



۳۹۷

کتاب الصلاة

مقررة إجماع فقهاء أهل البيت عليهم السلام، آية الله العظمى

الحاج السيد محمد المحقق الديلمي

تأليف

أول كتاب في شرح أصول الفروع الإسلامية

الجزء الثالث



محرر: السيد محمد باقر
الشيخ محمد باقر

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



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

المؤلف : عبدالله الجوادي الطبري الآملي

الموضوع: فقه اللغة : عربي

عدد الاجزاء : عدد الصفحات : ٣٨٨

الناشر : مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

الطبع : مطبعة مؤسسة النشر الاسلامي

الطبعة : الاولى 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 بقیة الله أرواح من سواء فداء

ولعنة الله على أعدائهم أجمعين

قال السيد المآلة 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 الشبايبك والصندوق الشريف وثوبه .

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

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

الجزم بل بنحو الاحتياط .

فيأزم البحث عن كون التقدم وكذا التساوي حراماً في نفسه أم مكرهاً ،

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

وبين التأخير ، وعن كون الصندوق 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 المصلى على قبر المعصوم عليه السلام

إن المشهورين أصحابنا الامامية - رحمه الله - هو الجواز على كراهة - كما في الحقائق - وإن كان خيرته - رحمه الله - هو المنع حيث قال : «إني لم أقف على من قال بالتحريم ... سوى شيخنا البهائي - رحمه الله - ... ثم اقتفاء 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 . . . ولا غرو ممن لم يتحرر عنده الطريقة منهم أولم ببعض عايلها بضرس قاطع ، وعاليه قديقال : بعدم البطلان في هذه الأزمنة ، لوجود الحائل : من الصندوق والثياب والشبايك ونحوها ، واحتمال سريان حكم القبر إليها باعتبار معاماتها معاملته في التعظيم وغيره لاتساعه الأدلة» انتهى .

وهذا التعبير مأخوذ من كلام الحقائق ، ولكن في المقام الثاني ، وهو التساوي ، حيث إنه - رحمه الله - قائل هناك بالجواز طاعناً على من منع وحكم بالتحريم فراجع . وكيف كان : فلا بد 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 سنداً ، أو دلالة .

والأول : بعيد جداً ، لأن القدماء هم الوسائط في النقل والمجاري لفيض العلم عن معدنه و منبعه ، فلا يمكن عادة عدم غنورهم 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 الابطات ، إذ من المستبعد عدم تفتنهم بما يدل عليه دليل المنع نصاً أو ظاهراً . والحاصل : أن منشأ الاختلاف لو كان هو الاختلاف في الاجتهاد ، فلامحذور 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 الأنمة هل يجوز أن يسجد على القبر أم لا ؟ وهل يجوز لمن صلى عند قبورهم أن يقوم وراء القبر و يجعل القبر قبله و يقوم عند رأسه ورجليه ؟ و هل يجوز أن يتقدم القبر ويصلي و يجعله خلفه أم لا ؟ فأجاب : (و قرأت 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 والمردي عنه ، والادلى بمحمومة 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 علل المنع في الخبر المذكور بأن الإمام لا يتقدم عليه ، فلو كان المنع تحريماً 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 ، وإتما هو مناف الآداب التي ينبغي رعايتها في حال الصلاة وغيرها ، فهذه العلة لا تصلح عللاً للكراهة ، نعم : لو اريد بالامام إمام الجماعة . . . انتجه إبقاء النهي على ظاهره ، ولكنه خلاف ما يتبادر منه بل غير مستقيم النح »

وأشار إلى عدم اختصاص النهي بالصلاة «صاحب الجواهر» أيضاً حيث قال : «بل مقتضاء - 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 الواسطة 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 والتقيد ، فلا يوجب ذلك وهناً في شيء من الخبرين .

فقال - رحمه الله -: أقول : أما احتمال تعدد الخبرين فهو في غاية البعد ، بل ينبغي القطع بعدمه ، ولا يهتّمنا الإطالة في إيضاحه بعد قصور ما في «الاحتجاج» عن مرتبة الحجية ، فلا خلافه 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 : «كُتِبَ إلى الفقيه» إمام قول قول شخص آخر فحذفت الواسطة فتكون الرواية مرسلة ، أو أنه قوله ، ولكنه أراد بالفقيه غير ما جرى عليه اصطلاحهم ، فيشكل على هذا الجزم بإرادته أحد الأئمة المعصومين عليهم السلام أدرك صحبتهم ، إذ لا شاهد عليه إلا بعض قرائن الأحوال التي يشكل الاعتماد عليها ما لم تكن مفيدة للقطع ، وادّعاء حصول القطع به من شهادة حاله بأنه لا يكتب أو لا يردي إلا عن الإمام عليه السلام عهدته على مدّعيه ، 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 يهتّم بتوقيع غير المعصوم عليه السلام فالسند محفوف بقرائن الصحة . وأما المتن : فيلزم النظر المستأنف في كل فقرة فقرة منه حتى يتضح نطاقه يميناً . إن في ارتكاز ذهن السائل هو احتمال المنع عن تلك الأمور المسؤول 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» إمّا ما ليس بتأخر ، أو خصوص ما بين اليدين ، أو لا هذا ولا ذاك ، بل ما يقابل اليمين واليسار والخلف .

فعلى الأول : يندرج تحته أقسام ثلاثة - أحدها : التقدم 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 معاذياً لا مؤخراً ، إذ يصدق على هذه الأنسام 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 أشير إليه - هذا ما يرجع إلى فقه السؤال .

وأما الجواب : فظاهره ، نزع 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 ما هو الراجح . هذا بالنسبة إلى الزيارة .

وأما نفس الصلاة فإنها خلف القبر ، والمراد من قوله **لَا تَلْبَسُ** «ويجعله الإمام» إما هو جعل القبر أمماً وقدماً له ، وإما جعله بمنزلة الإمام في ترتيب الآثار من عدم جواز التقدم ، والأول بعيد للزوم التكرار ، إذ المستفاد من قوله **لَا تَلْبَسُ** «فإنها خلفه» هو جعل القبر أمماً 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 ما هو الملائم له من الأثر الخاص ، لاجتماع الآثار ، لاتضاح 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 **لَا تَلْبَسُ** «ولا يجوز أن يصلي» الخ، فظاهره المنع البتة ، سيما بلحاظ التعليل .

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

أما الأول: فلأن المستفاد من قوله عليه السلام "... فأنشأ خلفه - ولا يجوز أن يصلي... الخ" هو الحكم الوضعي، لانحدار اللسان نحو الصلاة نفسها، وقد مر في موطنه أن ظاهر الحكم المنحدر نحو المرتب 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، تعميماً أو تخصيصاً، تحريماً أو تنزيهاً، ونحو ذلك من شعب الحكم، وحيث إنه قد علل بأمر خارج عن الصلاة لاستفاد 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: فلاجل التعليل بما هو خارج عن الصلاة، وأما كونه إلزامياً: فلأن الظاهر من قوله عليه السلام "... لا يتقدم..." هو ذلك، إذ لا قصور له عن إفادة التحريم البتة، فيكون التقدم على الامام عليه السلام حراماً في الجملة لامطلقاً، لانصرافه إلى موارد سوء الأدب والهتك 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 عليه السلام 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 الزعامة الدينية بحق دون غيره من العلماء، وهكذا بالقياس إلى من له الرئاسة العامة في الدارين والولاية المطلقة في الشأين 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 ولا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي - الآية ، ولا خفاء في أن مدار الحرمة هنا ما يكون سوء أدب و هتكاً بالقياس إلى جسده الشريف لا القبر ، لأنه مصب التعليل دونه ، إذ ليس في الرواية أنه لا يتقدم على قبره .

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

ولا ستره أيضاً في أن مدار الحرمة إنما هو بلحاظ ما بعد الموت لاقبله ، وإن لم يكن بين حالتي «من طهره الله من الرجس» فرق ، لأنه يسمع السلام و يردّ الجواب بعد الموت كما كان قبله ، إلا أن في الأحكام الشرعية بعض ما يختص بما بعد الموت ، ولعل منه ما أشكل بعض الأعلام : دخول الجنب في حرم الامام وحيطه 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 لعله لم يكن حراماً في زمن حياته !

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

منها : ما أن يقوم أمام القبر و يجعله خلفه . و منها : ما أن يقوم في جهة الرأس أو الرجل ولكن مقدماً 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 ، لأن المقدّم

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

فالأقوى : هو حرمة القسمين الأولين ، ولا فرق في القسم الثاني بين جهتي الرأس والرجل إذا كان مقدّمًا أم لا محاذيًا .

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

كل ذلك لمعتبرة «الحميري» المعتضة بما رواه عن هشام بن سالم ، عن أبي عبد الله عليه السلام . . . قال : أتاه رجل فقال له : يا ابن رسول الله هل يزار والدك ؟ قال : نعم ويصلى عنده ، وقال : يصلى خلفه ولا يتقدم عليه^(١) .

وما في الجواهر من «أن التعويل عليه بعد ظهور إعراض الأساطين عنه - إذ هم بين راد الخبر من أصله وبين حامل له على الكراهة - ممّا لا يلائم أصول المذهب، غير مرضي» بعد مامر^٢ : من أن «الاعراض لعلّه 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 - بدأن حرمة التقدم عليه في المكان الذي هو غير مناف للاحترام الواجب في زمن الحياة غير معلومة فضلاً عما بعد الموت، غير شديد أيضاً ، بعد ما عتقناه من كيفية الهتك وسوء الأدب مع احتمال الفرق بين حالتي الموت والحياة في الجملة .

وأنت خير بأن إناطة الحكم بمدار 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 -

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

المقام الثاني

في محاذاة المصلي لقبر المعصوم عليه السلام

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

ومنهم من قال بالعدم ، كصاحب الحدائق - رحمه الله - ونحوه .
والأقوى هو الأول ، لما رواه عن أبي اليسع قال : سألت رجلاً أبا عبد الله عليه السلام وأنا أسمع ، قال : إذا أتيت قبر الحسين عليه السلام أجعله قبلة إذا صليت ؟ قال : تنح^(١) هكذا ناحية^(١) .

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

والسند تام^(٣) بوقوع بعض أصحاب الإجماع قبل «أبي اليسع» . والمراد من المتن هو بيان كيفية الوقوف ، لا جمل القبر الشريف قبلة يوكي الوجه شطره في أية جهة كان ، فالمراد هو جعله أماماً وقد أماماً له ، وظاهره التعيين وعدم جواز ما عدا هذه الكيفية من أنحاء الوقوف ، سواء كان بالتقدم أو التساوي . وأما المراد من قوله عليه السلام «تنح^(٤) هكذا ناحية» هو لزوم تحفظ هذه الكيفية الوقوفية من التأخر عند التنحّي يميناً أو شمالاً ، ولعل سرّه هو عدم توهم الاستقبال للبرام ، أو عدم

(٢٠١) الوسائل الباب ٦٩ من أبواب المزار - من كتاب الحج - ح ٦ ٨٥ .

العمل بما يكون معرضاً لتهمة العبودية عند خصماء الشيعة .

والحاصل : أن تظاهره التعيين الإلزامي 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 التنحّي فلا بد من تحفظ هذه الكيفية .

وأقصى ما يعارضه هو صحيح «الحميري» المتقدم ، إذ فيه . . . و يصلي عن يمينه وشماله» حيث إنه عطف على النفي «لا المنفي» لعدم تكرر أداة النفي - كما قرر - فيدل على جواز المحاذاة المعارض للمنع عنها ، فيقيّد به مآظهم 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 متنجّياً 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 إنه 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 عبد الله عليه السلام قال : صل عند رأس

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 يسودع 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 مآذاه 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 المزار ح ٥ .

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

مندرجاً تحتها أيضاً ، وحيث إنه مطلق يمكن تقييده بـ "ما".
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 وضعاً - نظير التصرف في المصوب 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 وضعاً ، فيوجب بطلانها من دون الحرمة
التكليفية - نظير لبس أجزاء ما لا يؤكل لحمه - ولازمه البطلان مطلقاً ، من دون
الفرق بين العلم وغيره ، إلا بركة قاعدة "لا تعاد" .
وقد يكون الشيء ممنوعاً وضعاً 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 "لالتقدم" ،
وإنما المحرم هو ما كان بنحو استدباره وجعله خلفه مستقبلاً إلى القبلة ، لأنه
الذي ينتزع من الهتك وسوء الأدب ، فحينئذ يكون المبغوض هو هذه الهيئة الخاصة ،
ومن المعلوم : عدم وجوب استدبار القبر حتى لا يجتمع مع الحرمة . وأما استقبال
القبلة ، فهو واجب شرطي غير عبادي ، مع التباين أيضاً .

تنبيه :

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 ممّا ينتزع عنه سوء الأدب ، ولكنه لخصيصة المورد، ولا ماس له بالبحث .

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

العاشر : أن لا يصلّى الرجل والمرأة في 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 في الحائل كونه مانعاً عن المشاهدة و ان كان لا يبعد كفايته مطلقاً ، كما أن الكراهة أو الحرمة مختصة بمن شرع في الصلاة لاحقاً اذا كانا مختلفين في الشروع ، ومع تقارنهما تعمهما . وترتفع أيضاً

بتأخر المرأة مكاناً بمجرد الصدق ، وإن كان الأولى تأخيرها عنه في جميع حالات الصلاة ، بأن يكون مسجدها وراء موقفه الخ .

إنّ البحث عمّا في المقام - من حيث كون الحكم تكليفاً أو وضعياً ، وعلى أيّ تقدير هل هو لزومي أو غير لزومي ، ومن حيث استواء التقدم والتأخر 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 يعمّتها 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 الفور التام في كلّ واحدة منها ، حتّى يتضح مقدار نطاقها في نفسها أو لا ، وما هو العلاج عند التعارض ثانياً . وليست المسألة إجماعية يكتفى فيها بالاتفاق ، بل قد اختلف أصحابنا الإمامية - رحمهم الله تعالى - في الجواز وعدمه ، فالمنسوب إلى القدماء عدا النادر منهم هو المنع وإلى المتأخرين عدا النادر منهم هو الجواز كـ «العلامة» في بعض كتبه ، و«صاحب الحقائق» .

وظاهر «الشرائع» يومهم 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 تعبدّاً ؟ أو هو بلحاظ أمر آخر خارج عنها ؟ وهو كون القرب أو التأخر موجباً لاضطراب الحواس ومهيّجاً للشهوة ونحو ذلك .

فأما الجهة الاولى :

ففي الروايات الواردة في صلاة الرجل والمرأة بالتقدم أو المحاذاة

فمنها : ما رواه عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال : سألت 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 النخ » 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 المختلّف فيه واقع في سند الكليني دونه . ورواها في « الكافي » منسّمة إلى الرواية الثانية - من الوسائل - بعنوان « قال : سألت عن المرأة » والظاهر : أن قوله : « يعني إذا كان النخ » ليس من كلام الامام عليه السلام إذاً المناسب له هو أن يقول « أعني » لا « يعني » .

والهمم هو فقه الحديث . إن المتيقّن من « التحاذي » هو ما كانا في عرض واحد عند قياسهما إلى مبدء خاص وجهة مخصوصة من الجهات الست - كالصف الواحد - بلا تقدّم ولا تأخّر عرفاً لأعقلًا ، فلا يضرّه السبق 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 ، ولا تكرة في ذلك ، إذ ليس من باب الحمل على النادر ، بل من باب تمرّضه بعد تسليم كون الضيق الكذائي نادراً . نعم : لو اريد من « التحاذي » ما يعمّ المرادفة والسبق و اللحق لكان له أفراد شائعة ، لأن الحجرات التي يكون عرضها بمقدار أربعة أذرع أو

خمسـة وطولها بمقدار ستة أذرع أو سبعة كثيرة جداً، ومن المعلوم : أن البُعد الذي يشغله المصلّي ليس أقلّ من الذراعين بكثير البتـة ، فحينئذٍ لو قام أحدهما في زاوية والآخر في زاوية أخرى خلفها متوجّهين إلى القبلة لم يكن بين مسجد الثاني وموقف الأول إلا بمقدار الشبر أو نحوه .

و الغرض تصحيح الغرض على كلا المعنيين وإن كان المتية 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 المعبّر عنه في العرف دارجاً بلا ظهور في التقدّم والتأخّر الزمانيّين ، كما أنّه لا ظهور له في المعية الحقيقية في الشروع . نعم : إنّ المستفاد منه الاجتماع والمعية الصلايّة في الجملة ، وأمّا من البدء بأن كانت تكبيرة هذا مقارنة لتكبيرة تلك في آن واحد ، فهو من الأفراد النادرة .

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

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

والحاصل : أنّ المستفاد منها هو الاجزاء فيما إذا كان الفصل بشبر مع كونهما في عرض واحد ، وسيأتي أنّ المانع لا يلتزم بكفاية هذا المقدار من الفصل . ومن هنا نشأ احتمال التصحيف ، بأن كان الأصل هو «الستر» بالسین المهملة والتاء المثنّاة ، 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 بهذاته في الزاوية الأخرى ؟ قال : لا ينبغي ذلك إلا أن يكون بينهما ستر ، فإن كان بينهما ستر أجزاء^(١).

والتفاوت بين الروایتين من حيث السند هو باختلاف السائل ، إذ في أحدهما «محمد بن مسلم» وفي الآخر «الحلبي» . وأما في المتن فمفتقر . ولكن احتمال التصحيف - استبعاداً للفصل بالشبر بين اللذين يصليان في زاويتين أو لغير ذلك - مندفع بقرينة حاقّة في الكلام ، وهو قوله : «يعني إذا كان النج» لأنّه سواء كان من الراوي أو من «الشيخ» دالّ 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 . ولا غرو في ذلك ممّن 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 الأدلي 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 المناشئ ، 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 لعلّ 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، وهو تقدم الرجل على المرأة زماناً بلاساس له بالمكان، وهذا أيضاً مما يقرب بمذاق الشرع القائل بأن الرجال قوم آمنون على النساء، ونحوه، فمعناه لا مجال للاستدلال وهكذا مارواه ٢١٨ من الباب ١٠ من هذه الأبواب .

ومنها : مارواه عن أبي بصير - ليث المرادي - قال: سألت 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 رجل رسول الله ﷺ ذراعاً ، وكان يضعه بين يديه إذا صلى يستره ممّن يمر بين يديه^(١).

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

أما أولاً : فلأن التحديد للزومي ممّا لا يتسامح فيه بقدر شعير فضلاً عن الزائد عنه ، كما في حد السفر الموجب للقصر، والكر الموجب للاعتصام ، ونحو ذلك ممّا 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 يتمحل 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 كما في محله ، إذ لا يجب وضع الساتر ممّن يمر بين يدي المصلي البتة . وبيانه : بأن المراد من السترة هنا ليس هو بمعنى الساتر للمصلي والمفطحي له حتى لا يراه أحد ، بل المراد منه هو الحاجب عن المارة لئلا يتخطى موضع سجوده وما

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 لتجتمع الحواس ، ولذا قال بعض المعصومين عليه السلام في جواب من اعترض عليه بترك وضع شيء مما ذكر حجباً عن المار : " بأن المعبود تعالى أقرب إليّ من المار " ^(١) فلا احتياج إلى وضع الحاجب لبعد المحجوب عنه عن المعبود بالقياس إلى العابد . وأما ما فعله رسول الله صلى الله عليه وآله فلمعه للتعليم لا احتياجه إليه .

والحاصل : أن السترة هنا بمعنى الحجب - كما في المجمع - وهو أمر غير لزومي ، ومعه لا يمكن الاستفادة للزوم 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 المهيّج للشهوة ، فينبغي أن لا يكون معرضاً له ، وإلا لما ارتبط أحدهما بالآخر . فحينئذ لو لم 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 : سألت عن الرجل والمرأة يصلّيان جميعاً في بيت ، المرأة عن يمين الرجل بحذاء ؟ قال : لا حتى يكون بينهما شبر أو ذراع أو نحوه ^(٢) .

لا خفاء في أن السؤال إنما هو عن محاذاة المرأة للرجل حال الصلاة ، بخلاف بعض ما مر - كرواية المحمّل - 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 والكراهة .

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

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

ولا يتوهم ظهوره في المنع لأنه المنساق من المحاذرة، حيث يستفاد من قوله: «لا» - جواباً عن السؤال عن أنه هل يصلّيان - هو أنه لا يصلّيان، فلا يحتمل ما عداه ممّا يدلّ على الكراهة.

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

ومنها: ما رواه عن أبان بن عثمان، عن عبدالله بن أبي عففور قال: قلت لأبي عبدالله ﷺ أصلي والمرأة إلى جنبي وهي تصلي؟ قال: لا، إلّا أن تقدّم هي أو أنت، ولا بأس أن تصلي وهي بهذاك 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 تقدّم هي أو هو، فمن أين يجزم بكونه للمحاذاة؟ وكم فرق بين ما أبديناه من كون التفريق للاتقاء عن الاجتماع حال الصلاة وبين ما تجشّمه غير واحد من كونه للتحرز عن المحاذاة والمجانبة حالها! فمعه لا يمكن الاستدلال به بالمنع. ولا مجال لطرد ما أبديناه من الاحتمال بعد مفروسيّة تخيّل المنع عن الاجتماع حال الصلاة في مكان واحد في الأذهان - حسبما يترائي من بعض نصوص الباب -.

ومنها: ما رواه عن ابن فضال، عمن أخيره، 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: ما رواه 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 خليت وطبأها مع قطع النظر عن المعارض، ولكنه ليس كذلك لاختلاف ألسنتها جداً، كما مر من التحديد بالشبر والذراع ونحو ذلك، فيضتف ظهورها في المنع لولا الاشكال في انعقاد أصله.

ومنها: ما رواه عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا كان بينهما وبينه ما لا يتخطى أو قدر عظم الذراع فصاعداً فلا بأس^(٣). وقريب منها في التحديد رواية «زرارة»^(٤). ولا يخفى في عدم إمكان الاستدلال بها نفيّاً أو إثباتاً، لأنها منقطعة المساس بالمقام، كما أنّه 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

الفاخش ، لأن "ملا يتخطى" بمعنى مادون الخطوة ، ولا ريب في اختلاف مراتبه ، كما أن ما يليه من "قدر عظم الذراع" يكون أكثر من الشبر بقليل ، ولا ستر في الاختلاف الفاحش بينه وبين ما يتصاعد عنه ، لمكان قوله عليه السلام : "فصاعداً" ومن المعلوم : أن الحد "اللزومي" مما يجتنب عنه بمثل هذه الاختلافات .

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 ^(١) .

لاريب في دخالة الفيد المأخوذ في كلام المعصوم عليه السلام إذا كان بصدد التحديد ونحوه ، وحيث إن الائتمام ممّا أخذه عليه السلام في كلامه فلا بدّ له من الدخالة ، ولا أقلّ من الاحتمال ، فمعه يحتمل اختصاص الحكم بالجماعة لا الفرادى أيضاً ، وكم له من نظير ! فلأمسّاس لذلك بالمقام .

ومنها : مارواه عن حريز ، عن أبي عبد الله عليه السلام في المرأة تصلّي 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 مصلّياً أم لا إلا بالاطلاق ، فمالم تقيّد بدليل خارجي تكون منقطعة الارتباط بالمقام ، وأنت خير بأنّ المعثور عليه من النصوص هو نفى البأس عن صلاة الرجل مع كون المرأة جالسة أو قائمة أو نائمة أو نحو ذلك من الحالات عدا الصلاة ، ولم نجد إلى الآن ما يدلّ على نفى البأس عن صلاة المرأة مع كون الرجل قريباً منها وإن لم يكن في حال الصلاة .

ومنها : مارواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : قلت له : المرأة والرجل يصلّي كل واحد منهما 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 يشير 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 ، أولغيرها؟ 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 أعظمه . و من المعلوم من مذاق الشرع عدم الاختلاف الكذائي في الحد اللزومي لحكم - كالمسافة والنصاب في تفصيل الصلاة وإيتاء الزكاة - ولذا حمل العلامة - قدس سره - نصوص نزح البر على الندب ، لما فيها من اختلاف مقداره اختلافاً فاحشاً لا يستقر على أمر واحد . وبعد الغض عن ذلك كله ، يقع الكلام في سر ذهاب 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 . لأنّ التظافر الموجب للاعتقاد إنهما هو مع نصوص «الشبر» لانفاقها على الاكتفاء به ، عدا رواية الرجل ونحوها .

(١) راجع الوسائل الباب ٧ من أبواب مكان المصلى ح ١٠ .

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 .

فعلية يمكن أن يكون اقتصارهم في الجواز على العشر لأحد الوجوه التالية:
فمنها : وقوع التعارض بين الطائفتين الموجب لتساقطهما معاً ، ثم الرجوع إلى العام الفائق المانع عن التحاذي وغيره حال الصلاة رأساً ، و القدر المتيقن من التخصيص إنما هو بالنسبة إلى العشرة ، وهذا متوقف على العموم الفائق ، فيكون الاكتفاء بالعشرة من باب القدر المتيقن لا الترجيح ، وذلك العام نحو 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 للتكاثر 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 بصدد : من أن الأمر لا يتعدى عن حريم الاجتهاد وكيفية الاستنباط ، بلا إعراض في البين ، إذ لا شاهد 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 المنسحب 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 لا بدّ 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 التسبيحة الواحدة والتسبيحات الثلاث ، وقد حقق عدم إمكان التخيير بين الأقلّ والأكثر هناك ، لحصول الأقلّ في ضمن الأكثر دائماً ، اللهم إلا أن يعنون الأقلّ بعنوان «بشرط لاء» ونحوه حتى يمتاز عن الأكثر ، فحينئذ يصير متباينين لأنّ الأقلّ «بشرط لاء» يباين الأكثر ولا يتحقق في ضمنه ، كما لا يتحقق أحد المتباينين في ضمن مباينه الآخر.

ثمّ إنّّه على التّنزّل والنسليم يكون مفاد خصوص الباب حكماً لزومياً من الحرمة أو المنع ، لكن الترجيح لما دلّ على الاكتفاء بالشبر ، فيرفع المنع أو الحرمة به بلا احتياج إلى الزائد عنه ، لأنّه المقطوع حسب التوارر الاجمالي المتقدم إذ النصوص المارة دالة بالاتفاق 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 ذاك 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 «أنّ 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 وما زاد ، دون ما نقص . وبيانه : بأنّ من المقرّر في محلّه هو حجّية المتعارضين بالقياس إلى الثالث الخارج عن

حريم التعارض ، لانفاهما عليه نفياً أو إثباتاً . مثلاً لودل " أحدهما على وجوب شيء ، و الآخر على حرمة لكانا بالقياس إلى نفي الاباحة متفقين بالتعارض ، إذ يؤخذ بالمدلول الاتزامي كما يؤخذ بالمطابق منه .

وأما المقام : فهو وإن 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 مافوقه و إن كان يكتفى به - أي بمافوقه - 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 مافوقه 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 ، فتبصر ! حتى لا يختلط عليك الأمر بأن مقتضى الصناعة في الأخذ باللازم المشترك هو الاكتفاء بما زاد على العشرة ، لا هي نفسها ، والسر 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 - معمولة 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 العمل 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 بحداء الرجل

وهو يصلي ، فإن النبي ﷺ كان يصلي وعائشة مضطجعة بين يديه وهي حائض ، وكان إذا أراد أن يسجد فمزرجليها فرفعت رجليها حتى يسجد^(١).

إن ظاهر الصدر : هو جواز صلاة المرأة والرجل عند التحاذي من دون التقييد بالشبر أو غيره .

وأما تعليل الذيل : فحيث إنه ناظر إلى غير حال الصلاة فلا انطباق له على المعلق ، ولذا احتمل في الوافي ، تطرق التصحيف ، بأن كان الأصل في الصدر هو أنه لا بأس أن تضطجع المرأة النخ ، ولكن فتح هذا الباب ممّا يوجب زوال الوثوق بالنصوص جدّاً ، فلامجال 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 ، فلولم يكن مثل هذا مانعاً فلا يكون مالو كانت المرأة مشغلة بالصلاة مانعاً البتة ، ولا ريب في تماميته بلا احتياج إلى احتمال التصحيف أو زيادة لفظة دلاء في قوله : لا بأس أن تصلي المرأة ، لأن نفي البأس عن أن لا تصلي المرأة بحذاء الرجل المصلي ممّا يبعد صدوره بدءاً ووقوعه في متن الكلام البعيد عن العزاة 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 يستره ممّن يمر بين يديه^(٢) حكماً غير لازمي ، كما أومأنا 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 فمزرجليها النخ .

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

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

(٢) د د د د د د ح ٣ .

عن أمي عبدالله عليه السلام قال: كان رسول الله ﷺ يصلي وعائشة قائمة معترضة بين يديه وهي لا تصلي ^(١).

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

والهمم "هو أن" رواية "أبي بصير" لث الماردي ، الدالة على أن رسول الله ﷺ كان يضع رحله بين يديه حال الصلاة للحجب عن المار "مشملة على حكم غير لزومي" - بشهادة رواية «جميل» المتقدمة آنفاً - فحينئذ يكون مفاد صدر تلك الرواية - أى رواية أبي بصير - الدال على لزوم الفصل بين المرأة والرجل المصلين بشبر أو ذراع حكماً غير لزومي ، لأن التناسب بين صدرها وذيلها يقتضى 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 - .

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

و نحو ما رواه عن ابن فضال ، عمن أخبره ، عن جميل - وقد تقدم نقله - وظاهرها جـ . واز حلاوة 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 السند : فمرسل ، وقد أرسله «ابن فضال» وهو ليس ممن يؤخذ بمراسيله

مطلقاً . وأما ماورد في حق "بني فضال" من الأخذ بما رووا ، فليس مراده حجية رواياتهم مطلقاً ، بل المراد جواز الأخذ في الجملة بالقياس إلى طرد ما رواوا 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 : إنما سميت بكّة لأنّه يبكّ فيها الرجال والنساء والمرأة تصلي بين يديك وعن يمينك وعن يسارك ومعك ، ولا بأس بذلك ، وإنما يكره في سائر البلدان ^(١) .

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

إنّما 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 مستقراً هناك مع الزحام الشديد على حالة واحدة حتى يتصوّر له الجهات الثابتة : من القدم واليمين واليسار . والظاهر : أنّ 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 حاصلة بالقدم أو اليمين واليسار ، ولا احتياج إلى التصريح بها بالخصوص ، فتدلّ على جواز صلاتها في حال صلاته بلا فصل مكانيّ أومع فصل ، من دون التفاوت بين الجهات .

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

الطمانينة بأنّ الحكم ليس بلزوميّ ، فيكون التقديم والمحاذاة جائزين كالتاخر .
وإنّما الاختلاف في الكراهة وعدمها شدة وضعفاً بفصل الشبر وعدمه إلى أن ينتهي
الفصل إلى عشرة أذرع ، فتتغي الكراهة رأساً .

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

ثم إنّ المانن - رحمه الله - مع اختياره بأنّ الحكم غير لزوميّ وإن كان
مكروهاً قال بارتفاع الكراهة بأحد الأمرين : من الحائل والبعد عشرة أذرع ،
وسيصريح بارتفاعها أيضاً بتأخر المرأة مكاناً .

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

فأما المقام الاول

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

واعلم : أنّ الحائل قديكون بمعنى السائر والمانع عن الرؤية ، وقديكون
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 بأيّ من المعنيين انيط به رفع المنع أو الكراهة ، هل هو بمعنى
الستر عن الرؤية ، أو بمعنى الحجب عن المساس ؟

فمن تلك النصوص : ما رواه عن عليّ بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام
(في حديث) قال : سألته عن الرجل يصلّي في مسجد حيطانه كوى كلّ قبلته
وجانبه ، وامراته تصلّي حiale يراها ولا تراه ؟ قال : لا بأس ^(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 ثناياه - 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 يقيد بشيء ولم يؤخذ فيه ما يوجب الحصر والاناطة ، بل ليس إلّا حكماً وادراً 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 لو لم 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 .

و منها : ما رواه عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام في المرأة تصلّي عند الرجل ؟ قال : إذا كان بينهما حاجز فلا بأس ^(١) .

ليس فيها ما يدلّ على كون الرجل أيضاً مصلّياً إلّا بالاطلاق ، كما لا ظهور للحاجز في المانع عن الرؤية ، وهكذا لا صراحة لها في كون الجدار الحاجز 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 : ما رواه عن محمد الحلبي قال : سأله - يعني أبا عبد الله عليه السلام - عن الرجل يصلي في زاوية الحجرة وابنته أو امرأته تصلي بحذائه في الزاوية الأخرى؟ قال : لا ينبغي ذلك إلا أن يكون بينهما ستر^(١).

وفيها - بعد الفرض - عن اختلاف النسخ لضبط بعضها بالشبر أيضاً (كما مر) وعن حصول الفصل بالشبر البتة فيما بين الزاويتين ، وقلنا : بأن المدار هو الستر المأخوذ قيداً في الجواب ، لا الشبر - يقع الكلام في أنه بمعنى المانع عن الرؤية - كما توهم - أو مطلق الحائل عن المساس وإن لم يمنع عن المشاهدة ؛ إذا ظاهر من الستر وإن كان هو ذلك ، ولكن بلحاظ ما اصطلاح في باب الصلاة - من تسمية ما يوضع بين اليدين من العزلة والقلنسوة ونحوها حاجباً عن المار بالستر - يشكل انعقاد ظهوره فيه ، إلا بدعوى الانصراف من لفظ «الستر» إلى المانع عن الرؤية. ومنها : ما رواه عن علي بن جعفر ، عن أخيه عليه السلام قال : سأله 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 ، ولا خفاء في تحقق الفصل بشبر فيه ، لأن الحائط الحائل يشغل شبراً من الأرض غالباً ، فلعل الجواز لذلك لا لاعتبار الحائل - على ما مر - 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 حاصلًا دون الشبر ، وانفكاكها عن رواية «الحلبي» بالمعكس . و لو اريد تخصيص نطاق تلك النصوص المحددة الدالة على المنع أو الكراهة فيما دون الشبر وإن كان الستر حاصلًا وكذا رفع اليد عنها بالقياس إلى الشبر الذي دلت على الاكتفاء به فيما لا يكون الستر حاصلًا ، 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 ترتفع بالفصل بالشبر كذلك ترتفع بالستر أيضًا ، وكلما كان الستر أقوى أو الفصل أبعد لكنت الكراهة أضعف إلى أن ينتهي إلى ما لا كراهة له أصلًا وهو الفصل بالشبر ، أو الستر بما لا تماس ولا رؤية هناك بوجه من الوجوه . ثم إنه يشكك الاجتزاء بأي ستر كان مع حصول التماس الحقيقي والتلافي الخارجي ، وهكذا يبعد الاكتفاء بالحائط القصير جدًا بنحو لا يمنع عن التماس ولا الرؤية ، فالأحوط 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 أنه سئل عن الرجل يستقيم له أن يصلي وبين يديه امرأة تصلي ؟ قال : لا يصلي 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 لانفسها ، ولو كان ذلك محسوباً من موضع السجود للرجل إلى موقف المرأة التي تكون بين يديه فيكون الفصل بين الموقفين أكثر من العشر لما التزم بالنسبة إلى اليمين واليسار ، وهو واضح . أضف إلى ذلك : عدم تعيين ما يزيد على العشرة مع كونها بصدد التحديد .

فحينئذ 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 ، ولعلّه لذا اكتفى بهادون اعتبار الزائد عنها :

هذان تمام القول فيما يرجع إلى ما يرفع 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 : إحدیهما لزوم كون الصلاة الاخرى صحيحة ، و اخرىهما كون تلك الصحة معنیة بالنسبة إلى ما عدا شرط المحاذاة أو التقدم : لا الصحة المطلقة .

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

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

ولعمري ! أن الاتكال على هذا الظهور مغرٍ عن نجش البرهان العقلي الناس 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 أفرائك" .

ومما يقرب مانحن فيه ما أفاده الشيخ الأكبر - قدس سره - في فرائده في بيان حجية 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 احتمل صيرورته فاسقاً بمجرده لحكم بطرد هذا الاحتمال بالأمر بتصديقه" .

و حيث إن المسائل الفقهية مستغنية عن الدقائق العقلية التي تكلفها بعض الأصحاب - رحمه الله - فبالحرى أن نعرض عنها اكتفاء بالظهور العرفي - كما قرئناه - .

وأما المقام الثاني

ففي اختصاص المنع أو الكراهة بصلاة اللاحق عند الاختلاف في الشروع

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

والمشهور : هو عدم الاختصاص ، وقواؤه 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 يتحقق به المحاذاة ، أعني من تكون المحاذاة مستندة إليه ومحققة بفعله ، فحينذ لو افترنا فهما سواء في تحقق 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 متخالفة 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 .

وثانيها : 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 تقصيره 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 لامساس له بحريم فعله . وأما لو أوجب فعل الأجنبي فوات شرط أوجود مانع في فعل هذا المكلف فلا - كما أنه لو فرض طرد سائر المرأة بفعل صبي أو غيره - لأن المدار في البطلان هو فوات ما يعتبر في الصحة وجوداً أو عدماً ، ولو بطارية ربح أو غيرها من الحوادث الكونية .

ثالثها : ما زرد من الأخبار الخاصة في عدم بطلان الصلاة بمرور شيء قد أم المصلي .

نحو ما رواه عن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الرجل يقطع صلاته شيء ممّاً 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 صلاته

قطع صلاة السابق وبطلانها .

ونحو ما رواه في الباب ١١ من أبواب مكان المصلي الحديث ٩ و ١٠ و ١٢ وفي بعضها قال **يُكَلِّبُ** ولا يقطع الصلاة شيء ، لا كلب ولا حمار ولا امرأة ، ولكن استردوا بشيء النخ .

وفيه : أن هذا العموم ليس بمراد جدي قطعاً ، لأن الصلاة يقطعها غير واحد من القواطع . واحتمال إرادة ما عداها عارٍ عن الشاهد بعد احتفاف الكلام بما يشهد على الخلاف ، وهو السؤال عن الشيء المار مع الأمر بصدور 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 للحقوق كالاقتران .

وابعها : أن شرط بطلان صلاة اللاحق حاصل بالفعل دون صلاة السابق ، لأنها قد انقضت صحيحة من دون محاذاة ولا تقدم أو تأخر ممنوعين . وأما صلاة اللاحق فحيث إنها مصادفة لشيء من ذلك ، فلا نعتقد رأياً لا ندراجها تحت إطلاقات المنع ، بخلاف صلاة السابق .

وفيه : أن المستفاد من نصوص الباب هو كون المحاذاة أو التقدم والتأخر مبطلان 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 فهو ذلك ، تكون صورة تقارن حدوث إحديهما مع بقاء الأخرى أيضاً كذلك . مثلاً لو كان السابق في الركعة الثالثة واللاحق في الركعة الأولى

يكون أوّل جزء من صلاته - وهو تكبيرة الإحرام - مقارناً لأوّل جزء من الركعة الثالثة ، وكل واحد منهما صحيح في نفسه لولا المحاذاة ، ولا وجه لجعل أحدهما أصلاً دون الآخر ، إذ التقارن في البقاء كالتقارن في الحدوث . ولذا يحكم بالبطلان فيما لو كان بين السابق واللاحق حائل ثمّ ارتفع ذلك الحائل في الأثناء ، 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 - ثمّ قرب أحدهما من الآخر بحيث صار الفصل أقلّ من الشبر ، حيث إنّه يحكم ببطلان صلاتيهما ، سواء كان القرب أو رفع الحائل مستنداً إلى السابق أو إلى اللاحق أو إلى الثالث 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 ، فيشمّله دليل المنع ، كما أنّ تقارن الصلاتين في الحدوث مشمول له ، فتدبّر تجد صحّة ما حقّقناه .

أضف إلى ذلك : أنّ غالب موارد المحاذاة أو التقادم والتأخّر ما تكون صلاة أحدهما سابقة على صلاة الآخر ، لندرة التقارن الحقيقي في الحدوث بحيث يكونان معاً في زمان واحد حقيقي آخذين في النية 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 : سألت عن إمام كان في الظهر فقامت امرأته بحباله تملّي 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 وتمعيد المرأة^(١).

حيث إن الأمر باعادة 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 فلاساس 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 موجباً 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 » وأمر أنه يصلي إلى جانبه أو قدّامه ، فإن صلّت خلفه جاز . وإن كانت قاعدة بين يديه أو بجانبه لا يصلي جازت صلاته أيضاً . ومتى صلى وصلّت إلى جانبه أو قدّامه بطلت صلاتهما أشركا في الصلاة أو اختلفا . وقال الشافعي : ذلك مكروه ولا يبطل الصلاة ، واختاره المرتضى من أصحابنا . وقال أبو حنيفة : ينظر فإن وقفت إلى جانبه [جنبه] أو أمامه ولم تكن المرأة في الصلاة أو كانا في الصلاة لكن لم يشتركا فيها لا يبطل صلاة واحد منهما - واشتركا كهما في الصلاة عنده أن ينوي الامام إمامتهما [امامتهما] - وإن كانا في صلاة يشتركان فيها نظرت ، فإن وقفت بين رجلين بطلت صلاة من إلى جانبيهما ولم تبطل صلاة من إلى جانبيهما ، لأنهما حجرا بينهما وبينه ، وإن وقفت إلى جانب الامام بطلت صلاة الامام ، فإذا بطلت صلاته بطلت صلاتها و صلاة كل الجماعة - لأن عنده أن صلاة الجماعة تبطل ببطلان صلاة الامام - قال : فإن صلّت أمام الرجال بطلت

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 ، فمند الشافعي لا يبطل الصلاة وعند أبي حنيفة يبطلها ، 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 حكم ببطلان صلاتها دون صلاة غيرها .

ولبطلان صلاتها هنا وجوه : أحدها : احتمال كونه لترك وظيفة الجماعة بما هي جماعة ، لا للصلاة ، 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 تأخير 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 بأنها العصر فبانت ظهراً - كما قيل - وحينئذ لا ماس له بالمقام .

لا يقال : إنه 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 ؟ لأنه يقال : إن الأحكام الواضحة اليوم كانت نظرية في تلك الأعصار ، مع احتمال كون البطلان لخصيصة الجماعة ، سيما بالنسبة إلى مامر في مخالفة سنة

الموقف، إذ خيرة « أبي حنيفة » هو البطلان والابطال معاً، فللسؤال عنه مجال واسع. فحينئذ تفسر صلاة المرأة لفوات بعض ما يعتبر في الجماعة فاسدة - إمّا لأن الجماعة وأصل الصلاة حقيقة واحدة فعند بطلان الجماعة تبطل الصلاة رأساً من دون إمكان العدول إلى الفرادى، وإمّا لأن الجماعة وإن كانت منحازة عن أصل الصلاة ولذا قد تبدل بالفرادى مع صحة 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 « لانعاد » لاحتمال كونها جاهلة عن نقصير، 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 صحة 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 بلا اختصاص له بصلاة أحدهما. وحمل مثل ذلك على صورة التقارن الحقيقي عند الشروع إخراج للأفراد الغالبة بالحمل على النادر. ونحوهما بعض ما لا يحتاج إلى نقله.

فتحصل: أن المنع أو الكراهة لا يختص بصلاة اللاحق بل يعتمها و صلاة السابق أيضاً.

وأما المقام الثالث

ففي ارتفاع المنع أو الكراهة بتأخير المرأة موقفاً

إنّ الحكم بارتفاع المنع أو الكراهة بتأخير المرأة موقفاً يتوقف على النظر المستأنف في نصوص الباب حتى يتضح حدود الحكم نفياً وإيجاباً، وهي على طوائف. فمنها : ما ظاهره لزوم تأخير المرأة وعدم جواز ماعداه . ومنها : ما صريحه جواز المحاذاة بيميناً أو يساراً مع الفصل بشبر أو نحوه . ومنها : ما صريحه الاكتفاء بعشرة أذرع عند تقدّمها بين يدي الرجل .

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

أما الطائفة الاولى :

فمنها : ما رواه عن الفضيل ، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: المرأة تصلّي خلف زوجها الفريضة والتطوّع وتأمّن به في الصلاة^(١).

لأنّ ظاهرها تعيين التأخّر والخليفة في الصلاة ، فلا يجوز ماعداه ، إذ هو حكم صدر مرتجلاً بلا سبق سؤال. ولا مجال لحملها على بيان أحد أفراد التخيير، لكونه كما ترى ! فليؤخذ بظهورها في الحصر، لو رודהا في مقام تحديد الجهات ظاهراً. ومنها : ما رواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن المرأة تصلّي عند الرجل ؟ فقال: لا تصلّي المرأة بحيال الرجل إلا أن يكون قد أمها ولو بصدره^(٢).

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

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

ومنها : مارواه مرسلاً عن جليل ، عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يصلي والمرأة بعده أو إلى جنبه ؟ قال : إذا كان سجودها مع ركوعه فلا بأس ^(١) .
وهذه خارجة عن الحصر ، فلا دلالة لها عليه . نعم : سنشير إلى دلالتها على تحديد مقدار التأخر ، فارتقب .

ومنها : مارواه عن هشام بن سالم ، عن أبي عبدالله عليه السلام (في حديث) قال : الرجل إذا أمّ المرأة كانت خلفه عن يمينه سجودها مع ركبته ^(٢) .
لأنّ ظاهرها الحصر بالتأخر ، وعلى صحة التعدّد عن الجماعة إلى فرادى أيضاً ، نصير 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 ذاك المفاد ، فيخصّص المفهوم أو يقيّد بهذه الطائفة ، فيجوز التحاذي كالخلاف أيضاً وإن كان في حدوده اختلاف موجب لحملها على مراتب الكراهة ، كما تقدّم .

وأما الطائفة الثالثة :

فهي موثقة عمار - 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 - تقدماً للنص على الظاهر - كما أن دلالة بعض الطائفة الثانية على جواز التحاذي عند الفصل بشراً ونحوه كانت بالصراحة وإن لم يكن بعضها الآخر كذلك، نحو روايتي «حريز» و«زرارة»^(١) إذ في الأولى عنوان «الجنب» الصادق مع التأخر السير البتة، وفي الثانية عنوان «القبالة» ولو كانت الطائفة الثانية بأسرها هكذا لا حتمل ترجيح مفهوم الحصر عليها، ولكن في بعضها ما هو نص في جواز التحاذي بفصل شبر أو نحوه، فيقدم على ذلك المفهوم.

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

وأما التأخر: فهل يكفي مجرّد صدق عنوانه أو لا بد من رعاية حد خاص به كالتقدم والتحاذي؟ وجهان بل قولان، والمستفاد من المتن هو الأول، حيث صرح بكفاية مجرّد الصدق.

ويمكن الاستدلال له بدوران الحكم مدار موضوعه، وحيث إن الممنوع هو عنوان التحاذي المرتفع بمجرّد 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 نحو ذلك - على اختلاف مراتب الفضل.

وفيه أوتلا: "أن التحاذي ليس مداراً للحكم ثبوتاً ونفيّاً كما زعم، لأنه مأخوذ في كلام السائل، فانهدر الجواب نحوه من دون استفادة إلتاطة والدوران من مثله، بخلاف ما لو اخذ 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 تعرض الامام عليه السلام لحكم غيره ظاهر في الدوران.

وثانياً: "أن التحاذي على فرض دوران الحكم مداره وإلتاطته به ليس بمعناه العقلي، بحيث لا ينطبق بمجرد أدنى تأخر، مع ما في بعض النصوص^(١) من السؤال عن "الجنب" الصادق بذلك البتة، لأنه أعم 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 "جهيل"^(٤) حدث بكون سجودها مع ركوعه، أي بلباحظ الموقف، لا الاختلاف في أجزاء الصلاة - وهو يتنجد - فمعنى كون سجودها مع ركوعه: هو محاذاة مسجدها لما يسامته رأس الرجل عند ركوعه. وفي رواية "هشام بن سالم"^(٥) حدث بكون سجودها مع ركبتيه، ومعناه: محاذاة مسجدها لموضع ركبتيه 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 ١١.

(٢) (٢٠٣ و٢٠٤) الوسائل الباب ٦ من أبواب مكان المصلى ح ٣ و٥ و٢.

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

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

فتحصل : أن حد التأخر لزومي لرفع المنع أو الكراهة ، فلا يكفي في الرفع بمجرد صدقه . وأما التقدم أو التحاوي فقد مر حكمهما مبسوطاً .

وأما المقام 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
داني ، فمحصل القول في ذلك - بعد دوران الحكم مدار عنوان التقدم والتحاوي
والتأخر بلا خصيصة لاتحاد السطح أو اختلافه - هو أن اختلاف السطح قد يمنع
عن صدق شيء من تلك العناوين ، كما إذا كان العلو مفرطاً جداً ، بأن يكون
أحدهما في قمة الجبل الشاهق أو الشجر الباسق جداً ، والآخر في قعر البئر أو قرار
الأرض و ما إلى ذلك ، إذ لا يصدق شيء من تلك العناوين - المتوقفة على نحو
اتحاد بين الطرفين عند القياس - على مثل ذلك حقيقة .

و قد يكون مانعاً عن الانطباق والاندراج التحاوي بعد صلوحه لفه
وحقيقة (وهو ما ينبغي أن يفسر المتن به) فسر عدم الاشكال في مثله مع عدم
بلوغ الفصل بعشرة أذرع ، هو الانصراف عن التقدم الكذائي ، وإن يصدق التقدم
أو التحاوي لفه .

ثم إن هنا فرعين تمرّضهما في «الجواهر» فلنأت بهما تبياناً لما يعتاش نيله
تصوراً أو تصديقاً ، لاشتغالهما على بعض ما يكون تصوّره نظرياً و على بعض
ما يكون تصديقه كذاك ، فنقول :

أما الفرع الاول :

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

ولارب في كونه عنواناً مستقلاًّ منحازاً عن العناوين المأخوذة في النصوص: من القدم و الخلف و اليمين و الشمال ، إذ الفوق و التحت عنوانان خارجان عنها واقعاً فلا يندرجان تحتها البتة ، فلذا قال في الجواهر : بأنّه «لا يباء في شيء منها إلى الفوقية و التحتية ، فالرجوع إلى بعض إطلاقاتها كأنه من الرجوع إلى ما علم عدم إرادته من الاطلاق ، على أنك قد عرفت التدافع في المفهوم منها» انتهى . و هو مفهوم « موثقة عمار » لأنّ مفهوم صدرها جواز ما عدا الجهات الثلاث وإن لم يكن الفصل بال عشرة و مفهوم ذيلها عدم جواز ما عدا الخلف إلا ما خرج بالدليل - وهو الفصل بال عشر - فيتدافعان في الفوق و التحت ، فلامجال للتمسك بشيء منهما .

