان حدّ الرفع	٤٥٥
في قران التكبير والرفع	٤٥٨
استواء التكبير الواجب والمندوب في استحباب الرفع	٤٦٠
في ضمّ الأصابع حال الرفع بالتكبير	٤٦٢
في استقبال باطن اليدين إلى القبلة	٤٦٣
في استحباب الرفع مستقلاً عن التكبير	٤٦٤
كفاية مطلق الرفع وأن ما ذكر من الكيفية هو الأفضل	٤٦٥
صور الشك في تكبيرة الاحرام وبيان أحكامها	٤٦٦





PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

Princeton University Library



32101 061870232

الموسم الثاني