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

و فيه : أن هذه دعوى غير مشفوعة بالبيئة . نعم : لاتزاع مع القاطع بهذه الأولوية .

فالحق هو عدم جواز التمسك بشيء من ذلك . أما النصوص : فلقصور نطاقها . و أما الأولوية : فلمقدم 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 فلا نطيل . ولم يتعرّض 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 العالي ماراً إلى جهة السافل لانتهى إلى قدمه أو جنبه أو خلفه ، ودون هامة رأسه - كما في الفرع الأول - فلا فوقية ولا تحتية عند الحقيقة إلا ببعض الملاحظات. فحينئذ يندرج المقام تحت نصوص الباب ، ولذا يشكل الحكم فيما لو كان المأموم عالياً والامام سافلاً بنحو يكون موقف المأموم مسامتاً لما بين يدي الامام وقد أمه عند إخراج الخط المستقيم من الموقف إلى ما يسامته .

وقد ضعف في « الجواهر » احتمال سقوط المنع هنا ، ضرورة تناول أدلته له ، والارتفاع والهبوط لامدخليّة له قطعاً . فعليه يقع الكلام فيما به يرتفع المنع أو الكراهة من البعد ، إذ لا تعدد للحائل حتى يردّ الأمر بين أنحائه ويلتبس الأمر فيه ، فالهم هنا هو كيفية تقدير البعد ، ولا ميز فيه بين الشبر وعشرة أذرع . إذا الاعتياص في أمر آخر ، وهو أن الفرض الكذائي موجب لرسم مثلك : 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 أول جزء من الأساس أو جوفه تبعاً لاختلاف موقفها) و ثانی تلك الأضلاع : هو من الأساس المسامت لموقفها إليه - أي إلى موقفها - وثالثها : هو الخط الموهوم من موقفه إلى موقفها .

فهل المعتبر هو الضلع الأول ، أو هو مجموع الأولين ، أو خصوص الأخير؟ وجوه وأقوال : ثالثها خيرة الشهيد - رحمه الله - وقوله في « الجواهر » واعلم : أن الزاوية الحادثة بين الأرض والجدار ، إما قائمة (٩٠) كما إذا كان الجدار عموداً على الأرض - أي خط الجدار عموداً على الخط المرسوم من موقف الرجل إلى أساس الجدار - وإما حادة (أقل من ٩٠) كما إذا كان مائلاً إلى موقف الرجل ، وإما 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 وحرّره المحقق الطوسي - قدس سرّه - 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 كدّ 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 الخطّ الموهوم المرسوم من الموقف إلى الموقف باختلاف الزاوية الحادثة بين خطي الجدار والأرض ، فإن كانت منفرجة يصير ذاك الخط أطول ممّا لو كانت قائمة (فضلاً عن العادة) ولوانيط البعد بمجموع الأوّلين لكان زائداً على ذاك الخط الثالث الواصل بين الموقفين دائماً ، كما أنه لو انيط بمجموع الأوّل والأخير من تلك الأضلاع لكان البعد زائداً على الخط الثاني دائماً ، لما مرّ « شكل ك من المقالة الأولى » .

واختار في « الجواهر » بعد إصراره على صدق عناوين النصوص : أن العبرة في التقدير هو ضلع المثلث بين الذاتين - أي بين موقفيهما - اورث زاوية ، أو لا . والأوّل : هو ما أشير إليه فيما يكون اختلاف السطحين بنحو يرسم خطّان مستقيمان متلاقيان على نقطة واحدة .

والثاني : هو ما يكون الارتفاع بنحو القوس المنعنية ، حيث إنّه ليس حينئذٍ أزيد من خطّ منحني مرسوم من موقف الرجل إلى الحائط منتهياً إلى موقف المرأة بل اتعدّد ولا انكسار . ومن المعلوم : أنه لازاوية حينئذٍ جتى يبحث عن درجتها من القائمة وغيرها ، وعن اختلاف وترها باختلاف درجتها طولاً وقصراً . نعم : تحدث من تلاقي الخطّ الواصل بين الموقفين على الاستقامة ورأس ذاك الخطّ المنحني السذي وقفت عليه المرأة زاوية البتة ، فلهذه القطعة زاويتان : أحديهما في موقفها والأخرى في موقفه . ولكن لا كلام الآن فيها .

ولوا يبط البعد بذاك الخط المنحني لأمكن بلوغه عشرة أذرع مع عدم بلوغ الخط المستقيم ذراعاً ، كما إذا قرب طرفاً ذاك المنحني وإن بُعد طوله .
والذي ينبغي أن يقال : إن الاعتبار وإن كان مناسباً لخبرة الشهيد - رحمه الله -
إلا أن الحق انصراف النصوص عن مثل هذه الدقائق الهندسية الصعبة الإدراك
فضاداً عن المقياس والعمل ، فيتجه ما اختاره المانن - رحمه الله - من الاكتفاء
باختلاف سطحي العالي والسافل وإن لم يبلغ البعد عشرة أذرع .
وأما كيفية احتساب عدم تقدم المأموم على الإمام فموكولة إلى موطنها ،
فلعل هناك ما يسهل الخطب بلانجشم 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 الاولى

في استواء المحارم وغيرهم والزوج والزوجة وغيرهما في الحكم
والحق الذي لا ستره عليه هو استواء هؤلاء بأسرهم في الحكم منماً أو
كراهة ، لا إطلاق نصوص الباب الشاملة لهم على السواء ، مع ما في الزوج والزوجة
من النص الخاص نحو الرواية ١٣٠١ من الباب ١٥٥ من الباب ٣٠١ من الباب ٨
من أبواب مكان المصلي .

و السّرّ هو دوران الحكم مدار الجنسين بلا دخالة للمحرمة و غيرها ،
فلا يطيل 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 ابّضاح .

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

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

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

وثالثها : أنّه على تسليم المشروعيّة دون التمرينيّة وقاعدة الاشتراك في
التكليف ، فانّما هي فيما اخذ شرطاً أو مانعاً لما هيّة الصلاة من حيث هي - كالطهارة

والاستقبال ونحوهما - وأما فيما اخذ للماهيتها كذلك بل من حيث صدورها عن البالغ فلا ، للزوم اتحاد الصنف في قاعدة الشركة ، ولذا لا يترتب أحكام الحاضر على المسافر وبالعكس ، ولذا لا يحكم بلزوم الجهر في الصلوات الجهرية على المرأة بل يحكم بالاخفات تخيراً بينه وبين الجهر مع لزومه وحده على الرجل بلانعد ولا شركة ، إذا اشتراك إثمها وبالنسبة إلى ما اخذ في أصل الطبيعة ، لا الطبيعة الخاصة ، نظير لزوم ستر الرأس على المرأة في الصلاة حيث إنه شرط للطبيعة الخاصة ، فلذا يجوز للصبي أن يصلي مكشوفة الرأس على المشروعية أيضاً ، لعدم اتحاد الصنف .

وأما معيار وحدة الصنف ونعده ، فيختلف حسب اختلاف الموارد الملقاة إلى العرف المحكم فيها . وحيث إن المقام من هذا القيل ولأقل من احتمال ، فمعه لا يمكن إثبات الشرطية أو المانعية ، إذاً اصل 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 بدليل .

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 - فحينئذٍ تفسد صلاة الصبي لو حاذته المرأة المصلية أو فقدت عليه ، وهكذا تفسد صلاة الصبي 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 أثر الافساد لصلاة الغير ، فتبصر .

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

وأما التعميم الذي هو خيرة الماتن - رحمه الله - فيمكن الاستدلال له برواية «عنه بن مسلم» ^(١) المشتعلة 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 - فمجرّد قول السائل : « ... » ابنته تصلي في الزاوية الأخرى ، ليس صارفاً ومخصصاً ، فدعوى الانصراف كاحتمال عدم التعميم غير مسموعة .

أضف إلى ذلك : أن الرجل وإن لم يكن هو مطلق الذكّر من الناس - كما عن الصحاح - إلا أن في عدم شموله لمن لم يبلغ حدّ التكليف الشرعي إلا بعد أيام قلائل أو ساعات قليلة نظراً بل منعاً ، لأنّ التكليف أمر حدث بالشرع في أوان خاصّ ، ولا أثر له في تحديد المعنى اللغوي للكائن على حاله قبل الشرع وبعده . ومن المعلوم : صحّة إطلاقه على شاب مضى من عمره أربعة عشر أو خمسة عشر إلا ساعة أو يوماً مثلاً ، سيّما فيما إذا كان رشيداً باسفاً ، ومن المستبعد جدّاً توقّف إطلاقه على مضى تلك الساعات القليلة المنتهية إلى البلوغ الشرعي . نعم : لانصرافه عن الصغار من الصبيان مجال .

فتحصّل : أن لا قصور لنصوص الباب عن الشمول ، فمعه لا احتياج إلى الاستمداد من قاعدة الاشتراك ، كما لا اتجاه للتفصيل بين البطلان والابطال ، وكذا بين المتتقين 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 الماتن .

(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 باتيان نافلة بعد حمل أو قبله أو لزمان أو لمكان أو لفعل أو نحو ذلك اعتبار تلك الامور فيها ، فيفهم ازوم إتيانها كما تؤولى الفريضة ، وهو واضح ، للظاهر العرفي الناطق باعتبار تلك الامور في أصل الصلاة وذاتها بلاميز بين الفرض والنفل إلا فيما خرج بدليل .

ثانيها : إطلاق نصوص الباب ، إذا مأخوذ فيها هو نحو قوله : يصلي ... يصلي ... يصليان ... صلى ... صلت . ولا ريب في شمولها للنافلة كالفريضة . وثالثها : تصريح بعض نصوص الباب بالنافلة أيضاً ، وهو رواية الفضيل عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال : المرأة تصلي خلف زوجها الفريضة والنطوة ^(١) الخ . 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 : إذا كان الوقت واسعاً يؤخر أحدهما صلاته ، والاولى : تأخير المرأة صلاتها .

قد مر بيان ما به يرتفع المنع أو الكراهة : من البعد المسافي ، أو العائل ، أو اختلاف سطحي الموقفين علواً وسفلاً . ولو حصل في موضع لا يتمكنان 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 ، وثالثة : من حيث سفته ، فهيهنا جهات من البحث :

الجهة الاولى :

إنّ وزان المحاذاة والتقدّم الممنوعين هو وزان غيرهما من الموانع التي لا اختصاص لها بحال دون حال - حسب إطلاق أدلة الباب - لأنّ اختصاص الحكم وعدمه إنّما هو تابع لاختصاص لسان دليله وعدمه ، و سنشير إلى ما يحتمل اختصاصه بما عدا الحرج ونحوه ، فارتقب .

الجهة الثانية :

لوحصلا في موضع لا يتمكّنان من التباعد المكاني لعدم رجه 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 الأوّل .
ولاستيفاء حقّ المقام يلزم التعرض لما هو مقتضى الصناعة أوّلاً ، ولما هو مقتضى التعمّد الخاصّ في الباب ثانياً .

فأما الاول : فقد مرّ شطر منه - في ثنايا البحث عن الصلاة في المنصوب عند الضيق خارجاً بالإيحاء - من أنّ الاضطراب قد ينحدر نحو شيء خاصّ بحيث لا يعالج بترك غيره ، وقد ينحدر إلى أحد أمرين أو أمور لاعلى التعمين . فعلى الأوّل : لا بدّ من الاقتصاد على ترك مصب الضرورة وحده لا ترك شيء آخر إمّا معه أو وحده ، إذ لم يحم حوله الضرورة المبيحة لتركه أصلاً . وعلى الثاني : فلا بدّ من لحاظ الأهمّ فلاهمّ ، فيترك المهمّ دون الأهمّ صوناً لمصلحته الزائدة عن الضياع بلا جبران . وهذا بخلاف صورة تساوي الملاكين ، إذ له الخيرة في ترك أيّ من ذلك شاء بلاميز فيما اشير إليه بين الوقت وغيره . فعليه لودار الأمر بين حفظ مصلحة الوقت بتفويت شرط عدم 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 التمين ، كما في الوضوء عند انحصار الماء فيما
 يتوضأ به أحدهما ، إذ المالك هو الأولى به يقيناً ، فيتميم غيره . وإن كان لهما
 بلا امتياز ، فيجری 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 كي»
 فهو في غاية الجودة ، كما أن ما أورده عليه في «الجواهر» غير خال عن النقد ، حيث
 قال بعد نقل مقال الكر كي : «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
 لو لم يبق 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 العمدي .

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

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

وأما الثاني : فمقتضى بعض نصوص الباب هو اختصاص شرط عدم التقدم أو التهاذي بحال الاختيار، وهو رواية معاوية بن عمار^(١)، ورواية الفضيل^(٢)، المتقدمتان إذ حملهما على الجواز في خصوص مكة اختياراً واضطراً بعيد، كما أن حملهما على الجواز حال الاضطرار في خصوص مكة أيضاً كذلك، بل المستفاد منهما : أن سر الترخيص فيهما هو لحاظ الحرج الغالبى، فهو علة التجويز لاحكمة الاختصاص حتى لا يتعدى إلى الغير، وحيث إن الملاحظ هو الحرج يحكم بأن مورد الاضطرار خارج عن دليل الشرط، فلا يلزم حفظه في المقام المفروض من الاضطرار لصيق الوقت، فحينئذ يبقى حفظ ملاك الوقت ومصلحته سليماً عن المزاحمة، كما في المتن.

الجهة الثالثة :

لو حصلنا في موضع لا يتمكنان من التباعد ولا الحائل ونحوه، ولكن في سعة الوقت بحيث يتمكنان من الترتيب الزمانى، فهل يقدم أحدهما على الآخر؟ أم لا بل يجوز لكل منهما التقدم. 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 يصلى الرجل فإذا فرغ صلت المرأة^(٣) ونحوها ما رواه عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام 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 مما يمكن فيه الفصل المجزئ، فحينئذ يكون النفي للكراهة، فمعه لا يستفاد من الذيل تعيين التقدم، فلانطيل، ولذا حكم في المتن بأولوية

(١) الوسائل الباب ٢ من أبواب مكان المصلى ح ٧.

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

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

تقدم الرجل ، لاعتينيه .

ومنها : مارواه عن ابن أبي يعفور ، إذ فيها . قال **عَلَيْهَا لَا إِلَّا أَنْ تَقْدَمَ هِيَ** 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 الزمني والمكاني ، وإلا لزم جواز تقدم المرأة مكاناً مع استلزام تعيينه بلا اكتفاء المحاذاة وهو محذور آخر لانحصار الجواز في التقدم المكاني أياً كان المتقدم منهما . والحاصل : أنه لا دليل على تعيين تقدم الرجل . وأما الأولوية : فيمكن إثباتها للرجل ببعض ما مر .

وحيث إن المختار هو الكراهة في أصل المسألة ، فلا خير في صلاة المرأة كالرجل أصلاً تقدمت أو حاذت ، بلا حرازة في الصلاة نفسها ، لما حققناه في الأصول : من أن معنى كراهة العبادة ليس بتطرق الحرازة إلى ذات العمل العبادي بما هو كذلك ، وليس أيضاً بقلة الثواب عن مقتضى نفس الطبيعة ، بل معناه : رجوع الحرازة إلى ما انضم إلى تلك العبادة : من الزمان أو المكان أو نحوهما ، فالحرازة خارجة عن حريم العبادة ومنحدرة نحو إبقائها منضمة إلى ضمايم غير محمودة ولا مجبوبة .

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

(مسألة ٢٩) إذا كان الرجل يصلي وبحذائه أو قد أمه امرأة من غير أن تكون مشغولة بالصلاة لا كراهة ولا إشكال وكذا

العكس، فالاحتياط أو الكراهة مختص بصورة اشتغالهما بالصلاة.

إن المتن كافل لعدة فروع :

الاول : نفي الكراهة والاشكال رأساً عما إذا كان الرجل يصلي وبحذائه أو قد أمه 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، إذ فيها .. ولكن يصلي الرجل فاذا فرغ صلت المرأة^(١).

بتقريب دلالتها على الحكمين أصلاً وعكساً، لأن الرجل حينما يصلي تكون المرأة في ذاك المحمل موجودة وبالعكس، فيجوز لكل واحد منهما أن يصلي والآخر بحذائه أو قد أمه 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، إذ المفروض هو جواز الاكتفاء بالشبر الحاصل في المحمل، فمع ذلك قد حكم فيها بالتفريق الزمني مع تحقق الفصل بالشبر الذي يكون مجدداً 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 .. إلّا أن تقدّم هي أو أنت النخ^(٢) بناء على إرادة التقدم الزمني، 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 .

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

ثمّ إنّ في المقام نصوصاً كثيرة قد مرّ 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 ، وإنّما 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 المصرّح ببعضها ، لأنّ قوله : « بين يديك وعن يمينك وعن يسارك » مطلق
بالنسبة إلى حال اشتغال الرجل بالصلاة وعدم اشتغاله بها . وأمّا قوله عليه السلام : « معك »
فعلّمه المعية في الصلاة ، كما أنّه يحتمل الجماعة أيضاً . ولقد تقدّم الاستدلال بها
لجواز المحاذاة والتقدم مع الفصل وبدونه حال اشتغالهما بالصلاة بالاطلاق ،
ومناط الاستدلال بها هنا جوازهما - أي التحاذي والتقدم - حال اشتغال المرأة
فقط بها ، للاطلاق .

وأما الذيل : فيدلّ على كراهة ما اجيز في المكة 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 يقيّد بكون الرجل أيضاً مصلياً ، فيدلّ على ثبوت البأس عند عدم

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

ومنها : ما رواه (في آخر السرائر) نقلًا 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 رجل ^(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 اريد من القبالة القدّام - كما هو المنساق - نعم : لو اريد منها القبالة بالجانب، أو اريد ذلك بحسب اختلاف الموارد ، بمعنى: أنها تصلي قدّامه وهو مصلي خلفها في مورد وأنه يصلي قدّامها وهي تصلي خلفه في مورد آخر.

والحاصل : أن دلالتها على جواز اشتغال المرأة بالصلاة قبالة رجل لا يصلي عند الفصل بموضع رجل وعدمه عند عدم الفصل به متوقّف على المعنى الأوّل ، وحيث إنّه غير متّضح ، فالتمسك بها غير سديد .

ومنها : ما رواه عن زرارة ، قال: قلت له : المرأة تصلي حيال زوجها ؟ قال : تصلي بازاء الرجل إذا كان بينهما وبينه قدر ما لا يتخطى أو قدر عظم الذراع فصاعداً ^(٢).

وإطلاقها في لزوم الفصل منعاً أو كراهة بينها حال صلاتها وبين الرجل وإن لم يكن مصلياً ظاهر، ودعوى الانصراف إلى خصوص اشتغاله بها أيضاً، غير مسموعة. 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 قدّامها 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 تقدم الرجل ولو بمقدار صدره إلى الرأس على المرأة المصلية بحيله وإن لم يكن هو مصلياً ، للاطلاق .

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

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

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

تبصرة :

لقد مر شطر 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 : يدل نصوص الباب على عدم الاشكال الوضعي في صلاة الرجل عند المرأة التي لا تصلي لأن نفي البأس فيها محمول عليه بحسب هذا المبنى . ولا ينافيه الكراهة التكليفية لودل عليها دليل ، نظير عدم الاشكال الوضعي في بيع الأكفان مع كراهته ، وأمّا على القول الثاني : فمفاد نفي البأس فيها هو انتفاء الكراهة فحينئذ لودل على ثبوتها دليل لتعارضها إلا عند الحمل على تعدد المراتب واختلافها شدة وضعفاً ، كما أن الحدود المذكورة فيها عند اشتغالها معاً بالصلاة محمولة على ذلك .

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 بـ « حديث الرفع » ونحوه لنفي الكراهة ، لما في الأصول : من قصور شمول « حديث الرفع » للمستحب والمكروه . أما الأول : فلا تفتاء المنية في رفعه مع كونه - أي الحديث - مسوقاً للامتنان على الأمة . وأما الثاني : فلا تفتاء الكلفة والتبعة فيه حتى يرفع ، إذ لا مؤاخذه في فعله ، كما أنه لا عقاب فيه حتى يرفع بعدم البيان ، اللهم إلا أن يتشبث باستصحاب عدم جعل الكراهة لما نحن فيه .

والذي لا ينبغي الذهول عنه ، هو ورود بعض ما يدل على نوع حزازة فيما يكون الرجل مصلياً وعنده امرأة مقبلة بوجهها عليه في القبلة قاعدة أوقائمه .
 وهو رواية الحميري ، قال : سألته عن الرجل يكون في صلاته هل يصلح أن تكون امرأة مقبلة بوجهها عليه في القبلة قاعدة أوقائمه ؟ قال : يدرها عنه ، فإن لم يفعل لم يقطع ذلك صلاته ^(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 » أثرأ يخصه ، ولا ارتباط له بمجرّد كون المرأة عند الرجل المصلي .

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

وفيه : أن ذلك لكونه عرضة للعبودية أوّلاً ، 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 وإذا صلى على سطحها فاللازم أن يكون قبالة في جميع حالاته شيء من فضائها ، و يصلى قائماً . والقول بأنه يصلى مستلقياً متوجهاً الى البيت المعمور أو يصلى مضطجعاً ضعيف .

إن هيهنا فروعاً لابد 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 هو ثاني شقّي التردد فيهما ، فيختص البحث بما يكون فرضاً بالأصالة وإن لم يكن من اليومية ، كصلاة الآيات ونحوها . وتام القول في ذلك رهن أمرين : أحدهما بحسب القاعدة الأدلية ، 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 ذاك البنيان بأحد الأسباب الهادمة - كما اتفق من السبل ونحوه - وهو كما ترى ! بل هي نفس البعد الخاص الذي شغل ذاك 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 المصلّي بتمامه للقبلة بتمامها عقلاً . فإن أريد من «الاستقبال» هو استقرار المصلّي قبالة قباته من الكعبة حسبما نحن فيه بتمامها ، فأنما هو بلحاظ العرف لا الدقة العقلية ، فعليه لاشبهة في صدق الاستقبال إذا كان المصلّي موكياً وجهه إلى زاوية ركنية ، لأنه يصير حينئذ مقابلاً لزاوية ركنية أخرى تقابل تلك الزاوية ويصير ماعداهما واقعاً في جنبه - أي جانبي المصلّي - كما أنه لو ولى وجهه إلى ضلع خاص من الأضلاع الأربعة لكان مواجهاً إلى ضلع آخر يقابل ذلك الضلع أيضاً ، فيصير الضلعان الباقيان واقعين في جانبيه ، فلاسترة في هذين الفرضين لصدق الاستقبال إلى تمام الكعبة عرفاً وإن لم يصدق عقلاً .

وإنما الكلام فيما لو ولى وجهه إلى زاوية ركنية بحيث لا يقابلها شيء من الكعبة أصلاً ، ولا ريب في عدم صدق الاستقبال إلى التمام البتة . ولكن منشا 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 ، فمصب الشك هو مرحلة الجعل لا الامتنال ، فمعه يحكم بالبرائة عن زائد ما يقطع بوجوبه - وهو استقبال جزء من الكعبة كائناً ما كان - ويتفرّع عليه الكفاية في الفرض الثالث ، وكذا الجواز في جوف الكعبة ، لتحقيق الاستقبال إلى الجزء البتة . نعم : لو قام 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 الأولي يقتضي جواز الاثبات 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 موكلاً وجهه إلى الكعبة - بل توكل عن البعض وتوجه إلى البعض - لما انطبق عليه ما اخذ في لسان الدليل .

لاخفاء في أن الكريمة ناظرة إلى المسجد الحرام لا الكعبة ، ولكن المناط واحد ، وهو لزوم صدق التولية إلى القبلة لا إلى جزء منها . وعندى 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 بهما ، 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 يلتزم بوجوب استقبال جزء منها عليه للاجماع على وجوبه في الصلاة حتى في هذا الفرض ، و إلا فالأدلة اللفظية الآمرة باستقبال الكعبة قاصرة عن إفادة اشتراط الاستقبال لمن يصلي في جوفها .

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

وأما الطائفة الاولى : فمنها : ما رواه عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال لا تصل 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 المرتب من الأجزاء والشرائط ، فالنهي غيري «لأنفسى» . ومنها : ما رواه عن الكليني ، قال - رحمه الله - : وروي (في حديث آخر) يصلّى في جوابها 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 «الذكرى» 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 صحّت وإلا بطلت ، 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: لا تصل المكتوبة
في جوف الكعبة ، فإن النبي ﷺ لم يدخل الكعبة في حج ولا عمرة ، ولكنه
دخلها في الفتح فتح مكة وصلى ركعتين بين العمودين ، ومعه اسامة بن زيد^(١).
تقريب الدلالة واضح ، لمكان النفي القائم مقام النهي في مثله . وقد مر :
أن النهي الكذائي غيري لافادة الحكم الوضعي من المانعة و نعوها . إنما
الاشكال في التعليل ، حيث إنه لا ظهور للعلّة في المنع حتى يحكم به في الممّل ،
لأنّ عدم دخوله ﷺ وعدم صلاته 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 بها للمنع . والذي يخطر بالبال
في معناها ، هو أن مفاد الصدور تام في المنع ، لكونه حكماً صدر ممن له الانشاء ،
وإن كان له مبدء ياهم منه ، وفقاً لما شرعه النبي ﷺ . وأما التعليل : فهو ليس
لبيان السند حتى يدور الحكم مداره ، بل إنما هو استشهاد باصرار النبي ﷺ
على عدم الدخول في الحج وكذا في العمرة وكم له من نظير حيث يحكم في
بعض النصوص بحرمة شيء خاص ثم 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 ، لتامة ظهور الصدر .

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

في جوف الكعبة ، ولا بأس أن تصلّى فيها النافلة ^(١) .

لاسترة في ظهورها في المنع ، سيّما بلحاظ التفصيل بين المكتوبة والنافلة القاطع للشركة . إنّما الكلام في السند ، للارسال ، إلا أن يعتمد على مثل هذا الارسال البتّى ، 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 : لاتصلح صلاة المكتوبة في جوف الكعبة ^(٢) .

تقريب الاستدلال ، هو أن ظاهر قوله عليه السلام «لاتصلح» هو الكراهة ، كما أن ظاهر لفظة «لاينبغي» كذلك . وحيث إن هذه الرواية عن محمد بن مسلم ، كما أن الرواية الاولى في انطائفة السابقة عنه أيضاً ، يحتمل قوياً اتحادهما ، فحينئذ لا يبقى لما تقدّم ظهور في المنع .

وفيه : أن «الصلاح مقابل الفساد ونفيه عبارة عنه - أي عن الفساد - فلا ظهور له في الكراهة لولا الظهور في المنع ، فعليه تكون هذه من الطائفة الاولى . ولذا ناقش «صاحب الحقائق» في ظهور «لاينبغي» في الكراهة ، وإن لم يكن له مناس بالمقام . وأمّا احتمال اتحاد الرايتين وكون «لاتصلّى» في رواية «معاوية بن عمار» تصحيف «لاتصلح» فخال عن الوجه ، لاحتمال كون المروي عنه في إحدیهما هو «أبو جعفر عليه السلام» وفي الأخرى هو «الصادق عليه السلام» فمع احتمال تعدّد المروي عنه ومع اختلاف الرواية وتمدّدها ظاهراً لا يبقى مجال لاحتمال التصحيف .

ثم إنّه على تسليم ظهورها في الكراهة ، فهو ليس على حدّ يقاوم ظهور الطائفة الاولى في المنع .

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

ولاريب في ظهورها بل صراحتها في الجواز ، ولكن في «الوسائل» وجود لفظة «لا» في بعض نسخ «التهذيب» فحينئذ يصير متحدة المراد مع ما تقدم . ومنها : مارواه عن يونس بن يعقوب قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام حضرت الصلاة المكتوبة وأنا في الكعبة أفأصلي 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 ، ومعه لا يخاف الفتور حتى يصير ضرورة . فحينئذ لا بد من العلاج الراجع 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 ممدداً ، ويبالي : أنه - رحمه الله - قائل بالعصيان هناك على ما نسب إليه ، فحملها على موارد الاضطراب وخوف فوت الوقت وإن كان حملاً على النادر على مبنى الأصحاب من امتداد الوقت الاختياري ، ولكنه ليس كذلك بناءً على مبنى الشيخ - رحمه الله - ولعله لذا حملها على مورد الضرورة ، فالنزع 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 عمل معه معاملة الجوف .

واحتمال الميزيينهما : بإمكان الاستقبال إلى جزء من الكعبة في الجوف دون السطح - إذ لا يقابل المصلّي الفائق عليه شيء منها - مزيف بـ «امرء» من أن المدار في القبلة هو البعد الذي قد شغل البيت بعضاً منه لانفس البنيان ، فمعه لامتياز بين الجوف والسطح البتّة .

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 ﷺ 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 ﷺ «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 وأطمينان البدن فيها ، فحينئذ لا ريب في جوازها في الجوف وفي 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

حالة المشي ونحوه ، فحينئذ لابد من احتفاظه فيما عدائلك الحالة - كالقربة - فلاميز بينهما فيما هو المهم - كما هو المناسق من الأوامر الواردة في النوافل كصلاة الزيارة ونحوها - إذا عرف 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 عمار» 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 والركع 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 مجرد الأعداد والتهنيؤ ، فعليه تدل على مطلوبة تلك الأمور فيها . نعم : استفادة استحباب الصلاة بما هي صلاة 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 سالحة لذلك .

نعم : قد ورد في آداب الكعبة أنه ﷺ صلى قبال كل ركن بر كعتين ، 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 ، فلملّه لذا لم يذكره في المتن ، ولذا قال في محكي « كشف اللثام » بعدم الظفر على استحباب كل نافلة .

الفرع الرابع

في جواز إتيان الفريضة حال الضرورة في جوف الكعبة و سطحها

قد انقذ لك الجواز فيهما اختياراً . والكلام الآن إنتما هو على مبنى المنع على ما هو خيرة « الماتن » ، فيحينئذ 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 مرّ غير مرّة . كما أنه لو لزم حفظ 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 كالممنوع 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 "الخامس" . وأما معه ، فيجوز الاثنان مع بقاء
 مقدار أربع ركعات ، لرواية "يونس" المتقدمة^(١) لسراحتها في الجواز إتماماً 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" ، إما قائلون بالجواز اختياراً ،
 وإما 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 فسرها ، لاعلى ما في محكي "الذكرى" ، 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

البنیان - قبال المصلی فی جمیع حالاته. والظاهر: أنه إجماعي وهو مما لا ريب فيه، سواء قلنا بلزوم القيام أو الاستلقاء أو الاضطجاع، لأن الاختلاف لعلّه إنّما هو في أنّ القبلة ما هي؟ لا في أصل لزوم الاستقبال في جمیع الحالات، بل الحكم بترك القيام ونحوه من الأجزاء إنّما هو لتحفظ الاستقبال وإن كان فيه ما سترى، فأصل لزومه مجمع عليه.

ثم إن خيرة الأصحاب - عدا الشاذّ منهم - هو لزوم القيام مع إبراز شيء من الكعبة بين يديه، وأوله إلى ما قلناه. ومختار الخلاف، والنهاية، وداين البرّاج، هو الاستلقاء بترك القيام والقعود والسجود ونحو ذلك.

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

وأما مستند الخلاف ونحوه: فلعلّه ما رواه عن إسحاق بن محمد، عن عبد السلام بن صالح، عن الرضا عليه السلام في الذي تدرّكه الصلاة وهو فوق الكعبة، قال: إن قام لم يكن له قبله، ولكن يستلقي على قفاه 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، ولعلّه لذا هجرها الأصحاب بعد التنظير بذلك، وهو أن الظاهر من إدراك الصلاة هو أول الوقت لا آخره، فالرواية ناضرة إلى بيان حال الاختيار، كما أن المستفاد منها هو أن القبلة إمّا نفس البنیان لمن كان في خارجه وإمّا البيت المعمور لمن كان عليه، إذ فيها دانه لو قام

لم يكن له قبلة، لأنه لو لم تكن القبلة منحصرة فيما ذكر لما كان للتعميل أدما هو في حكمه وجه أصلاً ، فيلزمه أنه لو كان في سرداب محاذي 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 الرواسي الحافة بالمكنة ، إذ لا يكون له قبلة حينئذ لو قام . أضف إلى ذلك كله . أنها تدل على جواز ترك تلك الأجزاء الرئيسة - من القيام والقعود والركوع والسجود - في حال السعة والاختيار تحفظاً للاستقبال الكذائي، ومن المعلوم : أنه يجب عليه النزول إلى الأرض والصلاة هناك جامعة 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 أهلها ولا يفتى بضمونها ، كما أنه قد اعرض عما ورد في جوف الكعبة من الاستلقاء^(١) ولم يقل به أحد هناك ، ولذا لم تنعرض له مبسوطاً . هذا محصل القول في غير الاضطجاع - أي الاستلقاء - .

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

فصل

فى مسجد الجبهة من مكان المصلى

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 ماخرج عن اسم الارض كالمعادن - مثل الذهب والفضة والعقيق والفيروزج والقيصر والزفت ونحوها - وكذا ماخرج عن اسم النبات - كالرماد والفحم ونحوهما - ولاعلى المأكول والملبوس - كالخبز والقطن والكتان ونحوها - و يجوز السجود على جميع الاحجار اذا لم تكن من المعادن .

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

والمبحوث عنه هنا هو ما يعتبر في المسجد : من كونه من الأرض أو ما أبتته وتام الكلام فيه - من حيث دوران الحكم مدار صدق الأرض وجوداً وهدماً وكذا صدق النبات الغير المأكول والملبوس - إنما هو رهن الفور 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 كوكول 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 وعما لا يجوز ؟ قال : السجود لا يجوز إلا على الأرض أو على ما أبتت 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 اغترروا بفروها ، 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 وضماً بحسب جنسه ونوعه وما لا يصح كذلك ، إذ المراد بالجواز هو النفوذ الوضعي منه لا التكليفي ، فدل الجواب على حصر الصحة فيما يكون أرضاً أو نائباً

منها ، إلا ما يكون مأكولاً أو ملبوساً .

ولا يمارضه الذيل ، إذ ليس للفظه «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 .

ثمّ المراد من «الأرض» هو مطلق ما يصدق عليه هذا العنوان ، سواء صدق عليه المعدن أيضاً أم لا ، لعدم دخالة وجوداً ولا عدماً ، كما اشير ، كما أنّ المراد من «المأكول والملبوس» هو ما يكون غذاءً أو لباساً للإنسان لا الأعم منه ومن الحيوان الصامت ، للانصراف مع شهادة العلة . وليس المراد من «المأكول» هو الأعمّ من المعتاد ومن غيره ، لبعده شموله ماياً كله بعض في بعض البلدان القاصية ، أو في بعض حالات الفلاء ونحوه . نعم : من حيث صلوحه للأكل بالفعل - كأكثر الفواكه - وصلوحه له بالقوة القريبة من الفعل - كأكثر الحبوب - عام ، وهكذا في الملبوس ، وهي هنا نكات تشير إليها في ثنايا الكلام .

ومنها : ما رواه عن حماد بن عثمان ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : السجود على ما أبتت 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 أبتته مالم يكن مأكولاً ولا ملبوساً ، بلا اختصاص للقطن والكتان في المنع ، وإن سرّح 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 أنّ ذكر بعض أقسام «المأكول» في بعض النصوص كذلك أيضاً ، فلا خير بالنسبة إلى الضابطة ، وكذا عدم استثناء «المأكول» في رواية

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

وأقصى ما يتوهم تعارضه للمارّة ، 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 النخ» على جواز السجود على مطلق نبات الأرض وإن كان ملبوساً .

وفيه: أنه بعد ضعف السند بعدم توثيق «ياسر الخادم» مع عدم انضاح 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 ومتناً للمعارضة أصلاً . وعلى التسليم: لامجال 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) (٣٥٢) الوسائل الباب ٢ من أبواب ما يسجد عليه ح ٦٥٥ .

ونحوه، رَوَاهُ 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: أنّه 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، إلّا أنّه لا ينفي احتمال التقيّة في الافتاء نفسه، و يلائمه المكتوبة نوع تناسب . أضف إلى ذلك: احتمال كون الترخيص فيما يكون عرضة لما يجب الاتقاء من باب الحكمة لا العلة، فلذا يسري الحكم إلى مورد يطمئن بالعدم أيضاً، نظير لزوم الاعتداد صوناً عن اختلاط المياه في المرأة التي لا تحمل - لكونها عاقراً مثلاً - إذ لا يطمئنان بالعقم لا يجوز ترك الاعتداد - كما في محله - وله في العرف نظائر شائعة .

فحينئذ يجوز السجود على القطن ونحوه فيما يكون عرضة للتقيّة غالباً وإن لم يكن في ذاك المورد الشخصي خوف من القوم الذين جعل الرشد في خلافهم سيما بلحاظ قلة عددها وكثرة عدوّنا وشدة الفتن بنا، وبلحاظ الشكّة في جماعاتهم . هذا وأشباهه ممّا يصحح احتمال التقيّة، بخلاف رواية «ياسر الخادم» لعدم صلاحها الحمل عليها - كما اشير - إذ لا يعتبر عند العامة 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 الصنماني) وعدم صلوح شيء منها لمعارضة النصوص المستفيضة المؤيدة بما يدل على جواز السجود على مثل ذلك مقيّداً بحال التقيّة (كما في روايات ١- ٢٥ - ٣٠ باب ٣ من أبواب ما يسجد عليه) .

ثم إن المزاد من «الأرض» ما هو الأعمّ من المتصل والمنفصل ، لصدق الاسم على الأجزاء المفصلة أولاً ، وللروايات العديدة في جواز السجود على تربة الحسين عليه السلام مفصلة 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 مدرةً أسجد عليها ؟ قال : نعم^(١) .

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

هذا تمام القول في المقام الأوّل الباحث عن نطاق النصوص 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 ج ٢ .

أما الجهة الاولى

ففي استصحاب بقاء الارضية 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 وضيقه مع وضوح أصله لدى العرف - كمفهوم الماء - حيث إنه مع وضوحه غاية الاتضاح قديشك في انطباقه في الخارج على بعض مراتب المزيج بما يحتمل إخراجه عن الإطلاق إلى الإضافة، للشك في حدود مفهوم الماء سعة وضيقاً. فلو كان المفهوم واسعاً لكان باقياً على انطباقه على ذلك المشكوك يقيناً. ولو كان ضيقاً لكان زائلاً يقيناً، فمعه لاشك حتى يصحح جر المتيقن، وهذا هو سر عدم جريان الاستصحاب في الشبهة المفهومية، لأدله إلى الفرد المراد بين المتيقنين .

فهذا الوجود 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 وأدق، تعميماً للفيض، وتقريباً له إلى أيدي الأفهام التي لعلها لم تكن تناله أولاً، 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 مناسبة له بأية مناسبة مصححة للاستعمال أو أجنبيّاً عنه - بالترتيب - .

ولا بد في الاستصحاب من بقاء أطراف القضية موضوعاً ومحمولاً وربطاً

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

ولاريب في أنه لو تبدل الموضوع مع انحفاظ المحمول أو العكس لما انحددت 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 دقيقاً في حوزته؟ وجوه .

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

وكذا الثاني ، لعدم الدليل عليه ، إذ المهم 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 بقاءه 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 طرد الخصوصيات الخارجية مع انضاح مفهوم الموضوع عرفاً بحدوده وقيوده ، وقد يكون هو احتمال سعة المفهوم وضيقة مع انضاح حال الخارج بجميع خصوصياته الطارئة والزائلة ، ولا استواء 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 إجمال أصلاً ، ولكن يشك في بقاءه وزواله للشك في حصول

الغروب أو الاستتار خارجاً وعدمه - كما في النيم ونحوه مما يثير الاشتباه المصدقي - وقد يعكس الأمر ، بأن يعلم بالغروب أو الاستتار بلاشبهة ، ولكن يشك في بقاء النهار وزواله للشك في سعة مفهومه وضيقة ، إذ لو كان مفهومه الزمان الممتد من الطلوع إلى مجرّد غروب الشمس واستتار قرصه وإن بقت حررتها لكان زائلاً ، ولو كان هو من الطلوع إلى زوال الحمرة لكان باقياً .

ففي الفرض الأول : لأمجال للتوقف في جريان الاستصحاب لاحتفاظ الهذبة والوحدة عرفاً ، إذ يمكن القول : بأن هذا الزمان كان نهائياً 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 الدائريين ذا ذاك ، فعليه لامتيقن سابق ، لأنّ ذاك الزمان وإن كان مصداقاً لمفهوم النهار في الجملة ، إلا أنه لا يعلم أنّ 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 المردّد بين قصير العمر وطويله ، إذ لا يقين سابق بأحدهما المعين ، كما لا شك لاحق في أحدهما كذلك ، إذ على تقدير كونه القصير العمر يقطع بالزوال ، وعلى تقدير كونه الطويل يقطع بالبقاء . نعم : لاخير في استصحاب الجامع إن كان له أثر - على ما في محله - دون الفرد .

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

وحيث إنّ منشأ الشك فيما نحن فيه هو إجمال المفهوم سعة وضيقاً لا الوصف الخارج ، فلامجال للاستصحاب الموضوعي ، لتردّد المستصحب وإبهامه حسبما مرّ .

وأما الجهة الثانية

ففي استصحاب جواز السجود حكماً

قد اتضح المقال في الاستصحاب الموضوعي واتباعه 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. وليبان 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 وعدماً. وأما إن كان أعم بحسب الوضع والشمول اللغوي، ولكن كان منصرفاً إلى الشايعة من الأفراد وعن النادرة منها - كما احتمله في الجواهر - فلانتمض لذلك الدليل الاجتهادي بالقياس إلى ما بعد الطبخ - كالخزف - فحينئذ يمكن الحكم: بأن هذا الشيء كان جائز السجود سابقاً فالآن كما كان. ولكن يغتصم ذلك بما إذا كانت هذيئته منقذة 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 التبدل، ليتضح في ضوئه ما هو مجرى الأصل مما هو مرصاه. وذلك: بأن الاستحالة، إنما هو بتبدل جوهرية الشيء وصورته النوعية، و«الانقلاب»، إنما هو بتبدل أوصافه ونوعه مع انحفاظ صورته النوعية وحقيقته الخاصة. والأول نحو امتلاخ الكلب وصيرورته ملحاً أو ماء هواء. والثاني نحو اختلال الخمر وصيرورته خللاً أو الحنطة دقيقاً. هذا بلحاظ ما هو الدارج في الفقه.

ثم إن تبدل شيء بشيء وانقلابه إتياء 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 وفعلية 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 .
لأرب في امتناع الأولين عقلاً ، مصداقاً للعرف بفطرته المفطور عليهما ،
لأن الشيء المادّي لامتني لانعدامه رأساً بمادته وصورته . كما لامتني لإبداعه
لا في مادة ولا عن مادة ، وإلا لزم استواء جميع الممكنة والأزمنة بالنسبة إليه .
مع أنه لا مجال حينئذ للقول بالضرورة والتبدل ، إذ لم يصّر شيء شيئاً ، بل انعدم
شيء وحدث آخر ، ولا ماس بينهما ولا ربط لأحدهما بالآخر أصلاً . وهو كما ترى !
إذ يصح بالفطرة أن يقال : صار الماء هواءً وتبدل الكلب ملحاً .

وهكذا في الوجه الثاني ، إذ لامتني لاجتماع الصورتين النوعيتين المتطاردتين
معاً ، لأن كل صورة نوعية فهي طاردة لما يتنافى معها من الصور النوعية الأخرى ،
وكل فعلية مبائنة لما يغيرها من الفعليات الأخرى ، إذ المائية والهوائية متطاردتان ،
والأحراق والتبريد متبائنان .

مع أنه لا مصحح حينئذ للقول بضرورة الماء هواء ، بل لابد من القول
باجتماعه معه أو نحوه من التعابير الدالة على المعية ، لا التبدل المنادي بالمغايرة والكثرة .
وأما الوجه الثالث : فهو المناسب للطبيعة والفطرة ، حيث إنه يصدق النظام
الكياني لسيلانه ، والعقل السليم بفطرته ، وهذا هو الانقلاب المعقول . فلا بد من
انحفاظ رابط بين المتبدل عنه والمتبدل إليه حتى يصح معه القول بضرورة
أحدهما الآخر ، وهو مختلف باختلاف مراتب التبدل ، حيث إنه قديكـون في
الأوصاف والأعراض مع انحفاظ الصورة النوعية ، وقد يكون في الصور النوعية

مع الحفاظ الصورة الجسميّة ، و قد يكون في الصورة الجسميّة - على فموضه واعتباس - مع الحفاظ المادة الادلى الباقية في جميع الحالات .
و كأنّا قد كدنا أن نخرج من اسلوب الفقاهة ، فلنعد إلى ما كنّا فيه ،
و هو أن " التبدّل قديكون فيما هو متن الموضوع للحكم الشرعي ، فمعه يزول ما كان حاملاً للحكم مقللاً إياه ، سواء كان هو الصورة النوعيّة لذلك الشيء حسب الطبيعة أم لا . و قد يكون في حواشيه و طواريه لافي متنه . فملى 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 تبدّل متن ما هو الموضوع للنجاسة ، حيث إنّه يصير طاهراً البتة ، لأنّ تمام المؤثر في نجاسته هو عنوان خمريته المفروض زواله بقاءً لا أصلاً .

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

وهذا هو سرّ بقاء الخمر المتنجّس بقطرة الدّم - مثلاً - على نجاسته بعد الاختلال و صيرورته خللاً ، لأنّ نجاسته الذائيّة لقيامها بعنوان الخمريّة الزائلة به وإن صارت زائلة ، و أمّا تنجّسها العرضي بالدم لقيامه بجسميته الباقية بعد باقٍ بحاله . اللهمّ إلّا أن تزول الجسميّة عرفاً بالاستحالة البالغة : بأن

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

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

ثمّ إنّّه 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 .

ولعلّك تفتنّ ما نحن بصدده في مقامنا هذا ، وهو أنّ التبدّل إن كان بنحو الانقلاب في الأوصاف والنوعون دون استحالة الأرضية ، فلاستصحاب جواز السجود مجال . كما أنّه لو تنجّس الماء بتغيّر أحد أوصافه الثلاثة ثمّ زال تغيّره من قبل نفسه ، لأمكن استصحاب نجاسة هذا الماء الخارجيّ . وأمّا إذا كان التبدّل بنحو استحالة الصورة النوعيّة الأرضيّة ، فلا مجرى له ، لعدم مساعدة العرف على بقاء الموضوع بالحفاظ الهديّة .

وأما الجهة الثالثة

ففي أصالة البرائة عن الزائد على المتيقن

قد انصرح لك بيان الاستصحاب بكلا قسميه الطولين (الموضوعي والحكمي) وأنّ الاستصحاب الموضوعي غير جارٍ رأساً ، وأنّ 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 وقوده ، لزم الاحتياط ، إذ لا مؤمن من العقاب المحتمل . وأمّا إن انحدر إلى حريم التكليف ومصبّ الجعل الفائق

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

أقول : وهذا أصل لا غبار عليه . إنما الخلط في مقام رد الفرع إليه وتطبيقه على الفرع ، كما نحن فيه ، حيث إن خيرة بعض الأصحاب منهم شيخ مشايخنا الحائري - رحمه الله - هو الاحتياط ، وخيرة بعض أبناء التحقيق منهم سيدنا الاستاذ (دام ظلّه العالي) هو البرائة .

و محصل القول بالاحتياط : هو أن المعيار في الرجوع إلى البرائة عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر أن يكون هناك متيقن ويرجع الشك إلى أمرائنا وليس المقام من هذا القبيل لأن السجدة على الأرض مطلوبة قطعاً وليس المشكوك أمراً وراء ذلك حتى يرفع بالأصل ، إنما الشك في حصول هذا المعنى ، فالشك هنا في المحصل . هكذا أفيد .

وبتقريب آخر : هو أن العام والخاص وكذا المطلق والمقيّد وإن يتلائمان خارجاً في الجملة ، ولكن في مقام المفهوميّة والعنوان فيبينهما غاية التطارد والمصحح للقول : بأن 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 إن الأرض - بما له مفهوم معين في الواقع ومبهم عندنا - قد وقع تلوا الحكم وتحت الأمر الوضعي لتقيّد السجدة الصلواتية به وتردّد أمره بين المفهوم الواسع الشامل للخزف ونحوه وبين المفهوم الضيق المنحصر فيما يكون سالماً عن طرد الانقلاب ويكون كلّ واحد من شقي الترديد مبائناً للآخر ، فلا انحلال له إلى علم تفصيلي بأحدهما والشك البدئي في الآخر - كما في الأقل والأكثر - فمعناه يجب الاحتياط : باتيان ما به يقطع الفراغ ، وهو خصوص ما لم يطرأ عليه الانقلاب . ومحصل ما أفاده سيدنا الاستاذ (دام ظلّه) في تقريب البرائة : هو أنه لو

كان تقيّد الصلاة مثلاً بأمر معنوي محصل بالأسباب الخارجية - كما في الطهارة -
لا يحدر الشك إلى مقام الامتثال فقط، ومعه لا بدّ من الفراغ اليقيني . فلو شكّ
في شرطية شيء في صحّة الوضوء - نحو كون المسح من بلل الوضوء مثلاً - للزم
الاحتياط بعدم المسح من بلل خارج عنه . ولا رافع لهذا الشكّ إلاّ الاطلاق للمقامي
حيث إنّ المولى الحكيم إذا كان يصدّد بيان جميع ماله دخل في حصول ذاك الأمر
المعنوي و يتّين 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 إنّ محصول التيمّم أمر معنوي وهي الطهارة ، فيلزم الاحتياط
هناك ، وأمّا المقام فلا ، إذ ليسا من وادٍ واحد . كما أنّ حديث الدوران بين المتبائنين
غير مسموع أيضاً ، لأنّ ضابط الانحلال وميزانه الوحيد في أمثال المقام إنّما هو
الوجدان والعقل الفطري ، لأنّه الشكّ والقاطع والظانّ والمتوهّم .

ومن المعلوم : أنّه بعد إرجاع الأمر إليه وعرضه عليه ، يحلّد ذاك المجهّم
إلى : مقطوع تفصيلي ، ومشكوك بدئيّ مرفوع بالأصل . وعصارتّه : أنّ 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 واسعاً
فما قبل الطبخ داخل البتة وكذا ما بعده ، وعلى فرض كونه ضيقاً فيلزم الانحصار
فيما قبله ، ومن المعلوم : أنّه كلفة زائدة مشكوك فيها ، فيرفع العقاب عليها أو
أصل التقيّد بها - بناءً 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 سادّ للوجدان
عن هذا التحليل ، لأنّه بيده فقط . ومجرد تخيّل التباين بين المفهومين ، لا يوجب بقاء
الشكّ على معوضته المستلزمة للاحتياط فمقتضى الأصل هو البرائة .

إلى هنا انتهى ما تلقينا من دراسة سيدنا الأستاذ (دام ظلّه العالي) ثم 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 الذي تلقى القرآن من لدن حكيم عليم . وكان هذا في ٢٦ شهر شعبان المعظم سنة ١٣٨٦ هـ في بلدة قم الطيبة ، صينت عن الآفات .

بسم الله الرحمن الرحيم

قد اتضح لك في ثنايا المقام الأول الباحث عن نصوص الباب : أن مدار صحة السجود هو كون المسجد راضاً أو نابئاً منه عدا المأكول والملبوس . فما ليس بأرض ولا نابت منها أو كان نابئاً ولكن كان مأكولاً أو ملبوساً ، فلا يجوز السجود عليه . وقد مرّ شطر من المقال في «الأرض» ومناط 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 عليه 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 ، إلا أنه استنبأ منه كالمأكول والملبوس لحكمة عدم الأقبال إليهما والانكباب عليهما كما فيهما ، حسب ما يستفاد من النصوص المارّة - بل المناط هو عدم صدق الأرض عليهما عرفاً لشدة الاستحالة فيهما . وهكذا العقيق والفيروزج وأشباههما من الأحجار الكريمة .

وأما القيرو والزفت ونحوهما : فتمام القول في ذلك يحتاج إلى النظر في بعض ما ورد 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 قصة مريم

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

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

وأما النصوص الواردة في الباب: فهي على طائفتين: إحداهما ما يبدل على الجواز، والاخرى ما يبدل 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 انكالا 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 الفقر، ولا على الصاروج^(٢).

والمراد من «الفقر» 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 هولاء الأخذ حتى يكون الداخل في السفينة ملزماً
 به ، فعليه بدل على عدم الجواز على الغير الذي يطلى به السفن ، وإلا لما تعين
 أخذ المدرة واستصحابها فيها .

وأما الطائفة المجوزة :

فمنها : مارواه عن معاوية بن عمار قال : سألت المعلى بن خنيس أبا عبد الله عليه السلام
 وأنا عنده عن السجود على القفر وعلى الغير ، 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 الاستفادة من بعض النصوص
 هو كون المراد من «النبات» ما هو الأوسع مما ينساق إلى ذهن .

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 أبتته الأرض ، على المعنى

الجامع العام ، لأعلى خصوص النبات المقابل للجماد 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 وجهه ، سيّما بلحاظ تلك الأعصار . فالأقوى :
هو المنع حال الاختيار .

وأما الرماد : فيمكن تقريب جواز السجود عليه بوجهين :

الاول : صدق الأرض عليه ، لكونه تراباً كثيراً من الأتربة . ولا يضرّها
اللون الخاص . لأن لكل تراب لوناً يخصّه ، كما أنّه لا يضرّه سبق العنوان المنافي
للأرضيّة - كالخشب ونحوه - . إذ لا اعتداد به ، ولذا لو صار الانسان الميّت المدفون
تحت الأرض تراباً بعد انقضاء سنين اجاز السجود عليه البتة . وهكذا غيره ممّا
يكون مسبوفاً بالعنوان المباحث للأرضيّة .

نعم : قد ورد في باب التيمّم ما يدلّ على عدم جوازه بالرماد ، معللاً بأنّه ليس
يخرج من الأرض - نحو ما رواه عن السكوني ، عن جعفر ، عن أبيه ، عن عليّ عليه السلام
أنّه سئل عن التيمّم بالجصّ ، فقال : نعم ، فقيل : بالنورة ؟ فقال : نعم ، فقيل :
بالرماد ؟ فقال : لا ، إنّه ليس يخرج من الأرض إنّما يخرج من الشجر ^(١) .

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

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

الثاني : صدق «ما أنبتته الأرض» عليه ، إذ لا بدور الأمر مدار صدق النبات أو الزامي أو نحوهما من العناوين الخاصة التي لا تنطبق على مثل الرماد ، بل يكفي عنوان «ما أنبتته الأرض» بعمومه أو إطلاقه ، فيمتاز حينئذ عن باب النجاسة ، لا مكان تغاير حكم الخشب المتنجس قبل الاحتراق بصيرورته رماداً - لصدق الاستحالة الموجبة لنفاذ 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 أنبتته الأرض» ولا مانع من ذلك إلا دعوى الانصراف عن مثله ، لأنه وإن كان قبل الاحتراق مصداقاً لعنوان «ما أنبتته 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 : فللتمسك 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 الميزين المقام و بين باب النجاسات ، حيث إنه يحكم هناك بطهارة الفحم الذي انقلب إليه الخشب المتنجس على وجه . وباقي الكلام ظاهر .

(مسألة ٥) لا بأس بالسجدة على مأكولات الحيوانات

كالتبن والعلف .

وبدل 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 .

إنّ المأكول على أنحاء - فمنها : ما يكون وحده صالحاً للأكل بعلاج
أو غيره . ومنها : ما لا يكون كذلك بل لا بدّ من ضمّ شيء آخر إليه من الماء، أو غيره
ولارب 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 إنّ ورقه ليس بنحو يؤكل وحده أو منضمّاً ، ولكن
يعصر منه بالطبخ ما يمتزج بالماء فيشرب . وهذا بخلاف «القهوة» فإنّها بنفسها
مأكولة حتى مع الانضمام بالماء، إذ الأجزاء المصحوبة له مأكولة البتة من دون
الاعتصار ، فمعه يمتاز حكم «الشاي» عنها ، فعدم الجواز فيها واضح . وأمّا «الشاي»
فعدم الجواز على ورقه محل تأمل .

وأما القول بأنّها - أي القهوة - ليست مأكولة بالتعارف لاشتمزاز الطبع
منها . ففيه : أنّه لاشتمزاز عند أهلها ، كما أنّه يرتفع ذاك الاشتمزاز المتوهم
بالسكر ونحوه من أنحاء العلاج عند غير أهلها .

وأما الترياك : فلو كان استعماله منحصراً بالشرب - نظير التنباك - لما كان
للمنع عن السجود عليه مجال أصلاً ، لأنّ الدخان لا يعدّ مأكولاً ، بل لا يدخل
المعدة ، لأنّه كالهواء المستنشق له مجرى يخصّه وراء ما للغذاء من المدخل - وهو
واضح - ولكنّه قد يستعمل بنحو الأكل كما هو الدارج عند المعتادين به ، فمعه
يندرج تحت «ما أكل» ولا يتوهم خروج مثله عن المأكوليّة . 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 بالاعتقاد ، ولا ندرة له .

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

إنّ القشر قد يكون متصلاً وقد يكون منفصلاً .

وعلى الأول : إما أن يؤكل مع ذبه - كالفناء والتفاح ونحوهما - مطلقاً وإما أن لا يؤكل كذلك - كالجوز ونحوه - وإما أن يؤكل في بعض الأحوال دون بعض - كاللوز - حيث إنّه يؤكل 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 ما كوّلاً بالتبع حال الاتصال دون ما إذا انفصل - كالفناء - 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 ما كوّلاً بالتبع فيبقى كذلك بعد الانفصال .

فأما القشر الذي لا يكون ما كوّلاً حال الاتصال أصلاً لا بالتبع - كما في التفاح ونحوه - ولا يلاحظ بعض الحالات - كما في اللوز قبل بلوغه أقصاه - فلا فرق : 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 ما كوّليته وإن كان متايصداً على المجموع بما هو مجموع أنه مأكول ، ولكن صدقاً ضعيفاً غير صالح لتخصيص العمومات الأولى المجوزة للسجود على ما أبتته الأرض

فعنه تبني تلك المموّات بحالها . وعند انتهاء الأمر إلى الشكّ فالمرجع هو الأصل
المجوّز ، لنفي القيد الزائد بالأصل .

وأما الفشر المأكول بالتبع مطلقاً أو في بعض الحالات : فالحقّ هو عدم جواز
السجود عليه متصلاً ، لشمول عموم الاستثناء ، مع شهادة تعليل صحيح «ابن هشام»
للمنع .

إنما الكلام فيما إذا صار منفصلاً أو بلغ حدّاً لا يؤكّل بالتبع مع الاتصال
فهو المرجع هو عموم العام المخصّص بمقدار من الزمان أو استصحاب حكم الخاص ؟
كلام طويل الذيل موّكول بسطه وبيان الحقّ فيه إلى الأصول .

ومن هنا يتّضح ما أفاده الماتن - رحمه الله - في مسألتي ٩٧٨ من جواز
السجود على نخالة الحنطة والشعير وقشر الارز ، وكذا على نوى التمر وورق الأشجار
وقشورها ، وكذا سعف النخل ، إذ لا يصدق ما كول آدمي على شيء من ذلك ،
وعلى فرض الصدق تبعاً ، فليس بنحو يقاوم ظهور عموم الجواز حتى يخصّصه .

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

وقبله مشكل .

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

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

والحاصل : أن العرف المحكم يرى دوران المنع مدار المأكولة ، والجواز مدار عدمها ، سواء كان مسبوقاً بالمأكولة أم لا . ولذا اخترنا الجواز فيما لو كان مأكولاً حال الاتصال بالتبع ، دون ما إذا صار منفصلاً ، لعدم صدق المأكولة عليه حينئذ .

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

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

إنّ المراد من الثمرة هنا هو المأكولة 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 أنّ المستثنى من عموم الجواز ليس هو خصوص المأكول والملبوس الفعليين ، ولذا لا يجوز على الموادّ المعدة لللبس وإن لم تصوّر بعد بصورة اللباس ، بل المستثنى هو الأعم ممّا ينطبق عليه العنوان بالفصل أو بالقوّة القريبة منه . نعم : لا يشمل ما ينطبق عليه بلحاظ بعض القوى البعيدة جداً فما يقرب من الانطباق إمّا بعلاج صناعي - كالفلز والنسج - 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 المأكول بالفعل وبالقوّة القريبة منه ، كما في رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) بناءً على ضبطها بالناء المثلثة - كما في محكي الفقيه - لا الناء المعجمة - كما في الوسائل المطبوع .

(مسألة - ١٤) يجوز السجود على الثمار الغير المأكولة أصلاً كالحنظل ونحوه .

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

(مسألة - ١٥) لا بأس بالسجود على التنباك .

قد مر أن المستثنى من مهوم الجواز هو خصوص عنواني «المأكول» و«الملبوس» ، وأما ماعداهما فلا . حتى المشروب ، فلو انجمد الماء بناء على تعميم «ما أنبتته الأرض» أو انجمد عصير بعض الفواكه ، لامانع من السجود عليه من حيث الشرب وإن منع عنه فائماً هو للأكل . ولم يتعرّض 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 جرمة ليس بما كول ولا عصارته بمشروب، بل كيفية الانتفاع به واستنشاق دخانه، كاستنشاق الهواء الذي له مجرى خاص وراء مالل المأكول 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 أخذ فيها عنوان «ما أنبت الأرض» نحو الروايات ٢٩١ و ٣٠٣ و ٣٠٤ من الباب ١ من أبواب ما يسجد عليه، وأدعنوان «نبات الأرض» نحو الرواية ٥ منه. وأخرى هما - ما أخذ فيها عنوان «النبات» نحو الروايتين ٩ و ١٠ منه، إذ في الأولى «قال عليه السلام : لا بأس بالسجود على البوريا والخضفة وكل نبات إلا الثمرة» وفي الثانية «إن رجلاً أتى أبا جعفر عليه السلام و سأله عن السجود على البوريا والخضفة والنبات ، قال : نعم .

فإن كان المستفاد من نطاق الطائفة الأولى هو اختصاص الحكم بنبات أنبته الأرض لامتطاً 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 .

وسر عدم استفادة الإطلاق هو احتمال دخالة القيد ومعه لا يتمد الإطلاق . نعم : لو كان هناك مطلق لما كان له صلوح لأن يقيده . وحيث إن المستفاد من الطائفة الأولى هو ورود 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 وإن كان لا يخلو عن اشكال ، وكذا الثوب المتخذ من الخصوص .

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 التلطيخ والصحابة - كما في لبس السيف والسلاح ونحو ذلك - إلاّ أنّه مشوب بنوع مسامحة .

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

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

وممّا ذكر في القبقاب والنعل المتخذ من الخشب يتّضح حكم المعمول من «الخصوص» لأنّ الثوب بهيئته وإن كان متعارف اللبس البتة ، إلاّ أنّ في إطلاقه على مادّته الكذائيّة نوع مسامحة ، وإلاّ لزم هجر ورق النخل المعبّر عند الخصوص رأساً - لما مرّ من استواء ما بالفعل وما بالقوّة في المنع والجواز - مع دلالة غير

واحد من النعوص المارة على جواز السجود على الحصير والبوربا والخصفة المعمولة من الخوص كثيراً .

(مسألة ١٨) الاحوط ترك السجود على القنب .

إنّ القنب - على ما فسره بعض أهل اللغة - نبات يقتل من لحائه حبال وخيطان . والميز بين اللحاء والقشر واضح ، والضخيم منه يقتل حبلاً والرفيق خيطاً . ومنشأ الاحتياط هو ما في محكي "الذكرى" 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 تمرّضها المائت - رحمه الله - فلا احتياج إلى نقلها لوضوحها بامام .

(مسألة ٢٢) يجوز السجود على القرطاس وان كان متخذاً

من القطن أو الصوف أو الابريسم والحرير وكان فيه شيء من النورة ، سواء كان أبيض أو مصبوغاً بلسون أحمر أو أصفر أو أزرق أو مكتوباً عليه ان لم يكن مماله جرم حائل مما لا يجوز السجود عليه ، كالمداد المتخذ من الدخان ونحوه ، وكذا لا بأس بالسجود على المراوح المصبوغة من غير جرم حائل .

لإشكال في السجود على القرطاس المأخوذ في مادته شيء من النورة عند من يجوز السجود عليها مطلقاً . وكذا عند من يمنع السجود عليها إلا عند الاستهلاك فيما لو فرض استهلاك النورة في الأجزاء الأخرى ، 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 الاعتداد 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 ؟ ويتلوهذين المقامين مقام ثالث ، وهو البحث عن المكتوب فيما إذا كان الجرم الحائل ممّا لا يصح السجود عليه ، إذ على فرض الصحة فلا كلام في الجواز ، لأن السجود إنما يقع على ذاك الحائل ، ولا غبار عليه . والمرجوح هو أن تصحح حكم هذا المقام من ثانياً 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 إيماءً^(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 ممّا يصح وما لا يصح جميعاً فهو ، وإلا فيشكل التمسك به لبيان جواز السجود على المعمول ممّا لا يصح .

لفقد الإطلاق .

وفيه شيء آخر أيضاً يشهد بعدم الإطلاق الشامل للفرصة ، وهو قوله : «دأ أكثر

ذلك يؤمى إيماء، حيث إن السجود في الفريضة لا يتبدل بالإيماء بمجرد قد ما يصح السجود عليه، بل يجوز على ظهر الكف - كما في موطنه - فعينئذ يمكن اختصاص النافلة بما لا يجوز في الفريضة.

اللهم إلا على فرض تساويهما في أحكام المسجد وإن اختلفا في السجود، لجواز الإيماء 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 والكواغذ المكتوب عليها، هل يجوز السجود عليها أم لا؟ فكتب: يجوز^(١).

لاخفاء على الخبير فن المحاورة في أن ما هو المأخوذ قيداً للكلام ينحدر نحوه الحكم نبوتاً أو سلباً، دون ماعداء إلا بدال آخر، وحيث إن الكتابة قد اخذت قيداً في السؤال يحكم بأن مصب الكلام هو حيث المكتوبية لانفس القراطيس فالمستفاد 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 الفرض 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 أخرى. وأما الأمر الثاني فلا يدل على أزيد من ارتكاز الجواز في الجملة لا بالجملة، إذ من أين يكشف ارتكاز الجواز المطلق بلافافوت بين المتخذ ممّا يصح والمعمول ممّا لا يصح

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 المتخّلل بين سطور الكتابة متفرّقاً بلا احتياج إلى الوحدة الاتصالية ، وإما لكفاية مسمّى وضع الجبهة وإن لم يكن بمقدار الدرهم ونحوه ، جمعاً أو فرادى - كما سيأتي بيانه - وإما لكون الكتابة بمادة يصحّ السجود عليها أيضاً مع الحيلولة .

ومنها : ما رواه عن جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه كره أن يسجد على قرطاس عليه كتابة ^(١) .

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

ولكنه على تسليم دلالة على أنّ المفروغ عنه بلا حزازة هو الجواز المطلق وبالجملة لا في الجملة ، لا بدّ من الاذعان بضعف الظهور الكذائي القاصر عن تخصيص محموم المنع عن ماعدا الأرض وما أنبتته عدا ما أكل أو لبس . فلو اتّخذ قرطاس ممّا لا يصحّ السجود عليه - كالقطن أو الكتان - فلا يجوز السجود عليه لأنّ ذاك العموم المانع أقوى في مادة الاجتماع من هذا الاطلاق المجوّز .

فالحقّ أنّه لا خصيصة للقرطاس بما هو قرطاس ، بل هو كغيره ممّا يتّخذ ممّا يصحّ نارة وممّا لا يصحّ السجود عليه أخرى ، فلذلك مورد حكم يخصّه . وممّا ذكر بتفصّل حكم «المروحة» المصبوغة بصبغ غير حائل ، إذ لا ضير في

في تخلّل الصبح بما هو صبح حيث لا يراه العرف حائلاً ، فيقع السجود على المروحة التي يكون سداها ولحمتها ممّا أبتته 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 تقيّة أو غيرها سجد على ثوبه القطن أو الكتان ، وإن لم يكن سجد على المعادن أو ظهر كفه ، والاحوط تقديم الاول .

قدمر* النقاش في عد* القرطاس مما يصح* السجود عليه اختياراً . والكلام هنا فيما لا يتمكن من السجود على ما يصح* ، 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 ماعداهما ، ثم* التخيير بين المعدن وظهر الكف* ، مع رجحان المعدن .

وليعلم : أن* مقتضى القاعدة الاولية* هو : عدم اعتبار شيء خاص* بعد عدم التمكن ممّا يصح* السجود عليه ، فيكون جميع ما عداه على وزان واحد ، إذ الصلاة لا تترك بحال . والسجدة الميسورة بوضع الجبهة على أي* شيء كان لا تسقط بتعسر السجدة على الأرض أو ما أبتته ، فيلزم الوضع وإن لم يكن الموضع ممّا يصح* 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 يؤول الكل* إلى أصل واحد .

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

أما الطائفة الاولى :

فمنها : ما رواه عن عليّ 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
للجلوس ونحوه . ولا إشكال في إطلاق ذلك الشامل للقطن والكتان والصوف والشعر
ونحوها مما يلبس ، سواء كان من نبات الأرض أو لا .

ومنها : ما رواه 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 ، فذلالتهما على الجواز حال التقيّة مطلقاً بلا ريب ،
لاطلاق السؤال وترك استفصال الجواب فيهما ، كما لا يخفى .

و منها : ما رواه عن عبيّنة - بيّاع 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) .

إنّ 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 ، فيدلّ 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 ٢ 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 كُمته من أذى الحرِّ والبرد ؟ قال : لا بأس به ^(١) .

والكلام في إطلاق والكُم، المأخوذ في السؤال الشامل للمتخذ من القطن أو الكتان والمعمول من غيرهما وكذا ترك استفصال الجواب، هو مأمَر، فيدلُّ على الجواز مطلقاً . إلى غير ذلك ممَّا يعثر عليه المتتبع .

ف نطاق 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 كؤل، فلاعموم لهذا الأصل الثانوي بنحو يعمه أيضاً ، كما أنه 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 أفنسجد عليه ؟ قال : لا ، ولكن اجعل بينك وبينه شيئاً ، قطناً أو كتناً ^(٢) .

إن ظاهر الجواب هو حصر الجواز في القطن والكتان ، لأن قوله عليه السلام «قطناً، الخ» ، تفسير تعيني لا تمثيلي حتى يتوهم عدم الاختصاص لهما ، وحينما فرض استيعاب الثلج وعدم التمكن ممَّا يصحّ رأساً حكم بعدم السجود على نفس الثلج ، فيدلُّ على لزوم تحفظ ما يتلو ما يصحّ السجود عليه عند الضرورة ، ولأجل ظهوره في التعيين لا التمثيل فلا مجال للتعمد . كما أنه لا مجال لتوهم ورود هذا الفيد مورد الغالب ، زعماً من المتوهم : بأن الغالب من الألبسة لما كان من القطن أو الكتان فلذلك صرح بذكرهما من دون خصيصتهما فلاسلوح له تقييد تلك المطلقات المارة ، إذ على تسليم الغلبة في نفسها لا يمكن الحكم بكون مفروض

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

ومنها : مارواه عن قرب الاسناد ، عن علي بن جعفر ، عن أخيه موسى عليه السلام قال : سألت عن الرجل يؤذيه حر 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 تعيين القطن والكتان عند عدم القدرة على ما يصح السجود عليه ، إنما هو بأن يكون المراد من الأمر هو الإيجاب ، الظاهر في التعيين - كما في محله - فبدل قوله عليه السلام : « فليفعل » على تعيين ذلك . و أما إن كان المراد منه دفع توهم الحظر ، فلا يدل على أزيد من الجواز ، وحيث إن المورد مما 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 يتحصل من الجمع : لزوم الاقتصار على القطن أو الكتان ، لا مطلق الثوب الشامل للمتخذ من الصوف ونحوه . ويؤيده الحصر المستفاد من الأدلة الأولية الحاصرة للجواز في الأرض أو ما أُنبتت ، و حيث إن الصوف والشعر والوبر ليست من الأرض ولا من نباتها ، فلا يجوز السجود عليها مطلقاً حتى عند فقد ما يصح السجود عليه ، فيلزم تحفظ عنوان « النبات » مهما أمكن .

نعم : لخصوصية الثوب القطن بما هو ثوب فطني وكذا الكتان ، بل يجوز السجود حينئذ على القطن وإن لم يكن ثوباً . فما في المتن : من التعبير بالثوب غير خال عن النظر ، إن أريد منه الخصوصية .

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

فيلزم الفحص مما هو مقتضى نصوص الباب بعد ما مر من بيان مقتضى القاعدة الأولى: من عدم سقوط الصلاة ولا السجدة بتعذر ما يصح السجود عليه أو تعسره . فهل الاستفادة منها هو ما رتبته المانن - 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 الآخر لا ترتيب بينها ، بل يجوز السجود على أي واحد منها عند فقد تلك الامور الطوابة 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 لا للزوم - 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 يصح السجود عليه أو عدم التمكن منه مع وجوده لضرر أو تقيّة ، سواء كان متخذاً من القطن أو الكتان أو معمولاً من غيرهما ، بلا ترتيب بين أصنافه . ولا يستفاد من تلك الطائفة بدليّة الثوب مما يصح 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 البدليّة فضلاً عن التمين .

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

في هذه الحالة مما يصح السجود عليه ، والآخر - تعينه من بين الأثواب ، فلا يجوز السجود على ما عداها منها - أي من الأثواب - مع التمكن منها ، 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 النالج ، وظاهر هيئته هو الوجوب أو لا والتعيين ثانياً ، كما في محله .

ولولم يكن في الباب عداهاتين الطائفتين لاقتضى العلاج الصناعي لزوم حمل 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 تجويز السجود على الثوب قاصرة عن إفادة البدلية لما اشير إليه .

ولكن في الباب طائفة ثالثة دالة على أمرين آخرين : الأول : بدلية مطلق الثوب بلا خصيصه 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 الرمضاء 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 فاتتها إحدى المساجد^(٢) . حيث قال عليه السلام : « تسجد على بعض ثوبك » ، النخ ، و ظاهره : بدلية الثوب المطلق مما يصح السجود عليه وتعيينه لزوماً ، ثم بدلية ظهر الكف عند عدم

(١) وما يدل على الأمر الأول وحده هو الرواية ٢ من الباب ٢٨ من أبواب مكان المصلي

اذ فيها : قال عليه السلام : « ... فان لم يدر على الأرض بسط ثوبه وصلى عليه » .

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

التمكّن من الثوب .

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

أضف إلى ما ذكر : أن الحكم ببدلية ظهر الكف في الجملة تريباً أو تخيراً معمول به لدى الأصحاب ومشهود في فتاويهم ، فيقوي الحدس باستنادهم إلى روايته ، إذ ليس لبدلية ظهر الكف وجه ارتكازي يمكن الاستناد إليه - لأنها تعبدٌ خاصٌ - 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 عرياناً 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 إلا تزرأ - كما لا يخفى - وسنشير إلى معنى التعليل إنما المهم الآن هو البحث عن كيفية العلاج بين هذه الطوائف الثلاث ، لأن مقتضى الطائفة الأولى : هو ترخيص السجود على الثوب المطلق . ومقتضى الطائفة الثانية : هو بدلية القطن والكتان مع التعمين . ومقتضى الطائفة الثالثة : هو بدلية مطلق الثوب أو لا وبدلية ظهر الكف نائباً .

والذي يقوى في النظر هو الترتيب بين أمور ثلاثة بالبدلية الطولية بينها - الأول : بدلية القطن والكتان . والثاني : بدلية غيرهما من الأثواب . والثالث : بدلية ظهر الكف .

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

وأما أن البدلية الثالثة منحصرة في ظهر الكف ، أولاً - بل دائرة بينه وبين المعدن - فكلام آخر سيأتي بيانه .

وأما المراد من التعليل : فليس هو بيان أن ظهر الكف من أحداً 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 : إتمام هو بيان أنه من أحد الأبدال الاضطرابية وأحد ما يجوز السجود عليه في هذه الحالة - وأما خصوصية الظهر فلتحفظ لزوم وضع البطن على الأرض أو غيره ممّا له قرار - أويان التناسب والربط ، لكونها من أحد الأعضاء السبعة للسجود .

فاذا انقح لك انشعاب نصوص الباب إلى ما يستأنه من التثليث ، يلزم التعرض لما أفاده الماتن - رحمه الله - من التخيير بين المعدن وظهر الكف .

ولاحفاء على الخير المتنبّح : أنه ليس في شيء من نصوص الباب ما يدل على بدلية المعدن بما هو معدن عدا روايات باب ع من أبواب ما يسجد عليه الواردة في جواز السجود على القفر والقير (٤٥٦ منه) وعلى القار (٥ منه) وعلى ما في السفينة وعلى القير (٧ منه) وعلى أن القير من نبات الأرض (٨ منه) . وقد تقدّم بيانها وعلاج ما بينها وبين غيرها من التعارض سابقاً ، فلانطيل . وأشرنا هناك إلى إمكان حمل الجواز على الضرورة والتقية - أي التقية في مقام العمل لبيان الحكم - وإلا انثلمت حجبة الخبر ، لعدم سلامة جهة صدوره . فحينئذٍ لو توقفت الانتقاء 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 المظليّ بالقيصر كما يسجد غيره من العامة عليه . بل و هكذا لو سجد على ظهر كفه دون القيصر لدلّ ذلك العمل الغير المتعارف لدى الخصم على أن المصلي الساجد الكذائي مغالط لمذهبه ، فينحصر الانتفاء عنهم بالسجود على القيصر ، كما أنه لو انحصر في غيره لتعيّن أيضاً وأين هو من البدليّة الخاصة التبعديّة حتى يتعدى عنه إلى مطلق المعدن ؟

فالأقوى : أنه لا بدليّة للمعدن بما هو معدن ، لعدم الدليل عليها . نعم : لو احتيج إليه انتفاء من الخصم فله ملاك آخر . فالبدليّة الطوليّة مثلثة الأطراف - كما بيّن - من القطن والكتان أو لا ، والثوب المطلق المتخذ من غيرهما ثانياً وظهر الكف ثالثاً . وعند عدم التمكن من ظهر الكف* يكون جميع ما عدا ذلك سواسية بلانقذ* بعضها على بعض . نعم : قد ورد بعض ما يدلّ على عدم السجود على الثلج ما أمكن أن لا يسجد عليه ، نحو ما رواه عن داود الصرمي قال : سألت أبا الحسن عليه السلام قلت : إنني أخرج في هذا الوجه وربما لم يكن موضع أصلي فيه من الثلج ؟ قال : إن أمكنتك أن لا تسجد على الثلج فلا تسجد عليه ، وإن لم يمكنك فسوّه و اسجد عليه ^(١) . حيث إن ظاهره تأخير الثلج عما عداه . و قلما يتفق الاحتياج إليه ، لأن 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 يتمكن الجبهة عليه . ومع امكان التمكين لا بأس بالسجود

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

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

أما الفرع الاول :

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

وبدل عليه مارواه عن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن حدّ الطين الذي لا يسجد عليه ما هو؟ فقال : إذا غرقت الجبهة ولم تثبت على الأرض^(١) . فعند عدم الثبات والقرار لا يتحقق السجود ، سواء في ذلك الوحد وغيره ، لاتحاد الملاك ، نعم : لو استقرت الجبهة بالأخرة لصح حينئذ ، كما يلي .

وأما الفرع الثاني :

فهو جواز السجود مع التمكين ، لصدق الأرض مع تحقق الثبات ، ولاخير لما فيه من الأجزاء المائية . إنما الكلام فيما يلصق بالجبهة من الطين و هكذا التراب عند نداوتها - أي الجبهة - حيث إنه يلزم إزالته للسجدة الثانية ، لعدم تحقق الوضع الثاني مع عدمها .

أما بالنسبة إلى اللاصق نفسه : فلأن المعتبر في السجود هو الوضع والاعتماد

ولا يصدق شيء منهما في السجود الثاني . أما الوضع : فلا اعتبار لإحداثه ثانياً ، لأنه المعتبر في التعمّد ، 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 حاصلاً 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 المصوق الحاصل بعد الوضع - أي ما يحصل به - لعدم اختلال شيء مما يعتبر في السجود من المماسّة والاعتماد ، لأن الوحدة الانتصالية 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 لو لم 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 بدليّة الإيماء عن السجود حينئذ ، إذ لو جعل بدلاً عنه في هذا الحال لما احتيج إلى الوضع ولما وجب المساس . وبليه : أنه لو كان الإيماء بدلاً عن السجود حينئذ ، فلزم يكف به بل تحمّل الكلفة بالسجود - أي الوضع فقط - فهل هو مجز أم لا ؟ وبعبارة أخرى : هل يكون جعل البدل بنحو المزمية أو الرخصة ؟ فتمام المقال في مقامات ثلاث :

المقام الاول

في كون الوضع والمماس واجباً في السجدة

إن منشأ الحاجة إلى إثبات وجوب المماس 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 مرتبطاً 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 بحاله في السجدة لا أنه مقدمة للاعتماد فقط، ما هو المرتكز في الأذهان بديهية: من لزوم عدم الحائل بين الجبهة والمسجد، وليس ذلك إلا لوجوب التماس، وإلا لما مضى 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 الأصول - إلا أنها في خصوص باب الصلاة المتفق على هدم تركها بحال تامة، فيدل على لزوم السجود بمجرّد الوضع. وفي النفس منه شيء تأتي به عن قريب.

المقام الثاني

في عدم ثبوت بدلية الإيحاء عن السجود في هذا الباب

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

وحده أيضاً وإن سهل الجلوس لعدم تلطخ الثياب . فعلى الأول : لا يشمل مانحن فيه بل يختص بالسألة القادمة ، ولذا حكم المانن - رحمه الله - هناك بالإيماء دون المقام . وعلى الثاني : تصير المسئلتان متحدتي 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 إيماء^(١) .

إن 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 - لا خصوص الاعتماد عليها مع تحفظ ماعداه ، فلا ينطبق على الفرع المبحوث عنه .

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

إن السؤال خاص بمورد لا يوجد هناك ما يسجد عليه ، إما لعدم تمكن الاعتماد والوضع معاً ، أو لعدم الاعتماد فقط ولا يوجد له أيضاً موضع يسجد فيه - أي يجلس فيه للسجود - وبين القيدتين ميز واضح ، لأن 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 ، لتلطخ الثياب ونحوها ، فلا يشمل المقام ، إذ المتعذر فيه إما هو الاعتماد فقط لا الجلوس أيضاً ، كما هو المفروض .

ومنها : ما رواه بإسناد 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 : يفتتح 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 مفروض 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 ذاك الفرض أجنبياً عما نحن فيه .

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

المقام الثالث

في كون بدلية الایماء عن السجود رخصة لا عزيمة

قد تحقق في ثنايا الفحص عن النصوص بدلية الایماء عن السجود فيما لا يقدر على الجلوس للشهادة والتسليم وكذا للسجود ، دون ما لا يقدر على الاعتماد فقط و نبين أيضاً اختصاص البدلية المجعولة بما يكون الجلوس صعباً لا يتحمل عادة حيث عبر عنه بعدم القدرة وبعدم الوجدان . فيقع الكلام في مورد البدلية بأنه لو تحمل الحرج هل تصح الصلاة أم لا؟ وبعبارة أخرى : هل يكون الإبدال بنحو الرخصة أو المزيمة ؟ حتى تصح على الأولى ، دون الثانية .

(١) الوسائل الباب ١٥ من أبواب مكان المصلى ح ٢ .

والحقّ - كما حرّر في الأصول - أن نفي التكليف الأوّل لي الاختياري في مورد العرج إنّما هو بنفي الإيجاب وال لزوم للامتنان ، مع تحفّظ 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 العرج ظاهراً ، ولكن روح الإبدال وأوّل جمل البدليّة فيه - لتناسب الحكم والموضوع و ارتباط الجواب بالسؤال الخاص - هو كون ذلك الإبدال من باب الامتنان لا الإلزام ، فهو رخصة لا عزيمة . و أحسن ما يتصور في المقام : هو عدم نيّة السجود بالخصوص ولا الإيماء كذلك ، بل يسجد بقصد ما في الذمّة تحصيلاً لما هو الواجب واقعاً ، إذ لو كان الواجب هو الوضع والاعتماد وإن تطلّخ ثيابه لحصل ، وكذا لو كان هو الإيماء ، لأنّ السجود أقصى مراتب الإيماء وأعلاها ، إذ من الواضح : أن للإيماء مراتب مختلفة بعضها فوق بعض حسب أنحاء مراتب الخفض والانحناء إلى أن ينتهي الأمر إلى السجود الذي لأخفض منه . فلو سجد بقصد ما في الذمّة والواقع لكان حسناً جداً . وممّا ذكرنا يتضح حكم ما قال الماتن - رحمه الله - في المسألة ٢٥ :

إذا كان في الأرض ذات الطين بحيث يتلطح به بدنه و ثيابه في حال الجلوس للسجود والتشهد جازله الصلاة مؤمياً للسجودو لا يجب الجلوس للتشهد ، لكن الاحوط مع عدم العرج الجلوس لهما وإن تطلّخ بدنه و ثيابه ، ومع العرج أيضاً إذا تحمله صحت صلاته .

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

هناك لزوم الوضع المجبر^٢ دعن الاعتماد ، دون المقام .

ولكن التحقيق يقتضى اتحاد المسألتين في الحكم ، وهو الإيماء بالتفصيل خلافاً للمانن - رحمه الله - وببانه : بأن حقيقة السجدة ليست إلا 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 خاصة - قد فرغنا عن تحديدها - من دون اعتبار وقوع الاعتماد على شيء منها - كما اشير - فوزان الوضع على ما يصح^٣ السجود هو وزان الطمأنينة المعتبرة فيه ، وحيث إن شيئاً منهما ليس بجزء واجب مستقل بل كل منهما شرط لواجب آخر ، لا يمكن إثبات لزومه عند نفي ذلك الواجب الأصل المشروط أو نفي^٤ه ، وقاعدة الميسور ، وإن نمت في الصلاة ، إلا أنها للأجزاء الواجبة بالاستقلال لا للشرائط الواجبة بالتبعية أيضاً ، فحينئذ لا مجال لهذه القاعدة ، فلا دليل على وجوب الوضع المجبر^٥ دعن الاعتماد وأما وجوب الإيماء فلاستفادته من موارد شتى التي دل^٦ الدليل على عدم سقوط الصلاة بمحر^٧ د عدم التمكّن من السجدة بل تبدل بالإيماء ، ولعله 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 .

إن^٨ الفضيلة والاستحباب قد يكون بحجة تامة و نص^٩ معتبر سنداً ومقتناً ، وقد يكون من باب التسامح اتكالاً على حديث « من بلغ ، فعلى الأول : يثبت

الاستحباب الكاشف عن المصلحة لنفس ذلك الفعل . وأما على الثاني : فقد حقق في الأصول 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 الاستفادة بأفضلية الأرض مطلقاً - وإن أمكن أحياناً كون بعض ماعداه كالتبن المطروح بالنسبة إلى الحجر النظيف غايته ، أبلغ في التواضع والخضوع - فأراد الشارع إفادة رجحان الأرض بهذا البيان والحكمة . وأما 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 . ولعله 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).

ولا خفاء في أن السنة المقابلة للفريضة هنا ليست بمعنى المندوب المقابل

للواجب ، 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 الركنين الأولين 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 يحب^(١) .

وظاهرها : رجحان الأرض بأفضليته 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

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

أي الترتيب المذكري ههنا الموافق للترتيب المصرح به في المسألة ٢٣ ،
إذا المعادن هنا معطوف على الثوب ، لا الكتان الذي جمل وصفاً له كالقطن . فيلزم
تقديم القطن أو الكتان 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 يبعد تحصيله ماحياً لصورة الصلاة مثلاً ، فلا يصدق
عليه فقد .

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

إن الظاهر : هو عدم جواز القطع في الصورة الثالثة ، إذ ليس ملاك ما يصح
السجود و مصلحته بمنزلة مصلحة الوقت المستكشف اهتمامه لدى الشرع جداً ،
فحينئذ يندرج تحت عنوان «من لا يتمكن مما يصح السجود» ، إذ لا فرق
فيه بين الحدوث والبقاء ، فيجري ما فيه من الترتيب المتقدم المختار . وفي التمسك
بقاعدة «من أدرك» كلام في محله .

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

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

إنما المهم هو الصورة الثانية ، فهل يجوز القطع تحصيلاً لما هو المعتبر في الصلاة الاختيارية ؟ أولاً 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 يرجح 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 الغرض . وإن زال العذر أو انكشف الخلاف ، فأمر الاجزاء وعدمه حينئذ مبني على ماحرر في الاصول .

والثاني : هو إثبات 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 إنها دلت على جواز السجود على ما لا يصح - كالثوب المطلق أو لا ، وظهر الكف ثانياً - مع اختصاص مفروض السائل بأول الوقت ، بشهادة قوله : «أكون في السفر فتحضر الصلاة وأخاف الرمضاء على وجهي النخ» لأن حضور الصلاة بمعنى دخول وقتها ، وكذا «الرمضاء» إنما هو في الزوال وما يقاربه . ولا يمتنع عن آخر الوقت بالحضور ، كما لا رمضاء حينئذٍ فاجتز في أول الوقت أن يسجد على ما لا يصح السجود عليه .
ولا معنى لتجوز هذا البدار وعدم إيجاب التأخير ، إلا الأجزاء وعدم وجوب الإعادة بالسجود على ما يصح .

ولا خفاء في أن الجمود على هذه الرواية يقتضي جواز البدار حتى عند القطع أو الاطمينان بزوال العذر في آخر الوقت ، لأن العذر في السؤال إنما هو خوف الرمضاء ، ومن المعلوم : زواله عادة في آخر الوقت .
فلا بد من التقييد بما لا يعلم فيه بزواله ، للاتفاق على المنع حينئذٍ ، اللهم إلا أن يقال : بكفاية العذر في الجملة في جواز الامتنال بالبدل بلا احتياج إلى العذر المستوعب - وهو بعيد جداً - فجواز البدار وإجزائه مع زوال العذر إنما هو فيما لا يعلم بالزوال وإن لم يعلم بالبقاء أيضاً .

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

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

الحرم^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» ، المتقدمة^(١) وتقريب دلالتها أداتها لجواز البدار ، هو ما اشير إليه .

فتحصل : أن^٦ البدار لذوي الأعذار جائز مطلقاً على القاعدة ، مع لزوم الاعادة عند زوال العذر . وأما في خصوص المقام : فيجوز البدار مع الاجزاء مطلقاً - زال العذر أودام - للنص^٧ الخاص . وهكذا في كل باب ورد فيه نص 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 ، والاقطع الصلاة في السعة . وفي الضيق أتم على ما تقدم ان أمكن ، والا اكتفى به .

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

وأما الفرع الاول :

فهو انكشاف حال المسجد بعد رفع الرأس .

وخلاصة القول : هو أن لزوم كون الوضع على ما يصح السجود ، إماماً معتبر في الصلاة وقيد لها في هذه الحالة الخاصة ، وإما قيد للسجود ومعتبر في صحته .
فعلى الأول : يمكن الحكم بصحة الصلاة وعدم لزوم استينافها بركة قاعدة ولا تعاد الصلاة ، بناءً على شمولها للأثناء - كما هو المختار - لأن إعادة الانحناء العود بعد التمام ، بل تشمل الاستيناف والتدارك من الأثناء أيضاً .

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

والذي يقوى في النظر هو الأخير ، لأنه المنساق من اللفظ عند الإطلاق ، ولذا لا تجوز 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 النقصة ، فعليه لإعادة - كما في المتن - نعم : لا اختصاص لذلك بما إذا اعتقد أنه مما يجوز السجود عليه بل يعممه 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 الجهر إلى ما يصح السجود عليه .

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

فعلى الأول : قد اختلف إحداهن الوضع بوقوعه على ما لا يصح السجود عليه فهذا الاختلاف لا يوجب الاعادة بناءً على كون ذلك قيداً معتبراً في الصلاة لا في السجدة ، أو معتبراً فيها - أي في السجدة - ولكن مع كون المستثنى هو أصل السجود لا ما 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 مختلفة غير قابلة للعلاج - بناءً على عدم إمكان زيادة السجدة الثالثة - فتصير باطلّة منقطعة ، فلا يجب الجرح حينئذٍ ، إلا 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 ، إلا بحد من كون السجود على ما يصح حدوداً و بقاءً فإذا لم يمكن الحدوث لمعذر فلا بد من تحفظ البقاء .

وأما على الثاني : فالحكم واضح ، إذ لم يفت شيء ، ولكن قدمر (في السجود على الطين) من وجوب إزالة ما يلبق بالجبهة 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 نرى !

أما الفرع الثالث :

فهو انكشاف الحال قبل الرفع مع عدم إمكان جرح الجبهة 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 الحدث بانكشاف الحال. والتمسك بقاعدة «لانعاده» متوقف على شمولها للفقدان والاختلال القهري في الأثناء، مثلاً لو فقد الستر الصلاني في الأثناء - بإطارة ريح أو جرّ 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 الجرّ في ضيق الوقت .
وقد حقق القول فيه في المسألة السابقة : من لزوم رعاية الترتيب بين القطن أو الكتان أولاً ، 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 فى الامكنه المكروهه

قال قدس سره :

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

إن التعرض لهذا الفصل ليس على وزان غيره حتى يستقصى ما فيه نفيًا أو
إثباتاً ، بل الغرض هو الإشارة إلى تزد منه ، 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 التأمل 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 التبعدي؛ 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 الحبيثة عدا التأييد لما يفهمه العرف منها .

وأما النصوص الدالة على المنع :

فمنها : مرسله «ابن أبي عمير» المتقدمة ، إذ فيها : قال أبو عبد الله عليه السلام عشرة مواضع لا يصلي 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 المفصوب 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 : إنمّا 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 يصلي 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

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 الالتزام الذي لا بد من الخضوع لديه - فلأميز 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 واغتسل للجنازة » ، فلا يوجب حمل الأول على التدب 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 ، فلو قام الدليل على كونها بالقياس إلى بعض تلك العشرة لإفادة الحكم التكليفي الغير الازامي ، يشكل بقاء ظهورها في المنع الوضعي بالقياس إلى ما عداها ، لأن الهيئة الواحدة بمعزل عن إفادة التكليف الغير الازامي والوضع معاً ، فلا مجال للتمسك بها .

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

لظهورها في المنع الوضعي .

وفي مارواه عن عبيد بن زرارة . . . إلا برغائط 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 - لعله يشهد بأن الحكم غير لزومي ، نظير الاختلاف في نزع البئر .
وأما طائفة الجواز :

فمنها : ما رواه عن علي بن جعفر أنه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الصلاة في بيت الحمام ، فقال : إذا كان الموضع نظيفاً فلا بأس ، يعني المسلخ ^(١) .
لظهورها في الجواز بل صراحتها في نفي البأس . إنما الكلام في المراد بـ «بيت الحمام» حيث إن تفسيره بالمسلخ إن كان من «علي بن جعفر» يكون حجة لأنه كان للاعتماد على الفريضة الحالية أو المقابلة الحاققة ، وقد مر بيان اعتبار مثل هذا التفسير ، لأن له مبادي محسوسة قريبة . وأما إن كان من «الصدوق» جماً بين طائفتي المنع والجواز - بحمل الأولى على المفصل والثانية على المسلخ - فلا حجية له ، لأن الاستنباط إنما يعتبر لخصوص المستنبط وحده ولا يتعداه إلى غيره من المستنبطين ، إذ لا حجية لرأي مجتهد لمجتهد آخر ، وذلك واضح .
وفيها بعض ما يشهد على أن التفسير من «الصدوق» جماً ، لا من «ابن جعفر» لشهادة قوله عليه السلام : «إذا كان الموضع نظيفاً» على إرادة الغسل الذي هو عرضة للفقارة دون المسلخ المأهول لوضع الألبسة . وأما مجرد إضافة البيت إلى الحمام ، فلا ظهور له في المفصل .

ومنها : ما رواه عن عمارة 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 المفصل . وأما مجرد الإضافة فقد اشير إلى كفاية

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

فتمحصل : أن اختلاف نصوص المنع بعضها مع بعض اختلافاً فاحشاً شاهد
على إرادة الحكم الغير اللزومي - نظير ما في نصوص نزع البئر - و على التسليم :
يقتضي الجمع بينها وبين نصوص الجواز الناصة بنفي البأس أن يحكم بالكراهة ،
بلاحتياج إلى التمسك بالاجماع المحتمل استناده إلى العلاج الصناعاتي لا الكنف
التعبدي ، فتبصر .

فالصلاة في الحمام مكروهة . وأما 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 القذارة بقاء .

التاسع : الأرض السبخة .

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

أما الطائفة الأولى :

فمنها ما رواه عن الحلبي ، عن أبي عبد الله 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 المصلى ح ١ .

ومنها : مارواه عن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سأله 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 ، جماً .

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 ولا مستقرة إلا بالعلاج بالدق والتسوية يحكم فيها بالمنع الدائر مدار عدم حصول الاعتماد والتمكّن الواجب وجوداً وعدماً ، فليس في الأرض الكذائي بما هو خصوصية تقتضي المنع . وأما نزول العذاب ونحوه فهو جهة خارجية .

و منها : الرواية ١٠٩٨٧ 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 لانجوز الصلاة فيها الخ ، ^(٣) .

ومنها : مارواه عن عبد الله بن عطاء . . . فقال عليه السلام هذه أرض مالحة لا يصلي فيها ، ^(٤) .

ومنها : مارواه عن معمر بن خلاد . . . قال عليه السلام لا تسجد في السبخة ، ^(٥) .

ومنها : مارواه عن عبد الله بن الفضل عمن حدّثه قال عليه السلام عشرة مواضع

لا يصلي فيها ، منها السبخة ، ^(١) .

ولا خفاء 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 .

ونلشر 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 المصلي . وبين ظاهرة في المنع بقول مطلق ، نحو الرواية ٢ منه . ومتميّد بما إذا لم يجعل بين المصلي وبين القبور عشرة أذرع في كلّ جهة من الجهات الأربع نحو الرواية ٥ منه .

ولا يمكن العلاج بالتصرف في مادّة الطائفة الأولى ، بحملها على خصوص ما إذا كان البُعدين المصلي والقبور في كلّ طرف عشرة أذرع ، لبعدهم المطلق على النادر ، إذ قلّمّا 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 ذاك الحدّ ، 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 المصلي ح ٩ .

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

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

أما النصوص :

فمنها : ما رواه 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 ؟»

ويبالي : 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 - صحّة الصلاة فيها من غير تقييدها باذن أهلها أو الناظر أو الواقف. والآخر - جواز جعلها مساجد يترتب عليها أحكام خاصة لم تكن مترتبة عليها قبل. و منها : ما رواه عن ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن الصلاة في البيع والكنائس و بيوت المجوس ؟ فقال : رش و صل ^(٢) و نحوها رواية أخرى عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام ^(٣).

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

و منها : ما رواه عن حكم بن الحكم قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول - وسئل عن الصلاة في البيع والكنائس - فقال : صل فيها قد رأيتها ما أنظفها،

قلت : أبصلي فيها وإن كانوا يصأون فيها ؟ فقال : نعم ، أما تقرأ القرآن ؟ قل كل يعمل على شاكلته فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلاً « صل إلى القبلة و غر بهم ^(١) .

ورواه الصدوق بإسناده ، إلا أنه ترك قوله : « قد رأيتها ما أنظفها » وقال في آخره : « وصل إلى القبلة ودعهم » .

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 الأولى :

فتمام القول فيها من وجهين : الأول - 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 للغير 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 خالكة ، 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 يريهم مندرجين تحت ما وقفه له ، فلا يكون المخالف لعقيدته مشمولاً لوقفه ، مع أنه اجيز للشيعة الصلاة في مساجدهم والشركة في جماعاتهم مع القراءة في نفسه إن أمكن ، حيث إنه في بعض تلك النصوص . . . واقراء في نفسك ، فلا بد من العلاج الذي به ينحسم الاشكال المشترك بين مساجد العامة وبين معابد أهل الذمة . ويبانه : بأنه هل يصح وقف المخالف والذمي أم لا ؟ وهل يصح وقف المسجد أو المعبد على قوم دون قوم أم لا ؟ فتتفيحه في مقامين :

المقام الاول

في صحة وقف المخالف والذمي

لامتنشأ لبطلان أوقافهم مطلقاً أو بطلان خصوص وقف المسجد أو المعبد ، إلا احتمال لزوم قصد القرية مع كون العمل مقرراً بالفعل . ولكنّه بشقيته مزيف . أما لزوم قصد القرية : فلا دليل عليه بعد إطلاقات أدلة الوقف الطاردة لاحتمال اعتباره ، اللهم إلا من جهة إطلاق الصدقة عليه في بعض النصوص مع ما

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

نمّ على تسليم اعتبار قصد القرية 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 الذي يرى نفسه سعيداً وغيره شقيماً ، فتمشّي قصد القرية منهما ممكن جداً .

وأما كون العمل مقرباً 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 دلّ 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 ، فإذا انعتق وتحرر ركان حرّاً مطلقاً وبالقياس إلى جميع من عداه ، فلا مولى له يلي أمر نهيه وأمره ، بل هو والمولى سواء . وهكذا المسجد الذي يخرج عن الملكية للعبادة ، فمعه لا ارتباط له بقوم دون قوم ولا لجهة خاصة دون جهة أخرى ، فلذا تصح العبادات الأخرى في المسجد عدا الصلاة -

(١) المسألة ١١ من فصل الامكنة المكروهة .

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

ويتفرع عليه : عدم مشروعية التولية بجعل شخص واحد متوكلاً للمسجد يلى أمره - نظير غيره من الأوقاف التي يكون الأصل فيها محبوساً لافئاً - وهكذا عدم مشروعية جعل إمامته لشخص خاص نلاً 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 والمؤالف معاً ، بلا اختصاص له بالمخالف ولا يجدي إذنه ، لأن الأذن ليس في وسعه توسعة المصرف في مثل المقام . هذا حال المسجد .

وأما المعبد : فهو أيضاً فك الملك للعبادة . ومجرد اعتقاد الواقف بعدم صاوح طائفة خاصة للعبادة في المسجد أو المعبد غير مجدي ، لأن الغلط في الاعتقاد لا ينافي تعلق الحكم بما اندرج تحت الانشاء . ونعم ما قال بعض الظرفاء : « بل لعل القول بحرمة التصرف في الواقع بالنسبة إليهم - أي المخالف والذمي - منتج » . 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 .

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

و ممّا يؤيّد ماقلناه : من استقرار العزيزة على التعميم و نفي الخصوصية لبعض دون بعض ، هو ما يشاهد من تردّد الناس و اختلافهم إلى المساجد والصلاة فيها ، سواء كانوا من أولياء الواقف أم لا ، و كذا سواء كانوا من أهل بلده أم لا . وهكذا بالنسبة إلى المساجد التي في البلدان النائية والقريبة ، حيث إنّ المسافرين الذي قدم ذلك البلد و حضّر ذلك المسجد لا يشكّ في جواز الصلاة له فيه ، ولا ينقدح له احتمال الاختصاص بأهل ذلك البلد - فضلاً عن اختصاصه بأهل ذاك المحلّ - والقبيلة والطائفة ، وما إلى ذلك من العناوين الخاصّة ، بل يرى نفسه و غيره فيه سواء ، لحكومة غريزته و نداء فطرته بأنّ المسجد بما هو مسجد يستوي فيه العاكف والباد ، بلا رجحان لأحد على أحد ولا مرجوحية له عنه . ولا يميز في هذه الغريزة بين المخالف والذمي والمسلم ، لأنّ المخالف إذا سار في بلاد سائر المخالفين رأى مساجدهم كمسجده ، فيصلّي فيها بلاتأمل كما كان يصلّي في مسجد بلده ، بلا احتمال منع . وهكذا الذمي في البيع والكنائس المبنية في بلاد سائر أهل الذمّة . فهذه الغريزة الدارجة العامّة بين العقلاء بما هم عقلاء المشفوعة بالسيرة القطعية الدارجة بين المتشرّعين بما هم متشرّعون أصدقا شاهد على التعميم ، وأنّ المسجد أو المعبود لله تعالى يستوي فيه الداني والعالي والغريب والقريب والحاضر والمسافر وغيرهم . وفي «الجواهر» في جواز تخريب المسجد «... أنّه بالوقف خرج عن الواقف وصار أموره إلى الله يتصرّف به وليّ الله على ما يراه» .

وليس هذا من باب الكشف عن التوسعة في جعل الوقف ، إذ المفروض عدم انقذاح احتمال الاختصاص رأساً ، لا أنّه يطرد هذا الاحتمال المنقذح بقيام عادة أهل البلد وغيره الكاشفة عن التعميم ، فتبصّر تجد الفرق بينهما .

نعم : لانقذاح احتمال الاختصاص في بعض الأوقاف العامّة الأخرى - كالمدسة والمقبرة ونحو ذلك - مجال ، ولذا لا يبادر إلى التوضّي أو الفصل في حوض المدسة إلّا بعد استعلام التعميم و استفسار عدم الاختصاص ، فانقذاح احتمال الاختصاص

إنّما هو فيما عدا المسجد والمعبّد .

ومن هنا ينقدح ما في خيرة المتن من تقوية جواز اختصاص المسجد بطائفة دون أخرى في المسألة ١٢ الآتية ، فليكن هذا شرحاً قدّمناه على المتن لانهدار البحث و انسياقه إليه .

و لم ينقل صحة الوقف مع التخصيص ممّن عدا العلامة - رحمه الله - في محكيّ القواعد : من صحة أصل الوقف مع بطلان التخصيص ، وفي محكيّ التذكرة من صحتها معاً . ونردّد في محكيّ الدروس .

(مسئلة - ١١) الاحوط اجراء صيغة الوقف بقصد القرية في صيرورته مسجداً ، بأن يقال : «وقفته قرية 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 حقّق في محلّه : أنّ الانشاء تارة بالفعل و اخرى بالقول . وهكذا المناوين الانشائية الموضوعة للأثار - 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 . «أو فوا بالعقود» إلزاماً له ، حيث إنّ البيع الفعلي منه كالقولي ممّا يكون دارجاً بين العقلاء ومعهوداً لديهم ، فلا مانع من اندراجه تحت ذينك الدليلين . اللهمّ إلّا في موارد خاصّة لدليل مخصوص - كالنذر المعتبر فيه الانشاء القولي - وكذا ما يضايه ممّا هو خارج بالتعبّد . فالمعاطاة إنشاء فعليّ مطابق للقاعدة الأولى ، فلا يكون نفوذها أدلّزومها

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

نعم : لما كان للوقف خصيعة وهو « لزوم التصرف والتسليم » يحكم باعتبار تحقق ما يعدم تصرفاً - ولو من أحد البائنين أو العمال - وإلا لا كُتفى في وقف المسجد مثلاً بمجرّد جملة عرضة لذلك وإن لم يصل فيه أحد ، لصيرورته بمجرّد الجعل الكذائي مسجداً . ولكن للزوم التصرف المذكور يعتبر أن يتصرف فيه أحد ممن له ذلك ، وإن كان هو الواقف أو غيره من البناء أو نحوه المشغول بينائه وصنعه وحمل أدواته وتسطيح مكانه مثلاً .

وأما اعتبار قصد القرية : فقد مرّ 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 الارض 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 والباقي في 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 محله - ولاطلاق أدلة المسجد وجعل موضع معين دون غيره مسجداً ، وهي العمدة في الباب ، لدالاتها على صيرورة ذلك الموضع مسجداً بالجعل « وإن كان كمفحص قطاع » مع أن في البين غير واحد من الدواعي العقلية 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 ، فلا تعيد .

(مسئلة-١٣) يستحبّ تعمير المسجد إذا أشرف على الخراب ،
وإذا لم ينفع يجوز تخريبه وتجديد بنائه ، بل الأقوى جواز
تخريبه مع استحكامه لارادة توسيعه من جهة حاجة الناس .

لا إشكال في الجملة في جواز تعمير المسجد بقاءً كتعميره حدوداً ، إذ لا اختصاص
للعمران المرغوب إليه بالحدوث ، بل يعمّه والبقاء أيضاً ، كما أنّه يشمل دليل
الترغيب إليه العمران الصوري والمعنوي كليهما . إنّما الكلام في جواز التخريب
مع الاستحكام . والظاهر : أنّه يشكّل ما لم يندرج تحت عنوان « العمران » الذي
إنّما يأتي به « من آمن بالله واليوم الآخر » ولاخفاء في اختلاف انطباق العنوان
حسب الموارد والخصوصيات ، إذ قد يكون التخريب للتوسعة مع عدم الحاجة
إليها ، وقد يكون تغيير آلاته وتبديلها بآلات آخر 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 إحدائه بنحو يكون موجبا للاستنارة من الشمس وللهواء الطيب وما إلى ذلك مما يدعو إليه الاحتياج ، فالظاهر اندراج مثله تحت ذاك الدليل العام ، مع ماورد في مثله مما يدل على الجواز بالخصوص .

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

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

فصل في بعض أحكام المسجد

قال قدس سره :

الاول - يحرم زخرفته أى تزيينه بالذهب ، بل الاحوط ترك نقشه بالصور .

إن هيهنا فرعين ، أفتى المائت - 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 الاول في تزيين المسجد بالذهب

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

وقد يستدلّ للمنع بوجوه غير نقيّة ، فلنأت بها وبما فيها .

أحدها : كون التذهيب إسرافاً ، ومن المعلوم : أنّه حرام . و المراد من الاسراف : هو ما يتعارفه الناس من صرف المال أو غيره ممّاله قيمة معنّاً أو مادّة - كالعمرو ونحوه - فيما لا يرضاه العقل ولا يرضيه العقلاء ، وحيث إنّ المسجد غنيّ عن التذهيب . فلا جدوى له فيه ، فيصير إسرافاً محرّماً .

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

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

وفيه : أنّ البدعة المحرّمة هو ما يكون مساوقاً للتشريع العملي ، وهو كلّ فعل أو قول دالّ على كون شيء خاصّ من الدين مع أنّه ليس منه ، سواء كان ذلك عن قصد أو لم يكن ، مع كونه بحيث ينتزع منه ذلك عرفاً . وأمّا مجرد القصد الذي لا يعلمه إلّا هو ، فهو على تسليم إمكانه في نفسه فلا دليل على حرّمته ، كما حرّمنا في محله .

فإذا صار الفعل أو القول بحيث يدلّ بالقصد أو ينتزع منه ما يشير إليه فهو بدعة محرّمة ، ولهذا قد يقال : يبطلان عبادة الوسواسي لأنّ صلاته أو وضوئه الكذائيّ لما كان بحيث ينتزع منه إدخال ما ليس من الدين في الدين ينطبق عليه عنوان البدعة المحرّمة ، و حرمة العبادة مقتضية لفسادها فتبطل بناءً على هذا المسلك .

كما أنه لو لم يكن العمل الكذائي عرضة للابتداع، بأن كان في السرّ بحيث لا يطلع عليه أحد مثلاً، فالحكم بيطالانه حينئذٍ لعلّه لما ورد من «أنّ الوسوسة اتباع للشيطان لا أنّه امتثال للرحمن»، وكيف كان: إنّ البدعة هوما اشير إليه لا كلّ ما لم يتعاهد في عصري النبوة والولاية، إذ كثير من الصنایع والحرف وأمثالهما لم تكن معهودة سابقاً ثمّ تداولها الناس وتناوله يوماً فيوماً، كالسيارة والطيارة ونحوهما.

أضف إلى ذلك: أنّه على التسليم لا اختصاص له بالمسجد ولا بالذهب - كما مرّ - فمافي معكّي والمعتبر، من الاستدلال عليه بالبدعة بدیع منه - قد سرّ - لجلالة قدره من التمسك بمثله.

ثالثها: عدّة من النصوص الوارد بعضها من طريق الخاصة، والآخر من طريق العامة. فان تمّ 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 وصيّة ابن مسعود، في مقام الذمّ «يننون الدور ويشيدون القصور ويزخرفون المساجد، بناءً على أنّ الزخرفة هو النقش بالذهب.

وفيه: أنّه مرسل لا استناد له إلى المعصوم عليه السلام أو لا، ولا يعتمد مدلوله عن حريم الحكم الأدبيّ ثانياً، إذ لا حرمة لبناء الدور ولا تشييد القصور البتة. نعم: لما كان مثل ذلك كاشفاً عن اتباع الهوى وطول الأمل الذي يصدّ عن الحقّ وينسي الآخرة أحياناً لكان مرجوحاً، تزهيداً في الدنيا وترغيباً في الآخرة.

ومنها: ما عن سنن البيهقي «أنّ من أشراط الساعة أن يتباهى الناس في المساجد، والمراد من الساعة إمّا القيامة أوقام القائم عليه السلام حيث إنّ التذهيب نوع تباه به البتة.

وفيه: أنّ مجرد عدّة شيء من الأشرط والعلام لا دليل على حرمة، إذ

قد عدّ غير واحد من الامور التي لاحرمة لها أصلاً من تلك الاشراف . مع أن التباهي على فرض مبغوضيته لا يختص بالمسجد من جهة زخرفته ، بل يعمّه وغيره 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 الدعابات التي يتباهى بها العامة بعضهم مع الآخر .

ومنها : ما عن سنن البيهقي عن ابن عباس « لتزخرفنّها كما زخرفت اليهود والنصارى » (١) .

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

ومنها : ما عن الخدري « يا ك أن تحمّر وتصفر النخ ، ولا سترة 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 فتحنى » (٢) .

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

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

(١) ج ٢ ص ٢٣٩ .

(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 إنّه مرسل بشكل الاعتداد به ، نعم : لما بلغ أصل الحكم حد الشهرة التامة و من البعيد جداً اعتماد الأصحاب - رحمهم الله - كالمحقق ومن يحدو حدوه من الأساطين على مثل تلك الوجوه المارة - وإن يترأى التمسك ببعضها في كلام بعضهم - فيحتمل اتكالهم على مرسله « الراوندي » سيما بملاحظة كونه من الأجلاء ، وكون الارسل 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 الارسل 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 بلغته 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 المصوّرة ؟ فقال : أكره ذلك ولكن لا يضركم ذلك اليوم ، ولو قد قام العدل لرأيتم كيف يصنع في ذلك ^(١) .

وفيه : بعد الغض عن ضعف السند بداهن جميع ، أنه لو لم يكن ظاهر قوله : « أكره » 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 المنكر وهات ، بل في الروايات شواهد عديدة على أنه ﷺ يأتي بدين جديد عند الناس ، ويعمل بالواقع لا بالآيمان والبيئات ، ويهدم الشرف للمساجد والميزاب ، ويوسع الشوارع ، وما إلى ذلك من الأعمال التي لا يجوز ارتكابها حسب الأدلة التي يدور الفقه مدارها ، لأن الظواهر والأصول العملية التي تكون ملتجداً لنافي 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 المصور . اللهم إلا أن يقال : باندراجة حينئذ تحت عنوان عام آخر ، وهو مبغوضية ما يوجب نقصاً في المسجد وفواناً لفرض الوقف ، حيث إنه يوجب حرازة الصلاة التي هي من أهم منافع المسجد وأغراضه ، ولكنه ليس حينئذ للتصوير من حيث عنوانه الخاص دخالة . وأما قوله ﷺ : « لا يضر » كم ذاك اليوم ، فأنما هو لبيان المعذورية لالعدم الكراهة واقعاً ، لصراحة قوله ﷺ : « 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 بقرينة قوله فيما بعد : « والحادي 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 ، وإن 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 لآبائه عنه ، حتى قيل : بأن
حيثيته هي « أن لا تباع ولا توهب ولا تورث » ونحو ذلك . إنما الكلام في الفرق
بين أقسامه بعد اشتراكها بأسرها تحت القاعدة الأولى ، فلو جاز البيع في مورد ،
فإنما هو لدليل خارجي يخصه . وليعلم : أنه إن كان الوقف بنحو التملك المقيّد
وإيقاف الملك ، فلجواز بيعه في موارد خاصة دلت عليها الأدلة الخارجية مجال ،
لأنه في نفسه مال صالح لأن يبادل بمال آخر وإن كان موقوفاً ومقيّداً ، فإذا صار
طلقاً بطرود بعض المسوغات يتم فيه نصاب المبادلة فيجوز بيعه ، كما في الأوقاف
الخاصة - حسبما في محلها - .

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 ، لأنه صالح شأنه ولكنه اقترن
بالمانع فعلاً - كما في بعض الأوقاف العامة - وحيث إنه فك ملك عن المالية
كالتملك لا تملك وإيقاف للملك ، فلا مجال للفحص عن مالكه حينئذ من أنه هو
الله تعالى أو المسلمون مثلاً . ويتفرع عليه : أنه لا يعتوره التبادل أبداً ، ولذا قال
الماتن - رحمه الله - فلا يخرج عن المسجدية أبداً ، وإن قال في ملحقات العروة
في ما إذا خرب المسجد الخ : أنه 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 أشير إليه : من الملك الموقوف والمقيّد ومن الفك عن المالكية رأساً . ولسنا الآن بصدد 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 . و يشهد له إباء القنطرة وعدم المعهودية من الصدر إلى الساقة أن يطلب الاجارة ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه تعالى بأن جعله مسكناً لنفسه أو محرراً لمتاعه، وهكذا القنطرة، حيث إنه لم يمهّد لمطالبة الاجارة من غاصبها، لامن أحد من المسلمين، ولا من الحكّام، 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، لأن آخر وجه عن ملك الواقف قطعي ودخوله في ملك الموقوف عليه مشكوك . نعم: وزان الأموال الموقوفه للمسجد وكذا آلائه 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 نص على لزوم رعاية الأقرب فالأقرب، بل هو مما يستقل به العقل في أمثاله مما يدور الأمرين التلّف رأساً وبين الصرف في وجه من وجوه البتر إما 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 النقيب والقصر، حيث يدور أمرها بين الضياع رأساً وبين الصرف فيما يعود نفعه إلى المالك، إذ العقل يحكم بلزوم الثاني والتحرّز من الأوّل . وحيثما يدور الأمر بين من يتصدّى لذلك ويردّد بين الفقيه وغيره يحكم العقل بتعيين الأوّل، لأنه القدر المتيقن،

إذ لا يعتمد 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 أبدي العنوان والحكم فلا يزول حكمه أصلاً.

هذا مجمل ما أردنا بيانه هنا إيكالاً لتفصيله إلى موطنه، كما أن البحث عن التنجيس والازالة مو كول 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 يلقي 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 الأولى - 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

حدثنا . كما أنه يجوز جعل الطبقة الأولى من البناء مسجداً دون غيرها. وهكذا الطبقة الوسطى دون ماعداها ، نظير التفكيك في البيع ونحوه .

كما أنه لا إشكال في حرمة تنجيس المسجد حدوداً ووجوب إزالة نجاسته بقاءً ، لا مكان استفادته مما ورد بالعموم ، نحو قوله ﷺ جنبوا مساجدكم النجاسة ، ولا ميز في ذلك بين الحدود والبقاء أيضاً ، حيث إن الاستفادة منه عرفاً ، هو مبغوضية تنجس المسجد بما هو مسجد ، فلو كان الموضع نجساً قبل الجعل لم جعل مسجداً يلزم تطهيره بالكلام .

وكذا لا ريب في لزوم تطهير البعض عند عدم إمكان تطهير الكل 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 تنجس باطن السطح وأمكن تطهيره بأجراء الماء الجاري أو الكرّ عليه بنحو ينفذ فيه لوجب ، حيث إنه يطهر 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 الأولية .

فلو أريد جعل الكنيف مسجداً باختصاص المسجدية بالمقدار الظاهر فهو جائز البتة ، وأما إذا أريد جعله مسجداً بتمامه حتى الموضع القدر منه ، بحيث لا يمكن تطهيره بعد المسجدية إلا بالالتخريب الضار بالوقف ، فهو خلاف القاعدة ، فإن دلّ النص الخاص على جوازه تعبداً فهو ، وإلا 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 المصلى المعد للعبادة ، لا بمعنى المسجد المعهود الذي له أحكام خاصة ، إذ لا وقف هنا ، بل بمعنى الاعداد الموجب لنظافته الملازمة لوقار العبادة . ويجوز 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 حتى يتبين كونه ناظراً إلى المسجد المعهود أو المسجد الانتخابي ، فإن اختص بالأول أو كان له إطلاق يعمله فهو تعبّد خاص على خلاف القاعدة الدالة على مامر ، وإلا فلا اعتداد بها هنا ، ولقد تمسك بغير واحد منها في «الجواهر» من دون الإشارة إلى أن لها صدراً ، 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 فيصلح المكان الذي كان حشاً زماناً أن ينظف ويتخذ مسجداً ؟ فقال : نعم إذا بقي عليه من اثراب ما يواريه ، فإن ذلك ينظفه ويظهره ^(٤)

وصدورها ما رواه عن الحلبي أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن مسجد يكون في الدار فيبدو لأهله أن يتوسعوا بطائفة منه أو يحرقوه عن مكانه ؟ فقال : لا بأس بذلك ^(٥) ولا ستر في اختصاص الصدر بالمسجد الانتخابي . لقوله : في الدار ، ولتجوز

(٢١) 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 الممهود وإن جازت التوسعة فيه ، كما مر .

ومن الواضح أن الذيل سيمًا قوله : « فيصلح » من تعبيره بقاء التفريع يختص بذلك أيضاً ، ولا أقل من الشك في الشمول للمسجد الممهود . والمراد من التنظيف وكذا التطهير هو الشرعي منهما ، بل ما به يمان عن التعدّي الحاصل ذلك الصون بالطم والمواراة .

ومنها : ما رواه عن أبي الجارود^(١) وفيه مامر ، مع ضعف السند به أبي الجارود ، وفيها « حتى يواريه فهو أطهر » والمراد هو كون الطم أنظف بالنسبة إلى الكثر 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 أذ المانع من الاطلاق هو مامر ، مع ضعف خبر « مسعدة » المشتعل على اعتبار قطع الريح ، فيقتضى الجمود على النص اعتبار هذا القيد في نفسه ، بل الاكتفاء به وإن لم يحصل الطم التام ، وكل ذلك ممّا يشهد بأنه إبيان الآداب والارشاد في المسجد الانتخاذي .
ومنها : رواية الحميري عن علي بن جعفر ، عن أخيه موسى عليه السلام قال : سأله عن بيت كان حشاً زماناً هل يصلح أن يجعل مسجداً ؟ قال : إذا نظف واصلح فلا بأس^(٤) .

ولا خفاء في شهادة « البيت » المسؤول عنه على أن المراد من المسجد هو الانتخاذي منه ، وإن لم يصدّر بما يكون ماعداً مصدراً به . مع ما في السند من التأمل .
ومنها : ما رواه عن محمد بن مضارب ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لا بأس بأن يجعل على العذرة مسجداً^(٥) .

والمراد من الجمل الكذائي : إمّا جعل الطبقة العالية على المسكان 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 القدح .

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 ، وإن فعل رده إلى ذلك المسجد أو مسجد آخر . نعم : لا بأس بإخراج التراب الزائد المجتمع بالكس أو نحوه .

إنّ في المقام فروعاً أفادها في المتن ، أحدها : عدم جواز إخراج حصى المسجد منه . الثاني : وجوب الردّ إن أخرج إلى ذلك المسجد أو مسجد آخر تخييراً . الثالث : جواز إخراج التراب الزائد بالكس ونحوه . والذي يقتضيه النظم الطبيعي ، هو البحث عمّا يقتضيه القاعدة الأولى أوّلاً ، وعمّا يدل عليه النصوص الخاصة ثانياً .

فأما المقام الاول

ففي مقتضى القاعدة الاولى

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

وكذا لا يجوز تحويلها إلى موضع آخر وإن كان مسجداً ، لأن وزن المسجد الآخر الأجنبي عن هذا المسجد وزان المواضع الأخر التي لا يجوز نقل أجزائه إليها إلا بمقدار ما قامت السيرة عليه ، نحو ما يلتصق بالثياب والأرجل النديّة من التراب والحصى ، حيث إنّه لا يجب إلقاء ما يتلطخ بها . وأمّا الزائد عنه ، فلا يجوز الأخذ والاخراج أدلّ ، وعلى الإخراج يجب الردّ إلى ذلك المسجد فقط تعييناً عند المكان ثانياً . ولا يميز في هذا الحكم بين الأجزاء الأصليّة وبين الأجزاء اللاحقة به عند التعمير مثلاً .

نعم : لا بدّ من صيرورة تلك الأجزاء اللاحقة مسجداً ، إمّا باجراء الصيغة أو المعاطاة - لما مرّ 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 : ما رواه عن محمد بن مسلم قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : لا ينبغي لأحد أن يأخذ من تربة ماحول الكعبة ، وإن أخذ من ذلك شيئاً ردّه ^(١) . ويستفاد منها حرمة الأخذ والاخراج ، ولو بشهادة إيجاب الردّ تعييناً : لأنّ قوله : «ردّه» دالّ على وجوبه على التعيين ، فان قصر لفظ «لا ينبغي» عن إفادة الحرمة لأمكن تميمه بوجوب الردّ .

نعم: لاحتمال خصوصية الكعبة مجال واسع، حيث إنه لو اجيز أخذ شيء من ترابه وإن قلّ لأصبح خراباً بعد مدة قليلة لتهاجم الناس فيه تبرّكاً - 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 الردّ المنافي لتخيير المتن.

والثانية: مارواه عن معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنني أخذت سكّاً من سكك المقام وتراباً من تراب البيت وسبع حصيات؟ فقال: بشس ما صنعت! أمّا التراب والحصى فردّه (١).

و السكّ (بالفتح) مسمار و (بالضم) نوع من الطيب، ولا خفاء في أن أخذ معاوية بن عمار الذي من الأجلّاء ماعده في السؤال إنتما هو للتبرّك البتّة. وظاهر الجواب وإن كان دالّاً على المنع ولزوم ردّ ما كان جزءاً للمقام و البيت دون السكّ، الذي لعلّه لم يصّر جزءاً منهما، لوضوحه ولكن لاحتمال خصوصيّة الكعبة مجال لما اشير إليه.

الثالثة: مارواه عن زيد الشحام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إخراج من المسجد حصاة؟ قال: فردّها أو اطرحها في مسجد (٢).

والسند ضعيف. وظاهره التخيير بين الردّ والاطراح في مسجد آخر - كما في المتن - واستلزام وجوب الردّ لحرمة الإخراج، لما مرّ. ولكنّ الائتكال في التخيير المخالف للقاعدة على خبر ضعيف خالٍ عن الوجه.

الرابعة: مارواه عن وهب بن وهب، عن جعفر عن أبيه عليه السلام قال: إذا أخرج أحدكم الحصاة من المسجد فليردّها مكانها أو في مسجد آخر، فانها تسبّح (٣). لاخفاء في ظهورها في الوجوب التخيري بين الردّ والاطراح في مسجد آخر، لولا التعليل بالتسبيح الملائم للحكم النديبي. مع ما في السند من الوهن بـ «وهب بن

وهب، الذي قال «ابن القضايري» في حقه: «إنه كاذب واضح للأحاديث إرضاءً للرشيد» فيشكل إنبات الحكم المخالف للقاعدة بمثله.

فالأقوى: هو عدم جواز إخراج الحمى وغيره من أجزاء المسجد إلا ما قامت السيرة عليه عند الالتصاق بالثياب والتلطع بالرجل الندي ونحو ذلك - كالكنس - وإن أخرج يتعمّن الرد إلى المسجد، من دون الاكتفاء بالاطراح في مسجد آخر عند التمكن من الرد.

الخامس - لا يجوز دفن الميت في المسجد إذا لم يكن مأموماً من التلويث، بل مطلقاً على الاحوط.

إن المترائي من صدر المتن هو استناد الحرمة إلى عدم المأمنية من التلويث. وفيه: أن المنوع هو التلويث، فلا يجوز الدفن الملازم له. وأما مع الشك فيه فلا يجوز الاستناد إليه، لأنه شبهة مصداقية للدليل، فحينئذٍ يجوز بالأصل. كما أن المستفاد من الذيل هو عدم امتناع الحكم والسند.

وليعلم: أن في المقام فرعين: أحدهما - ما سبق المسجد على القبر، بأن كان مسجداً فاريد دفن الميت فيه. والآخر - بالعكس، بأن كان مدفناً ثم أريد بناء المسجد عليه. وأما 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 الاول

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 ، أمتنها ما في محكي الذكري ، 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 الأولى التي ائيط 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 أولاً ، وإمكان الوضع بنحو لا تعدى القذارة عن البدن إلى المسجد ثانياً . فاللهم 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 سبعمأة نبي ، وإن ما بين الركن والمقام لمشحون من قبور الأنبياء ، وإن آدم لفى حرم الله ^(١) .

وفي السند نقاش من جهات شتى ، لأن «الجابر الجعفي» وإن لم يقدح 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 ، ولاريب 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 لفى 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 مبهم 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، لأن لم نجد ما يدل عليه . مع أنه يبعده عدم عثور الناس المترددين في المسجد آناء الليل وأطراف النهار - لكونه مغموراً ومغموراً بأيديهم - وعدم اطلاعهم به لاحقين الدفن ولا بعده . أضف إلى ذلك ثانياً : ما رواه البرزطي 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 بالسرى والخفاء .

وأما ما قرع سمعك بالنسبة إلى البقيع من إرادة الجفأة النباش ، وقول علي عليه السلام غاضباً أما حقّي فقد تركته مخافة أن يرتدّ الناس وأما قبر فاطمة فوالذي نفس علي بيده الخ ، فلملّه كان العثور بعدم الدفن في البقيع بعد النباش موجباً للتهاجم إلى البيت . والحاصل : أنه لا يمكن الجزم بشيء من ذلك بعد تضارب الأخبار .

مع أن الاحتمال 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 . فالمحكم 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 محله : من أن مثل هذا المنع ليس بالزامي ، بل من باب الحزاة التي تكون للصلاة في المقابر ، على ما أشرنا إلى تزر منها عند البحث عن كراهتها - أي الصلاة - في المقبرة .

(١) الوسائل الباب ١٨ من أبواب المزاد من كتاب الحج ج ٣ .

(٢) الوسائل الباب ٦٥ من أبواب الدفن ، من كتاب الطهارة ح ١ .

وهكذا قوله **قَالَ اللَّهُ** : الأرض كلها مسجد، إلا الحمام والقبر^(١) وقوله **قَالَ اللَّهُ** :
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 جمل ماعدا موضع القبر مسجداً ، كما أنه يجوز جملة أيضاً كذلك إذا
لم يعلم بالتلويث . وأما إذا علم ، فيندرج تحت ما تقدم من اتخاذ الكنيف مسجداً
حذو النعل بالنعل ، فلا تطيل .

ولا خفاء في أن الدفن لا يعتبر فيه كون المدفن ملكاً أو وفقاً له - أي للدفن -
بل يكفي مجرد الإباحة ، حيث إنه على فرض جمل الجميع مسجداً لما كان
في بقائه - أي القبر - بحاله منع ، فلا ضير فيه .

وأما الجهة الثانية : فقد يمكن تخيل المنع من الطائفة الدالة على عدم
جواز اتخاذ قبر المعصوم **قَالَ اللَّهُ** قُبُلَةً ولا مسجداً (٣٥٢١ من الباب ٢٦ من أبواب
مكان المصلى) قال **قَالَ اللَّهُ** لا تتخذوا قبوري قبلة ولا مسجداً ، فإن الله (عز وجل)
لعن اليهود حيث اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد^(٣) .

(٢٥١) الوسائل الباب ١ من أبواب مكان المصلى ح ٢٥٣ .

(٣) الوسائل الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلى ح ٣ .

ولكنه خال عن الوجه ، لأن الكلام إنما هو في بناء المسجد على القبر - أي قبر كان - من دون انضمام جهة خارجية ، كالتبرك بذلك القبر والمدفون فيه وتعميمه ، وما إلى ذلك من الأغراض التي ربما ينتهي بعضها إلى ما لا يجوز - العقل المصراح ولا يعضيه الشرع الأنور .

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 : نطاقها الترغيب في بناء المسجد ، حيث إنه دامن مسجد بني إلا على قبر نبي أو وصي نبي قتل فأصاب تلك البقعة رشة 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 رشة من دم النبي المقتول أو الوصي كذلك ، وأين هو من القبر؟ مع أن فيه احتمالاً قوياً ، وهو أن بنيان المسجد إنما هو في ضوه 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 الإشعار 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 ، لأن 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 وجوبهما، 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

أَيْضاً - فَلَا يُنْسَبُ أَنْ يَبْحَثَ عَنْ كُلِّ مَنِهَا فِي مَقَامٍ كَافِلٍ لَهُ . وَبِالْحَرِيِّ أَنْ نَمْرُضَ عَنْ تَعْدِيدِ الْأَقْوَالِ وَتَحْدِيدِهَا وَبَيَانِ مَا يَتِمُّسِكُ لَهَا وَأَنْ نَعْطِفَ الْكَلَامَ بِالِاسْتِغْفَالِ بِنُصُوصِ الْبَابِ وَالتَّأَمُّلِ فِي نِطَاقِهَا وَالْجَمْعِ بَيْنَ مُتَعَارِضَتِهَا حَتَّى نَرْجِعَ إِلَى أَوَّلِ فَارِدٍ سِوَاهُ وَافِقٍ مَا اشْتَهَرَ بَيْنَ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنَ الْأَصْحَابِ أَوْ خَالَفَهُ .
وَلَا رَيْبَ فِي أَوَّلِ مَشْرُوعِيَّتِهَا وَرَجَائِهَا ، لِلنُّصُوصِ الْمُسْتَفِيضَةِ الَّتِي نَأْتِي بِتَنْزِيلِ مَنِهَا فِي ثَنَابِ الْبَحْثِ ، فَارْتَقِبْ . وَلَتَبْدُءَ بِمَا يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ فِي الْأَذَانِ أَوْ لَا ، ثُمَّ تَتَّبِعُهُ بِالْإِقَامَةِ ثَانِيًا .

فَأَمَّا الْمَقَامُ الْأَوَّلُ

فَفِي الْأَذَانِ

وَالْكَلَامُ فِيهِ - مِنْ حَيْثُ رَجَعْنَاهُ لِلصَّلَاةِ ، وَمِنْ حَيْثُ اسْتَوَاءُ السَّفَرِ وَالْحَضَرِ ، وَكَذَا الْجَمَاعَةِ وَالْفَرَادَى وَغَيْرَهَا - رَهْنِ جِهَاتٍ :

الْجِهَةُ الْأُولَى

فِي اسْتِحْبَابِ الْأَذَانِ مُطْلَقًا

إِنَّ النُّصُوصَ الدَّالَّةَ عَلَى اسْتِحْبَابِ الْأَذَانِ لِلصَّلَاةِ مُطْلَقًا وَأَنَّهُ مِمَّا نَدَّبَ إِلَيْهِ الشَّرْعُ مَعَ التَّرْخِيصِ فِي التَّرْكِ مِثْطَافَةً ، يَنْجُبِرُهُ مَا فِي بَعْضِهَا مِنَ الضَّعْفِ ، مَعَ مَا فِي الصَّحَاحِ مِنْهَا غَنَى وَكَفَايَةٌ ، فَلَا حَاجَةَ إِلَى تَجَسُّمِ الْفَحْصِ عَنِ السَّنَدِ ، وَلِنَاثِ بَطَاطَنَةِ مَنِهَا رَوَاهَا فِي الْبَابِ ٤ مِنْ أَبْوَابِ الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ .

فَمِنْهَا : مَا رَوَاهُ عَنْ الْحَلَبِيِّ ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ : إِذَا أَذَنْتَ فِي أَرْضِ فَلَاةٍ وَأَقَمْتَ صَلَاةً خَلْفَكَ صَفَّانِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ ، وَإِنْ أَقَمْتَ وَلَمْ تُؤْذِنْ صَلَاةً خَلْفَكَ صَفٌّ وَاحِدٌ ^(١) .

وَلَا خِفاءَ فِي أَنَّ الْأَثَرَ الْمُتَرَتَّبَ عَلَيْهِ - أَيُّ عَلَى الْأَذَانِ - أَمْرٌ لِمَسَاسٍ لَهُ

(١) الْوَسَائِلُ الْبَابُ ٤ مِنْ أَبْوَابِ الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ ح ١ .

بصحة الصلاة وجوداً ولاعدماً، فلا وجوب 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 فقطمي.

ويستفاد منها أيضاً أن الإقامة كذلك، حيث لا يترتب على وجودها ما يجب بيله ولاعلى عدمها ما يلزم الحذر منه - كما قرئناه - فليكن على ذكر منك لينفك 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 صفتان من الملائكة لا يرى طرفاهما النخ. 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 مآله اختلاف مراتب صلوات المصلين كما لا بالخضوع والخشوع، ونقصاً بالسهو عنها واشتغال البال بما يصرفه إلى الدنيا وزخرفها وزبرجها. ولا خفاء في شمول إطلاقاتها للسفر والحضر والجماعة والفرادى، إذ ليس فيها لفظة «الفلاة» حتى يستشم منها السفر والافراد. كما أنه لا خفاء 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 المصلى أو امرأة - لا طلاقها، كما أنه دال على أن الإقامة أيضاً كذلك. فليكن على ذكر منك لينفك في المقام الثاني.

وفي الأبواب الأخر طوائف أخرى تدل على استحباب الأذان وجواز تركه، سيما للمنفرد المسافر، وسيأتي 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 عبد الرحمن بن أبي عبد الله، عن الصادق عليه السلام أنه قال: يجزي في السفر إقامة بغير أذان ^(٢) وقريب منها مارواه عن محمد بن مسلم و الفضيل بن يسار عن أحدهما عليهما السلام ^(٣) حيث إن مفهومها دال على عدم إجراء الإقامة وحدها في الحضر بل لا بد من انضمام الأذان إليها، بلحاظ كونها في مقام التحديد.

ومنها: مارواه عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: يقصر الأذان في السفر كما تقصر الصلاة، تجزي إقامة واحدة ^(٤).

ومفهومها اختصاص التركيب في ترك الأذان بالسفر، فلا يجوز في الحضر، فيجب فيه.

وأما الطائفة الثانية:

فمنها: مارواه عن الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل هل يجزيه في السفر والحضر إقامة ليس معها أذان؟ قال: نعم لا بأس به ^(٥).

وحيث إن هذه الصحيحة ناصة في نفي البأس عن ترك الأذان في السفر

(١) الوسائل الباب ٥٠٥ من أبواب الأذان والإقامة.

(٢) (٥٢٣ و ٥٢٤) الوسائل الباب ٥ من أبواب الأذان والإقامة ح ٣٠٩ و ٣١٠.

والحضر تقدم على ظاهر مفهوم الطائفة الاولى بالحمل على مراتب الفضل ، فيكون رجحانه في الحضر آكدم منه في السفر ، وليكن هذا ضابطاً عاماً في الباب ونحوه .

الجهة الثالثة

في استواء الجماعة والفرادى في جواز ترك الاذان

قد يمكن تخيل وجوب الأذان تكليفاً أو شرطاً في الجماعة من طائفة من النصوص ، أظهرها قاصر عنه فضلاً عن غيره . وتام الكلام في ذلك على ذمة الفحص عما يدل على استحباب الأذان في الجماعة أو لا ، وما يتخيل دلالة على الوجوب ثانياً ، وما ينبغي العلاج به على فرض التعارض ثالثاً .

فأما الامر الاول :

فمما يمتسك 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 تدل على جواز تركه في الجماعة .

وأما لو كان المراد من الوحدة هو عدم الاحتياج إلى تكرار الاقامة بعدد المصلين كل واحد منهم لنفسه - كما في الفرادى - فلا دلالة لها على المطلوب ، إذ مدلولها حينئذٍ هو الاكتفاء باقامة واحدة في الجماعة دون الفرادى ، لأن فيها تعدد الاقامة بعدد المصلي . فمعه يشكل الاستدلال .

و ما رواه عن علي بن رئاب قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت تحضر الصلاة ونحن مجتمعون في مكان واحد أنجزينا 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 كالفرادى .

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 : سأله أجزى 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 والمغرب فإنه ينبغي أن تؤذن فيهما وتقيم ، 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 في الجماعة تكليفاً أو شرطاً - لنا الآن بصدده - ولا يناقش بقصور التعليل عن إفادة اللزوم لأن لفظة «لا ينبغي» إن لم تكن ظاهرة في الندب فلا أقل من عدم ظهورها في الوجوب فتكون في الجامع بينهما وهو مطلق الرجحان الملائم لكل واحد من قسميه - الوجوب والندب - لأن لفظة «الاجزاء» قرينة معينة لارادة القسم الخاص منه وهو الوجوب ، فيتم الاستدلال .

وفيه أو لا: أن السند ضعيف بـ «البطائني» الواقفي ، ومن قبله وهو «القاسم» ولو اغض عن «البطائني» بما صححنا ما ينقل منه سالفافي الجملة ، فلا مجال للاعتداد به أيضاً لضعف «القاسم» .

وثانياً: أن لفظة «الاجزاء» مأخوذة في السؤال وكذا في الجواب بالنسبة إلى الجماعة وهكذافرادى في المستثنى منه بل وفي المستثنى - كما لا يخفى على من له دربة بأسلوب المحاوراة والأدب - مع أن من المعلوم المتفق عليه

- ولومن الخصم - هو عدم وجوب الاقامة على المنفرد مع التعبير بالاجزاء عنها ، وكذا عدم وجوبه - أي الأذان - في المغرب ، لصراحة مادواه عن عمر بن يزيد قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الاقامة 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 إجزاء الاقامة وحدها في المغرب للزوم الأذان أيضاً . وقد عرفت . صراحة هذا النص في عدم وجوبه فيه ، مع التعبير في الاعتقاد بالترك بعدم الحب المشعر بعدم وجوب المتردك .
وأما الامر الثالث :

فلا احتياج 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 إمتاع النفس في كون الوجوب تكليفاً أو شرطياً ، إذ لا لزوم للأذان في الجماعة رأساً حتى يبحث عن سنخه .

وأما مادواه عن ممتار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سئل عن الرجل يؤذن ويقيم ليصلي وحده فيجيء رجل آخر ، فيقول له : نصلي جماعة ، هل يجوز أن يصلياً بذلك الأذان والاقامة ؟ قال : لا ، ولكن يؤذن ويقيم ^(٢) .

فلامساس له بما نحن فيه ، وبيانه : بأن إطلاق السؤال وترك 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 والاقامة 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 الاذان والاقامة ح ٦ .

(٢) الوسائل الباب ٢٧ من أبواب الاذان والاقامة ح ١ .

المورد، ولم يكن قصد الرجل الذي كان سابقاً وأذن وأقام هو الاتيان بهما للجماعة حتى يكتفى بذلك . وعلى الثاني أيضاً كذلك ، لأن الذي أذن وأقام سابقاً وإن كان هو الذي أراد الامامة لاحقاً ، ولكنه لم يأت بهما للجماعة بل ليصلي وحده . ونوهم عدم تأثير قصد الانفراد خالٍ 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 الأولى بمثل هذا الأذان والاقامة ، من دون التعرض لبيان ما هو الحكم الأولي لهما : من الوجوب أو الندب ، ويشهد له قوله : « هل يجوز أن يصلياً بذلك » أي يكتفيان 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 الأولى وعدمه .

وأما بيان ما هو الوظيفة الأولى ، فلا .

و من هنا يتضح عدم الاحتياج إلى إتيان النفس في الجمع بينها وبين صحيحة «علي بن رثاب» المتقدمة الناصة بكفاية الاقامة وحدها في الجماعة ، وإن كان الحق على فرض التعارض هو تقديم تلك الصحيحة الناصة على هذه الظاهرة في اللزوم ، على التسليم .

فتحصل 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 المعتمدة على عدم وجوب الاقامة كالأذان ، حيث إنه 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 - فلكل "منهما صف" وعند الاجتماع صفان، ومن المعلوم: أنه كمال لا يجب نيله ولا يلزم الحذر من فقد، فنطاق نصوص الصف والصفين أصدق شاهد على كون الاقامة غير واجبة. فيلزم الفحص مما يدل على وجوبها، فيتأمل في ظهوره فيه أو لا، وفي العلاج بينه وبين ما ينافيه - على فرض التعارض - ثانياً.

في نقل أدلة وجوب الاقامة

وقد يستدل لوجوب الاقامة بغير واحدة من الطوائف المختلفة، وإليك منها:
الطائفة الاولى:

مأخوذ فيها بالاجزاء - على اختلاف تعابيرها - نحو قوله ﷺ: "... يجزي في السفر إقامة واحدة" ^(١) وقوله ﷺ: "... يجزيك إذا خلوت في بيتك إقامة واحدة بغير أذان" ^(٢). وقوله ﷺ: "... أتجزينا إقامة واحدة؟ قال ﷺ نعم" ^(٣)، وقوله ﷺ: "وإن كنت وحدك تبادر أمراً تخاف أن يفوتك يجزيك إقامة النع" ^(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 و ٧٠٩.

(٢) الوسائل الباب ٥ من أبواب الاذان والاقامة ح ١٠٢.

(٣) الوسائل الباب ٧ من أبواب الاذان والاقامة ح ١.

هذه الرواية ، لصراحة ما تقدم من رواية عمر بن يزيد في عدم الوجوب^(١) ، وكذا يشهد له ما رواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال : أدنى ما يجزى من الأذان أن تفتتح الليل بأذان وإقامة ، وتفتتح النهار بأذان وإقامة ، ويجزى في سائر الصلوات إقامة بغير أذان^(٢).

حيث إنه استعمل فيها «الاجزاء» بالنسبة إلى الأذان المفروغ عدم وجوبه إلى غير ذلك من الشواهد .

فتمتصّل : عدم ظهور لفظ «الاجزاء» إلا فيما ذكر من الكفاية مما هو الوظيفة ، والسياق أيضاً مؤيد آخر . وعلى تسليم ظهوره في الوجوب ليس على حدّ يقام ظهور نصوص الصفّ والصفين في الندب .

الطائفة الثانية:

ما عثر فيها باللابد بآية الظاهرة في التحتم والوجوب ، نحو ما رواه عن عمار قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : لا بدّ للمريض أن يؤذن ويقيم إذا أراد الصلاة ولو في نفسه إن لم يقدر على أن يتكلم به ، سئل : فإن كان شديد الوجع ؟ قال : لا بدّ من أن يؤذن ويقيم ، لأنه لا صلاة إلا بأذان وإقامة^(٣).

ولاحفاء في ظهوره في الوجوب ، لظهور قوله : «لا بدّ» وكذا قوله : «لا صلاة ، الخ» فيه .

وفيه : أن الحكم المعلن يدور وجوباً وندباً مدار التعليل بأمر وجوبي أو ندبي ، وحيث إنه عللّ قوله : «لا بدّ من أن ، الخ» بقوله عليه السلام «لأنه لا صلاة ، الخ» فيلزم التأمل في نطاق التعليل ، ولما اشتمل على الأذان المفروغ عن عدم وجوبه ، يحكم بأن المنفي «إنما هو كمال الصلاة لأذانتها ، فبدل» على انتفاء كمال الصلاة بفقد الأذان والإقامة لاحقيقتها . لا لأجل المرادفة والسياق ، إذ السياق غير صالح للجزم بوحدة

(٢٠١) الوسائل الباب ٦ من أبواب الأذان والإقامة ح ١٠٦ .

(٣) الوسائل الباب ٣٥ من أبواب الأذان والإقامة ح ٢ .

الحكم - كما مرّ منّا غير مرّة - وليس المقام من ذاك 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 وزن قوله : «اغتسل للجمعة والجماعة» حتى يقال : بأنّ العطف في قوّة تكرار الأمر فلا منافاة بين دلالة أحدهما على الوجوب والآخر على الندب ، إذ الظاهر في المقام هو لحاظ مجموع الأذان والاقامة لا كل واحد منهما حتّى يكون في قوّة التكرار ، فيدلّ على اعتبار مجموعهما ، مع مامرّ من عدم وجوب أحد جزئيه ، وهو الأذان .

ولا يتأتّى فيه التوجيه المعروف في مثل «لارجل في الدار» مع وجود بعض الرجال فيها ، بأن يقال : إنّ النفي بالقياس إلى المعدومين فيها حقيقة وبالقياس إلى الموجودين فيها ادّعاء ، وكذا في المقام بالقياس إلى فقد الأذان ادّعاء و فقد الاقامة حقيقة .

لما اشير إليه من ظهوره في لحاظ المجموع المرّكب منهما معاً ، لا كل واحد منهما ولو بالاحتلال حتّى يصلح للانفكاك بين الحقيقة والادّعاء . والجامع بينهما أيضاً قاصر لاثبات أحد قسميه الخاص ولو بالنسبة إلى خصوص الاقامة .

الطائفة الثالثة :

ما دلّت على أنّه ليس على النساء أذان ولا إقامة . وحيث إنّ النفي بلحاظ الوجوب لأصل المشروعية ، فتدلّ بالمفهوم على الوجوب بالقياس إلى الرجال ، ولذا خصّه الماتن - رحم الله - بهم .

ولا خفاء في إمكان ظهور هذه الطائفة في نفي التأكد والرجحان الزائد لا الوجوب ، فعليه لاصطوح لها للاستدلال . سيّما قبال مامرّ من النصوص الظاهرة قوياً في استحباب الاقامة كالأذان مطلقاً ، إذ لا يمكن تقييدها بمثلها ، ولنأت

بأنموذج 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 إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ^(١).

ولا خفاء في أن اختصاص السؤال بالنساء عارى عن المفهوم المتوهم ، لأنه ليس بكلام مرتجل من المعصوم عليه السلام ، وأما أن المراد من الأذان فيها ما هو ؟ فلنا 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 إنباته على الرجال ، لأن خصوصية السؤال هي الموجبة لخصوصية الجواب .

وهكذا قول جميل بن دراج وسؤاله عن المرأة أعليلها 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 للقلب . 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 ﷺ لملي عليه السلام ^(٧) : ليس على امرأة أذان ولا إقامة ^(٨) ، وكذا مرسلته الأخرى قال الصادق عليه السلام : ليس على النساء أذان ولا إقامة ولا جمعة

(١) (٢٠١ و ٢٠٢) الوسائل الباب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة ح ٢١ و ٢٢ و ٢٣ .

(٢) (٥ و ٦) د د د د د د د د 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 القوية الدلالة على النذب.

فالمنفي وإن لم يكن هو أصل المشروعية - لصراحة بعضها على الرجحان فضلاً عن الجواز - ولكنه ليس هو الوجوب أيضاً، بل هو خصوص الرجحان الزائد والفضل المؤكّد الذي يكون على الرجال.

ويؤيد هذا الاختلاف الفاحش بين هذه الطائفة نفسها : من التقييد بسماع أذان القبيلة تارة ، وعدمه أخرى .

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 الاول : مارواه 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 منتهين للصلاة^(٢)، وفي مارواه عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام ولا يقيم إلا وهو قائم^(٣)، وفي مارواه عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام ولا يقيم إلا وهو على وضوء^(٤) ونحوه مارواه ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام^(٥).

وقريب من ذلك رواية إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام^(٦) ورواية علي

(١) الوسائل الباب ١٤ من أبواب الاذان والاقامة ح ٤ .

(٢) الوسائل الباب ١٣ من أبواب الاذان والاقامة ح ٥٩١ .

(٣) (٥٥٣) الوسائل الباب ٩ من أبواب الاذان والاقامة ح ٣٥٢ و٥٦ .

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 ، المتقدم ، لاحتتمال الوجوب الوضعي
فيها ، ومعه تفصر عن إفادة الوجوب التكليفي لأصل الاقامة .

فالالتزام بمفاد القسم الأول غير منافٍ للحكم باستحباب الاقامة . وحيث
إنه بالقياس إلى بعض مداليله كالطهارة بلامعارض ، 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 الإيماء باليد في الاقامة ، لجوازها في الصلاة فضلاً عنها - لامجال للاستدلال به ،
لراحة 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 سراحة 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 يفادى ما قامت عليه البداهة المحدثة للصلاة بالتكبير والتسليم ، فلا يمكن أن يكون ما قبل تكبيرة الاحرام - التي هي المبدئية لها المبتدئية منها وعندها النيّة - مبدئية 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 مستحبة لما وجب القطع لتداركها . ولو نوقش فيه بأنّ الأمر به - أي بالقطع - وارد في مقام توهّم الحظر فلا يدلّ على الوجوب ، فيجاء 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 الدالة على الاعادة والآمرة 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 ٢ .

ومنها : ما يدل على التفصيل بين التذکر قبل الركوع وبينه بعده ، باختصاص الانصراف والأمر بالأذان والاقامة واستفتاح الصلاة بالأوّل دون الثاني^(١) مع اشتغالها على الأمر بالأذان المفروغ عدم وجوبه .

ومنها : ما يدل على التفصيل بين التذکر قبل القراءة وبينه بعدها ، بالاعادة في الأوّل دون الثاني^(٢).

ومنها : ما يدل على عدم الاعادة بمجرد الدخول في الصلاة والتكبير^(٣). إلى غير ذلك ممّا لا يلزم شعثه إلّا بالحمل على مراتب الندب . مع اشتغال بعض ما يدل على الأمر بالاقامة على الأمر بالأذان في سياق واحد ، فيضتف ظهوره في الوجوب مع الغمض عن هذا الاختلاف . وبعض ما ذكر يظهر الجواب عن رواية عمار 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 ينقسم 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 - المو كول تفصيله إلى موطنه - ولنأت ههنا أيضاً بنزري من الشواهد الدالة على عدم و ناقة حرمة وإن تمسك ببعض هذه الشواهد التالية على الحرمة ، وهي فيما يلي :

فمنها : ما رواه عن عبد الرحمن بن الحجاج قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يصيبه الغمز في بطنه و هو يستطيع أن يصبر عليه أيسألي على تلك الحال ألا يصلي ؟ فقال : إن احتمل الصبر ولم يخف إعجالاً عن الصلاة فليصل ولا يصبر^(٥).

(١) الوسائل الباب ٢٩ من أبواب الأذان ح ٢٥٥-٢٥٦-٢٥٧.

(٢) الوسائل الباب ١١ من أبواب الأذان ح ٤.

(٣) 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 يخل عن الحزاة .

ومنها : مارواه عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال : إن الرجل إذا كان في الصلاة
فدعاه الوالد فليستج فأذا دعت الوالدة فليقل لبسك ^(١) .

وظاهرها : جواز القطع لراجع أكيد ، لأن لفظة «لبسك» ليست من الصلاة
ولامناً لا يوجب قطعها ، بل هي من الكلام الآدمي القاطع لها ، ولا خفاء 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
فرايت غلاماً لك قد أبق أو غريباً لك عليه مال أو حية تنخو فها على نفسك ، فاقطع
الصلاة فاتبع غلامك أو غريبك واقتل الحية ^(٢) .

حيث إن الغرامة والدين مطلق شامل للكثير واليسير ، فيجوز القطع للسير
منه أيضاً كالكثير ، ومن المعلوم : أن الحرام الذي تكون حرمة قوية لما جاز
ارتكابه بمثله . ولذا ترى بعض الأصحاب يصرح بجواز القطع لأمر دينوي
مرغوب إليه .

ومنها : مارواه عن علي بن جعفر أنه سأل أخاه موسى عليه السلام عن الرجل
يتحرك 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 - فيدل على جواز القطع لفرض عقلائي .

وأنت خير حينئذ بأن الأمر بقطع الصلاة للأذان والاقامة أول الأخير وحدها غير كاشف عن وجوبها معاً أو وجوبها وحدها ولو كان الأمر باعناً بنحو الندب نحوه إذ لا إيجاب للقطع المحرّم بأن يرفع اليد عنه لأمر راجح .

فتمحصل من نقد جميع أدلة وجوب الأذان والاقامة أو خصوص الاقامة عدم قيام الدليل الاجتهادي عليه ، فيرجع إلى الدليل الفقهاء المقتضي لعدم الوجوب التعبدّي ، بالبرائة عن الأكثر المشكوك في الأقل والأكثر الارتباطيين ، فراجع .

والحمد لله أولاً وآخراً

وقد فرغ من التقرير ليلة الاثنين - السابع عشر من ذي القعدة الحرام سنة ١٣٨٦ -

في بلدة قم الطيبة (مينت عن المعاهات)

عبدالله الجوادى الآملى

(عفى عنه)

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

اللهم فقهننا في الدين

في بيان استحباب الاقامة

قد مرّ نقل أدلة وجوب الاقامة مستقصى^١ ونقدها مشروحاً، واثير إلى مقتضى الدليل الفقهاء بعد فقد الدليل الاجتهادي على الوجوب، وهو عدم الوجوب التبعدي وكذا الشرطي مع الغمض عن الدليل الاجتهادي على عدم الوجوب، وأما معه فلامجال للدليل الفقهاء.

ثم إنه يتمسك بغير واحد من النصوص لاثبات استحباب الاقامة - لا يخلو بعضها عن النقاش وإن تمّ 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: ما رواه 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، فإنما الأذان سنّة^(١).

والمراد من «الأذان» في الجواب، إمّا ما يشمل الاقامة أيضاً بشهادة التغليب في بعض النصوص باطلاق الأذانين وإرادة الأذان والاقامة لتلازمهما في الجملة،

(١) الوسائل الباب ٢٩ من أبواب الاذان ح ١.

وإنما هو خصوص الأذان المقابل للاقامة وام يذكرها في الجواب اعتماداً على القرينة وعلى أي تقدير فلا بد من اندراجها - كالأذان - في الحكم ليطابق السؤال. والمراد من السنة هو النذب - كما هو المنساق منها بادي الرأي بلا قرينة - فيدل على استحباب الاقامة . و أما احتمال كون المراد من السنة هو الواجب بها بشهادة إطلاقها على القراءة والتشهد في ذيل صحيحة زرارة^(١) الحاوية لقاعدة «لنعاد» مع وجوبهما بلا كلام ، فمقدوح أولاً : بعدم الانطباق على الأذان المفروغ عن نذبه ، و ثانياً : بتفسير النداء في قوله تعالى «... و إذا 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 الاحياء و التنبيه ، و من المعلوم : أن تعليل الحكم بالمضي وعدم الاعادة عند نسيان الأذان والاقامة بكونهما واجبين أو بكون الأذان وحده واجباً لا حجة أساسية له ، حسب الغريزة القاضية بأن المناسب حينئذ هو التعليل بالنذب ، لا الوجوب .

ومنه ينفذ ما في احتمال كون المراد هو ما ثبت بالسنة فرضاً كان أو نفلاً ، 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 والاقامة^(٢)

فلو كانت الاقامة 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 : سألت 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 أعيده صلاته؟ قال : لا يعيدها ولا يعود لمثلها^(١).
بتقريب : أن النهي عن العود يقضي بإعادة ما يشمل تعمّد الترك من النسيان ،
كذا قيل .

وفيه أدلّة : أنّه لاتنا في بين المنع عن العود وبين النسيان حتّى يقضى بإعادة
ما يشمل التعمّد ، لأنّ ماّل النهي عنه هو إيجاب التحفّظ ، إذ النسيان بما هو وإن
لم يمكن النهي عنه ولكن المحكم بلزوم التحفّظ الصائن عنه مجال ، ولذا يحكم
بأنّ "حديث الرفع ، امتناني" ، حيث إنّ مع إمكان إيجاب التحفّظ حكم بالرفع
ولم يوجبه وبه ينحلّ عقدة التشكيك هناك : بأنّه ما المنّة في رفع الحكم عند
نسيانه مع عدم إمكان الوضع ؟ فراجع .

والحاصل : أنّ إرادة ما يشمل التعمّد من لفظة «النسيان» بعيدة جدّاً ، ولا
صلوح المنهي عن العود للقربنيّة ، فلا بدّ من إرادة خصوص النسيان .
ولكن يبعده أيضاً أنّه مخالف لما قامت عليه السيرة القطعيّة بل الاجماع
البتّي ، إذ لا يجب التحفّظ في أركان الصلاة فضلاً عن مثل الإقامة ، وإلا لصار ناسي
الركوع أو السجود أو غيرهما عاصياً ، لأنّه وليد لعدم التحفّظ ، إذ النسيان أمر عديم
يستند إلى أمر عديم آخر مثله ، وهو كما ترى ! فعليه لا يمكن الاستدلال به نفيّاً
ولا إثباتاً أصلاً .

وثانياً : أن مقتضاه نفي الوجوب الشرطي لقوله عَلَيْهِ : «لا يعيده» 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 المرّتب المستلزم لنفي التفصيل بين الأذان والإقامة بنسب
الأوّل ووجوب الثانية . وتزييفه غني عن البيان بعد ما في الباب من النصوص .
فتبين ممّا ذكر : استحباب الإقامة كالأذان مطلقاً ، بلا ميز بين الرجال

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 خاصة : من السقوط رأساً في بعضها ، ومن الاقتصار 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 البتة ، 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 ارتكابه 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 .

فيتم ما في «المتن» ويصان عن الابرادين المشار إليهما ، وإن أوردتهما بعض من علق عليه من المعاصرين .

ثم إن الأذان قسمان : أذان الاعلام ، وأذان الصلاة . ويشترط في أذان الصلاة كالأقامة قصد القرية ، بخلاف أذان الاعلام ، فانه 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 ينبّه

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 القرية في أذان الصلاة دونه ، وما إلى ذلك مما يلزم البحث عنه أو ينفع - في طي جهات :

الجهة الاولى

في مشروعية أذان الاعلام وعدمها

لا ريب في مشروعية الأذان للصلاة كالإقامة، حتى ورد أنه لا صلاة 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 ويستشعر من بعضها الآخر الثبوت ، فلعل سبرها والبحث عن نطاق ما ورد في أبواب شتى يبين ما أجمل ويوضح ما أبهم .

ثم إن الأذان وإن كان بمعنى الاعلام لغة ، إلا أنه عند الشرع والمتشرعة 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 .

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 وعدمه فيها سواء ، فيشكل فيها .

ولنهد قبل الخوض في النصوص مقدمة 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 أخرى : فطاق مثل هذه الرواية المفروضة إنما هو بيان مقدار ما يترتب من الثواب على عمل خاص واحد لجميع ما اعتبر فيه حسب دليله ، فالعمل المفروغ عن صحته موضوع لهذه الرواية المبيّنة لمقدار الثواب ، ومن هذا القليل نصوص الجماعة المرغبة فيها الداعية إليها الناطقة بفضلها ، حيث إنه لا يمكن التمسك باطلاقها لطردها احتمال اعتباره في الجماعة ، إذ لم تسق لذلك ، بل هي دالة على أن الجماعة المشروعة الجامعة لجميع ما اعتبر فيها - حسب دليلها - ثوابها كذا وكذا .

إذا تمهدت هذه فنقول : قد يتخيل 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 ﷺ : من أذن في مصر من أمصار المسلمين سنة وجبت له الجنة ^(١) .

ولا ريب في عدم إبانها الحمل على أذان الاعلام بالصلاة جماعة ، لا الاعلام بالوقت المبحوث عنه ، ولنكتف بها عن الروايات المتظافرة جداً ، بلا حاجة إلى نقل مالهسانه مجرّد 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 جده ، عن علي عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ : للمؤذن

فيما بين الأذان والاقامة مثل أجر الشهيد المتشحط بدمه في سبيل الله ، قال: قلت: يا رسول الله إنهم يجتلدون على الأذان ، قال : كلاً إنه ليأتي على الناس زمان يطرحون الأذان على ضعفائهم ، وتلك لحوم حرمها الله على النار^(١).

حيث إن الإقامة ملائمة لأذان الصلاة ، إذ هي مقابلة له ، لا الأذان للاعلام وسيأتي التمسك بها في الجهة التالية عند البحث عن مشروعية التعدد .

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 أن 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 : إن لنا مؤذناً يؤذن بليل؟ قال : أما أن ذلك ينفع الجيران لقيامهم إلى الصلاة ، وأما السنة فإنه ينادي مع طلوع الفجر ، ولا يكون بين الأذان والاقامة إلا الر كمتان^(٤) لأن الواقع طرفاً للاقامة هو أذان الصلاة ، لا أذان الاعلام ، فيشعر بأن النداء المسنون والاعلام المندوب إنما 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 ، فإن الله (عز وجل) قد وكل بالأذان ريحاً ترفعه إلى السماء ، فإذا سمعته الملائكة قالوا هذه أصوات أمة محمد ﷺ بتوحيده الله

(١) (٣٠٢١) الوسائل الباب ٢ من أبواب الأذان ح ١٩٥٥ .

(٢) (٢) الوسائل ، الباب ٨ من أبواب الأذان ح ٧ .

(عز وجل) فيستغفرون لامة محمد ﷺ حتى يفرغوا من تلك الصلاة^(١).

حيث يستغفر منها أن الأذان كان واحداً وكان للصلاة، بشهادة الذيل، وإن ترتب عليه غاية أخرى، 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، والبحث إلى العبادة، ونحو ذلك^(٢) وسيأتي التمسك به عند البحث عن فصول الأذان، فارتقب.

إذا لمستشمت منه هو تراكم تلك المنافع على أذان واحد، وهو أذان الصلاة - أي الذي يكون للاعلام بانعقاد الجماعة مثلاً - فلا أذان غيره منحاذاً عنه.

أضف إلى ذلك كله: أن مفاد الفصول الداعية منه إنما هو الدعوة إلى الصلاة والنداء لها لا الوقت نحو دحي على الصلاة، ودحي على الفلاح، ودحي 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 «الحيصلات» 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) فلاشهادة 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، فيجعل أمانة 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 المشروعية ، فلعل الله تعالى يحدث بعد ذلك أمراً في تنابها المباحث القادمة .

الجهة الثانية

في مشروعية التعدد في الاذان و عدمها

هل يجوز التعدد في الاذان إعلامياً كان - على فرض مشروعية - أو صلاتياً ، أم لا يجوز ؟

لا إشكال في عدم إذا كان بلحاظ شخص واحد ، فلا يجوز له أن يؤذن بأكثر من أذان واحد ، إذا الأمر يسقط بالامتثال الحاصل بالواحد ، فلا مجال حينئذٍ للأذان الاعلامي الثاني أو الصلاتي كذلك ، وإنما الكلام في التعدد بلحاظ الأفراد المتعددة ، بأن يؤذنوا جميعاً دفعةً أو ترتيباً .

إن الذي يقتضيه القاعدة : هو جواز التعدد إذا كان الجعل على نهج الاستحباب العيني . وأما إذا كان على نهج الكفائي فلا مجال للتعدد الطولي ، إذ لا أمر بعد الامتثال الحاصل بالأول حنى 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 : فالمنون في كلام بعض من يعتمد عليه في الفن - كالمحقق ونحوه - هو أنه إذا تشاح الناس في الأذان قدم الأعلم ومع التساوي يفرع بينهم^(١) إذا تشاح إنما يعقل فيما كان الفعل واحداً شخصياً بالعدد والفاعل كثيراً كذلك ، وأما عند التعدد : فلا . فالتعبير بالتشاح كاشف عن عدم مشروعية التعدد

(١) الشرايع : المسألة السادسة من أحكام الاذان .

لديه ، وإن أوتله المتأخرون إلى التشاح في الارتزاق من بيت المال ، وتبعمهم في الجواهر حيث قال : «إنه إنما يتصور في الارتزاق منه ، لعدم اعتبار الوحدة في الأذان إعلامياً كان أو غيرهما على الأظهر» ، وإن قال المحقق أيضاً - في المسألة السابعة منها - «إنه إذا كانوا جماعة جاز أن يؤذّنوا جميعاً ، والأفضل إن كان الوقت متسعاً أن يؤذّنوا واحداً بعد واحد» ، الظاهر منه جواز التعمد في الجماعة .

وكذا في محكي المبسوط أنه «لابأس أن يؤذّن جماعة كل واحد منهم في زاوية المسجد لأنه لا مانع منه» الصريح منه الجواز في الجملة .

وأما الثاني : فمنه : ما نقدّم من رواية عيسى بن عبد الله ، عن أبيه ، عن جده ، عن عليّ عليه السلام قال : قلت يا رسول الله ﷺ إنهم يجتلدون على الأذان ، قال ﷺ : كلاً إنّه ليأتي على الناس زمان يطرحون الأذان على ضعفائهم ، الحديث ^(١) .

إذ الاجتلاذ والتشاح إنما هو عند عدم جواز التعمد ، وإلا فلا نزاع .

ومنه : ما في محكي «المستدرك» عن رسول الله ﷺ قال : ثلاثة لو علمت أمتي ما فيها لضربت عليها بالسهم : الأذان ، والغدو إلى الجمعة ، والصف الأول ^(٢) .

وعنه ﷺ لو يعلم الناس ما في الأذان والصف الأول ثم لم يجدوا إلا أن يستهموا عليه لفعلوا ^(٣) .

لأن المساهمة والقرعة إنما يتصور عند عدم جواز تعدد الأذان ، وإلا فلا زيادة للمفاعل على الفعل حتى يعين بالقرعة ، ومن 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 تأتي بما هو الملائم له في المحل المناسب له .

(١) الوسائل الباب ٢ من أبواب الأذان ح ٤ .

(٢) المستدرك الباب ٨ من أبواب صلاة الجماعة ح ٨٩١ .

الجهة الثالثة

في اعتبار قصد القربة في الأذان وعدمه

إن المترائي من بعض الأصحاب ، هو الاعتماد على الأصل الحاكم بالاحتياط في العبادة المقتضي 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 الإطلاق بالنسبة إلى القيود المتأخرة الناشئة من قبل الخطاب - التي منها قصد القربة - مندفع بالامكان أولاً ، وبامكان البيان في خطاب آخر على التسليم ثانياً ، كما في الأصول ، حيث حقق هناك إمكان اعتبار قصد الأمر في متن ذاك الخطاب . وعلى تسليم عدم الامكان : فلا ريب في إمكانه بالقياس إلى خطاب آخر ، إذ ليس التقييد بالقربة ممتنعاً متصلاً كان أو منفصلاً ، فيمكن التمسك بالدليل الاجتهادي لنفي الاعتبار ، كما أن مقتضى الدليل الفقاهي أيضاً هو ذلك ، لما قرأ أيضاً : من أن الأصل عند الشك في التبعدي والتوصلي هو الأخير ، لكون الجزء الزائد المشكوك الاعتبار كلفة زائدة منفية بالأصل ، فلا يلزم الاحتياط بالأكثر ، بل يكفي بالأقل .

ومجرد ذكر الثواب على عمل - كالأذان - لا يبيته عبادياً بحيث يعتبر فيه قصد التقرب لزوماً ، وإلا لأصبح جل التوصليات تبعديات ، لما ورد في غير واحد منها من الفضل والثواب ، نحواً كل غير واحد من الفواكه في أدقات خاصة مثلاً . نعم : يتوقف نيل الثواب الموعود في التوصلي على قصد مع عدم اعتباره في صحته ، فما في الجواهر : من أن أذان الصلاة من العبادات للأصل في الأوامر ، غير سديد .

وأما الميزين أذان الصلاة وأذان الاعلام ، بلزوماً اتصال الأول بها دون الثاني ،

فلعله يتضح عند البحث عن الأذان قبل الوقت .

وفصول الأذان ثمانية عشر : الله أكبر أربع مرات . وأشهد
أن لا اله الا الله ، وأشهد أن محمداً رسول الله ﷺ وحي على
الصلاة ، وحي على الفلاح ، وحي على خير العمل ، والله أكبر ،
ولا اله الا 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 الممهور ، كما هو
الأقوى في بادئ الأمر ، لبقاء بعض تلك النصوص عن الحمل على التفاوت في الفضل .
أما الطائفة الاولى :

فمنها : ما رواه عن إسماعيل الجعفي قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول :
الأذان والاقامة خمسة و ثلاثون حرفاً ، فقد ذلك بيده واحداً واحداً : الأذان
ثمانية عشر حرفاً ، الاقامة سبعة عشر حرفاً^(١) .

ولاريب في ظهورها في الحدّ الثامّ المانع عن الزيادة والنقص، وإن لم يبين فيها كيفية المعداد .

ومنها : مارواه عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال : يا زرارة ففتح الأذان بأربع تكبيرات وتختمه بتكبيرين وتهليلتين ^(١).

وظاهرها تحديد المبدء والمنتهى وبيان كيفيةهما دون المتوسط بينهما .
ومنها : مارواه عن المعلّى 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 - حيّ على الصلاة، حيّ
على الصلاة - حيّ على الفلاح، حيّ على الفلاح - حيّ على خير العمل، حيّ على
خير العمل - الله أكبر، الله أكبر - لا إله إلا الله، لا إله إلا الله ^(٢).

ولاخفاء في ظهورها فيما هو المشهور فتوى المرسوم عملاً في الجوامع آناء الليل وأطراف النهار .

مع اعتبار السند ، لأنّ ما قيل أو يقال في «المعلّى بن خنيس» غير قادح فيه بعد أن يكون مأل ذلك إلى فرط محبته لأهل البيت عليهم السلام .

ونحوها مارواه عن أبي بكر الحضرمي و كليب الأسدي جميعاً ، عن أبي عبد الله عليه السلام إلا أن في ذيلها «... والاقامة كذلك» ^(٣) و سيأتي 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 مامر* حيث قال عليه السلام : وإنما بدء فيه بالتكبير وختم بالتهليل... وإنما جعل مثنى مثنى ... وجعل التكبير في الأول أربعاً ... وجعل بعد التكبير الشهادتان ... ولأنّ 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 نشرح فيها بعناوينها الخاصة ، 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
ـ فعلى الأوَّل يلزم نقص الثاني وبالعكس ـ إلَّا أنَّ في بعض ما مرَّ غنى وكفاية 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 يتمَّ لو كان الختم بتكبيرتين وتهليلتين ، لأنَّ السابق هو الثمانية ،
ولابدَّ وأن يكون اللاحق أيضاً كذلك حتَّى يكون ما بين الثمانيتين وسطاً وإلَّا
فلا توسط وهو واضح .

وأما الطائفة الثانية :

فمنها : ما رواه عن أبي الربيع ، عن أبي جعفر عليه السلام (في حديث الاسراء) قال :
ثمَّ أمر جبرئيل فأذَّن شفعاً وأقام شفعاً النخ^(٢).
لأنَّ ظاهرها نفي الترتيب عن الفصول رأساً حتَّى التكبير المفتتح به الأذان .
وفيه : أنَّه بعد إرادة المنتهى من «الشفع» لا الزوج الأعم منه ومن الترتيب
يمكن تقييده بالنسبة إلى خصوص التكبير ، لعدم إباء هذا الإطلاق 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 الترتيب في الابتداء .
ومنها : ما رواه عن عبد الله بن سنان قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأذان ،
فقال عليه السلام : نقول : الله أكبر الله أكبر الله أكبر^(٤).

حيث اقتصر في التكبير المفتوح به الأذان بالمتنى كسائر الفصول ، ولكونه في مقام التحديد دال على عدم اعتبار الزائد عنه .

ولكن يمكن تقديم الطائفة الاولى الدالة على اعتبار الترييع في البدء على هذا الظهور السكوتي في خصوص الفصل الأول مع انحفاظ ما عداه من الفصول بحالها ، لأنها بأسرها متنى مثنى .

ومنها : ما رواه عن زرارة والفضل بن يسار ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : لما اسري برسول الله ﷺ فبلغ البيت المعمور حضرت الصلاة ، فأذن جبرئيل وأقام فتقدم رسول الله ﷺ وصف الملائكة والنبیون خلف رسول الله ﷺ قال : فقلنا له : كيف أذن ؟ فقال : الله أكبر الله أكبر ^(١) إلى آخر ما عدا ، والفصول متنى مثنى . 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 بالمتنى دالة على عدم اعتبار الزائد عنه في التكبير عند الافتتاح أيضاً .

ولا يمكن الجمع بينها وبين الطائفة الاولى بالحمل على مراتب الفضل وكون الترييع أفضل من الثنية في خصوص التكبير المفتوح به الأذان - كما زعم - وإلا لزم استمرار مؤذن الرسول ﷺ على ترك ذاك الأفضل ورضاه ﷺ به وهو بعيد جداً . بل العلاج هو ما مر : بتقديم ما دل على الترييع على هذا الظهور السكوتي الدال على الاكتفاء بالمتنى في التكبير أيضاً .

ومن ذلك يظهر الجواب عن رواية الهروي عن الرضا عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ : أذن جبرئيل متنى مثنى وأقام متنى مثنى الخ ^(٢) لا مكان تقييد إطلاقه بالنسبة إلى خصوص التكبير المعبر فيه الترييع عند البدء . وما إلى ذلك مما يمكن توهم

دلالتة على ما يخالف الطائفة الاولى .

فتمحصل من الجميع : أن اعتبار ثمانية عشر فصلاً في الأذان ممّا لا ريب فيه ، لعدم ذهاب أحد منّا إلى الأقل منها - حسب ما ادّعاءه في الخلاف - وأن تلك الفصول ماهي المرسومة بين المسلمين اليوم ، فلا نطيل .

وفصول الاقامة سبعة عشر : الله أكبر في أولها مرتان ،
ويزيد 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 متمم . ويشعر بعضها الآخر أيضاً في اختلاف الأذان والاقامة في البدو والختم ، كما في رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال : يا زرارة تفتح الأذان بأربع تكبيرات 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) والهروي^(٤) ونحوهما صالح للتقييد بالنسبة إلى بعض فصولها ، كالتهيل .

وأما ما دلّ على أن الاقامة واحدة واحدة ، فلعله محمول على الاستعجال أو غيره ممّا سيأتى في بعض الفروع القادمة .

وكيف كان : إن ظاهر رواية زرارة ، والفضيل بن يسار ، المتقدمة هو التحديد بثمانية عشر فصلاً ، لكون التكبير المفتتح به منثى منثى ، فيصير المجموع ما ذكرناه ، ولكنه خصص أوقيد بالتربيع في خصوص التكبير في الأذان ، وأما

الذيل فهو دالٌّ على المماثلة بينه وبينها الظاهرة في كون الفصول مثنى مثنى ، إذ التقييد بالتربيع في الأول إنما هو بدليل خارجي فلا يندرج تحت التماثل ، فيبقى المجموع بعد ازدياد قد قامت الصلاة - مرتين ، ثمانية عشر فصلاً ، فلا بد من التنقيص بواحدة لما دلَّ بعضها على أن الإقامة سبعة عشر فصلاً ، كما اشير إليه .

والذي يسهل الخطب هو توافق الشهرة العملية والسيرة العملية على نقص التهليل المختوم به الإقامة بواحدة . ويشهد له ما رواه عن المعتمر ، عن كتاب البرزطي عن عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال : الأذان الله أكبر - الله أكبر . وقال في آخره : لا إله إلا الله مرة ^(١) ولا إشكال في السند حسبما يقال : من كون كتاب البرزطي ، موجوداً لدى «المحقق» ، كما لا نقاش في المتن حيث يطلق الأذان على خصوص الإقامة أحياناً وعلى الجامع بينهما أيضاً ، فالمراد من الأذان هنا إما خصوص الإقامة أو الأعم منها ، وإن يلزم التقييد بالنسبة إلى الأذان بحسب الدليل الخارجي .

و يؤيده ما في «المستدرک» عن فقه الرضا عليه السلام والدعائم ، لظهورهما في اختتام الإقامة بتهليل واحد .
ثم إن هنا أحكاماً تعرض لها الماتن - رحمه الله - وبالحري أن نعرض عنها لوضوح بعضها في أثناء مامر ، ولانتضاح بعضها الآخر في نفسه .

ويجوز للمسافر والمستعجل الاتيان بواحد من كل فصل منهما ، كما يجوز ترك الأذان والاكتفاء بالإقامة ، بل الاكتفاء بالأذان فقط .

إنّ تنقيح البحث - من حيث جواز الايتان بكل واحد من فصولي الأذان والإقامة واحداً واحداً في حالتي السفر والاستعجال ، ومن حيث جواز الاكتفاء بالإقامة التامة في تينك الحالتين ، ومن حيث الاكتفاء بالأذان الكامل فقط فيهما ، وما إلى ذلك - رهين جهات . وليعلم : أنّ محط الكلام ومطمح النظر هو إثبات الخصوصية لتينك الحالتين في الجملة وإثبات مشروعية الايتان بواحد واحد من فصولي الأذان و الإقامة كذلك .

أما الجهة الاولى

ففي بيان حكم السفر

والذي 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 والإقامة واحدة^(١).
أظهرها في الاكتفاء بالقصر عن التام من كل فصل منهما .

وما رواه عن الصادق عليه السلام أنه قال : يجزى في السفر إقامة بغير أذان^(٢) وقريب
منهما ما رواه عن محمد بن مسلم والفضل بن يسار ، عن أحدهما عليه السلام^(٣) لأن ترك
الأذان والاكتفاء بالإقامة فقط وإن جاز في الحضر أيضاً ، إلا أن للمسفر عدا ذلك
المجوز العام خصيصة أخرى تجوزّه .

فتبين أنّ له حكمين خاصين به : أحدهما - جواز الاكتفاء بواحد واحد
من فصولي الأذان والإقامة . والآخر - جواز الاكتفاء بالإقامة التامة فقط .

وأما 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 إنها

(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 النافسة وحدها ، لدلائلها على تقصيرها في السفر كتقصير الأذان فيه .

وأما ما رواه عن أبي همام ، عن أبي الحسن عليه السلام قال : الأذان والاقامة مثني مثني ، وقال : إذا أقام مثني ولم يؤذن أجزئه في الصلاة المكتوبة ، ومن أقام الصلاة 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 : لأبأس به إذا كنت مستعجلاً^(٢) .

والظاهر أن السؤال إنما وقع بعد فراغه عليه السلام من الأذان لافي الأثناء بمجرد 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 ، وبصير 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 ٢ .

نعم : يمكن التمسك بما مرّ من قول أحدهما عليه السلام : إن كنت وحدك تبادر أمراً تخاف أن يفوتك تجزيك إقامة ، إلا الفجر والمغرب ، فإنه ينبغي أن تؤذّن فيهما وتقيم الخ^(١).

لدلالاتها على الاكتفاء بالاقامة التامة فقط . والمراد من «الاستعجال» هو ما يكون لداع عقلاني ، لا لأمر نفساني تدعو إليه الشهوة ويبعث نحوه العبد .
فالحكم الأول غير ثابت. وأمّا الثاني : فيمكن إثباته حتى في المستثنى أيضاً لما مرّ : من أن المراد من قوله عليه السلام : «ينبغي» ليس هو اللزوم . والحاصل : أن بين السفر والاستعجال ميّزاً لا بدّ من الاعتراف به ، فلا يستويان .

و أما الجهة الثالثة

ففي الاكتفاء بالأذان فقط

والحقّ عدم ثبوته ، لعدم العثور على ما يدلّ عليه ، لاني 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 جمعة 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 .

وأوصى 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 جمعة أو أربعاً . وهكذا لو احتسب المبدء أذان الاعلام بدخول وقت الظهر ، إذ الثاني حينئذٍ أذان صلانه 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 الغرضين أو فرق بينهما ، إلى غير ذلك من الموارد المندرجة تحت الإطلاق .

وفيه : بعد الغرض 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 لا محاسن له بأذان العصر أصلاً .

وفي «الوسائل» بعد نقل الرواية قال : قال المحقق في المعتبر : «الأذان الثاني بدعة ، وبعض أصحابنا يسميه الثالث ، لأن النبي ﷺ شرع للصلاة أذاناً وإقامة ، فالزيادة ثالث ، وسميته ثانياً لأنه يقع عقب الأذان الأول ، انتهى . ولا ريب في ظهور ما استنبطه «المحقق» في الأذان الثاني لصلاة الظهر جمعة كانت أو أربعاً ، إذ ليس أذان العصر عقب الأذان الأول مع ما بينهما من التخلل بالصلاة ، فحينئذٍ لا ارتباط له بأذان العصر المبحوث عنه أصلاً .

ويؤيده أن لسان الرواية هو طرد ما شاع من البدعة في عصر عثمان (عليه

من الرحمن ما يستحقه) وذاع في عصر معاوية المستن^٢ بسننه و بدعه ، لأن^١ قميصه المصبوغ بدم كذب صار من الحيل والمكائد التي بها احتال للنيل إلى الزعامة الدنياويه ، وهو ما عن «مجمع البيان» عن «سائب بن زيد» ما يدل^٣ على ابتداء عثمان أذاناً في سطح داره ، لأن^٤ الناس كثروا والمنازل بعدت .

وبالجملة : لامساس له بالمقام أصلاً . ومما يستفاد هنا أن^٥ الأذان المشروع لدى «المحقق» حسب ما يترأى من عبارته ، هو أذان الصلاة . وأما ما عداه المسمّى بأذان الاعلام بالوقت فلا ، وإلا^٦ لتعرّض له ولقرّب التثليث بما يلائمه أيضاً .
فيؤيد ما احتملناه سابقاً : من عدم مشروعية أذان آخر وراء أذان الصلاة . ولا ينافيه ما ظاهره الاتكال على الأذان في دخول الوقت بعد ما استقر الدأب ودلت عليه النصوص : من أفضلية الصلاة في أوّل الوقت ، فكان الأذان لها أمانة نوعيّة على دخوله ، سيّما بعد ما ورد في خصوص الجمعة من التعجيل ، حتّى أفتى بعض الأصحاب بجواز تقديم الخطبة على الوقت أو المقارن له بحيث تقع الصلاة في أوّل أمانة الامكان نيلاً بما هو المرغوب إليه من الثواب . وليكن على ذكر منك حتى تتراكم الشواهد .

والحاصل : أن^٧ خبر «الحفص» أجنبى^٨ عن المقام .

ومارواه أيضاً عن عبدالله بن سنان ، عن الصادق عليه السلام أن^٩ رسول الله ﷺ جمع بين الظهر والعصر بأذان وإقامتين ، وجمع بين المغرب والعشاء في الحضر من غير عمّة بأذان واحد وإقامتين^(١) .

وما رواه عن رهنط ، منهم الفضيل وزرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام أن^{١٠} رسول الله ﷺ جمع بين الظهر والعصر بأذان وإقامتين ، وجمع بين المغرب والعشاء بأذان واحد وإقامتين^(٢) .

ولا خفاء في عدم ظهور النقل كالمنفول إلا في أصل جواز ترك الأذان للفرس

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 نبوت الخصوصية لعصر الجمعة المجموع مع الظهر .

والذي ينبغي أن يقال : هو أن نطاق هذه الطائفة من النصوص هو نطاق ماورد 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 عبر به في الرواية الرابعة منه . ومن المتضح : أن ما يكون مسوقاً للتوسيع قاصر عن الدلالة على الحكم البتسي بحيث لا يمكن أن يؤتى به ، كالتفريق في تلك المواضع المجموعة ، وكأذان العصر فيما نحن فيه .

نعم : لو كان هنا ما يوضح ما ابهم من وجه السقوط والترك و يبين ما اجل من حكمه - هل هو للتوسيع القراح أو للحرازة التامة أو الناقصة ؟ حتى يتضح الرخصة المحضة على الأول ، والحرمة على الثاني ، والكرهية على الثالث إن لم ترجع تلك الحرازة إلى متن الفعل وعنوانه الأولي بل إلى ما صاحبه و يليه من العناوين الاخر - فلتتمسك به مجال حينئذ .

و الذي يمكن الاستشهاد به لتوضيح المراد هو ما رواه عن منصور ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألت عن صلاة المغرب والعشاء بجمع ؟ فقال : بأذان وإقامتين لاتصل بينهما شيئاً ، هكذا صلى رسول الله صلى الله عليه وآله ^(١) .

لأن السؤال وإن لم يبين فيه ما هو المسؤول عنه ، إلا أن الجواب كاشف عنه - على ما هو الدأب كثيراً من ترك المسؤول عنه في السؤال اكتفاءً ببيانه في الجواب - فبقريئة الجواب يعلم بأن المسؤول عنه هنا هو جواز الجمع بين المغرب والعشاء في «جمع» - أي المزدلفة - و حكمه فيها ، فاجيب بما ظاهره تعين ترك

الأذان للفرض الثاني ، لأن ظاهر قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : «بأذان وإقامتين» هو الوجوب ، فيحرم الأذان الثاني فيكون السقوط على وجه المزيمة .

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 ، فالأجل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : «هكذا صلى رسول الله ﷺ ، حيث إنه يدل على أن وجه اكتفائه ﷺ بأذان واحد إنما هو حرمة الأذان الثاني - أي ما يكون للفرض الثاني - فيما جمع بينه وبين الفرض الأول ، فيصير مبيناً لما أجمل و موضحاً لما ابهم في تلك الطائفة الدالة على الترك عند الجمع بلاظهار في كونه للمزيمة أو الرخصة .

الثاني : أذان عصر يوم عرفة اذا جمعت مع الظهر ، لامع التفريق . الثالث : أذان العشاء في ليلة المزدلفة مع الجمع أيضاً ، لامع التفريق .

إن المستفاد من المتن هو اختصاص ذاك اليوم بالحكم بلاخصيصة 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 - ما رواه عن ابن سنان ، عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ قال ، السنة في الأذان يوم عرفة أن يؤذن ويقم للظهر 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 ذاك المكان المعهود

فيدور الحكم مدار اجتماع ذاك الزمان والمكان .

وثانيها : كون السقوط عزيمة لأرخصة ، لأن السنة - سواء فُترت 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 إنه مع رجحانه وعبادته مكرهه بمعنى الابتلاء بعنوان أرجح مزاحم له وهو التشبه لبنى امية وحيث إن مفسدة التشبه بهم أو مصلحة مخالفتهم أرجح من مصلحة الصوم في ذاك اليوم يحكم بكراهته لأجل انطباق عنوان آخر عليه . وليس المقام من هذا القبيل أيضاً ، إذ لا عنوان ولا انطباق لما يزاحمه ، بل يكون عزيمة فيحرم فعله .

ثالثها : اختصاص ذلك بصورة الجمع بين الفرضين ، بناء على استفادته من لفظة "ثم" في البين ، لأنها هنا لمجرد الترتيب بلا تراخي ، ولذا وقعت متخللة بين إقامة الظهر وصلاته ، حيث قال عنه : "... ويقوم للظهر ثم يصلي النحر ، إذ لا فصل بينهما ، فهكذا بين الفرضين - أي صلاتي الظهر والعصر -

و رابعها : استواء عشاء المزدلفة وعصر عرفة فيما ذكر : من أصل سقوط الأذان وكونه عزيمة لأرخصة عند الجمع لا التفريق .

ويدل 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 .

عليه السلام قال : سمعته يقول : إذا جمعت بين صلاتين فلا تطوع بينهما^(١).

ومارواه عنه عليه السلام أيضاً : الجمع بين الصلاتين إذا لم يكن بينهما تطوع ، فإذا كان بينهما تطوع فلا جمع^(٢).

حيث يستفاد منهما أن للجمع بين الفرضين أثرأ شرعياً يرتفع بتخلل النافلة وإلا فلامعنى لقوله عليه السلام : «... 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 عبدالله عليه السلام المغرب بالمزدلفة ، فلمّا 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^(٣).

حيث إنها تدل على الترك في كلتا صورتى التطوع وعدمه . ولكن يمكن العلاج - بعد احتمال خصيصة للمزدلفة 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 عليه السلام : «... فلا جمع» في أن للجمع أثرأ شرعياً ، مع انحفاظ مادكت عليه رواية «أبان بن تغلب» من تركه عليه السلام الأذان مع التطوع أيضاً ، فلانها فت بمثله (تعالى) .

الرابع: العصر والعشاء للمستحاضة التي تجتمعها مع الظهر والمغرب . الخامس: المسلوس ونحوه فى بعض الاحوال التى يجمع بين الصلاتين ، كما اذا أراد أن يجمع بين الصلاتين

بوضوء واحد .

إنَّ للمستحاضة أحوالاً تجمع في بعضها بين الفرضين بفصل واحد ، وإن
لا تجمع في بعضها الآخر الذي تتوضؤ فيه لكل فرض مثلاً . والكلام هنا في حالة
الجمع ، ولم نجد فيها ما يدل على سقوط الأذان عن الفرض الثاني بالخصوص ،
ولكن يمكن استفادته ممّا ورد من تجويز الجمع بين الفرضين بفصل واحد ^(١)
تقريب الاستدلال : أن ههنا طوائف من النصوص :

فمنها : ما يدل على رجحان الأذان والاقامة لكل صلاة ، نحو قوله ﷺ في
موتقة عمارة المتقدمة : «... لا صلاة إلا بأذان وإقامة» ويستوي فيها الرجل والمرأة .
ومنها : ما يدل على أنه لا أذان على النساء . وقد مرّ نقلها وتوجيهها بما
يرجع إلى نفي التأكّد مع انحفاظ أصل الرجحان .

ومنها : ما يدل على جواز الجمع بين الفرضين بفصل واحد لها . ولا ريب
في أن هذا الاكتفاء المستلزم لتفويت الطهارة في الجملة ليس إلاّ تبعثاً خاصاً
وامتنافاً مخصوصاً ، لا يوافق ما استقرّ عليه الفقه من أنه «لا صلاة إلا بطهورة» .
ولا خفاء في أن الضرورة إنمّا تبيح المحظور بقدرها لا مطلقاً ، ولا سترة
في أن القدر المتيقّن من هذا الترخيص هو ما إذا كان بلا أذان . وأمّا معه
- فلا ستار زمان أكثر ومدة زائدة - فيشكل الحكم إلا بقوة دليل الأذان ورجحانه
على الدليل الظاهر في الجمع بين الفرضين بفصل واحد المنساق منه الاكتفاء
بمجرد الصلاة دون ما يتقدّمها من الإقامة أو يتأخّرهما من التعقيب ، فضلاً عن
الأذان .

لأن ظاهر قوله ﷺ : «... تغتسل التي لا تطهر عند صلاة الظهر وتصلّي
الظهر والعصر ثمّ 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 .

بالفصل الواحد للصلاتين بلاسابقة عليها كالاقامة ، ولا لاحقة بها كالتعقيب . ولا شبهة في أن هذا الظهور أقوى من ظهور دليل رجحان الأذان للنساء بعدم ماورد فيه مايشعر بعدم المشروعية . فحينئذ ينقذ الاشكال في الاقامة ، فضلاً عن الأذان ، كما أنه يتضح أن سقوطه على العزيمة لاالرخصة .

نعم: لا اختصاص لذلك بالأذان الثاني ، لفقد النص الخاص عليه ، اللهم إلا بالاستياد من الموارد المتفرقة ، والأمر 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 قطعاً ثم علقه عليه وأدخل ذكره فيه ثم صلى ، يجمع بين صلاتين الظهر والعصر ، يؤخر الظهر ، ويعجل العصر بأذان وإقامتين ، ويؤخر المغرب ويعجل العشاء بأذان وإقامتين ، ويفعل ذلك في الصبح ^(١) .

لا إشكال 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 ، لزوم تقليل النجاسة فيها البتة ، والقدر المرخص فيه هو خصوص الاقامة للفرض الثاني دون الأذان ، وحيث إنه مستلزم لطول الزمان الملازم للتقاطر الزائد فلاعفوه عنه ، 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 بالجامعة

لما يعتبر فيها شرطاً أو شرطاً - فلم نجد فيه ما يدل على الجمع حتى يكون بأذان وإقامتين ، يدل 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 فرجما 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 ويصلها مع العصر يجمع بينهما ، وكذلك المغرب والعشاء ^(٢) .

ولاخفاء في كون مفادها إرشاداً إلى ما هو الأسهل مع انحفاظ شرط الطهارة ، فليس له خصيصة تخصه ، بل يدور مدار مطابق الجمع - كما مر - ولا تميز لها للأذان والاقامة أصلاً .

والحاصل : أن الحكم في غير المسلوس خال عن السند إلا بالغاء الخصوصية المتوقف 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 حتى يبحث عنه ، إذ المراد منه هو خلاف الجمع ، فالجمع هو النظر فيه . وقد تضارب الآراء في معنى «الجمع» هنا: من أنه هل هو المعنى العرفي منه بلاخصية للمقام - كما يترأى 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 بُد من النظر المستأنف في نصوص الباب حتى يتبين من استقصائها ما هو المراد من «الجمع» هنا ، لاحتمال دخالة الاجتماع في الوقت ، 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» المتقدّمة ^(١) ورواية رهطٍ منهم «الفضيل» و«زرارة» ^(٢) المتقدّمة أيضاً .

ولادلالة لهما على أزيد 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 لا تمرّض فيها الأذان و الإقامة ثبوتاً وسقوطاً ، نحو ما رواه عن زرارة ، عن

أبي عبد الله عليه السلام قال: صلى رسول الله ﷺ بالناس الظهر والعصر حين زالت الشمس في جماعة من غير علة وصلّى بهم المغرب والعشاء الآخرة قبل سقوط الشفق من غير علة في جماعة، وإثما فعل رسول الله ﷺ 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 ٤٥٥ و٤٥٦ من الباب ٢٢ من المواقيت.
والاستفاد من هذه الطائفة هو جواز الجمع بين الفرضين في وقت أو لهما، كما أن مفاد بعضها أن رسول الله ﷺ أيضاً فعل كذلك، وإن لم يتعرض في هذه الطائفة للأذان.

ولعل هذه الطائفة تصلح لبيان ما اريد من الطائفة الاولى الدالة على أنه ﷺ جمع بين الفرضين بلا إيضاح لذلك من حيث الوقت، فيتحصل حينئذ: أنه ﷺ إنما 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 بياناً للطائفة الثالثة التي تدل على أنه ﷺ جمع بين الصلاتين من غير علة ولا سبب من دون التعرض للوقت ولا للأذان أصلاً.

نحو ما رواه عن إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن رسول الله ﷺ 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 ﷺ أراد التخفيف عن أمته ^(٤).
وهكذا الرواية ٤٥٥ و٤٥٦ 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 ٣٥٢.

إذ المستفاد من هذه هو مجرد دمجهم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا 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 كالاولى ناظرة إلى ماقع في الخارج المبين بالطائفة الثانية الدالة على الجمع بين الفرضين باتيان الثاني في وقت الأول ، فلم نعتز إلى الآن على ما يدل على أنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا 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 الافاضة 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 عَلَيْهِ السَّلَام : «جمع رسول الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ 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 أولهما . 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 الدين بعض ما يترأى منه التنافي والمعارضة لبعض مآظهم انتفاء الجمع بالتنفل، فلذات بما يدل على اعتبار الجمع وصدق عنوانه بحيث ينافيه التطوع أولاً ، ثم تنبعه بما يدل على عدم تحقق التفريق بالتنفل ثانياً ، مع

الإشارة إلى ما هو العلاج الحاسم لمادة التعارض المتوهم ثالثاً ، فتمام الكلام
 رهين مقامين :

المقام الاول

في ما يدل على اعتبار صدق الجمع مع حصول التفريق بالتفصل

والذي يدل عليه قبل الخوض في النصوص ، هو الانسياق من لفظة «الجمع»
 في نحو قوله ﷺ : «... جمع رسول الله ﷺ ... بأذان وإقامتين» ونحوه مما اخذ
 فيه عنوان «الجمع» لأنّ المستفاد منه لزوم صدق عنوانه المتوقف على عدم تخلل
 الفصل الممتدّ به بين الفرضين ، سواء كان مصروفاً بالعبادة أو غيرها من الامور
 العادية ، بحيث لو أتى بأحد الفرضين - كالظهر - في أوّل وقته والآخر - كالعصر -
 في آخر وقت الفرض الأوّل ، لما صدق عليه عنوان «الجمع» كما اشير إليه .

وفي النصوص بعض ما يدل عليه أريويته أريشعربه ، كما يلي :

فمنها : موثقة «محمد بن حكيم» المتقدمة عن أبي الحسن عليه السلام قال : سمعت
 يقول : إذا جمعت بين الصلاتين فلا تطوّع بينهما^(١) وموثقة الاخرى «... فاذا كان
 بينهما تطوّع فلا جمع»^(٢) .

ولا ريب في أنّه إذا كان التطوّع منافياً لصدق «الجمع» فلاشتغال بامور
 مباحة بمقدار وقت التطوّع يكون منافياً له البتة ، وقدمر : «أن معنى قوله ﷺ :
 «فلا جمع» هو بيان ارتفاع آثاره التي منها سقوط الأذان عن الفرض الثاني فلا
 يسقط حينئذ .

ومنها : مأمّر أيضاً مما رواه عن منصور ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألت عن
 صلاة المغرب والعشاء بجمع ؟ فقال ﷺ : بأذان وإقامتين لاتصل بينهما شيئاً ،

هكذا صلى رسول الله ﷺ^(١).

بناءً على عدم اختصاص لزوم عدم التخلل بين الفرضين في صدق الجمع بالمزدلفة، كما لا يبعد .

ومنها : صحيحة ابن سنان المتقدمه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: السنة في الأذان يوم عرفة 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 عبد الله عليه السلام . . . قال: وربما كان ﷺ يصلي يوم الجمعة ست ركعات إذا ارتفع النهار ، وبعد 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).

لدلالاتها 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 والمسلوس مما ظاهره عدم الفصل، وإن يحتمل الاختصاص هناك تقليلاً للمحدث أو النجاسة . نعم : لا يخلو من الاشعار أو التأييد ، وإن لم يصلح للدلالة .

فتحصل : أن نطاق النصوص - دلالة أو تأييداً أو إشعاراً - هو ما أصْلَنَاه 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 ٣٦ 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 امزوج 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 لما سقط الأذان الثاني مع تركه هنا . وفيه : أن مجرد تركه عليه السلام لا يدل على عدم مشروعيته ، بل لعله كان لأمر آخر من الأمور العقلائية الباعثة له ، ولا أقول من احتمال كونه لبيان عدم الوجوب ، لئلا يتوهّم وجوبه ممّا ورد في الحث عليه حتى قيل بوجوبه كالإقامة . والحاصل : أن مجرد الترك الصالح لأن يستند إلى جهات شتى قاصر عن الظهور في عدم المشروعية ، إذ يحتمل كونه لانتطابق 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 ﷺ 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

عن ذلك ، فقال : نعم قد كان رسول الله ﷺ عمل بهذا ^(١).

لدالاتها على ترك الأذان و سقوطه مع التنفل ، فتدل 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 يدل على أشخاص بالخصوص ، فلا يدل مجرد ترك الأذان على عدم حصول التفريق به - أي بالتنفل - 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 صلى المغرب ، ثم مكث قدر ما يتنفل الناس ، ثم أقام مؤذنه ثم صلى العشاء ثم انصرفوا ^(٢) .
و الظاهر : أن المراد ليس هو اجتماع جميع تلك الأمور - من الظلمة والريح والمطر - معاً ، بل استقلال كل واحد منها في ذلك . وتقريب تخيل ظهورها في عدم حصول التفريق بالتنفل - ولذا سقط الأذان فيه - هو ما مر . ودفعه بامكان ترك الأذان إعلالاً بعدم وجوبه أو استعجالاً للمعذر العام - كالمرور ونحوه - أيضاً هو ما اشير إليه .

و لإخفاء في أن تمامية الاستدلال بمثل هذه الطائفة إنما تتوقف على انضمام مقدمة خارجية ، وهي : أن النبي ﷺ وكذا الوصي عليه السلام لا يترك المستحب . ولكنها بمعزل عن التحقيق . نعم : له وجه لو كان على نهج الاستمرار ، حيث لا يستقر دأبهم على ترك راجح ، وأما تركه أحياناً ، فلا .

فنتحصل مما ذكر : حصول التفريق بالتنفل 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 لا عزيمة غير مرضي" ، وإن احتاط ندباً في الثلاثة الاول .

(مسألة - ٢) لا يتأكد الاذان لمن أراد اتيان فوائت في دور واحد لما عدا الصلاة الاولى ، فله أن يؤذن للأولى منها ويأتى بالبواقى 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 فائنة كانت ؟ أو لقضاء خاص ؟ وهو ما كان فوت الأداء للعذر - كالتسهو ونحوه من أنحاء الاضطراب المعذر - لا ما كان بالطغيان والتعمد .

نم" لاختفاء في عدم إمكان التمسك لأصل المشرعية بمثل قوله : «يقضي ما فاتته كما فاتته»^(١) وكذا بالقاعدة المصطادة من النصوص «من فاتته فريضة فليقضها

(١) الوسائل الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات ح ١ .

كما فانت ، لأنّ المستفاد منها هو استواء الأداء والقضاء فيما يكون مندرجاً في متن الفائتة من الأجزاء المعترف فيها قيداً ونقيداً أو الشرائط المعتمدة فيها نقيداً ، وأما ما يكون خارجاً عنها فلا ، سواء كان لاحقاً بها - كالتعقيب - أو سابقاً عليها - كالأذان والاقامة - فلا بدّ في ذلك من التماس دليل آخريدلّ على الحكم حتى يؤخذ بنطاقه سعةً وضيقاً ، حيث إنّ 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 الاقامة . وإليك منها :

فأما طائفة الإفراط : فنحو ما رواه عن حمّار ، 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 كالاقامة يبيّن .

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 بإقامة ^(٢) . وظهورها في سقوط الأذان مطلقاً يبيّن . ولكن الحق هو عدم مساس شيء من هاتين الطائفتين بالعرض المبحوث عنه وهو قضاء الفائتة المتعدّدة ، إذ لا ريب في أنّ المنساق من «إعادة» هو ما كان في الوقت ، فلا يشمل القضاء . كما أنّ نطاقهما أيضاً ليس بنحو يشمل المتعدّد . فعليه : لودلّ هنا دليل خاصّ 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 فابده بأوتلّهن فأذن

(١) الرسائل الباب ٨ من أبواب قضاء الصلوات ح ٢ .

(٢) الرسائل الباب ٣٧ من أبواب الأذان ح ٢ .

لها وأقم ثم صلها ، ثم صل ما بعدها بإقامة إقامة لكل صلاة^(١).

وظهورها في التفصيل بين الأولى 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 وتعمداً. ولا دلالة لها على اعتبار الوحدة في «الدور» أو «الورد»، المأخوذ في كلام الفقهاء، سواء فسرت 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 إنه نقله في الباب ٣٧ من الأذان بلا صدر أوهم 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 ويقيم في أولهن ثم يصلي، ويقيم بعد ذلك في كل صلاة فيصلي بغير أذان حتى يقضي صلاته^(٢).

وظهورها في العذر والتعدد واختصاص سقوط الأذان بما عدا الأولى هو ممّا لا ينكر. وكذا إطلاقها من جهة الجمع والتفريق، اللهم إلا بالانصراف إلى الأول.

ومنها: مارواه عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألت عن الرجل يغمر عليه ثم يفيق؟ قال: يقضي ما فاتة يؤذن في الأولى و يقيم في البقية^(٣).

وظهورها في استناد الفوات إلى العذر وفي تعدد الفائتة وفي سقوط الأذان عما عدا الأولى وعدم اختصاصها بصورة الجمع إلا بدعوى الانصراف إليه، هو امر.

(٢٠١) الرسائل الباب ١ من أبواب قضاء الصلوات ح ٣٠٤.

(٣) الرسائل الباب ٢ من أبواب قضاء الصلوات ح ٢٠.

ولا خفاء في قصور نطاق هذه الطائفة التي هي العمدة في الباب عن إثبات الحكم للطاغي والمتمعد 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 فبالأولى ، إذ ليس استحقاق الطاغي في جعل الأمر المتأكد في الرجحان أولى من المعضور ، فإذا حرم منه المعضور فالطاغي أولى . نعم : لو نوقض في هذا بالجمود على النص لما أمكن التعدي .

ثم إن الدليل الدال بمعمومه على مشروعية الأذان ورجحانه لكل صلاة أداء كانت أوقضاء هورواية صفوان عن أبي عبد الله عليه السلام قال إِذَا كَانَ ... وَالْأَذَانُ وَالْإِقَامَةُ فِي جَمِيعِ الصَّلَوَاتِ أَفْضَلَ ^(١) ورواية عمار عنه عليه السلام أيضاً ... لِأَنَّهُ لَا صَلَاةَ إِلَّا بِأَذَانٍ وَإِقَامَةٍ ^(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 ، ومعه 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 الاذان والاقامة في موارد : أحدها -

الداخل في الجماعة التي أذنوا لها وأقاموا وان لم يسمعهم ولم يكن حاضراً حينهما أو كان مسبقاً ، بل مشروعية الاتيان بهما في هذه الصورة لا تخلو عن اشكال .

(١) الوسائل الباب ٦ من أبواب الاذان ح ٢ .

(٢) الوسائل الباب ٣٥ من أبواب الاذان ح ٢ .

إن تنقيح المقال من حيث سقوط الأذان والاقامة معاً ممن دخل في الجماعة التي أذن وأقيم لها وانتم 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 إتيانها لقصد جماعة خاصة أم لا ، وسواء انطبق الخارج والقصد فيما إذا كان الاثنان بقصد جماعة خاصة (بأن جاء الامام المعهود وتحققت به الجماعة المقصودة) أم لا (بأن لم يجرء أو ابتلى بحادثة منته عن الامامة) إلى غير ذلك من الصور والفروع - على ذمة 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 مؤتماً بها في الجملة ، كما يشهد له ماورد في المأموم المسبوق ، وفيما يأتي في المسألة الآتية من التفصيل بين تفرق الصفوف وعدمه ، وهكذا في موارد آخر . نحو ما تقدم من رواية عمارة عن أبي عبدالله عليه السلام عن الرجل يؤذن ويقيم ليصلي وحده فيجيء 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 المفردة غيئة المضادة كافية في المطلوب ، سيما بملاحظة الصدر الذي تركناه للاختصار ونحو رواية معاوية بن شريح عن أبي عبدالله عليه السلام ... ومن أدركه وقد رفع رأسه من السجدة الأخيرة وهو في التشهد فقد أدرك الجماعة وليس عليه أذان ولا إقامة ، ومن أدركه وقد سلم فعليه الأذان والاقامة^(٢) .

لدلائلها على السقوط عند إدراك الجماعة . وبشهادة ما يدل على السقوط أيضاً

(١) الوسائل الباب ٢٦ من أبواب الأذان ح ١ .

(٢) الوسائل الباب ٢٩ من أبواب صلاة الجماعة ح ٦ .

فيما قبل تفرّق الصفوف يحمل الذيل على ما بعد التفرّق ، كما أن من المحتمل استناد الاشكال في أصل المشرعية - كالمتن - إلى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : ... وليس عليه أذان ولا إقامة ، فلا يبقى معه ما يبدل على بقائها .

وإنما الكلام في الصور المشار إليها : من اتحاد المؤذن والمقيم وتعددهما ونحو ذلك .

فألذي يدل على جواز التعدد وكذا على جواز تصدّي الإمام لأحدهما والمأموم للآخر ، هو ما رواه عن جابر ، أن أبا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ كان يؤذن ويقيم غيره ، قال : وكان يقيم وقد أذن غيره ^(١) ونحوه مرسله الصدوق ^(٢) .

لظهورها فيما ذكر ، بل في أمر آخر أيضاً ، وهو إطلاق الحكم في صورتين السماع وعدمه ، لأن قوله : « كان عَلَيْهِ السَّلَامُ يؤذن ويقيم غيره ، وإن لم يكن مطلقاً من حيث سماع الإقامة وعدمه ، إذ العادة تقتضي بعدم الخروج عن المسجد أو نحوه بعد الأذان حتى لم يكن حاضراً في الموضع . وأما قوله : « كان عَلَيْهِ السَّلَامُ يقيم وقد أذن غيره ، فهو مطلق من جهة حضوره عَلَيْهِ السَّلَامُ في الموضع عند الأذان وعدمه .

وهكذا ما رواه عن السكوني ... عن علي عَلَيْهِ السَّلَامُ إن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان إذا دخل المسجد وبلال يقيم الصلاة جلس ^(٣) .

لظهورها في عدم الحضور والسماع عند الأذان و شطر من الإقامة ولا أقل من الإطلاق ، فلا يعتبر في ذلك شيء من الحضور ولا السماع ، كما أنه لا يعتبر في ذلك تصدّي الإمام للأذان والإقامة وعدمه .

وأما بالقياس إلى اختصاص الحكم بما إذا كان الأذان والإقامة لجماعة خاصة وعدمه : فالذي يدل عليه هو ما رواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ أنه قال : إذا أقيمت الصلاة حرم الكلام على الإمام وأهل المسجد إلا في تقديم إمام ^(٤) .

(١) (٣٥٢٠١) الوسائل الباب ٣١ من أبواب الأذان ح ٢٥٣١ .

(٢) (٤) الوسائل الباب ١٠ من أبواب الأذان ح ١ .

وفي رواية «سماة» ... 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 أقيمت الجماعة حال اشتغالهم ولم يدخل معهم أو بعد فراغهم مع عدم تفرق الصفوف ، فانهما يسقطان ، لكن على وجه الرخصة لا الغزيمة على الأقوى ، سواء صلى جماعة اماماً أو مأموماً أو منفرداً.

قد اعتبر في المتن أمور لنقوط 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 لبداعي 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 إلآ ما في «المدارك» حيث قال : وعندي في هذا الحكم من أصله توقف ، لضعف مستنده النخ . 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).

والاستفاد من هذه المضمرة هو الاطلاق من حيث المسجد وغيره ، لترك الاستفصال . وكذا الاطلاق من جهة كون الدخول بداعي الصلاة وعدمه ، اللهم إلا بدعوى الانصراف العارية عن الشاهد .

نعم : لادلالة لها على سقوط الإقامة ، لعدم أخذها سؤالاً ولا جواباً ، والحكم بأرادة ما يعمتها من الأذان خال عن السند هنا . وأما البحث عن التفرق فمما لم يحسن حينه ، وظاهرها هو كون صلاة الداخل فرادى .

ومنها : مارواه عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت له : الرجل يدخل المسجد وقد صلى القوم أبوذن 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 لادلالة 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 الافراد .

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 تنهيد، لعدم الاشتراط به .

نعم : لاشمولها للانفراد ، إذ المفروض وقوع الصلاة الثانية جماعة . وإطلاقها من حيث تفرق النصوص وعدمه مقيّد بما دلّ على اعتبار عدمه ، ودالاتها على سقوط الاقامة 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 يقيمّن ولا ينطوّع حتى يبدء بصلاة الفريضة ، ولا يخرج منه إلى غيره حتى يصلي فيه ^(١) .

وظاهرها - مع الاشتمال على بعض الأحكام الآدايئة - هو اعتبار المسجدية في سقوطهما ، حيث أخذ شرطاً في كلامه عليه السلام فيقيّد إطلاق ما عداها بها ، فما يدلّ على سقوطهما مطلقاً مسجداً كان ذلك المكان أو غيره مقيّد بها ، فيختصّ سقوطهما معاً به ، 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 فأناه رجل فقال : جعلت فداك ! صليت في المسجد الفجر فانصرف بعضنا وجلس بعض في التسبيح ، فدخل علينا رجل المسجد فأذّن ، فمنعناه ودفعناه عن ذلك ، فقال : أبو عبد الله عليه السلام أحسنت ادفعه عن ذلك و امنعه أشد 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 الاقامة : فلا تمرّض لها ، لأنّ

(١) الوسائل الباب ٢٥ من أبواب الآذان ح ٢ .

(٢) الوسائل الباب ٦٥ من أبواب صلاة الجماعة ح ٢ .

المنع والدقح إنما تسارع وتوجه 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 مكانًا (بالقيام في ناحية من نواحي المسجد القاصية) ووضعًا (بأن لا يبدد والامام حتى يشاهد ويتشخص) بل يقومون على حد سواء مع كون أحدهم إمامًا ، لئلا ينتزع منه توهين الامام السابق أو الجماعة السابقة ، سيما بملاحظة حال الشيعة في تلك الأعصار .

فعلى الاحتمال الأول : لا تبدل على السقوط في الجماعة ، إذ المفروض دلالتها على عدم مشروعيةها - أي الجماعة - رأساً أو كراهتها ، من دون التعرض لحكم أذانها وإقامتها . وأما على الاحتمال الثاني : فتبدل على سقوط الأذان في الجماعة الثانية كالفرادى المدلول عليه في الصدر . وأما الإقامة : فمسكوت عنها فيها ، كالصدر . ومنها : ما رواه 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 للنرسي» وإن كان ثقة ، إلا أن في صحة استناد ذاك الكتاب إليه تأملاً ، لما فيه من بعض ما ينافي التوحيد الاسلامي الملازم لما نسجته أيدي المجسمة ، نحو ركوبه (نعالسي) 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 التفريق . ومفاد الفقرة الثانية ، هو سقوط الأذان وحده عن المنفرد إذا أدرك القوم وقد انصرفوا عن الصلاة مع

تغير 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 مما يحصل به التفرق . وأما الصدر : فمفاده هو ما اشير إليه .

وهذه هي الطائفة الدالة على سقوط الأذان والاقامة عن 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 ، فلاغرو ولاخير بعد اعتضاد بعضها ببعض الموجب للوثوق بصدور بعضها ، نظير التواتر الاجمالي الموجب للعلم بصدور بعض آحاده .

ولاريب في أن الوثوق الحاصل 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 تعلق بالاقامة، وظاهر بعضها الآخر هو سقوطهما معاً . كما أن ظاهر بعضها في الانفراد، وظاهر بعضها الآخر في الجماعة التي يمكن التعدد فيها 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 . فلو دل على عدم سقوطه دليل لعد معارضاً له، فلا بد من العلاج . نحو ما رواه عن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل أدرك الامام حين سلم؟ قال : عليه أن يؤذن ويقيم ويفتح الصلاة ^(١) .

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 فلا تنافي حينئذ بين سقوط الأذان قبل التفريق وثبوته بعده . ولكنه بعيد من لفظة «حين سَلِمَ» . 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 أما خبر «أبي علي الحرّاني» المترائي منه العزيمة ، فعمله لكون الأذان في أمثال المقام توهيناً للإمام أو الجماعة لا لعدم المشروعية ، فيمكن أن يكون تحسين المنع والدفع ناظراً إلى تلك الجهة ، لا هذه الجهة - أي المشروعية - .

هذا محصل ما تقتضيه الصناعة بالنظر إلى دلالة هذه الطائفة . وحيث إنه 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) .

أما 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 و هو من أصحاب الإجماع على تصحيح ما يصحّ عنهم (بناءً على تفسيره بهذا المعنى) يناقش فيهما من جهة الترديد في من وقع قبل ذلك بين «صالح بن سعيد» وبين «خالد بن سعيد» ، إذ الموثق هو الثاني دون الأول ، فحينئذٍ لا اعتداد بالسند . وقد تقدّم أنه 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 دعي - . فيثبت بذلك سقوط الأذان والاقامة معاً ، ولكن عن خصوص المنفرد وفي المسجد ، لعدم الإطلاق الشامل للجماعة ولغير المسجد - كما مر - .

وأما رواية «زيد بن عمار» 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 ، فيجدس قوياً استناد الأصحاب إليها في ذلك . فالضعف إن كان فهو مجبور بالعمل .

وأما خبر «الحرياني» فاتمها وسقوط الأذان وحده . وقد اشير إلى قصورها عن الدلالة على السقوط في غير المسجد ، لا للتقييد ، بل لفقد الإطلاق .

وأما رواية «السكوني» فبعد إمكان الاعتبار من جهته - إذ لم يثبت كونه عامياً ، لعدم شهادة مجرد تصديقه لمنصب قضائهم على أنه منهم ، كما أنه لا يشهد إنهاء السلسلة إلى النبي ﷺ وعدم الاكتفاء بالنقل عن الإمام عليه السلام على ذلك أيضاً - إذ يمكن أن يكون ذلك للاحتجاج في ذاك المحيط ولا فحام الخصم ، مع وقوع «ابن مغيرة» قبله وهو من أصحاب الإجماع - 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

للجمع 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 لايجرى الحكم.

ولعل وجه الاختصاص هو انصراف النصوص إلى ما هو الموظف المعمود الدارج ، وهو الأدائية من الصلاة. ويلزمه التفصيل بين ما لو اتفق انعقاد جماعة أدائية آخر الوقت وبين ما تكون في الأول على التعاهد التوظيفي، بأن الأول 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 ، لاندراجهم 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 فرعه 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 غايبة أمد العصر متصل - ببداية أمد المغرب - يمكن الحكم بالسقوط في مثله ، إذ لا وجه لانصراف النصوص عنه ، فلو صليت السابقة في آخر الوقت بحيث دخل وقت المغرب قبل تفرق الصفوف بحكم بسقوطهما فيها ، نعم : لو نوقش في ذلك بأن يحكم بالاختصاص بما إذا اقيمت السابقة على ما هو المعمود الموقوف ، فله وجه .

وإطلاق بعض النصوص المارة وإن كان شاملاً لمطلق الأدائية لولا الانصراف إلا أن ظاهر بعضها الآخر هو ما ادّعى من انسياقه من تلك النصوص بأسرها ، وهو خصوص ما كان على المعمود التوظيفي من البدار في أول الوقت أو أدائه ، نحو ما مر من رواية «السكوني» إذ فيها «... ولا يتطوع حتى يبدء بصلاة الفريضة النخ»^(١) لظهورها في عدم انقضاء وقت التطوع بعد ، وإلا فلما مجال له حتى ينهي عنه لأجل المبادرة إلى الفريضة .

والحاصل : أنه لما اشكك الشمول لمطلق الأدائية بشكل أيضاً السقوط عند اختلاف الوقتين - كما في المتن - .

الثالث - اتحادهما في المكان عرفاً ، فمع كون أحديهما داخل المسجد والآخرى على سطحه يشكل السقوط ، وكذا مع البعد كثيراً .

لا مستند له إلا الانصراف ، ولا يتوهم السقوط فيما دخل المسجد مع كون الجماعة السابقة على سطحه - كما في الصيف - مجرداً على ظاهر قوله عَلَيْهِ السَّلَام : «... دخل المسجد النخ» .

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 ، للاطلاق 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 عَلَيْهِ السَّلَامُ في رواية «أبي بصير» المتقدمة ^(١) «... صلى بأذانهم وإقامتهم» ولعدم إطلاق بعضها الآخر ، أو انصرافه 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 يجرى الحكم، وكذا لو كان البطلان من جهة أخرى .

إذا المنساق من نصوص السقوط إنما هو في خصوص الصحيحة من الجماعة ، فضلاً عن الصحيحة من أصل الصلاة ، ولا مزية 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 و عدمه ، 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 المانن - رحمه الله - : « الثاني الداخل في المسجد ، واشير إلى انقسام تلك النصوص إلى ثلاثة أقسام : الأول : ما يعتم 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 يعتمها منه ، وهو كما ترى بلا شاهد .

الثاني : مالا 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 المسجديّة ، إلا أن يقال : بأنّ المأخوذ في الجزاء ، حيث قال عليه السلام : « ... فلا يؤذّن ولا يقيمّن ولا يتطوّع حتّى يبدء بصلاة الفريضة ولا يخرج منه إلى غيره حتّى يصلي فيه ، أمور كثيرة ، ومقتضى 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 بأنّ في المقام قرينة على اختصاص الشرطية بما نحن فيه ، لأنّ المستفاد من أدلة التطوّع في وقت الفريضة عدم خصوصيّة المسجد ولا غيره ، كما أنّ مفاد الفقرة الأخيرة أيضاً ليس على حدّ يعتدّ به ، فالهم في الدوران مدار الشرط وعدمه هو الأذان والاقامة ، فيدلّ هذا القسم على اختصاص سقوطهما بالمسجد .

وليس في وسعه تقييد القسم الأول ، لأنه وإن كان مطلقاً ، إلا أنه خاص بالأذان ، 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 الميزين أنعائها .
وأما حكم موارد الشك : فليعلم أن الاحتياط حسن على كل حال ، حتى فيما قامت الأمانة على عدم الوجوب مثلاً ، نعم : لو قطع بعدهم وجداناً أو احتمال الحرمة الذاتية فلامجال 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 الفرض هو الاثنيان بقصد المشروعية لا برجائها ، وحيث إن الحرمة الذاتية منتفية فلامجال 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 - وورد 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 إقامته ، 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 نقصه 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 بالاذان لا يكتفى بسماع الاقامة ، لفوات الترتيب حينئذ بين الاذان والاقامة .

إن ههنا فردعاً يترتب بعضها على بعض ويكون امتضاها رهين الفور التام في نصوص الباب ، كما تلي :

فمنها : ما رواه عن ابن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا أذن مؤذن فنقص الأذان وأنت تريد أن تصلي بأذانه فأتهم ما نقص هومن أذانه ، الحديث ^(١) . لا إشكال في السند لصحته ، وأما المتن : فهو أجنبى 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 نقصه حتى يكتفى به ، ولا يبعد كونه ناظراً إلى الاكتفاء بأذان من يقول : « الصلاة خير من النوم » بدلاً عن « حي على خير العمل » فلامساس له حينئذ بالمقام ، ويؤيده ما في ذيله - المروي في الرواية الأولى من الباب ٣٢ من الأذان - من أنه « لا بأس أن يؤذن الغلام الذي لم يحتلم » إذا المستفاد منه ، هو جواز الاكتفاء به فيما يجتزئ بأذان الغير ، من دون بيان ما يكتفى فيه به وما لا يكتفى .

أضف إلى ذلك كله : اختصاص ذلك بالأذان ، واحتمال إرادة ما يعم الاقامة

منه خالٍ 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 أدان ولا إقامة (إلى أن قال :) فقال : وإنني مررت بجعفر وهو يؤذن ويقيم فلم أتكلم فأجزأني ذلك ^(١).

إن في السند نقاشاً لعدم توثيق «ابن عقبة» وإن ينقل عنه الأجلاء أحياناً ، ولا يمكن تصحيحه بعمل الأصحاب بعد عدم إحراز الاستناد مع احتمال انكالمهم 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 باتكالمهم 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 لينفك فيما بعد . وليس في المتن ما يدل على إناطة السقوط بالسماع ، إلا على جعل عدم التكلم كناية عنه ، مع احتمال إرادة عدم التكلم بعد تمامية 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 تأكد الرجحان ، إذ لا ريب في بقاء رجحان الصلاة في الثوبين - القميص والازار - بحاله ، سواء كان القميص كثيفاً أم لا ، لأن الستر المأمور به وإن يحصل بما إذا كان كثيفاً ، ولكن إطلاق ما دل 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 الأقصة الآخر بعيد جداً .

وفي المقام أيضاً ما يشهد على أن السقوط من باب الرخصة ، بأن من البعيد

أن السماع لم يتحقق له **إِذَا قُطِعَ** إلا في خصوص ذلك المورد ، فلذا اكتفى **إِذَا قُطِعَ** .
والحاصل : أن أقصى ما يستفاد منه ، هو جواز الاكتفاء به في الجملة وهو
المراد بكون السقوط رخصة ، لا بلحاظ أصل المشروعية بحيث لا يبقى لها مورد
حينئذ وهو المراد بكون السقوط عزيمة .

ومنها : ما رواه عن عمرو بن خالد ، عن أبي جعفر **عَلَيْهِ السَّلَام** قال : كنّا معه فسمع
إقامة جاري له بالصلاة ، فقال : قوموا ، فقمنا صليّنا معه بغير أذان ولا إقامة ، قال :
ويجزئكم أذان جارككم ^(١) .

والسند لا شتماله على « بن علوان » وغيره من الزيدية محل تأمل . وظاهر
صدره : سماع الإقامة دون الأذان ، إلا على تمحل سماعه أيضاً لكونه قبل الإقامة
فسمعها بعد ما سمعه ، وفي الذيل ما يدل على كفاية سماع الأذان الشامل للإقامة
عنها . وكيف كان : يمكن الاستفادة الاكتفاء بالسماع من المجموع صدرأ وذيلاً .
و أما كونه على وجه العزيمة - كما زعمه بعض المعاصرين - أو الرخصة
- كما في المتن - فيتضح بالتأمل فيما قدّمناه ، 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 السَّلَام** في رواية « ابن سنان »
بعد السؤال عن المرأة تؤذن للصلاة « حسن إن فعلت وإن لم تفعل أجزأها أن
تكبر وأن تشهد الخ » ^(٢) حيث إنه مع بقاء الأذان بحاله من الفضل حكم **عَلَيْهِ السَّلَام**
باجزاء التكبير والشهادتين . فليس معنى « الاجزاء » هو الاجزاء عن المأمور به
من الرأس حتى يسقط الأمر كذلك ، بل مفاده الكفاية عن بعض مراتبه ، ولا أقل
من الاحتمال ، فمعها يبقى عموم أدلة المشروعية أو إطلاقها بحاله .

هذا محصل القول في أصل المسألة . وأما ما فرغنا عنه 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 للقسم الأول باطلاق خبري «الأنصاري» و «ابن خالد» المتقدمين ، إذ في أدلهما «... 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 يتخيل عدم مأموميته . ولو كان لاحدى هذه الحالات الخاصة دخالة في الاجتزاء لاختت في البتة .

و في ثانيهما «... يجزيكم أذان جاركم» لشموله أيضاً جميع حالات ذلك الجار الذي يجتزي بأذانه، والمراد من الأذان هنا ما يعم الإقامة ولوبعمونة 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 مهدناه 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 بالقاء الخصوصية أو الأولوية .

إنما الكلام فيما لو لم يسمع الامام أصلاً وإتباع 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 إِلَّا في الخبرين 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) .

وبدل عليه صحيح « ابن سنان ، المتقدم ، لأنه وإن لم يكن له مساس بأصل المسألة ، إلا أن ظهوره في جواز التميم والاكفاء بالتميم فيما يجوز فيه الاجتزاء - أي مورد كان - تام حيث قال إِلَّا : « . . . فانهم 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 ، إذ لو كان لازماً لما أمكن الاجتزاء بذكر الناقص فقط . فالقول بتحتّم رعاية الترتيب - زعماً بأن نصوص المقام غير متعرّضة لهذه الجهة - ناشية عن عدم التأمل فيما يحتمله الاتمام وفيما يتفرّع على معناه . والمرجع في موارد الاجمال هو عموم المشروعية - كما مر - .

ومنها : عدم إجزاء سماع الأذان عن الإقامة وبالعكس ، لفقد الدليل مع كون كل منهما مستحباً بحاله . 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 تقدم 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

الاقامة في هذا الخبر، فلا يدل على جواز الاجتزاء بأحدهما عن الآخر مع انحفاظ عموم المشروعية بحاله . وأما لزوم الترتيب بين الأذان والاقامة : فلملّه قد انضغ عند البحث عن كفيتهما ، مع احتمال التنبيه عليه فيما بعد .

الرابع - اذا حكى أذان الغير أو اقامته فان له أن يكفى بحكايتهما .

إنّ البحث عن الحكاية ومشروعيتها ، وعن الميز بين الأذان والاقامة فيها ، وعن الاكتفاء بهما هو الموظيف للصلاة ، وعن غير ذلك ممّا أفاده (في المسألة ٤) على ذمة الفحص عن النصوص و ما 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 المؤذن يؤذن ، قال مثل ما يقول في كل شيء ^(١) .

وظاهرها : رجحان الحكاية المستكشف من استمراره صلى الله عليه وآله عليها . كما أنّ إطلافاها شامل لأذان الاعلام وأذان الصلاة (بناء على انحياز الأول عن الثاني ومشروعيته بنفسه كالثاني ، حسبما مرّ الكلام فيه) وظاهرها : المماثلة في جميع الفصول حتّى « الحيّعات » من دون التبديل « بحولقة » نعم : لادلالة لها بالنسبة إلى الاقامة .

ومنها : ما رواه عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال له : يا محمد بن مسلم لا تدعن ذكر الله (عزّ وجلّ) على كل حال ، ولو سمعت المنادي ينادي بالأذان وأنت على الخلاء فاذا ذكر الله (عزّ وجلّ) وفل كما يقول المؤذن ^(٢) .

ولامساس لصدرها بالحكاية بعنوانها الخاص ، لدلالته على رجحان ذكر الله الذي يكون حسناً على كل حال ، سواء كان ذكراً في النفس تضرّعا وخيفة أو في

اللسان جهراً أو خفية ودون الجهر من القول ، ويستوي فيه الأذان والاقامة وغيرهما من الأذكار بلا خصيصة لشيء من ذلك ، كما أنه يلزم الاختصار على الفصول الذكورية منهما دون ما عداها - كالحيتعات - .

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 ذكر ، قاصر أيضاً عن إثباته بالخصوص ، إذ المستفاد منها الحث على اتباع أي ذكر مؤذناً كان أو غيره ، كما أنه لا بد من استثناء «الحيتعات» حيث إنها ليست بأذكار .

ولانعروض فيهما أيضاً - كالأولين - للاقامة ، وإن حكم «الماتن» باستحباب حكايتها . واحتمال إرادة ما يعمها من الأذان في الصحيحين خالٍ 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 إبقاء ثواب الانقياد والرجاء ، فيدل على أن في الانقياد صلاحاً وعليه نواباً ، لافي أصل العمل حتى يصير راجحاً شرعاً ومستحباً فقهاً .

والمميزين 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 للإعلام - بناء على مشروعيته - أو للإعظام ، وبين كونه للجماعة أو غيرها ، وبين كونه مستحباً أو مكروهاً - 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 فسرّعه عليها : من الاكتفاء بها عما هو الموظف ، فيمكن الاستدلال له بأن ما هو المعتبر للصلاة ليس عنواناً قسدياً 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 بالحوقة ، 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 بالحوقة .

لادليل على جواز حكاية الأذان في الصلاة عدا إطلاق بعض مامر ، ولا إشكال فيه بالنسبة إلى الفصول الذكورية منه ، وأما ما عداها - كالحيّعات - فإن تمت

بدلية «الحوالة» منها، فلا غبار بالنسبة إليها أيضاً بعد تبدلها 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 دائرين كونهما في النافلة و بين كونهما في الفريضة .

أما في النافلة : فلا إشكال بالنسبة إليها، فتجاوز 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 منها ظاهراً فلا تجوز - أي الحكاية - فيها . كما أن «الاقتصار على الفصول الذكورية من الأذان ممّا لم يشرّع 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»، قلنا ببطلان الفريضة بها، وحكمنا بحرمة الإبطال مطلقاً وإن كان بذلك، فهل يثاب على الحكاية الكذائية أم لا ؟

قد يتخيل عدم، إذ لا ثواب على المبطل المحرّم، وحيث إنها - أي الحكاية - محرّمة حينئذٍ، فلا ثواب عليها البتّة، لأنّ المبعد 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 المفصوب وكذا المكان المفصوب ما يشفي العليل ويروي الغليل، وحاصله : عدم التلازم بين حرمة الإبطال المسبّب و حرمة الحكاية الكئي هي السبب له شرعاً وإن كان بينهما تلازم عقلاً بعد انحفاظ سببية هذه

ومسببة ذلك ، لأنّ الحرمة في السبب حينئذٍ إنّما هي حرمة غيريّة لانسيبة ، فمعه يمكن اجتماعها مع الرجحان النفسي ، فلابعد في الاثابة عليها مع بطلان الصلاة بها - أي بالحكاية الكذائية .

ثمّ إنّ هيهنا فروعاً تعرض لها «الماتن» وأضربنا عنها لوضوحها ، فلاحظ.

(مسألة - ٩) الظاهر عدم الفرق بين أذان الرجل والمرأة ، إلا اذا كان سماعه على الوجه المحرم ، أو كان أذان المرأة على الوجه المحرم .

إنّ الحكم بالنسوية بين أذاني الرجل والمرأة رهين إطلاق الدليل أدلّاء الخصوصية ، والأوّل مفقود ، والثاني بعيد .

أما الأول : فلما مرّ من أنّ أقصى ما يعتمد عليه في الباب هو خبر «الأنصاري» و«ابن خالده» المتقدمان ، حيث إنّ 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 ، إذ لم يحرز استنادهم إليه بالخصوص ، وأنت خير بأنّ مورد خبر «أبي مريم الأنصاري» هو الرجل ، وأمّا خبر «ابن خالده» وإن كان إطلاق ذيله «يجزىكم أذان جاركم» شاملاً للمرأة أيضاً ، إلّا أنّه يشكل إثبات هذه الخصوصية الزائدة به .

وأما الثاني : أي إلقاء الخصوصية ، فبعيد ، مع ما بينهما من الفروق

العديدة ، فتبصر !

ثمّ إنّّه على فرض الشمول لها ، لا بدّ من استثناء ما إذا كان السماع حراماً

أوالمسموع كك - فضلاً عمّا 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 یوفقه وإیّانا لتتیم ما بقی من کتاب
 الصلاة (بمنه تعالی) .

٢٥ شهر ذیحجّة الحرام سنة ١٣٨٦

كان في بلدة قم الطيبة ، عشّ آل محمد ﷺ

(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 حبل 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 تحد .
و كل واحدٍ منها صالح للغايتيّة والبعث ، إلى أن ينتهي إلى مرتبة هي غاية
آمال العارفين . وعن النبي ﷺ (المغفور له ماتقدّم وما تأخر : من ترك الأولى)
جواباً عن السؤال عن توغّله في العبادة ، أنّه قال : أفلا أكون عبداً شكوراً ! .

وأمّا ما في المتن عن أمير المؤمنين عليه السلام فلم أجِد في «الوسائل» وإن نقل عن
«الوافي» ومفاده صحيح عفاً وإن لم يشهد بالنقل .

وأما الفرق بين كون الثواب غاية وبين جملة عوضاً للعبادة بصحة الأول والاشكال في الثاني فغير سديد ، إذ المنساق من صلاة الاستسقاء والحاجة هو جواز المعاوضة أيضاً ، كما أن مفاد نصوص التثليث ذلك ، كما يلي :

وهو ما رواه عن هارون بن خازجة ، عن أبي عبد الله عليه السلام العباد ثلاثة : قوم عبدوا الله عز وجل خوفاً فتلك عبادة العبيد ، وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى طلب الثواب فتلك عبادة الاجراء ، وقوم عبدوا الله عز وجل حباً له فتلك عبادة الأحرار ، وهي أفضل العبادة ^(١).

حيث إن لسان التقسيم هو الصحة ، كما أن ما يأتيه العبد رغبة أد 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 الامتنال ، بلا حاجة إلى قصد ما يعميته زائداً عنه ، لغناؤه عن التعيين ، لأنه متفرع على الشريعة المفقودة بالفرض . فهنا تعين واقعي وانطباق بطني ، فلا مجال للتعين والتطبيق ، ولا ميز فيه بين التبعدي والتوصلي .

وعلى الثاني : فأمّا أن تكون الكثرة فردية فقط ، بأن يكون الاختلاف في الخصوصيات الفردية فحسب ، و تجمع تلك الأفراد المتكثرة حقيقة واحدة وتندرج هي بأسرها تحتها . وإمّا أن تكون نوعية أيضاً ، بأن يكون الاختلاف في الفصول المنوعة ولا يلمّ شغلها إلا جنس واحد لانوع فارد ، ولا تندرج هي إلا تحت ذاك الجنس العام .

فعلى الأول أيضاً لا احتياج إلى التعيين ، إذ المفروض اتّحادها 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 واحد دائماً ومديناً . لأنّ ذاك التبدي و هذا التوصلي سيان في الغناء عن التعيين للفرد الخاص ، وإن كان لتلك الأفراد ميّزماً في الخارج زماناً أو مكاناً ، ولكنه عارٍ عن الجدوى ، فوزان هذا الشق هو وزان أوّل القسمين - كما مرّ - .

وأما على الثاني فلا بدّ من التعيين المحقق للامثال الموجب لترتب الآثار ، إذ المفروض كون التكثر نوعياً بحيث يكون لكل واحد منها أثر يخصّه ، فلو لا قصد ما يعينه لما ترتب الأثر المقصود . واستوضح ذلك بأداء الدين ، حيث إنّ مجرّد 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 يخصّه من الأثر ، فلو لا قصد التأدية لما انطبق عليه ذلك . وهكذا في العمل النيابي ، لأنّ متنه وحده صالح لأن يكون نيابة عن الغير ولأن لا يكون ، ومن البين : افتقار تمنونه بالنيابة إلى القصد ، بلاميز في ذلك بين التبدي والتوصلي .

نعم : يكفي من التعيين ما يخرج عن الابهام وصلوح الانطباق على الكثير وإن كان بالاجمال . فلا خصيصة للتفصيل إلاّ ازدياد الوضوح المستغنى عنه بالقصد

الاجمالي هذا بلحاظ أصل النية .

وأما القربة : فهي أيضاً كذلك فيما يلزم اندراجها تحتها ، لأن من القيود ما لا يجب بسط التقرب عليها ولا درجته تحتها ، كالشرائط المأخوذة في الصلاة تهيداً ، لا قيداً - نحو الاستقبال والستر والصون مما لا يؤثر كل لحمه و نحوها - إذ لا يجب قصد القربة بها وإن كان من القيود ما يجب فيها ذلك . فمجرد أخذ القيد في المأمور به المبادي 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 المبادي .

(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 الإخر صح اذا كان على وجه الاشتباه في التطبيق ، كان قصد امتثال الامر المتعلق به فعلاً وتخيلاً أنه أمر أدائي فبان قضائياً ، أو بالعكس ، أو تخيلاً أنه وجوبي 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 الوجوبي ليس الا فبان الخلاف ، فانه باطل .

قد لاح الضابط العام فيما يجب فيه التمييز وفيما لا يجب . و هذه العناوين المذكورة في المتن إن كانت عناوين منوطة - 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 .

وقد مرّت الإشارة إلى بعض تلك الفروق التي منها ما في المتن من الاجتزاء بالأداء مثلاً في مقام القضاء سهواً ، لأنّ الميز بينهما ليس نوعياً حتّى لا يجزى أحد النوعين المتباينين عن الآخر ، إذ ليس القضاء حينئذٍ إلا عين الأداء ولكنّه في خارج الوقت ، إذ المفروض أنّه لا يكون مطلوباً نوعياً بالاستقلال بل هو بعناية ما بعض مراتب المطلوب الكامل . و هكذا القصر والتمام ، لأنهما ليسا نوعين متباينين ، إذ الميز بينهما إنّما هو « بشرط لا » و « بشرط شيء » و ذلك : لأنّه لا يفوت عند الاشتباه في التطبيق إلا بعض الخصوصيات الشخصية لا يختلف العمل باختلافها نوعاً .

وممّا يترتب على الاتحاد النوعي جواز العدول من بعض إلى آخر في الجملة - كما يأتي في المسئلة القادمة - .

ثمّ إنّ التفصيل بين الاشتباه في التطبيق وبين التقييد ليس ممّا انفرد به «الماتن» كما أنّ النقاش فيه ليس ممّا نشير إليه في خصوص المقام ، لما تكرر منّا البحث عنه . وحاصله: أنّ 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 الخاصّ لو التفت إليه لكان مقصوداً برأسه البتّة ، و أمّا فيما لا يكون كذلك حتّى التقديري منه فلا يكون مجزياً فيما يعتبر قصده . ولكنّ الحقّ الاجتزاء بمثله فيما لو انضمّ الحسن الفاعلي بالحسن الفعلي، حيث لا احتياج

في الطاعة إلى أزيد منه وهو حاصل في نحو المقام ، لأن المصلي الذي تخیل بقاء الوقت للأداء وقد تصدق بالامتنال لاريب في تحقيق الحسن الفاعلي فيه البتة ، وهكذا الصلاة الصادرة منه في هذا الفرض لاريب في حسنها كذلك ، فمقد التمام هذين الحسنين يتم الامتنال بلافتقار إلى أزيد منه ، نظير ما مر : من صحة الفصل أو الوضوء لمن وظيفته التيمم لضيق الوقت و لكنه اغتسل أو توضأ بزعم دعوته 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 كمآلهما ، ويعبر عنه حينئذ بتعدد المطلوب . ولا ينافيه الافتقار إلى أمر جديد في القضاء ، لأن لسان دليله مشعر بذلك وكاشف عنه ، من دون التأسيس لحقيقة منحاذاة عن الفائتة . وهكذا القصر والتمام ، لأنهما كقيمتنا لحقيقة واحدة تطول تارة وتقصر أخرى ، كالخط الطويل والقصير ، حيث إن الطول والقصر من الشئون الشخصية لا الفصول المنوطة . وهكذا الأمر في الوجوب والندب .

وقد انقدح لك النقاش فيما تخیله 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 .

فداشر في ثنایاالمبحث المتقدم إلى أن القصر و التمام إن كانا نوعين متباينين، يكون التخيير دائراً بين أمرين لامصحح لقيام أحدهما مقام الآخر ، للبينونة الموجبة لأن يقال: «أين أحدهما من الآخر» ويتفرغ 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 إنته بصد الدلالة على التخيير في نفسه، لابلحاط طواريه: من الحدوث والبقاء ونحوهما. وحيث إن خيرة المتن هو اتحادهما في الحقيقة بلاميز ما هو بينهما ، حكم بجواز العدول .

ولاخفاء في أن العدول تارة بلحاط القصد، واخرى بلحاط العمل فقط . أما الاول : ففيما لو كان القصر و التمام من العناوين القصدية ، إذ يصح حينئذ إطلاق العدول والانصراف عن عنوان قصدي إلى عنوان قصدي آخر . وأما الثاني : ففيما لا يكونان قصديين - كما هو المفروض - فعليه يكون إطلاق العدول هناك إنمما هو في مرحلة العمل و مجرد تغير الميل و التصميم الذي لا يكون مأخوذاً في المأمور به .

ولو شك في كون عنوان خاص قصدياً أم لا : قد يتخيل ازوم الاحتياط ،

لأول الشك* إلى مقام الامتنال المسبوق بالقطع بالاشتغال ، حيث إن* ائحدار التكليف إلى ذلك العنوان يقيني* ، وإنما الشك* في حصول البرائة بنفس إتيانه عارياً عن القصد .

والحق* هو البرائة ، لا تناسع نطاق الشك* إلى مقام الثبوت أيضاً ، لا السقوط فقط ، حيث إنه يشك* في كيفية الجمل 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 وضيقاً بيد الشرع - كما في الطهارة - قد اختار هنا الاشتغال ، مع أنه أهون وأبين من هناك ، إذا الشك* هنا في نفس الجمل و كفيته ، زعماً منه بعدم حكومة البرائة هنا على قاعدة الشغل لأن* القصد ليس كلفة* زائدة . والحاصل : أن* القصر و التمام إن كانا نوعين متبائنين - كالظهر و العصر - يحتاج العدول من أحدهما إلى الآخر إلى دليل مستأنف وراء ما يدل على التخيير ، لأنه - أي العدول - عبارة عن قلب الحقيقة إلى حقيقة تبائنها ، 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* التعين حينئذٍ إنما هو بيد المكلف ، فله أن يسلم على ركعتين فيصير قصراً ، وأن يسلم على أربع فيصير تماماً . فاتصافه بأحدهما متوقف على إرادة المكلف و كيفية عمله ، فعليه يكون العدول عملياً - كما مر* - 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 بمدى فلامجال لجعل المأني* به

قصرًا ، 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 اتحاد الحقيقة وعدم دخالة القصد وإن يوهم بادى 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 القرية ونحوها في مثل المقام لم يثبت بالدليل
اللفظي ، بل أقصاه الاجماع ، وبكفيه 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 لداع آخر - فصادف الاتمام من غير عدول ولا
الاتفات ، لا يوجب في أنّ الفعل الصادر منه حسن بنفسه لكونه عبادة لولا المانع ، كما
أنّ ذلك الشخص أيضاً لم يأت بالمقدار الزائد بشهوة نفسانية فقط ، بل كان بصد
الامتثال ، وهذا القدر الحاصل من الثمّ الحسن الفعلي بالحسن الفاعلي كافٍ في
الامتثال . وحيث إنّ الميز بين القصر والتمام من الشؤون الشخصية من دون تمنون
الفعل بأحدهما - حتّى بالقصد - إلّا أن ينتهي أمده ، فلا يجب التعيين - بين
الشروع ، إذ لا جدوى له بعد ما فرض الصحة بالعدول عن المنوي إلى غيره ، بل
بغير الاتفات إليه - أي العدول - .

إنّما المهمّ هو ما أفاده ذيلاً : من الشكّ بين الاثنين والثلاث بعد إكمال
السجدتين مع نيّة القصر ، ولا بأس ببسط المقال فيه حتّى يتضح في ضوءه جليّة

الحال ، وهو أن التمايز بين القصر والتمام إما بالتباين النوعي - بأن يكون كل منهما نوعاً برأسه مبائناً لشقيقه ويكون القصد فصلاً منوعاً - وإما بالتباين الفردي مع الوحدة النوعية .

وعلى الاول : إما يجوز العدول من أحدهما إلى الآخر بقلبه إليه - لاستمرار التخيير بقاءً - وإما لا يجوز . فعلى الجواز : إن نوى القصر ثم عدل إلى التمام فطرء الشك بين الاثنين والثلاث أو نحوه بعد إكمال السجدين ، يندرج تحت مادل 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 ، لا يندرج تحت دليل الشك في النائية .

وليعلم : أن وزن الشك الكذائي وما يحذو حذوه - مما يقال بكونه مبطلاً - ليس هو وزن الحدث ونحوه مما يوجب البطلان بمجرد حدوئه ، بل المعنى بذلك هو عدم جواز المضي على هذا الحال والاكتفاء به في الامتثال . وأما لو أتم بالتسليم رجاءً 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 يسلّم لا يتعين شيء من العنوانين ، فعليه يكون جواز العدول باقياً بحاله ما لم يتجاوز محله . فهذه لا يمكن التمسك بدليل الشك بين الاثنين والثلاث في الرباعية ، لأنه شبهة مصداقية له ، إذ لا يعلم بكونها رباعية واقعة إلا بالتسليم على أربع ، كما أنه لا يجوز التمسك بدليل الشك بينهما في النائية والحكم بالبطلان بالمعنى المذكور - لما اشير إليه من الشبهة المصداقية - لعدم العلم بكونها

ثنائية ، مع لزوم تحقق الطرف قبل المظروف . وبالجملّة : لا يجوز التمسك بدليل البناء على الأكثر في الرباعيّة ولا بدليل البطلان وإن اريد به البطلان البتّي أيضاً كالحدث ، للشك في الاندراج تحت دليله - كما مرّ - .

نعم : لطرو هذا الشك تأثير في جعل التخييريّ تعيينيّاً ، إذ قبله كان مخيراً بين التسليم على الثنائية ليصير قصراً وبينه على الرباعيّة فيصير تماماً ، وأما بعده فلا يمكن التسليم هناك ، لأنّه إن كان إثنين لكان الشك في الثنائية ، وإن كان ثلاثاً لكان التسليم على الثلاثية التي لا تكون مشروعة في تلك الأماكن الممهودة بالمحوث عنها ، فحينئذ يتعيّن العدول العملي إلى التمام ويصير الانتمام واجباً تعيينيّاً بعد ما كان واجباً تخييراً ، وكم له من نظير ! ومعه يندرج تحت دليل الشك في الرباعيّة ، فيلزم البناء على الثلاث .

ومن هنا انقدح : أنّ اضطراب الماتن ، وتوّسان قلمه الشريف هنا - بين الاشكال أو لا ، ونقل تعيين العدول ثانياً ، والاحتياط ثالثاً ، وطغيان بيانه في الخل عند البحث عن الشك في الركمات ^(١) بعدم جواز العدول بتّاً ، مع استقرار دأبه على اتّحاد الحقيقة وعدم التباين بين القصر والانتمام في غير محله ، فارتقب . ثم إنّّه بالبناء على الثلاث يكون بمنزلة الآتي بها تعبّداً ، ومعه 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 بالركمة المفصولة من دون التقيد بالرباعيّة ، ومن جهة بيان ما خرج منه وما لم 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 أزيد من الداعي والتصور الاجمالي . وأما نية الأفعال جمعاً و تجزئة ، فمفزا القول في ذلك : أنه ليس في البين أمر وراء أمر المجموع يدعو إلى الأجزاء بالاستقلال ويبعث نحوها كذلك ، وإلا لكانت هناك تكاليف عديدة يتفرع على امثالها إطاعات وعلى عدمه عصيانات ، وهكذا المنوبات 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 انحذار الارادة الأمرية نحوها إنما هو بتبعية تعلفها بالمجموع كذلك انحذار الارادة الفاعلية . ولو نوى جزء منها بداعي الأمر المستقل المتخيل ، فان كان بنحو الخطأ في التطبيق لكان مجزئاً ، وكذا إن كان بنحو التقييد على ما سلكناه 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 والامتثال ، فلا استقلال لشيء من الأجزاء المرتبط بعضها ببعض ، فلامحالة يكون الانبعث أيضاً على وزان 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، لأنّ المنويّ المشتمل عليها لا يكون مندوباً ، بل هو أفضل فردي الواجب ، وهكذا لو لم تكن كذلك ، لأنّ الاشتمال على الامور النديية - كالاشتمال على الامور المباحة - غير مناف لانّصاف متن الفعل الذي وقع ظراً لها بالوجوب والنية وجوبه .
نعم : إنّ ترتّب الثواب على تلك الامور المندوبة رهين قصدتها والتقرّب بها ، لأنّ مجرّد صلوحها للتقريب غير كاف في حصول القرابة مالم يقصد التقرب بها .

(مسألة-٦) الاحوط ترك التلفظ بالنية في الصلاة، خصوصاً في صلاة الاحتياط للشكوك ، وان كان الاقوى الصحة .

لعلّ منشأ الاحتياط هو كون النية القلبية عند بعض جزء للصلاة المفتوحة بها ، لا بالتكبير - وإن ردّ بما ورد : من « أن » أو لها التكبير ، مع ما يناقش في هذا الردّ 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 أنّها جزء للصلاة إلّا أنّه 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 - فجائز .

(مسألة - ٧) من لا يعرف الصلاة يجب عليه أن يأخذ من يلقنه ، فيأتى بها جزء فجزء ، و يجب عليه أن ينويها أولاً على الاجمال .

إن الذي لا يعرف الصلاة يجب عليه ذلك بتأ ، لا من باب المقدمة العلمية - كما زعمه بعض المعاصرين - إن لإيهام ولاشك في عدم المعرفة . نعم : يكون ذلك من هذا الباب بالنسبة إلى من يعرفها معرفة ناقصة مصحوبة بالخطأ في التطبيق وما إلى ذلك مما لا بد من إزالته بما في المتن ، للمقدمة العلمية . وكيف كان : يجب قصدتها بالأجمال ، لا مكان تمشييه وصلوح انطباقه على ما يتعرفه بالتلفين أيضاً .

(مسألة - ٨) يشترط في نية الصلاة بل مطلق العبادات الخلو 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 الشراكة ، أو التبعية . وعلى أي تقدير : إما أن يكون

ذاك الداعي الآخر حراماً في نفسه ، أو لا . وسيأتي البحث عن غير المحرّم منه :
 من الضمان 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 يحرم فيه
 مقتضى القاعدة الأولى . أخرىهما - ما يبحث فيه عن نطاق النصوص الخاصة .

أما الجبهة الاولى

ففي مقتضى القاعدة الاولى

إنّ المراد من الرياء ، هو إرائة كون العمل لله تعالى مع عدم كونه له
 (تعالى) فيخالف السرّ العلن . فعليه : لو صرّح بعدم كونه له (تعالى) بل لداع
 الشهرة أو صيانة العرض وما إلى ذلك من الدواعي الشهوانية أو النفسانية ، فلا يكون
 رياءً وإن لم يترتب عليه ثواب لفقد القرية ، فلا عصيان حينئذٍ . فمن أنفق لله
 (تعالى) مصرّحاً به ، فهو ليس بمراءٍ وإن لا يثاب ، فلا إثم ولا مشوبة . وأما لو عمل
 رثاء الناس ، فهو ممّن يصدق عليه أنّه مرءٍ وعلى عمله أنّه رياء ، فيلزم البحث
 عن حكمه التكليفي : من الحرمة ، وعن حكمه الوضعي : من الإبطال .

وليعلم : أنّ العمل الرّياضي إمّا توصلي ، وإمّا تعبدّي - بمعنى ما يشترط
 في صحته قصد القرية - فعلى الأوّل : لا مجال للبطلان بجميع الأقسام القادمة ،
 إذ لا يعتبر في صحته قصد التقرب حتّى يضرّه الرياء ، كفصل الثوب المتنجس
 للصلاة ونحو ذلك ، فلا يتأتى فيه البحث عن الحكم الوضعي . وأما الحرمة وما في
 إثرها من العقوبة : فلها مجال .

و على الثاني : فيلزم الفحص عن الشقوق المتصورة ، وكيفية تأثيرها في
 البعث والدعوة ، وما لكل واحد منها من الأثر وضماً وتكليفاً . فنقول : إنّ

للرياء من حيث التأثير والدخالة أقساماً :

أحدها : أن يكون هو الباعث الوحيد بلادخالة لقصد القربة أصلاً لا كلاً ولا جزءاً ، ويترتب عليه البطلان كالحرمة . أما الأول : فلفقد قصد القربة فيما تشترط صحته به . و أما الثاني : فلاندراجه تحت نصوص حرمة الرياء وإطلاق الشرك المحرّم ، بلاخصيصة للمقام ولا لماورد فيه . ولا حاجة إليها بالنسبة إلى البطلان المستقلّ 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 ، لأنّه أساس صحابة الأصالة مع التبعية . ولا إشكال ظاهراً في البطلان لأدله إلى فقد شرط الصحة ، إذ المفروض عدم صلوحه للتحريك والبعث . وأما العصيان : فهو للاندراج تحت نصوص التحريم ، كما سيجيء .

ثالثها : أن يكون هو الباعث المستقلّ شأناً المصحوب لفصد القربة الذي هو كذلك أيضاً ، فلارجحان لأحدهما على الآخر في صاوح التحريك ، لاستوائهما في الاستقلال الشأني والشركة الفعلية ، وحيث إنّ 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 يتفادت 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 ضميعة قصد القربة ، كما أنّه كذلك أيضاً بالنسبة إليه - أي الرياء - و البطلان حينئذ متوقف على لزوم السببية التامة له

- أي لقصد القربة - وإلا فيشكل للاكتفاء بالناقصة أيضاً. ولكن دعوى لزوم السبب التام ليست بجذاف، فيبطل حينئذٍ، سيما على اعتبار الخلو من .

وخامسها : أن يكون الباعث الأصل هو قصد القربة ويتبعه الرياء ، بحيث لاصلوح له للتحريك الاستقلالي شأناً ولالشركة والجزئية في التأثير فعلاً بأن يوازي التقرب ، بل الصحابة التي بينه وبين قصد القربة هو الصحابة التبعية في ظل الأصل .

ولاشكال فيه وضعاً إلا عند اعتبار الخلو من الذي يزاوجه الرياء التبعية أيضاً. وأما بلحاظ التأثير والاستناد فهو تام ظاهراً ، لأن وجوده - أي الرياء - حينئذٍ وعدمه سيان ، إذ المفروض أصالة التقرب واستقلاله في الدعوة والبعث . وليعلم : أن وزان الضمان المباحة هو وزان الرياء وضعاً على التفصيل وإن كانت ممتازة عنه تكليفاً .

هذا مجمل القول في مقتضى القاعدة بالنسبة إلى الحكم الوضعي . وأما الحكم التكليفي : فتمام الكلام فيه رهين البحث عن النصوص الخاصة .

أما الجهة الثانية

ففي مقتضى النصوص الخاصة

واعلم : أن للشرك مراتب و درجات شتى وإن لم تكن بحداء درجات التوحيد ، إذ لم يذهب أحد إلى تعدد الواجب بالذات (تعالى عن العديل) وإن ذهب إلى تعدد الصانع والرب (نقدس عن المثيل) .

وليعلم أيضاً : أن الشرك الوثني ليس هو بأن يكون المعبود هو الله (تعالى) مع الوثن ، سواء كان بنحو الأصالة أو التبعية أو غيره من أنحاء الشركة ، إذ المألوف

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 شفعياً ومقرّباً للعابد 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 وحصر العبادة لأجله .

ومدار احتجاج القرآن مع هؤلاء الوثنيين هو توحيد الربوبية والمعبودية ، لا الخالقية ، فضلاً من الذات الواجبة ، لئن سلّتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله الخ .

فاذا تمهّدت هذه ، فنقول : إنّ إطلاق الشرك على الرباء ، إمّا باعتبار عبادة المرآئي لغير الله من الناس ، وإمّا باعتبار جملة غيره شريكاً له (تعالى) وإمّا باعتبار التنزيل لا التحقيق ، فيتبعه ترتب آثار المنزل . عليه (و هو الشرك) على المنزل (و هو الرباء) .

أما الأول : فباطل البتة ، إذ لا يكون غير الله معبوداً للمرآئي ، حيث إنّهُ لا يعبد ، لأنّ قصده إرأئة كونه عابداً له (تعالى) مع أنّه ليس كذلك من دون قصد عبادة غيره (تعالى) . وهكذا الثاني ، لأنّ الرباء أينما تحقق فأنما هو لإرأئة التوغل في الله ، ولادخاله للغير في المعبودية أصلاً ، بل المقصود إنّما هو إرأئته ذلك . أضف إلى ذلك : عدم تمشّي هذا الوجه في القسم الأول من الأقسام الخمسة المتقدمة الذي لا يكون الداعي إلّا إرأئة الغير من دون قصد لله (تعالى) أبداً - بالأصالة أو غيرها - فلامجال فيه للشركة . فان كان ولا بدّ ، فأنما 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 البطالان ؟ أو التكليف من الحرمة ؟ أو هما معاً ؟

وعلى أيّ تقدير : فهل هو للقسم الأول من الأقسام الخمسة فقط ؟ أو لغيره من الأقسام الأخر أيضاً ؟

فمن تلك النصوص : مارواه عن داود ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : من أظهر للناس ما يحب الله عز وجل ، وبارز الله بما كرهه لقي الله وهو ماقت له ^(١) . ونحوه مارواه عن الحسين بن علوان ، عن جعفر ، عن أبيه ، عن علي 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 حريم الاستدلال .

ومنها : مارواه عن السكوني ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله ... لا يريدون به ما عند ربّهم يكون دينهم رياءً ألا يخالطهم خوف الخ ^(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 صلبى مرأاة الناس فهو مشرك . . . ومن عمل عملاً ممّا أمر الله به مرأاة الناس فهو مشرك ، ولا يقبل الله عمن مرأء ^(٤) .

قد مرّ في المقدمة ما يجدي في اتّضاح إطلاق الشرك على الرياء والمشارك على المرأئي ، وظاهر قوله صلى الله عليه وآله : « مرأاة الناس » هو كون العمل بتمامه للارأاة ، فعليه لا يشمل ما عدا القسم الأول .

نعم : لاختفاء في دلالة على الوضع والتكليف معاً ، اللهمّ إلا أن يستفاد

التميم من الذيل ، حيث قال : « ولا يقبل الله عمل مرأى » ، و لكنته على التسليم للوضع فقط ، فلا يدل على الحرمة ، إذ أقصاه عدم القبول .

ومنها : مارواه عن جعفر بن محمد ، عن آبائه عليهم السلام إن رسول الله ﷺ سئل فيما النجاء غدا ؟ فقال ﷺ . . . يعمل بما أمره الله ثم يريد به غيره ، فاتقوا الله في الرياء فإنه الشرك بالله ، الخ ^(١) .

وظاهره البطلان والحرمة معاً - كما لا يخفى على من تأمل في صدره وساقته - و ظهور قوله : « . . . ثم يريد به غيره » في القسم الأول الذي لا سمح الله تعالى فيه ممالاترة عليه . وأما التعميم : فلعله يستفاد من قوله : « فاتقوا الله في الرياء فإنه الشرك بالله » فعليه يدل على حرمة الرياء أينما تحقق ، إن لم يناقش بكون « اللام » للمهد الذكرى .

ومنها : مارواه عن رسول الله ﷺ . . . يؤمر برجال إلى النار . . . فيقول لهم خازن النار : يا أشقياء ! ما كان حالكم ؟ قالوا : كنا نعمل لغير الله ، فقيل : لتأخذوا نوابكم ممن عملتم له ^(٢) .

ودلالته على الحرمة واضحة ، إلا أن المستفاد من قولهم : « كنا نعمل لغير الله » هو خصوص القسم الأول ، دون ماعداه .

و لاختفاء في خروج التوصليات تخصيصاً أو تخصصاً ، إذ لا يلزم إتيانها لله تعالى كما أنه لا ريب في خروج ما كان لغير الله مع التصريح به ، بحيث لا يكون رياء الناس - بأن يريهم كونه لله ولا يكون كذلك - لما مر من عدم حرمة مثله وإن لا يثاب عليه لفقد القرية . وليعلم : أن خروج التوصلي إنما هو من حيث البطلان ، وأما الحرمة وفقد الأجر فكالتبعدي .

ومنها : ما عن أبي عبد الله عليه السلام . . . إن من عمل للناس كان نوابه على الناس ،

(١) الوسائل الباب ١١ من أبواب مقدمة العبادات ح ١٦ .

(٢) الوسائل الباب ١٢ من أبواب مقدمة العبادات ح ١٦ .

ومن ممل لله كان نوابه على الله ، إن كل رياء شرك^(١) . ونحوه ما رواه عن يزيد ابن خليفة عن أبي عبد الله عليه السلام^(٢) .

إن مفاد الفقرة الأولى من هاتين الفقرتين ، هو شمول الخالص من كل واحد من الفرضين . وأما مفاد الثانية منهما ، فلعله 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 : ما رواه عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال النبي ﷺ إن الملك ليصدق بعمل العبد متبجحاً به ، فإذا صدق بحسناته يقول الله عز وجل : اجعلوها في سجين ، إنه ليس إيتى أراد به^(٣) .

ودلائها على الحرمة متوقفة على إرادة النار ونحوها من « سجين » ، وأما لو اريد منه المكان الهابط كالأرض السفلى مثلاً - حسب ما يستفاد 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 بلا شوب أصلاً ، ولا يبعد ذلك ، لأجل تقدم لفظة « إيتى » .

ومنها : ما رواه عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى : « فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً » قال : الرجل يعمل شيئاً من أثواب لا يطلب به وجه الله وإنما يطلب تزكية النفس يشتهي أن يسمع به الناس ، فهذا الذي أشرك بعبادة ربه ، الخ^(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

أنشهر مصاديقه فيه، فيكون باطلاً لفقد قصد القرية، 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 وحران، 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
«ما مر». وشموله لما إذا كان قصد القرية مستقلاً ورضا الناس تبعاً واضح، وهكذا
بالنسبة إلى ما يشابهه. وأمّا إذا كان رضى الناس أصلاً ووجه الله تبعاً فهو مندرج
بالأولوية. فحينئذٍ جميع تلك الأقسام الخمسة مشمولة له، إمّا بالمنطوق، أو بالفحوى،
ولكن بالنسبة إلى الحكم التكليفي دون الوضعي، لفصوره 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 بالتعبدات من دون الشمول لغيرها ، وذلك تخصيص بلا دليل ، فصيانة الاطلاق بأصلاته وصرافته تستدعي الحكم بأنّ المراد هو الحرمة التي يكون التوصلّي فيها كالتعبدّي ، حيث إنّ شاهد داخلي عليه .

و أما شموله لجميع الأقسام أو لبعضها : فمتوقف 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 بجزائية ، فحينئذٍ يندرج غيره من الأقسام الاخر فيه ، فيدلّ على الحرمة مطلقاً .

تنبية :

قد لاح في مطاوي البحث عن النصوص المارة حرمة الرياء بجميع أقسامه المتصورة المتقدمة ، و كذا البطلان بالنسبة إلى بعضها . و أما في الجميع عدا الأوّل ، فهو متوقف على عموم التنزيل ، أو امتناع اجتماع الأمر والنهي و عدم إمكان التقرب بالمبعد ، و نحو ذلك ممّا هو سندا 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 يبدل منها على البطلان . و قبل الخوض في الطائفة الكائنة للبطلان يلزم تعرّض ماعن السيّد المرتضى - رحمه الله - في انتصاره : من عدم بطلان العبادة بالرياء ، بل هي مجزية مسقطه للقضاء ، لكن لا ثواب عليها .

وذلك : بأنّ من الواضح الضروري في الفقه ، هو اشتراط صحّة العبادة بقصد

القربة المستلزم لبطلانها بدونه ، فحينئذٍ لأمجال لتوهم الصحة في القسم الأول
 الفاقد له رأساً حسب الغرض ، و من البعيد عن ساحة السيّد - رحمه الله - الذهاب
 إلى الصحة في مثله ، فيدور الكلام صحةً وفساداً مدار ماعداء من الأقسام الآخر
 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 الامر
 والنهي ، أو عدم جواز التقرب بالمحرّم المبعّد ، وحيث إن العمل الريائي محرّم
 فلا يمكن التقرب به . و أما لو نوقش فيها بجواز الاجتماع و إجداء تعدّد الجهة
 - كما هو الحق - أو بجواز التقرب بالمبعّد عند انحفاظ تعدّدّها - كما هو
 المفروض - أو لعدم انطباق الرياء على متن العمل ، فلا يسري النهي إليه ، إذ لا ينهي
 عن العمل الصادر عن نيّة الرياء ، بل هو إنّما 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 تشريعاً؟
 فلا دليل على البطلان . فلعلّ القول بعدمه فيما عدا القسم الأول مستند
 إلى أحد هذه الوجوه ، فلا مناص من إثبات لزوم الخلو و وضماً حتّى يتبهم
 البطلان في مورد الشركة والرياء وإن كان بالتبع . ولا ميز حينئذٍ بين ما لو كان
 نطاق الدليل لزوم القربة البحتة و التقرب المحض ، أو لزوم الخلو و عدم انضمام
 شيء آخر إليه ، إذ على الأول يندرج الرياء ونحوه وحده ، وعلى الثاني يندرج
 ماعداء من الضمائم المباحة أيضاً .

والحاصل : أن القاعدة الأولى قاصرة عن إثبات البطلان فيما عدا القسم
 الأول وبعض الأقسام الذي يكون بمنزلة ، فلا بدّ من التماس الدليل التعبدي ،
 كما يلي :

فمن تلك النصوص : ما رواه عن عليّ 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 الشركة 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 مرتبطاً بأجزائه بحيث تكون حقيقة واحدة ، كاصلاة ونحوها . والآخر - أن لا يكون كذلك شرعاً وإن كان بين تلك الأجزاء نحو ارتباط خارجاً ، كالمسجد ، حيث إنه يمكن بناء بعض أجزائه قربة إلى الله وبناء بعضها الباقي رثاء للناس ، بلا ارتباط بين أجزائه شرعاً وإن كان كذلك خارجاً . ويتلوه قسم آخر ، وهو بأن يكون بعض الأعمال المستقلة بحيالها بتمامها لله تعالى وبعضها الباقي كذلك رياء ، كأن يصلي لله تعالى وبحج رياء ، وما إلى ذلك من النظائر ، والشركة فيه بلحاظ مجموع ما يعمل في مدة الحياة لا بلحاظ العمل الشخصي الخارجي قصداً أو مقصوداً ، إذ المفروض أن بعضها قصداً ومقصوداً لله تعالى وبعضها الآخر كذلك رثاء الناس .

ولاخفاء 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 وبعبارة 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 - فلاندراج وجه في الجملة ، ولكن إذا كان إثبات بعض الأجزاء المرتبطة برباء وحكم بطلانه - أي خصوص ذلك الجزء الربائي - ثم تداركه صحيحاً ، لما كان لبطلان مجموع العمل حينئذ وجه ، اللهم إلا من جهة الزيادة العمدية ونحوها ، كما يأتي .

نعم : لاسترة في اندراج القسم الأول الذي هو المنساق من مثل المغم . وفي الرواية بعض ماله مساس بياقي 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 اندراج وجه هو ما إذا كان الاشتراك 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 التبعية من الرياء مما يشكل اندراجها تحت قوله "دلي ولغيري" ، إذ المفروض أن وجوده كالعدم ، لأن المحرك الأصلي 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 معتد به له في الدعوة والبعث ، كما أنه يمكن أيضاً إثباته بالأدولية ، حيث إن بعض تلك الأقسام مندرج - كما نشير إليه الآن - ولا ريب في كونه أولى منه .

وهكذا غير الرياء من الضمانات التي لا يكون تأثيرها في البعث على حد تأثير قصد القربة - بأن يكون راجحاً عليه فيه أو مرجوحاً عنه - إذ لا خصيصة للرياء بعد عدم أخذها فيها مع شمول العنوان له ولغيره من الضمانات الأخرى ، 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 والبعث ، بخلاف صورة الاستقلال الشأني الذي مفزاه صلوحه للتحريك مطلقاً وإن لم يصحب الرياء . هذا تمام القول بلحاظ عنوان الشركة والعمل لله ولغيره . وأما بلحاظ اعتبار الخلو - حسبما يهتدى إليه ذيل الأولى والأخيرة - فالخطب سهل ، لدلالته على البطلان تبعيبدأً في جميع تلك الصور: من الأصالة وغيرها ، لأن الرياء التبعية طارد للخلوص المعتبر في الصحة وضماً .

ولاميز حينئذ بين الرياء وغيره ، لعدم أخذه عنواناً فيها ، ولطنافاة غيره للخلوص

المعتبر أيضاً ، سواء كان ذلك الغير حراماً أم لا ، كما في الضمانم المباحة ^(١) .
فتبين مما تقدم .

أولاً : أن مقال السيد المرتضى - قدس سره - مشفوع بالبرهان في الجملة ، لأن مفاد تلك الروايات الأول هو حرمة الرياء بجميع أقسامه . وأما البطلان العام ، فلا . والقاعدة الأولية أيضاً قاصرة عن إثباته - أي البطلان - فيما عدا القسم الأول ونحوه ، وهو ما يكون الرياء هو الباعث الوحيد ، وكذا ما يكون الرياء بالأصالة والتقرب تبعاً ، وذلك : لامكان اجتماع الأمر والنهي ، أو لامكان التقرب بالمبعد عندا الحفاظ تعدد 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 منافي للخلوص للمعتبر وضعاً في صحة العبادة بلا خصوصية للرياء ، كما صرح باشتراطه الماتن - 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 ولفيري 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 الريا ، 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 الميز بينه وبين

(١) وسيرافيك تمام القول في الضمانم ، ويتبين هناك الاشكال في الشمول لبعضها ، فراجع .

الصحة ، فاصطلاح فقهي^١ مستحدث . وحيث اعتبر الخلوص عن الغير في الداعي وضماً ، يكون البطلان عند الشوب والخلط - وإن كان تبعياً - على القاعدة . ولا ريب في أن^٢ زمام الوضع سعة وضيقاً بيد الشرع ، فكما أنه لو اعتبر في العبادة والطاعة قصد الأمر لما اكتفى بقصد الملاك ولما تحقق الامتنال باتيان المهمل 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 ودعاء الدعوة لما اكتفى بالشركة وإن كان الشريك تبعياً ، فالضمان التبعي بأسرها - محرمة كانت أم لا - منافية للخلوص . ولانفاوت فيما هو المهمل بين تفسير قوله عَلَيْهِ السَّلَام : «إلا ما كان لي خالصاً» في روايتي «علي بن سالم»^(١) بنحو يؤول إلى الاستثناء المتصل ، أو بمنهج يؤول إلى المنقطع ، فتبصر !

ثم إن ههنا نصوصاً آخر قديمتاً بها لاعتبار الخلوص في العبادة وضماً المستلزم لبطانها عند الشوب بالرياء وغيره مما يوجب زواله بالاختلاط . والذي ينساق إلى الذهن منها ، هو ما يوجب رقي الروح وعوده إلى ذروة الكمال وعروجه من حضيض النقص زائداً عما يعتبر في نصاب الصحة وضماً وإن عداها في «الجواهر» مقرنة ببعض مامر^٣ مما تكون دلالاته على لزوم الخلوص وضماً تامة . فمنها : ما رواه عن ابن مسكان عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَام في قول الله تعالى : «خفيفاً مسلماً» قال : خالصاً مخلصاً لا يشوبه شيء^(٢) .

و تفسيره بذلك ، إنما بلحاظ بيان ما ناله الخليل عَلَيْهِ السَّلَام الذي لامطمس فيه لغيره من الآحاد المكلفين عدا النبي^٤ والوصي^٥ وإنما بلحاظ ما يمكن أن يناله العبد - حسبما ورد من أدعية التكبيرات الافتتاحية - وعلى الأول : لامساس له بالمقام . وعلى الثاني : لا يجب تحصيل ذلك الشأ البعيد بعدما كان مندوباً .

(١) الرسائل الباب ٨ من أبواب مقدمة العبادات ح ٩ والباب ١٢ ح ١١ .

(٢) الرسائل الباب ٨ من أبواب مقدمة العبادات ح ٧ .

ومنها: ما رواه عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال . . . بالا خلاص يكون الخلاص^(١). والمراد منه أيضاً بيان الكمال والرفق المتوقع للسان 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 للسان من الزلفى، لا خصوص ما يعتبر لزوماً في العبادة التي يستوي فيها العاكف والباد والعالم والجاهل ونحوهما، وهكذا سائر ما ورد في هذا الباب، فراجع.

الثالث - أن يقصد ببعض الأجزاء الواجبة الرياء، وهذا أيضاً باطل وإن كان محل التدارك باقياً. نعم في مثل الأعمال التي لا يرتبط بعضها ببعض أو لا ينافيها الزيادة في الاثناء - كقراءة القرآن والاذان والاقامة - إذا أتى ببعض الآيات أو الفصول من الاذان اختص البطلان به، فلو تدارك بالاعادة صح.

لا إشكال في حرمة الجزء العبادي المأني به رياء ولا في بطلانه - حسبما فصلت سالفاً - كما أنه لا ريب في صحة الأجزاء الأخر، وكذا الكل الملثم 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 كرهه مدأً ، ومعه لامجال لتخيّل الصحة ، إذ المصلحة المتقوّمه
بامور ملتزمة تزول بزوال واحد منها ، لنفاد الالتئام حينئذ .

و أما لو اريد التدارك بالتكرار : فلا محذور فيه ما لم يكن في الاعادة
مفسدة وضماً ، أو ما لم يوجب تخلّل الرياء زوال الصحة التأهيلية و خروج ذاك
العمل عن صلوح التتميم ، نحو قراءة سورة خاصة من القرآن رغبةً إلى ما يترتب
عليها من الثواب المخصوص أو الأذان والاقامة ، حيث إنه لا مفسدة في الاعادة نفسها .
ولاتأثير أيضاً لتخلّل 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 . ويانه :
بأن ذاك الجزء العبادي المأثني رياء ، إمّا فعل (كالقيام أو الجلسة الاستسراحية
وغيرهما من الأفعال الواجبة برهاناً أو فرضاً) وإمّا قول (كالذكر والقراءة ونحوهما
من الأقوال اللازمة كذلك) .

فعلی الاول : يمكن التدارك بجعل بقاء ذاك الفعل خالصاً له تعالى وإن
كان حدوثه لغيره رياءً ، ولاخفاء في الميز بين البقاء والحدوث وأن وصفي الخلوص
والرياء بمنزلة الأمرين الواقعيين خارجاً المميزين بينهما كذلك ، فيمتاز الحدوث
عن البقاء بالرياء كما أنه يمتاز عن الحدوث بالخلوص . وبالجمله : لاضير في إدامة
ذلك الفعل وإبقائه ما لم يكن حدوثه الربائي ماحياً للصورة الصلانية ، على ما
في معو الصورة من الكلام القادم في موطنه .

وأما على الثاني : فيمكن النقاش فيه أولاً باحتمال انطباق الزيادة على
ذاك المأثني رياءً ، فحينئذ يخرج الصلاة عن صلوح التتميم وإلحاق الآتي بالماضي ،
كما دل عليه قوله : « من زاد » على ما يأتي في الخلل .

إلا أن يتخيل 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 يثاب به وبين الحرام الذي يعاقب عليه تماثل رأساً ، فلامحذور من حيث الزيادة .

وفيه أولاً : بأنه يستفاد من بعض النصوص التعميم بنحو يشمل المقام ، كما ورد في سجدة العزائم المأثي " بها في الصلاة " أنها زيادة في المكتوبة ، مع عدم التماثل بينها وبين السجدة الصلواتية . فهذا و أشباهه مما ينبه بعدم لزوم المعاملة في صدق الزيادة . نعم : يمكن القول بأن المنساق منها هو التماثل - كما مر - إلا أن الوارد في سجدة العزائم تعبد خاص " موجب لتوسعة الموضوع - أغنى الزيادة - حكومة ، فيترتب عليها الآثار للتنزيل بلا تعدٍ منها إلى غيرها ، فلا يصدق على السورة المأثي " بها رياء " عنوان الزيادة .

وثانياً : باحتمال انطباق " التكلم الخارج عن الصلاة " عليه ، وحينئذ تبطل رأساً و تخرج عن صلوح التعميم ، إلا أن يتخيل 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 لا الأعم منه ومن المحرّم فيبقى الريائي من الذكر تحت عموم المنع ، لزم بطلانها رأساً . وتمام القول فيه نقداً وتأبيداً رهين ميعاده .

الرابع - أن يقصد ببعض الأجزاء المستحبة الرياء - كالفنوت في الصلاة - وهذا باطل على الأقوى .

لما جاز ترك الجزء المندوب رأساً ، فلامحذور فيه من حيث عدم تدارك ما

أتى به رياءً ، فمعه لوجه 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 الطرف . نعم : قد يوجب الرياء في الجزء المندوب محذوراً خاصاً بذاك المورد، وهو كما في الوضوء ، حيث إن الفسلة الثانية للبد مندوبة ، فلو أتى بها عند غسل اليسرى رياءً لما جاز المسح بذاك البلل ، حيث إنه ليس من بلل الوضوء . والحاصل : أنه قد يوجب في بعض الموارد الخاصة محذوراً يخصها : مع ما بين تلك الموارد أيضاً : من إمكان العلاج في بعضها ، وعدمه في بعضها الآخر ، كما في محله .

وليعلم : أن مصب الكلام هو ما إذا كان الرياء في خصوص الجزء المندوب لافي العمل الكذائي ، أي لمحاظ 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

فى ما ينحدر الرياء نحو الكون فقط

وذلك فيما يهتم المرائي بارائة كونه في مكان قدسه الشرع - كالمسجد ونحوه - بلا امتياز بين ما يأتيه فيه من الأفعال التعبديّة والتوصليّة ، بل ولا تفاوت بينها وبين الترك البحت ، إذ مدار اهتمامه إراءة أن كونه فيه لله تعالى ، فمليه يكون وزان هذا الكون هو وزان الكون في المفصوب ، ولا مجال لتوهم بطلان الصلاة حينئذٍ إلا على مبنى امتناع اجتماع الأمر والنهي ، حيث اتحد الكون الصلّاتي المأمور به والكون الريائي المنهي عنه . وقد مرّ جوازه أو لا ، وصحة الصلاة على الامتناع ثانياً ، للاكتفاء بالمصلحة الكامنة ، فراجع .

الجهة الثانية

فيما ينحدر الرياء بايقاع الصلاة في ذاك المكان الخاص

والميز بين الجهتين واضح ، إذ لا اتحاد عند التحقيق في الجهة الاولى بين الواجب والحرام ، كما فصل في الصلاة في الدار المفصوبة . وأما في الثانية : فله - أي للاتحاد - مجال واسع ، فحينئذٍ يندرج تحت باب اجتماع الأمر والنهي ، وحيث اخترنا الجواز هناك ، فالأقوى هنا الصحة مع الانم .

ولقد زعم شيخ مشايخنا: الحائري - قدس سرّه - أن الميز بينهما بكون الاولى من باب اجتماع الأمر والنهي ، والثانية من باب النهي في العبادة .

وأورد عليه سيّدنا الأستاذ - دام ظله - بعدم انطباق ضابطة النهي في العبادة على المقام ، لأنها خصوص ما تكون النسبة بين المأمور به والمنهي عنه بالعموم والخموس 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 إحديهما دون الأخرى .
ومن هنا ينقدح حكم الرياء بحسب الزمان - كالصلاة في أول الوقت - وهو أنه على الاتحاد يندرج في باب اجتماع الأمر والنهي - الذي جوزه 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 ذاك الجزء موصوفاً بوصف خاص ، وإما أن يلحظ فيه كمال خصوص ذاك الجزء بما هو جزء .
لا إشكال في انطباق عنوان الرياء على تلك العبادة إذا كان ذاك الوصف المأني 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 متبني العمل ، إنما هو في خصوص ذاك 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 إرائة كونه لله تعالى مع أنه ليس كذلك - بلا خصيصة للصلاة - فكلامه هو ما مر : من

عدم الاتحاد - كالصلاة في الدار المفصولة - إن أقصاه مجرد القران، وأما الاتحاد فلا . وأما إن كان المقصود هو إراءة أن الصلاة بهذه الحالة، فحكمه ما مر : من عدم استلزام الاتحاد للبطلان حسب القاعدة .

الثامن - أن يكون في مقدمات العمل - كما اذا كان الرياء في مشيه الى المسجد لا في ايقاعه في المسجد - و الظاهر عدم البطلان في هذه الصورة .

و ليتنبه بأن مصب الرياء إنما هو فيما يكون مطاوباً عبادياً كلاً أو جزءاً حتى يتمشى فيه إراءة التقرب مع فقده . وأما فيما لا يكون كذلك، فلا مجال لتطرق الرياء إليه .

ولا خفاء في أن المقدمة بما هي مقدمة فائدة لملاك التقرب والمطلوبية، لأنها مطلوبة بالغير، ومعناه ترتب الثواب على ذاك الغير، ولذا حمل مادل على ترتب الثواب على الأقدام السائرة إلى زيارة مصباح الهدى وسفينة النجاة - ابن علي عليه السلام - على تكامل ذي المقدمة - أي الزيارة فيه - لصيرورته حينئذٍ أحزم . فعمله يكون في تصور الرياء في المقدمات الخارجية نوع ستره لا بد من إرجاعه إلى ذهابه . وكيف كان: لا إشكال في صحة العمل، لبرائته عن دس الرياء ونزاهته عن قدر الشرك، فيما إذا كان متنه لله تعالى وحده .

التاسع - أن يكون في بعض الاعمال الخارجية عن الصلاة، كالتحنك حال الصلاة، وهذا لا يكون مبطلاً الا اذا رجع الى

الرياء في الصلاة متحسناً .

إنّ العمل الخارج قد يكون بحيث لا ماس له بالصلاة مثلاً عدا مجرد القرآن الزماني كالتمدّد حالها، وقد يكون بنحو يصلح للارتباط بالناعية كما في التحنك، على تأمل .

أما القسم الأول : فلا إشكال في عدم سريّة حرمة إلى الصلاة فضلاً عن البطالان، فذاك التمدّد الريائي حرام وكذا باطل إن اعتبر فيه قصد القرية وضماً وأما تلك الصلاة فهي على حالها من الوجوب والصحة .

وأما القسم الثاني : فإن رجع إلى الرياء في الصلاة المتصفة 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 إتيانه بقصد القرية ، فيحينئذ لا بدّ من كون التحنك في نفسه عبادياً حتّى يتشعّب فيه على ذلك .

نمّ إنّه على فرض عباديته يلزم أن يكون اتّصاف الصلاة به أيضاً عبادياً ، كأنصافها بالجماعة أو الخشوع أو نحو ذلك ممّا ورد برعايته فيها دليل خاص ، إذ لو لم يكن الاتّصاف مطلوباً قريباً لما أمكن فيه الرياء . وإن كان الطرفان - أي الموصوف والوصف - قريباً . والظاهر : عدم الدليل على اعتبار التحنك 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 الاضداد .

لاسترة في أنه لو تم نصاب ما يعتبر في صحة العبادة من القرية وكونها خالصة عما يشوبها لزم الحكم بصحتها وإن قارنتها أحياناً المقارنات الانتفاقية . ومثاله ما في المتن من الاعجاب والسرور برؤية الناس ، حيث إنه لا يمس شيئاً من كرامة القرية ولا من خلوصها بالنسبة إلى النية أو المنوي ، و لكنّه مجرد صحابة وقران ، فمعه لا مجال للبطلان .

ويشهد 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 مالم يكن العمل مصنوعاً للسرور بالرؤية أو للارادة على نهج الرياء المعهود . وأما إذا كان كذلك ، ففيه بأس - كما مر - مشروحاً - ولا فرق فيما هو المهم بين القران وغيره من السبق والملاحق ، 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 يستلزمها من نقص النفس وسوء سيرته وما تستتبعه من الألم واللظى شدة وضعفاً - فهو أمر آخر لا بد من اعترافه هنا في الجملة . نعم : إذا كان ذلك بمجرّد الخطور فلاضير فيه ، خصوصاً إذا كان بحيث يتأذى به .

وأما ترك الاضداد رياء : فهو خارج عن حكمي التكليف والوضع تخصصاً ، لا تخصيصاً ، إذ لا رياء مصطلح فيه ، لأنه كما مر عبارة عن الاتيان بعمل قربي

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 ولا أمر شرعي به ولو مقدمة كترك الأضداد الخارجة - نحو إزالة النجاسة وغيرها - أو لا أمر عبادي كترك الموانع الداخلية ، فلامبجال له . نعم : أو كان التقرب معتبراً وضعاً في ترك تلك الأضداد ، لكن له ولما يترتب عليه من الآثار المادية وجه البتة .

(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 المشثوم بقاءً في ثنايا العمل ، وقد يلحق بعده .

لإشكال في البطلان على الأولين ، إذ لا خلوص على الأول حده ثلاً ولا بقاءً ، وكذا على الثاني بقاءً ، فمعه لامبجال للصحة بعد فقد ما اعتبر فيها وضعاً ، كما أنه لا إشكال في الصحة على الثالث ، إذ المفروض وقوع تلك العبادة واجدة لجميع ما يعتبر فيها وضعاً في الخارج ، فحينئذ لا معنى لانقلابها عما هي عليه . وأنت خير بأن إطلاق الرياء عليه غير خال من التوسع ، لأن العمل وقع خالصاً ، وحين ذكره للناس لا عمل حتى يرأى فيه وبه ، مع أنه لا يعقل إرائة ما وقع خالصاً لله تعالى أنه خالص له مع كونه خلاف الواقع ، لأنه موافق له ، فلا خلاف بين السر والعلن . ومن هنا ينقدح أن حرمة مثله محتاجة إلى دليل خاص ، بخلاف

الأدلين لسهولة تصوير الرباء فيهما موضوعاً و حكماً ، سيما الأول منهما ،
إذا قصد التأم فيه منحدر نحو الصيانة عن الكذب ، بحيث لو أمكن له أن يخبر
بوقوع تلك العبادة كاذباً بلا مفسدة لا تركبه بلا افتقار إلى التعب ، فالانبايا بهما
إنما هو للتحرز عن الكذب ونحوه .

هذا ما يقتضيه الأصل الأدلي . وأما بلحاظ 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 على عليه السلام : واكنني 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 : « فلهمة مبهوك في سبيكة الفرض ، أي لو كان بمنزلة
هؤلاء المرائين لنام آناء الليل وأطراف النهار صوناً عن التعب المقرون بالانم
والمعصية . وله محامل آخر ، 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 فكتب له سرّاً ، ثم يذكر
فتمحى فكتب له علانية ، ثم يذكرها فتمحى وتكتب له رياء ^(٢) .

لا اعتماد بها سنداً ، للإرسال . وكذا دلالة ، لعدم العمل بهذا التفصيل عن

أحد من أصحابنا - نعم : هو ضرب عظة وتذكيرة 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 ، إذ 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 رياء حسب ما وعده تعالى . والحاصل : أن أقصى ما يستفاد منه - بعد الارسال وإعراض الأصحاب عن التفصيل - هو العظة المذكّرة ، 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 - ممّا يحوم حوله - في طي جهات .

واعلم : أن العجب حالة نفسانية تعتري لمن يروقه نفسه ، بل هو عبارة عن ذلك سواء كان مازمهم من التوثق 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 «المُدَلِّ» أحياناً بلحاظ إِدلاله الغير - وتفصيله في محله - ولتأخذ فيما يعيننا مما يرجع إلى الفقه ، فنقول :

الجهة الاولى

في إمكان 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 : فلأجمال 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 للواقع من طريق القياس المنهوي عنه ، لأن التحفظ في المقدّمة اختياري . فمن قصر في المعارف الالهية ولم يتبين له أن الكبرياء خاص لله تعالى لأنه الفني الحميد وأن جميع ماعداء فقير إليه بالذات ثم ابتلى بمثل العجب ونحوه ، فلأمكان عقابه مجال واسع ، وإن لم يمكن زجره التكليفي مادام معجباً ، أي قاطعاً بتفوقه واستحقاقه لذلك .

أضف إلى ذلك : إمكان تعلّق التكليف بلحاظ بعض مراتبه التي باقية بعد تحت الاختيار وصلوح التفسير والتهديب .

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 استتبّع 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 ماورد في الحسد من عدم الحرمة ورفع المؤاخذه مالم 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 ﷺ قال الله تعالى . . .

ولو أخلي بينه وبين ما يريد من عبادتي لدخله العجب من ذلك ، فيصيره العجب إلى الفتنة بأعماله ، فيأتيه من ذلك ما فيه هلاكه لعجبه بأعماله النج ^(١) .

وظاهره الحرمة والمبغوضية ، حيث عبر عنه بالهلاك والبعد من الله تعالى ولكنّه 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 ، و الحسن المشترك بين المفضل والمفضل عليه في الأول بلحاظ الخوف الممدوح والاشفاق الراجح عند الشرع ، وفي الثاني بلحاظ متن ذاك العمل البر .

وكيف كان : لا ظهور له في الحرمة . نعم : لو قيس العمل السيئ بالعجب وحكم بأن الثاني أسوء من الأول لدل على حرمة ، فتبصر .

ومنها : ما رواه عن بعض أصحابه ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ في حديث ، قال موسى بن عمران عليه السلام لا بليس أخبرني بالذنب الذي إذا أذنبه ابن

آدم استحوذت عليه ، قال : إذا أعجبتك نفسه واستكثر حملك وصغر في عينه ذنبه ، وقال : قال الله (عز وجل) لداود : يا داود ابشّر المذنبين وأبذر الصديقين ، قال : كيف ابشّر المذنبين وأبذر الصديقين ؟ قال : يا داود ابشّر المذنبين أني أقبل التوبة وأعفو عن الذنب ، وأبذر الصديقين أن لا يعجبوا بأعمالهم ، فإنه ليس عبد أنصبه للحساب إلا هلك ^(١).

وظاهره استلزام العجب بالأعمال للنقاش في الحساب المستتبع للهلاك ، فلو لم يكن العجب شيئاً لما استتبعه ، هذا بلحاظ الذيل . وأما الصدر : فيدل على أن العجب وما يصحبه أو يوجهه من استكثار العمل وتحقير الذنب ذنب شديد موجب لاستحواذ الشيطان و تسلطه .

فالمتن بالنسبة إلى الحرمة تام ، وإن كان السند مرسلًا . ولا خفاء في أن المحرم إنما هو العجب البارز في مقام العمل خارجاً ، لا المستوطن في وكرائف وخبائها . ولو أمكن اعتضاده بغيره من نصوص الباب لثم المقصود .

ومنها : ما رواه عن رسول الله ﷺ أنه قال في حديث : ثلاث مهلكات : شح مطاع ، وهوى متبع ، 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 قيد الأول بالاطاعة والثاني بالاتباع ، فيلزم تقييد الثالث أيضاً ، لوحدة السياق . ونحوه الرواية ١٣ ١٥٥ من الباب ٢٣ من أبواب مقدمة العبادات .

ومنها : ما رواه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال : سيئة تسوؤك خير عند الله من حسنة تعجبك ^(٣).

ولا ستر في أن السيئة بما هي سيئة لا خير فيها أصلاً . نعم : ما يتلوها من

الندم والمسافة حسنة نفسانية ، وهي التي تكون خيراً من حسنة معجبة ، أي لو قيس حال المسيء الذي نسوئه سيئته إلى المحسن الذي تعجبه حسنته ، لكان 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 مبغوضيته التامة نحو ذنبك الأمرين ، فيصير حراماً ، ولكن خصوص العجب الذي يستتبع الأعمال الخارجية ، حسب التناسب السياقي وكذا ما بين الحكم والموضوع من التناسب .

هذه وأشباهاها نصوص يستفاد من مجوعها حرمة العجب البارز ، لا الكامن في خزانة النفس فقط . وأنت خير بأن حرمة العجب غير سارية إلى متن العمل الخارج ، فلا مجال لبطلانه حتى على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي أو عدم جواز التفرق بالمحرام ، إذ العجب مقارن للعمل بلا اتحاد . ومجرد الصحابة والقرآن 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 لاندراج في ذاك الباب من حيث الصحة والبطلان ، وإلا فلا سبيل إلى بطلانه حسب القاعدة ، اللهم إلا أن يدل على اعتبار الخلوص منه في صحة العمل - كاعتبار الخلوص من الرياء في صحته - دليل تعبدية خاص ، فارتقب .

الجهة الثالثة

فيما يدل على بطلان العمل المقارن بالعجب أو السابق عنه

قد يتخيل أن بطلان العمل بالعجب اللاحق إنما يتصور على نهج الشرط المتأخر ، بأن تكون صحته مشروطة بعدم طرد العجب لاحقاً ، إذ لولا هذا الاشتراط

والارتباط الخاص لما أثير في بطلانه البتة . وحيث إن الشرط المتأخر غير معقول لاستلزامه تأخر بعض ما يكون في ناحية العلة عن المعلوم الذي يجب تأخره عن جميع ما يعتبر في علته ، فيلزم توجيهه بنحو يرجع إلى الشرط السابق أو المقارن ، نظير ما قيل في الاجازة: من اتصاف العقد بوصف التعقب بها - أي بالاجازة - حيث إن وصف التعقب مقارن للعقد .

ولكن يمكن تصويره بنحو لا يرجع إليه بالنسبة إلى سقوط الغرض وعدمه - كما حقق في الاصول - حيث إنّه قد يقع العمل صحيحاً لمطابقته للمأمور به ولكن الغرض بعد باق ، نحو ما أمر المولى عبده باتيان الماء للشرب فامتثل ذلك المبد باتيانه فانفق أن الكأس قد انقلب فأريق ما فيه من الماء ، فالغرض من الأمر هو الشرب الذي لم يحصل ، فحينئذ يحكم العقل بلزوم الاتيان ثانياً ، لابطال الأول 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 إنمّا هو بلحاظ الغرض لا ما يرجع إلى متن العمل من شرائط الصحة ، فتدبر . وكيف كان : يلزم التأمل الصادق في نصوص الباب ، حتى يتضح نطاقها بلحاظ الوضع و دلالتها على اشتراط الصحة بالخلوص عن العجب المقارن أو اللاحق ، و إليك ما في الباب من الروايات :

فمنها : ما رواه عن عبد الرحمن بن الحجاج ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال إبليس : اذا استمكنك من ابن آدم في ثلاث لم ابال ما عمل فانه غير مقبول منه : إذا استكثر عمله ، ونسي ذنبه ، ودخله العجب ^(١) .

إنّ القبول مقابل للرد كالصحة المقابلة للبطلان ، فغير المقبول هو الباطل ،

فيدلّ على أنّ العجب موجب له - أي للبطلان - وظاهر العطف بالواو مع التصرّيح بالثلاث وإنّ يومهم لزوم اجتماع تلك الثلاثة معاً حتّى يبطل العمل فلو انفرد بعضها عن بعض فلا أثر له. ولكنّ الغور الثامّ ينتج بعدم استقلال كلّ واحد منها بحياله في الجزئية، بل الأوّلات ممّا له دخل في حصول العجب، بأن يفسّر استكثار العمل بالنسبة إلى الله تعالى، إذ لو استكثر أحد من الأولياء عمله بالقياس إلى غيره من آحاد الناس مع استصغاره بالقياس إلى الله تعالى لما كان للشيطان إليه سبيل، وبأن ينبّه بأنّ العجب لا يحصل ما لم يستكثر العمل وما لم ينس الذنوب. والتحقيق أن يقال: إنّ اهتمام إبليس (لعنه الله تعالى وأعادنا من شرّه) هو بجعل ابن آدم غويّاً داخليّاً في النار، سواء كان ذلك يبطلان عمله وضعاً أو بارتكاب ما هو الغالب على عمله الصحيح يوم الحساب، فقلّوه: «دلم أبال ما عمل فاته غير مقبول منه» يحتمل إرادة هذا الأخير منه. ويشهد له بعض ما مرّ ممّا يدلّ على النصب للحساب والنفاس فيه^(١) حيث إنّ المحاسبة متوقّفة على صحّة العمل، وإلا فلا يقام له يوم القيامة وزن، كما دلّ عليه القرآن الكريم بالنسبة إلى بعض الناس. فلا مبرز فيما هو المجهّم بين جمل القيدتين الأوّلين كالثالث - أي العجب - جزء للمجموع الذي هو المؤثر في عدم القبول، وبين جعلهما مقدّمة له - أي للعجب - لتوقّفه عليهما غالباً، فعمه يشكل استفادة الحكم الوضعيّ منه.

و يؤيّدّه أيضاً ما في بعض الروايات: من بطلان العمل بالغبية والتكبر والعجب ونحو ذلك ممّا جعل العجب قريناً له، مع عدم القول بالبطلان المصطلح في الغيبة والتكبر أصلاً، فمعنى عدم القبول هو عدم ترتّب الأثر المتوقّع من الجنة وحرورها 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.

المعجب الذي يفسد العمل ؟ فقال: المعجب درجات : منها أن يزین للعبد سوء عمله فيراه حسناً فيعجبه ويحسب أنه يحسن صنعا ، ومنها أن يؤمن للعبد بربه فيمنّ على الله (عز وجل) والله عليه فيه المن^(١) .

قد اشير إلى أن الصحة و الفساد باقيان على معنهما اللغوي من ترتب الأثر وعدمه ، فلاحقيقة لهما عدا ذلك . وما هو الدارج في الفقه : من سقوط القضاء والاعادة وعدمه ، فأنما هو أحد مصاديق ترتب الأثر وعدمه ، فحينئذ إذا فیس إلى ترتب أثر الثواب وعدمه وحكم بأن المعجب 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 شيئا مما ذكر في الرواية ليس مما يتأتى فيه الصحة الخاصة المعهودة في الفقه . أما القسم الأول ، فواضح ، إذ المفروض أن العمل سيئ حسب أنه حسن . وأما القسم الثاني : فلأن الإيمان بما هو إيمان لا يصحبه هذا الأثر المعهود ، سواء قارنه المن أم لا ، إذ سقوط القضاء والاعادة إنما هو في الأعمال الفرعية الموقّعة .

والحاصل . أنه قاصر عن الدلالة على الحكم الوضعي من البطلان .

ومنها : ما رواه عن أبي عبد الله عليه السلام قال : أتى عالم عابداً . . . فقال له العالم : فان ضحكك وأنت خائف أنضل 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 بتحقيق 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 فأكفته عنه لئلا يدخله عجب فيفسده ^(١) . ولا يستفاد من الفساد هنا أزيد 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 يضر . ما دخله بعد ذلك ، فليعض 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 - : «فأنه بالمفهوم دال على المطلوب ، ويدل أيضاً بالمنطوق على عدم الفساد 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 الإبطال بالمعجب مطلقاً ولا بالرياء بعد العمل . وأما ما كان في الأثناء فوجهان : أقوىهما البطلان ، إنتهى .

أقول : فقه الحديث - إن المراد من قوله : «فلا يضر» هو باحاط الوضع لا التكليف ، بشهادة قوله : «فليعض» فهو ناظر إلى الصحة ضعاً . وأما ما أشار إليه من المفهوم والمنطوق فهو غير سديد ، لأن المفهوم كمنطوق دال على عدم الاعتداد بالمعجب وجوداً وعدم سبباً لحوقاً حدوداً وبقاءً ، لأن مصب الاشتراط الذي يدور الجزء مداره ، هو النية الخالصة ، ومن المعلوم : أن فقد 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. وليس قوله **إِلَّا** فلا يضرك ما دخله النح، جزاء، كما تفتن به بعض الأصحاب - رحمهم الله - بل هو جملة خبرية سدت مسد الجزاء، وإلا لدل على أنه إذا لم يكن أول الصلاة بنية خالصة لضره ما دخله من العجب، وهو يبين الفساد، إذ لا صلاة صحيحة حينئذ حتى يفسدها العجب الطاري، إذ المفروض عدم انقضاء رأساً حيث إنها بلانية.

والحاصل: أن مفهوم الشرط أجنبي عما زعم - كما قرر - وأما اللقب: فلامفهوم له حتى يدل على حصول الضرر بما يدخل قبل ذلك. وكيف كان: لوام يدل المفهوم على عدم الاعتداد بالعجب، لم يدل على إبطاله وتأثيره في الفساد أيضاً. ولذلك اختار ما هو الحق، حيث قال - رحمه الله - : «الأقوى في النظر عدم الإبطال بالعجب مطلقاً» كما مر في المتن. وأما الاحتياط: فلعل منشأ ذهاب بعض المشايخ إلى البطلان، مع ما في بعض النصوص المارة - سيما الأخيرة منها - من صلوح التوجيه له بادی الأمر، وإن كان الحق خلافه.

(مسئلة - ١١) غير الرياء من الضمائم، اما حرام، أو مباح، أو راجح. فان كان حراماً وكان 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، وكذا اذا كانا معاً منضمين محرراً وداعياً على العمل. وان كانا مستقائين، فالأقوى الصحة، وان كان الا حوط الاعادة.

قبل الخوض في البحث يلزم طرح مصبّ النزاع حتّى ينحدر الانبثات إلى ما توجّه إليه النفي، لئلا يصير البحث لفظياً خارجاً عن الصناعة. وهو بأنّ المراد من الضميمة ماله تأثير في الجملة في حريم البعث وحوزة الدعوة إلى أصل الطبيعة التي تملّك بها الأمر، دون ما يكون له ذلك بالنسبة إلى الخصوصيات الخارجية عنها الزائدة عليها المقرّونة بها الأشخاص الخاصة. فلو كان المحرّك إلى الامتثال وإتيان متعلّق التكليف هو التقرب الممحض ثمّ كان هناك بعض دواعٍ 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 تماماً مستقلاًّ فيه.

والحاصل: أنّ المراد من الانضمام هو ما يكون باحاطة مقام البعث نحو أصل الطبيعة، فتبصّر! فإذا تحقّق هذا، فنقول: إنّ الذي ينضمّ إلى النية ويشترك معها بنحو ما في مرحلة البعث والدعوة، إمّا أن يكون مباحاً، أو راجحاً، أو حراماً. فاستيفاء المقال في ذلك طيّ مقامات:

المقام الاول

في الضمانات المباحة

إنّ تنفيح الكلام فيه - من حيث ما تقتضيه القاعدة الأولى - ومن حيث ما تدلّ عليه النصوص الخاصة - رهين جهتين:

الجهة الاولى في مقتضى القاعدة

ولما كان تأثير تلك الضميمة مختلفاً في الموارد - شدةً و ضعفاً، أصالةً وتبعاً، استقلالاً وجزءاً - يلزم الاشارة إلى أنحائه إجمالاً، ثمّ بيان مالكل واحد من تلك الأنحاء من الحكم. وذلك: إمّا بأن يكون قصد القرينة أو داعي الأمر

تبعاً والضميمة أصلاً ، وإتما بالعكس ، وإتما بأن يكون كل واحد منهما مستقلاً
شأناً وإن كان جزءً فعلاً ، وإتما بأن يكون كل واحد منهما جزءً شأناً وفعلاً .
فهذه هي الأقسام الأربعة المارة في بحث الرياء .

و ليعلم أولاً : أنه لا تفاوت فيما هو المهم بين اعتبار قصد الأمر وبين
الاكتفاء بقصد القربة ، إلا فيما لا يكون الأمر موجوداً وإن كان الملاك المقرب
موجوداً - كما في الضد المبتهل بإيهم عند من ينكر الترتب - حيث إنه لا مجال
للطاعة حينئذ ، إذ لا أمر حتى يبعث نحو الامتثال ويوجب الائتمار . ولم نجد
لاعتباره - أي قصد الأمر - في لسان النصوص أثراً . نعم : لابد في العبادة من عنوان
الطاعة والانبعاث بالتحريك الموالي الحاصل بالأمر تارة ، وبالملاك أخرى ، وبمجرد
قصد القربة بلا قصد الأمر أو الملاك تالفة .

و ثانياً : أنه لا يمكن إنكار الميز ، بين من لا يبعثه أمر المولى أصلاً ، وبين
من لا يبعثه إلا عند اشتراك غيره من الدواعي ، وبين 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 أول الانصراف ،
حيث يأبى المرف عن عد مثله انبعثاً بدعوة مولوية ، كما أنه لو كان المعتبر
فيها هو لزوم التعبد بالجملة - لافي الجملة - يحكم بطلان 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 ولو في الجملة ، و ليس في البين إلا الاجماع ، فيؤخذ بما هو المتيقن منه
- لكونه دليلاً لبياً فاقداً المظهر 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 وضعاً ، فارتقب .

الجهة الثانية في مقتضى النصوص الخاصة :

إن الروايات الواردة هنا على طائفتين : إحداهما - فيمن عمل عملاً لله ولغيره . وثانيتهما - في لزوم الاخلاص وعدم اشتغال القلب بغيره تعالى .
أما طائفة الشركة : فظاهرها كون الشريك الآخر موجوداً عانداً ، لا أي شيء كان ولو مثل التبريد أو التسخين ، إذ فيها د من أشرك معي غيري ،^(١) ودمن عمل لي ولغيري ،^(٢) .

ولا خفاء في أن المنساق من « الغير » هو ذو العقل ، اللهم إلا بإلقاء الخصوصية ودعوى استفادة المثال ولزوم الخاوص في النية عن كل ما عدا القرية ، و لكنهما ليست مشفوعة بالبيئة فلا يمتد بها ، أو بدعوى شمول 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 والنوصي من حيث لزوم تهذيب السر وتصفيته عن غير الله تعالى إذ لا نجاة إلا لمن أنى الله بقلب سليم ، ولا خلاص من الاغواء والفتنه إلا بالاخلاص في السر والعلن .

وأما ما في بعض النصوص المتقدمة : من أنه تعالى لا يقبل إلا ما كان خالصاً ، فانما هو في ذيل روايات الشركة وليست مستقلة حتى يؤخذ باطلاقها ، وحيث إن طائفة الشركة قاصرة عن الشمول لما إذا كان العمل لله وللبعض الدواعي الشهوية

(١) الوسائل الباب ٨ من أبواب مقدمة العبادات ح ٩ والباب ١٢ ح ١١ .

(٢) الوسائل الباب ١٢ من أبواب مقدمة العبادات ح ٧ .

- كالتبريد - كذلك ذيلها قاصر عن الشمول لمثل هذا الشوب المنافي للخلوص ، وإن قد مر " سالفاً عدم إبطائه عن الشمول لغير الرياء من الضمان ، إلا أنه بلحاظ ظهورها في كون الشريك من ذوي العقول لا ينبغي لظهوره في الأعم منه ، فتبصراً نعم: هي هنا طائفة أخرى حاصرة للغايات والدواعي في أمور ثلاثة : إحديها الرهبة من النار ، ثانيها الرغبة في الجنة ، ثالثها المحبة لله تعالى ، وقدمر نقلها من الباب التاسع من مقدمة العبادات . وتقريب دلالتها على عدم الاكتفاء عند الانضمام في بعض الصور ، هو أن المناسق من هذه الطائفة هو الحصر أو لا وأنه حصر خارجي لداخلي ثانياً ، فلا يضر اجتماع هذه الدواعي الثلاث في النبوة 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 جزء مؤثر ، إذ لصلوح شيء من تلك الأمور الثلاثة حينئذ في البعث والدعوة بالاستقلال ، وهكذا يبطل فيما لو كانا مستقلّين 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 تبعياً ، فهو باطل نصاً وقاعدة . أما القاعدة : فلما اشير 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 الضميعة تبعاً ، وهكذا فيما كانا مستقلّين شأنهما منضمّين فعلاً ، على إشكال .

المقام الثاني

في الضمائم الراجعة

قد صدّرنا المقال بتحرير محطّ البحث : من اختصاصه بما إذا كان للضميمة تأثير في مرحلة الدعوة والبعث نحو العمل ، فعليه لا كلام فيما لو كان الداعي إلى أصل الطبيعة تاماً نسيج وحده ولكن اختيار هذا الفرد كالصلاة في المسجد أو أوّل الوقت لإدراك فضيلة أخرى ، لخروجه عن مرتبة البعث نحو الطبيعة . وكيف كان : إنّ الصور الأربع المارّة آتية هنا حتّى ما يكون التقرب بأصل الطبيعة تبعياً ، كما يشاهد في بعض الناس : من عدم الاعتقاد بالصلاة إلّا في بعض الأماكن المتبرّكة أو الأزمنة الخاصّة ، كليلة القدر ، وما إلى ذلك من الأشياء .

فهل حكم الراجعة من الضمائم كالمباحة ، حتّى يترتّب عليه التفصيل المتقدم ، أم لا ؟

والتحقيق هو الحكم بالميز بينهما وأنّ العبادة هنا صحيحة مطلقاً ، إذ ليس في النصوص الناظرة إلى أحكام الوضع من لزوم الانبعاث بقصد الأمر أو نحوه عين ولا أثر ، بل يكفي التقرب بأيّ وجه كان ، ومن المعلوم : أنّ الذي يصلّي في ليلة القدر فقط إنّما يدعو إليها قصد التقرب إليه تعالى وإن لم يكن الأمر : الملاك أو نحوهما وحده صالحاً للبعث ، اللهمّ إلّا إذا لم يقصد بالضمائم الراجعة التمرّة ، فيأتي فيها الأقسام الأربعة .

فالحاق الراجعة بالمباحة في التفصيل بين الصور الأربع - كما في المتن - غير سديد . وللبجواهر كلام نأتي به وننقده .

المقام الثالث

فى الضامالم المحرمة

إنّ الأقسام الأربعة المتصورة فى المباحة والراجعة آتية هنا ، و لامتيز من حيث الانضمام بينها وبينهما إلّا فى جهتين : إحداهما - ماورد فى خصوص الرباء ، حيث يدلّ على البطلان مطلقاً وإن كانت الضميعة الرائية تبعاً ، بخلاف الضميعة المباحة ، كما مرّ . والاخرى - احتمال البطلان من جهة اتّحاد ذاك الحرام مع العمل أو مع جزء منه .

وفيه أدلّ : أنّ البحث فيما كانت الضميعة - أي الداعية إلى العمل المنضمّة إلى قصد التقرّب - حراماً ، ومن المعلوم : أنّه قبل العمل ومغاير معه ، فكيف يتحدان؟ ولو حكم بأنّ العمل الذى داعيه أوغايتة حرام يكون هو أيضاً حرام ، فالمراد منه الحرمة المقدّمية التى ليست مبعّدة - كما مرّ مراراً - ومثله خارج عن بحث الاتّحاد .

و ثانياً : أنّ البطلان مبنيّ على امتناع الاجتماع أو عدم جواز التقرّب بالحرام أو لزوم المصلحة الغالبة فى العبادة ، وقد مرّ النقاش فى ذلك كلّ عند البحث عن الصلاة فى الدار المغصوبة .

نعم : يمكن الفرق بأنّه لو أتى بالجزء على وجه محرّم لاندراج 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 لمّا اندرج تحته ، بل يندرج تحت المستثنى ، لعدم حرمة .

نقل و نقد

إنّ لصاحب الجواهر - رحمه الله - مقالاً فى الضميعة الراجعة لا يخالو عن النظر ، حيث قال فى كتاب الطهارة : لو أنّ مثل هذه الامور الراجعة مفسدة

للعمل، لكان ينبغي ترك بيانها، كي لا نلاحظ تنافي مع ما ورد: من إتيانهم عليهم السلام 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 عليهم السلام عدا الوضوء بقصد تعليم ذاك الرجل، وأما اكتفائهما عليهما 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 لا أساس لها بأصل الطبيعة، وقد يكون أصل الاعطاء له، كما هو الظاهر من العبارة، وله حكم قد تقدم عند البحث عن الضمانم الراجعة.

(مسألة - ١٢) إذا أتى ببعض أجزاء الصلاة بقصد الصلاة

وغيرها - كأن قصد ركوعه تعظيم الغير و الركوع الصلاتي، أو بسلامه سلام التحية وسلام الصلاة - بطلان كان من الأجزاء الواجبة، قليلاً كان أم كثيراً، أمكن تداركه أم لا. وكذا في الأجزاء المستحبة غير القرآن والذكر على الاحوط. وأما إذا قصد غير الصلاة محضاً، فلا يكون مبطلاً إلا إذا كان مما لا يجوز فعله في الصلاة أو كان كثيراً.

واعلم: أن الصلاة لكونها عبادة لا تتحقق بدون قصد القرينة ولكونها عنواناً قصدياً بجميع أجزائها لا تتحقق بدون قصد عناوينها الخاصة كذلك، حيث إنه 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 المناوئين القصدية ليست بعبادة، كما في الأمور التوصلية - نحو أداء الدين وغيره - وإن يتوقف الأجر على قصد القرية. فعلى الناقد البصير أن يبحث عن لزوم كل واحد منهما أولاً، وعمّا ينافيه كذلك ثانياً.

ولما اتضح في صدر البحث لزومهما معاً وبيّن ما ينافي قصد القرية ممّا له تأثير في حوزة البعث وحريم الدعوة إلى أصل العمل من الضميمة بشعبها الثلاث (المباحة والراجعة والمحترمة) على أقسامها الأربعة (من الأصالة والتبعية والاستقلال والشركة) آن أن يبحث عمّا ينافي قصد العنوان كذلك - أي بشعبه وأقسامه - كما سيتلى عليك. وأنت خبير بأنه لاستهام لمثله في مرحلة البعث القريب أصداً، لتمشيته وإن لم تكن الصلاة عبادية. فاستبان لك الفارق التام بين المقام وبين بحث الضميمة، كما أفاده «سيدنا الاستاذ» وتفتّن به في الجواهر: وإن لم يتضح لبعض أعظم العصر - تبعاً لبعض متأخري المتأخرين و تمسكاً بما ليس في وسعه - الحكم البات والقضاء الجزم.

نعم: يمكن إيهام بعض الأمثلة لاتحاد موضوعي المسألتين، ولكن الماهر في الصناعة لا يتطرق من المثال إلى الممثل، بل يناله بلبه وليّته أولاً: ثم يمثل هو بما يطابقه ويحكيه ثانياً.

ثم إن تنقيح ذلك في مقامين: أحدهما - ما يقصد بجزء من أجزاء الصلاة غيرها - أي غير الصلاة - محضاً، كأن انحى فيها بقصد تعظيم من كان عظيماً في عينه فقط بلاشوب في هذا القصد. وثانيهما - ما يقصد به كلا الأمرين معاً، كأن انحى فيها بقصد التعظيم والركوع معاً أو نحو ذلك.

أما المقام الاول:

ففيه جهتان: الاولى - من حيث إمكان ذلك وضعاً وجواز 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 لا احتسابه جزءاً لها بعد الوقوع بمجال ، لصيرورة ذلك الشخص الخارجي مندرجاً تحت عنوانه القهري بالامرية ، ومعه لا يمكن إدراجه بعد الوقوع تحت عنوان آخر مما يباينه ، فالانحناء الخاص "المأني" به يقصد التعميم مثلاً لما أمكن جعله بعد ذلك جزءاً للصلاة ، إذ الراكوع بما هو ركوع أمر قصدي لا يتحقق بدونه ، 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 ماسيأتي من الفعل الكثير أو الماحي للصورة - على التفصيل والنقد الآتي - وكذا لسورة بما هي ذكر ودعاء ليست ضارّة . 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 ، فلعله يستبان فيما يلي .

أما المقام الثاني :

ففيه أيضاً جهتان :

أما الجهة الأولى : فالمناق من أدلة الصاوات وأجزائها - لولا الشاهد

الخارجي - هو الاستقلال ، بمعنى أنه يلزم قصد الصلاة وحدها أو قصد أجزائها كذلك بلا تدخل ، إما لعدم جوازه ثبوتاً ، أو لقصور الأدلة عن جوازه إثباتاً ، فحينئذ لا يمكن الانحناء بقصد الركوع 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 المقصود بهما نافلة الصبح وفريضة معاً ، وما إلى ذلك من الأشباه .

وليس السلام المخرج عن الصلاة هو سلام تحية بالقياس إلى الحاضرين في الفرادى أو الجماعة ، وإلا لوجب الجواب البتة .

والحاصل : أن جميع ما اعتبر جزءاً للصلاة يلزم الاتيان بها بقصد الجزئية فقط وإلا فلا تقع جزءاً لها ، ويستتبع هذا مزيد انتفاع في بحث القراءة فيما لو قرء السورة لا بقصد الجزئية وحدها ، فارتقب .

وأما الجهة الثانية : فقد اشير إلى فقد الصابطة هنا ، لأن الركوع - مثلاً - ممّا يوجب زيادته البطالان ، دون السورة - مثلاً - لاستثناء الذكر والقرآن والدعاء عن الكلام الخارجي المبطل ، فيختلف باختلاف الموارد ، بحيث لو أنى بجزء من القرآن لا بقصد القرآنية ولا بقصد الجزئية للصلاة - كأن أمر بعض عبيده بقوله : «أعرض عن هذا» أو «خذ الكتاب بقوة» وما إلى ذلك من النظائر - لما اندرج تحت المستثنى ، إذ ليس ذكرراً 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 الرفاء بالعقد .

والحاصل : أن مصب الكلام هنا لا يمس شيئاً من كرامة الضميعة أصلاً ، لانحدارها نحو التأثير في البعث القربي والدعوة التبعديّة وعدم تمثيلها في الامور التوصلية ، بخلاف المقام فإن الكلام هنا - كما اشير إليه - فيما تكون الضميعة

قصدية كالتعظيم وأداء الدين وما يحذو وحذوهما ، لاما لانكون قصدية كنزح
 دلاء معدودة تطهيراً للبشر - بناء على الانفعال - إذلا يلزم فيه عدا مصداق النزع
 فقط . وإن كان لسقي الدواب "أو الزرع" لا بعنوان النزع ولا غيره من العناوين الخاصة .
 وأن "التقسيم إلى الأصلي والتبعي وغيرهما أيضاً غير جارٍ هنا ، فلذا حكم المانن
 - 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 المحذورين ، حيث إنه
 لو اكتفى بالمأني " به الكذائي لزم نقص الجزء الواجب عمداً ، و لو تداركه لزم
 الزيادة العمدية المبطله ، لعدم قوله : " من زاد النخ ، ولذا قال - رحمه الله - أمكن
 تداركه أم لا ، قل " أو كثر .

ومنشأ في الجزء المندوب ، هو انطباق أحد القواطع - كالكلام الآدمي مثلاً -
 عليه ، بلا حالة منتظرة حتى ينطبق عموم " من زاد ، عند التدارك ، مع ما في
 شموله للمندوب كلام في محله ، حيث ادعى اختصاصه بالواجب ، لبعض الشواهد
 الداخلية ، بخلاف ما لو لم ينطبق عليه ذلك ، بأن يكون ذكراً .
 والسر " في ذلك كله - عدا ما في الأصول : من كون التداخل خلاف القاعدة ،
 مع ما فيه من النقص والابرام - هو ظهور أدلة الأجزاء كالكل " في تمحضه بقصد
 عنوانها الخاص " ، كأداء الدين ، حيث إنه يلزم قصد التأدية باعطاء كل جزء
 من الأجزاء ، وإلا فلا يحسب إلا بمقدار القصد ، فالانحناء الخاص " ما لم يتمحض
 بقصد الركوع الصلواتي لما أمكن احتسابه جزءاً لها ، وهكذا غيره من الأجزاء ،
 فمع عدم التمحض لا ينطبق عنوان الصلاة عليه .

وأما انطباق عنوان ما جعله تحت قصده أيضاً عليه وعدمه ، فموقوف على
 كيفية ظهور دليل ذلك العنوان الخارجي ، فان كان التمحض معتبراً فيه أيضاً
 لما وقع له البتة فيصير هباءً منثوراً حيث إنه لم يحسب من الصلاة ولا من ذلك
 العنوان الخارجي ، وإن لم يعتبر فيه التمحض لأجزاء عنه .

كما أنه يجزئ عنه - أي من ذلك العنوان الخارجي - فيما لو قصد وحده بلا قصد إلى جزئيته للصلاة أصلاً، ولا يجري فيه حديث «من زاده» 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 يبطال حينئذ، كأن انحنى في الصلاة لا بقصد الركوع بل بقصد وضع شيء على الأرض أو رفعه منها بلا كثرة فعل ولا محور للصورة، إذ لا مجال لمعوم «من زاد» البتة .

ونحوه ما لو قصد بجلوسه 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 ولاخيراً فيه، وإن لم نقل بوجوبه فلا محذور في عدم تداركه .

(مسألة ١٣) إذا رفع صوته بالذكر أو القراءة لأعلام الغير لم يبطل إلا إذا كان قصد الجزئية تبعاً و كان من الأذكار الواجبة، ولو قال: «الله أكبر» مثلاً بقصد الذكر المطلق لأعلام الغير لم يبطل، مثل سائر الأذكار التي يؤتى بها لا بقصد الجزئية.

لاسترة في كون الجهر والهمس والرفع والفض من الموارد الخارجية عن الذكر والقراءة، فزمامها بيد المصلي، فله اختيار بعضها لداعٍ نفسي لا بقصد القرية فيه أصلاً، بل لاصلاح لبعضها لأن يتقرب به، إذ لاجهة عبادية فيه - كما رفع - وقد لاح فيما سلف خروج مثل هذه الأمور الخارجية عن حريم

متعلق التكليف من البحث. نعم : للجهر والاختفات خصيصة وقما بها تحت التكليف في خصوص القراءة .

فحينئذ إذا اختار بعض عوارض الذكر أو خصوص ما ليس معتبراً في القراءة لله تعالى بل لداع نفسي - كالإعلام الغير وما يباهيه - فهو غير ضار البتة . وأما إذا قصد بالجزء بما هو جزء واجب ذلك - أي إعلام الغير - فيندرج تحت ما مر مستوفى : من الأصالة والتبعية والاستقلال والشركة ، وتبين هناك البطالان في الشركة وكذا عند تبعية القربة ، وهكذا الاستقلال على إشكال ، مع الصحة في تبعية الإعلام وأصالة القربة . فعليه : كان الصواب أن لا يقتصر الماتن على خصوص التبعية بجريان ما تقدم في الضميمة هنا ، حيث إن المقام من فروعات ذلك المقام .

والحاصل : أن الجزء الواجب المأتي به بقصد الجزئية للإعلام أو غيره من الدواعي النفسانية المنضمة إلى قصد الامتثال أو القربة ، لا يجوز الاكتفاء به ، لأنه في حكم ترك الجزء عمداً بعد عدم احتسابه شرعاً . ولا يمكن تداركه ، لاستلزامه الزيادة العمدية التي دل على عدم جوازها عموم « من زاد » فيدور الأمر بين المحذورين .

وأما إذا قصده بالجزء المندوب أو بما هو ليس جزءاً للصلاة أصلاً لا وجوباً ولا ندباً - بل بما هو ذكر مطلق ودعاء عام يجوز الاتيان به في الصلاة لكونه موجباً لكلها الممدد 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 ، ولكنه في خصوص الشق الأخير - وهو ما لا يكون جزءاً أصلاً بل هو ذكر مطلق - إذ لا محذور في تداركه ، فالترك والتدارك فيه سواء ، بخلاف ما يكون جزءاً ولو ندباً ، لأن الترك وإن كان سالماً ، ولكن في التدارك محذور الزيادة العمدية - بناءً على شمول « من زاد » للأجزاء المندوبة أيضاً - كما أن

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 أراد من المعاني الخاصة ، حتى يلزمه عدم التناسب مع الذكر
والدعاء إلا في مجرّد اللفظ ، فتبصر نجد الفرق واضحاً .

(مسألة - ١٤) وقت النية ابتداء الصلاة، وهو حال تكبيرة
الاحرام، وأمره سهل بناء على الداعي . وعلى الاخطار اللازم
اتصال آخر النية بالمخطرة بأول التكبير ، وهو أيضاً سهل .

إن المراد من التوقيت وتعيين المبدء إنما هو بالقياس إلى التأخير لا التقديم
أيضاً ، بمعنى أنه لا يجوز التأخير عن ابتداء الصلاة ، للزوم خلوت بعض أجزائها
عن النية ، وأما إذا قدمت عليها حدوداً 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 ، وإنما 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 وبيته 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 لزومه رأساً، كما هو الحق . وحيث إنّ للذهول مراتب لانتجع قصوها مع الداعي -لزواله بها- بحكم بانقطاع النيّة معها ، وأمّا مادون تلك الرتبة القاصية فلاضير فيه حتى حال النوم كما في الصوم ، لجواز نوم الصائم، إن بقي الداعي المرتكز بحاله . وسيتضح فيمايلي معنى اعتبار الدوام ، وكيفية طرد مايقطعه ، وبيان حكم ذلك ، فارتقب .

(مسألة - ١٦) لو نوى فى أثناء الصلاة قطعها فعلاً أو بعد ذلك ، أو نوى القاطع والمنافى فعلاً أو بعد ذلك ، فإن أتم مع ذلك بطل . وكذا لو أتى ببعض الاجزاء بعنوان الجزئية ثم عاد الى النية الاولى . وأما لو عاد الى النية الاولى قبل أن يأتي بشيء لم يبطل ، وإن كان الاحوط الاتمام والاعادة . ولو نوى القطع أو القاطع وأتى ببعض الاجزاء لا بعنوان الجزئية ثم عاد الى النية الاولى فالبطلان موقوف على كونه فعلاً كثيراً ، فإن كان قليلاً لم يبطل ، خصوصاً اذا كان ذكراً أو قرآناً ، وإن كان الاحوط الاتمام والاعادة أيضاً .

قد لاح لك في ثنايا البحث المار : أن تحقيق المقال وتنقيحه في نيّة الصلاة ونحوها إنما يتمّ بالميز التامّ بين جهة عباديتها وبين جهة قصديتها ، لأنّ لها حيثية تمبديّة تحوم حول القرية وقصدها، وحيثية قصديّة تدور مدار العنوان

الخامس وقصده ، فما كان يرجع إلى الحيثية الاولى لايمس 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 امور متكثرة غير آتلة إلى الوحدة العنوانية ، وتبين ذلك لك في مبحث الضميمة بشعبها الثلاث وأقسامها الأربعة .

وما كان يرجع إلى الحيثية الثانية لامساس له بشيء من الحيثية الاولى ، لتمشيه وإن لم يعتبر قصد القربة و نحوه ممّا يعتبر في التعبديات ، بأن كانت الصلاة مثلاً توصلية ، واستبان ذلك في مبحث قصدغير الصلاة بشيء من أجزائها ، فراجع . وممّا يتلوه هو الكلام في نيّة القطع أو القاطع - كما في المتن - حيث إنّه لامساس له بجهة عباديّة الصلاة ، لدورانه مدار ما ينافي استدامة النيّة - بمعنى قصدالعنوان لاالقربة - وإن أمكن تأتّيه في ذلك أيضاً ببعض الاعتبارات المناسبة له ، ولكنه خارج عن مصبّ البحث هنا .

فلتكن هذه هي الجهة الاولى من الجهات المشار إليها في المقام .

والجهة الثانية

في بيان الحزاة التي في المتن مما لا بد من الغنبة لها

وذلك : بأن محصّل ما أفاده - قدس سرّه - هو أنّه لو نوى قطع الصلاة الآن أو في الر كمة التالية مثلاً أو القاطع كذلك ، فإنّما أن يتمّ والحال هذه فهو باطل ، لأنّ إثبات سائر الأجزاء حال قصد الخروج أو المخرج و تركه سيّان ، مع أنّ التسليم حينئذٍ مبطل لأنّه واقع في أثناء الصلاة عمداً . وإنّما أن يأتي ببعض الأجزاء بقصد الجزئية ثمّ يعود إلى النيّة الاولى فهو أيضاً باطل ، لأنّ الاكتفاء بذلك البعض بمنزلة تركه عمداً . وإنّما أن يعود إلى النيّة الاولى قبل أن يأتي بشيء من تلك الأجزاء فهو صحيح ، وإن كان الاتمام والاعادة أحوط . وإنّما أن يأتي ببعض الأجزاء لا بقصد الجزئية ثمّ يعود إلى النيّة الاولى فالبطالان 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 ، فلادعوة و لاتحريك له بالاستقلال ، فمع قصد الخروج و رفع اليد عن الكل فلا يتمشى إتيان شيء من أجزائه بقصد الجزئية ، إذ لا باعث أصلاً . والحاصل : أن انقصاص الانقضاء الخاص مثلاً بالر كوع الصلاني إنما يتوقف على تعنون ما يلتزم منه ومما يسبقه ويلحقه بعنوان الصلاة ، فمع نية الخروج عنها أذ نية الاتيان بما يخرج عنها فلا مجال للاتيان بشيء من تلك الأجزاء بقصد الجزئية ، فلا يعنون ذلك بعنوان الصلاة . ولا فرق فيما هو المهم بين الحدود 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 الأخر ، 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 نية القطع أو القاطع فعلاً ، أو نية ذلك في الركعة التالية ونحوها من الأجزاء القادمة ، إذ مع قصد عدم الانتمام كيف يتمشى قصد الجزئية بما في يده من الأجزاء الحاضرة بعد توقف بعضها على بعث الكل ؟ إذ يمتنع العزم على الخروج أو المخرج عن الكل مع العزم على إتيان بعض أجزائه بقصد الجزئية المنتفية بانتفاء الكل في المرب الارباضي المبحوث عنه ، اللهم إلا بالذهول والغفلة عن نية القطع أو القاطع ، لا مكان تمشى قصد الجزئية حينئذ ، ولكنه خارج عن المقال فعلاً .

ثم إن سيدنا الاستاذ - مد ظله - توجيهاً في رفع تلك الحزاة ، نشير إليه في طي الجهات القادمة .

الجهة الثالثة

في تصوير أنحاء الواجب الارتباطى

إنّ للواجب المرتّب الارتباطى أنحاءً تشير إلى بعضها مما يهتّمنا التمرّض له ، وهو أنّه قد يكون الملاك الواحد المستتبّع للأمر الواحد المستلزم للمنوبة الواحدة قائماً بعدّة أشياء لارتباط بينها إلّا بما اشير إليه ، مثل إكرام عشرة علماء ، بحيث لامصلحة إلّا باكرامهم مجموعاً لاجتماعهم ، فلو اكرم تسعة منهم دون الواحد الباقى لما ادرك من الملاك شيء أصلاً ، من دون الارتباط الخارجى بينها ، لجواز الانفكاك عقلاً وعرفاً ، ولتخلل انفصل الزمانى 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 تمشّى منه القصد الجدّى إلى إكرام بعض منهم ، إذ لا ملاك ولا أمر ، فلا باعث فلا انبعاث البتّة . وأمّا لو ندم بعد العزم على القطع والترك فأتى بالباقي بنية المجموع لكفى ، ولا بأس بالندامة المتخلّلة بين إكرام الغابر والباقي ، إذ ليست الحالات المتخلّلة والأكوّان المشتبكة بين تلك الأفعال مقوّمه للملاك و مندرجة تحت الأمر حتّى يعتبر بقاء العزم فيها أيضاً ، إذ أقصاه هو إكرام كل واحد بقصد المجموع - أي بداعى الأمر المنحدر نحوه - وليس في البين عدا قصد الأمر فقط ، إذ لا يازم قصد العنوان هنا ، حيث إنّّه ليس من الأمور القصديّة حتّى يقصد .

وقد يكون الملاك الواحد المشروح آنفاً متقوّمأ بعدّة أشياء يجمعها عنوان واحد و جامع خاص ، بحيث يازم إتيان كل واحد منها بقصد ذلك العنوان الخاصّ عدا ما يعتبر في الامتثال به : من قصد القربة ، وهذا مثل الصلاة المفتتحة بالتكبير المختتمة بالتسليم ، حيث إنّ الجامع لشتات تلك الأشياء هو عنوان الصلانيّة الّتي بدور الملاك مدارها ، فيلزم إتيان كل واحد منها بقصد الصلانيّة

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 يكفي إتيان كل واحد من الأجزاء بذلك القصد وإن لم يبق على وحدته الشخصية - بأن طرء العزم على القطع أو الفاطح 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 الفاطح ، حيث إنّه ينافي العزم المتصل والهيئة الاتصالية المفروضة . فتبين ميز أحد القسمين عن الآخر ، كما استبان ميز مقسهما عن قسيمه المارّ في صدر الجهة في الجملة ، وإن كان بينهما فرق آخر ، لعلّه نشير إليه في طي الجهة التالية.

الجهة الرابعة

في نقل أدلة انقوال بالعزم المتصل والهيئة الاتصالية في الصلاة ونقدها قد تبين ما هو المعنى من العزم المتصل ، واستبان ما ينافيه ثبوتاً . وأمّا في الإثبات : فقد يدعى أن الصلاة يعتبر فيها عدا الأجزاء و الشرائط المعهودة اتصال العزم والهيئة ، مستدلاً بأمور :

الأول : هو الاجماع على اعتبار استدامة النية بقاء في الصلاة مع تفسيرها : بأنّها ما يقطعه قصد الخلاف و ينافيه . فحينئذ يكون قصد القطع أو الفاطح موجباً لزال الدوام المعتبر فيها وضعاً ، فتبطل به .

وفيه : أنّه وإن كان اعتبار استدامة النية في الصلاة ونحوها ممّا لا ريب فيه - لأنّ البقاء كالحدوث قصدي - إلا أنّه يلزم التأمل الصادق في المراد منها ، حيث إنّّه قد يتمسك بها في مقامات ثلاثة مختلفة :

الأوّل : في الصوم ونحوه من التكليف الزمانية . والثاني : في الوضوء وأخوه

من الغسل والتيمم المبدل عنهما . والثالث : في الصلاة .

وقد استقرت الآراء قديماً وحديثاً على بطلان الصوم بمجرد نيّة القطع .
وأما نيّة القاطع : ففيها كلام نأني به - انشاء الله تعالى - . كما أنه قد استقرت
الآراء على عدم بطلان الوضوء بنيّة القطع ، فضلاً عن نيّة 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 النيّة فيها
بأسرها أقوى شاهد على أن مجرّد اعتبار الاستدامة غير كافٍ في البطلان بقصد
الخلاف ، وأن تفسيرها به ذهول عمّن فسرها بذلك ، فلو كان للصلاة مثلاً ميز
عن الوضوء ، فإنّما هو لدليل آخر وراء لزوم الاستدامة المشترك بينهما .
ولا خفاء في خروج الصوم ونحوه عن الكلام ، لأنّ وزان الأزمنة فيه هو
وزان الأجزاء هنا ، فكما أنّ قصد القطع موجب للبطلان فيما إذا أتى ببعض
الأجزاء والحال هذه ، فكذلك قصده هناك بالقياس إلى الأزمنة ، فلومضى لحظة
من اليوم بلا قصد الصوم فكان بمنزلة مضي الركون بلا قصد الصلاة .

والحاصل : أن البقاء شقيق الحدوث و يعتبر دوام النيّة فيه ولكن على
الوجه المعتبر في الأصل ، فلو كان فيه بنحو العزم المتصل يلزم اعتباره كذلك بقاء ،
وإن كان بنحو لزوم صدور كل جزء بالنيّة بلا اعتبار الاتصال في العزم ، فيلزم
رعايته بقاء كذلك .

الثاني : قوله ﷺ « لا عمل إلا بالنيّة » لظهوره في تقوّم العمل بما هو عمل
خارجي بالنيّة : فلوزالت في الأثناء ولو بين الأجزاء لاني نفس تلك الأجزاء لزال
العمل البتّة . ويشهد له قوله ﷺ « 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 المستأففة عند انقطاعها في الأثناء

ـ ولو بين الأجزاء لافيهـ بالحدث ، وكذا في الاستقبال .

والحاصل : أن المنساق من ذلك التركيب المشفوع بشهادة ما يضاويه ، هو لزوم العزم المتصل والهيئة الانتصالية المنقطعة بتخلل نية القطع أو القاطع في الأثناء ، وإن لم تكن أجزاء للصلاة .

وفيه : أن المستفاد من قوله : « لا عمل إلا بالنية الخ » هو دوران الثواب مدار القصد ، فمن خرج غازياً بقصد الاغتنام فله كذا ، ومن خرج غازياً للذب عن حرم الله تعالى فله كذا السيخ ـ كما يشهد به ذيله ـ فلامساس له حينئذ بما توهم ظهوره فيه أصلاً . وعلى التسليم في الجملة : يمكن القول بأن أقصاه هو لزوم صدور كل جزء جزء من العمل بالنية ، وأما لزوم بقائها متصلة في الحالات المتخللة بين الأجزاء مما يكون من لوازم الحيوية للعمل ، فلا .

وأما سر لزوم بقاء الطهارة الشخصية في الصلاة وكذا الاستقبال : فأنما هو بجعل المانع للحدث وللتحوّل عن القبلة بدليل آخر ، فمجرد طرو هذا المانع يخرج العمل عن صلوح الانتمام ، إذ المستفاد من دليل المانعية أن ذاك المانع عند حدوثه في متن العمل أو في الحالة المتخللة بين أجزائه ـ وإن لم تكن معدودة منه أصلاً ـ مبطل له ، وأين ذلك من لزوم استمرار الطهارة الشخصية بمجرّد قوله : « لا صلاة إلا بطهور » ونحوه؟

الجهة الخامسة

في الميز بين نية القطع ونية القاطع

إن بين قصد القطع وقصد القاطع فروقاً نأني بنزير منها .

أحدها : هو أنه لا أثر لنية قطع الصلاة بناءً على عدم اعتبار الاتصال في العزم والهيئة ، بل لا مجال لتمشيه جدّاً ما لم يصحبه قصد القاطع ، بيانه : بأنّه لو اعتبر العزم المتصل ـ على ما قرناه سالفاً ـ لكان قصد القطع ونية الخروج

بنفسه مصداقاً للقاطع، إذ ينقطع ذاك العزم بمجرد قصد قطعه، إذ لا عزم حينئذٍ - ولو كان ذلك في الحالات المتخللة بين الأجزاء الصلاةية - إذ المفروض لزوم اتصاله وبقائه بوحدة 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 الصلاة 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 للصلاة 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 الجدّ إليه - أي إلى المسبب - بدون قصد سببه مع الالتفات إلى انحصار التسبب ممتنع، فتدبر.

و لاختفاء 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 جدّاً عند عدم اعتبار الاتصال العزمي، حيث إن الانقطاع حينئذٍ يستند إلى قواطع ليس قصد القطع منها، كما في باب الاحرام.

وثانيتها: أنه قد يفرق 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، للزم حصول البطلان في الرتبة السابقة بمجرد قصد من دون تأثير لذوات تلك الأشياء أصلاً، وهو كما نرى فالحياة عن هذا المحذور قد أوجبت حكمهم هناك

بأنّ قصد القاطع غير ضارّ.

ولا يتوهم استلزام قصد القاطع لنية القطع لامحالة ، فلو كان قصد القطع ضاراً للزم المتصل لضرّه ذلك أيضاً .

لاندفاعه بأنّه وإن كان عقلاً كذلك ، إلّا أنّ الحكم ليس عقاباً آيياً عن التخصيص ، بل القدر المسلّم منه هو ما ينفيه خصوص قصد القطع ، لا الأعمّ منه ومن قصد القاطع ، ولادليل لفظي تامّ دالّ على اعتبار النية الكذائية في الصوم . والحاصل : أنّ في استناد البطلان إلى قصد القطع لامحذور فيه حسب الأدلّة ، بخلاف قصد القاطع حيث إنّه غير منطل له للزوم المحذور المارّ .

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 . فملى الأول : يكون بمنزلة العود إلى النية الاولى المعقودة بها الصلاة . وعلى الثاني : لا يتمشى قصد الجزئية معه .

ولسيّدنا الاستاذ - مدظله - توجيه قد ارتضاء به دفعاً لهذا النقاش .

وحاصله : بأنّ قصد القطع و نحوه منحدر إلى الحيثية التعبديّة التي للصلاة ، والاتيان بقصد الجزئية متوجّه إلى الحيثية العنوانية التي لها ، حيث إنها عنوانية عبادية ، فيلزم فيها عدا قصد القربة أن يقصد الصلاة - كما مرّ - فلو اختلف قصد القربة بنية القطع أو القاطع دون قصد الصلاة ، أمكن إتيان بعض الأجزاء حينئذٍ بقصد الجزئية وإن لم يمكن ذلك بقصد القربة ، وهذا نظير ما تقدّم من الاختلال بالرياء ، حيث إنّه منافٍ للتقرب لا العنوان . و سرّ البطلان حينئذٍ هو دوران الأمر بين المحذورين ، إذ لا يجوز الاكتفاء بذلك الجزء

المأني" به بقصد الجزئية لفقدان القربة ، ولا يجوز التدارك للزوم الزيادة العمدية المندرجة تحت عموم " من زاد " .

ولاريب في إمكان تصوير اختلال القربة مع بقاء العنوان بعدة وجوه ، منها : ما لو أنى الصبي ببعض الأجزاء بقصد الجزئية ولكن لله ، بل خوفاً من تأديب أبيه ، وما إلى ذلك من الأشباه .

واعلم : أنه بناءً على عدم اعتبار العزم المتصل لآثر لقصد القطع ولا لقصد القاطع من حيث هو ، بل هو باقٍ بحالة الصلاة ، فيحرم عليه قطعها بأحد القواطع أو ارتكاب ما يستتبع أحد المحذورين - من لزوم الزيادة العمدية على فرض التدارك ، والاكتفاء ، بفقد شرط الصحة على فرض عدمه - ويتفرغ عليه لزوم العود إلى النية الأولى وإتيان سائر الأجزاء معها . وباقي المتن واضح مما 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 المتكون عند افتتاح الصلاة وعقدها - كالأحرام - كما أن" المراد منها ما هو الباعث التام والداعي الوحيد المستقل" .

وقد مر" غير مرة : عدم لزوم الاخطار حدوداً ولا بقاءً ، لكفاية الداعي المرتكز كذلك ، فحينئذٍ لو تلفظ بلسانه أو أخطر بباله بعد تمامية نصاب البعث والدعوة في الارتكاز السابق عليهما فلا أثر لهما ، سواء واقفاً أو لا ، إذ المفروض

افتتاح الصلاة بذاك الداعى المرتكز فقط ، وليس للاخطار و كذا التلفظ الذي يحكيه أثر إلا التطبيق ، فان نظرته الخطاء فانما يحوم حوله فقط ، من دون رقيه إلى مرتبة الداعى المرتكز .

نعم: لو قام 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 لساناً أو خيالاً من باب الخطاء في التطبيق ، ولاضير فيه . وعلى الثاني : يحسب ممّا انعقدت له حسب القاعدة الأولى ، دون ما قام لها وعزب قصدها عن حوزة الذهن مرة ، إذ ليست الصورة المخطرة بالبال حينئذٍ بازاء ما قام لها حتى يكون من باب الخطاء في التطبيق ، بل هي بنفسها ممّا تدور مداره النية ، بعد فرض عزوب ما قام إليها عن صفحة الذهن رأساً .

نعم لو استفيد من النصوص الخاصة التالية ما يبدل على الصحة تعبداً فلنأخذ بها هجراً للقاعدة حينئذٍ ، ولكن ذلك مجرّد 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 المناط هو استناد التحرك والانبعاث

واقفاً إلى ما بعثه وحرّكه أدّلاً ، سواء علم بأنه المحرّك أو زعم خلافه .

ويشهد له مارواه عن عبدالله بن المغيرة ، قال : في كتاب حريز - أنه قال :
إنني نسبت أني 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 فتويتها فريضة فأنت في النافلة ، وإن كنت دخلت في فريضة
ثم ذكرت نافلة كانت عليك مضيت في الفريضة^(١).

حيث إن المستفاد منها دوران الحكم مدار مقام في الصلاة - أي افتتحت
بها - سواء طابقه البقاء أم لا للخطاء في التطبيق . ولاشمول لما إذا قام إليها - أي
قام لأجل صلاة خاصة - و لم يدرك أنه كيف قام فيها (أي افتتح بها) بل لو كان
لذلك مفهوم لدلّ على عدم الاعتداد بمثله . وعلى أي تقدير : لا يندرج « ما قام إليها »
تحت عنوان « ما قام فيها » ، وهو واضح . ومفاد الذيل دالّ على عدم العدول من
الفرص إلى النفل ، كما يجيء .

و ما 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 مأمّر .
ومارواه عن عبدالله بن أبي يعفور ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألت عن رجل
قام في صلاة فريضة فصلّى ركعة وهو ينوي أنها نافلة ؟ فقال : هي التي قمت فيها
و اها ، 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 أوّل صلاته^(٣) .
لاخصيصة للركعة الأولى في عدم الاعتداد بالزعم الطاري خطاء ، إذ السؤال

وإن كان خاصاً، إلا أن الجواب عامٌ بمعنى وغيره، إنما الكلام في قوله **إِلَيْهَا** :
 «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 يسهل الخطب هو ظهور الفقرات الأخيرة - سيما قوله **إِلَيْهَا** : وإنما
 يحسب 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 : إن
 الاعتداد بما قام إليها مشكل، إمّا لقيام الدليل على العدم بناءً على إطلاق الحصر،
 وإمّا لعدم الدليل على الثبوت بناءً على إضافيته، مع أن في السند وهناً.

(مسألة - ١٩) لوشك فيما في يده أنه عينها ظهراً أو عَصراً

مثلاً، قيل : بنى على التي قام إليها، وهو مشكل، فالأحوط
 الاتمام والاعادة. نعم : لو رأى نفسه في صلاة معينة وشك في
 أنه من الأول نواها أو نوى غيرها بنى على أنه نواها وإن لم
 يكن مما قام إليه، لأنه يرجع إلى الشك بعد تجاوز المحل.

إنّ البحث في المقام وما يضاهيه هو حول العنوان القصدي ، لا التقريبي ونحوه من الغايات العبادية ، لسهولة الأمر فيها ، كما يتضح في العدول ، فارتقب .
قد يستدل للفرع الأول بأمور لا يخلو بعضها عن النقاش ، وبعضها الآخر عن المتانة والقوة ، وإن نوقش فيه أيضاً .

الأول : خبر « ابن أبي يعفور » المتقدم آنفاً ، لقوله **إِلَّا** : « هي التي قمت فيها ولها .. فأتت في الفريضة على الكذي قمت له » ^(١) لظهوره في البناء على ما قام إليه ، وإن لم يدر خصوصية ما قام فيها .

ولكن قد تقدم وهن السند وعدم ظهور المتن ، سيما بلحاظ الذيل . فراجع .
نعم : لو تمّ هناك لكان شاملاً هنا بالأولوية .

الثاني : مقتضى الظاهر . ونوقش فيه : بعدم الدليل على حجتيته . والحق هو استقرار ديدن العقلاء على عدم الاعتداد بالخطأ المحتمل والذهول المشكوك بلاردع من الشرع . وقد قرّر في محله : حجتيّة أصالة عدم الخطأ في المحسوس وما يقرب منه في عمل الغير أو عمل نفسه ، وهو المعبر عنه بظاهر الحال ، فمن قام لأجل الظاهر 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 شرعياً ولا موضوعاً له . وهو حق لو أريد منه الاستصحاب ، وأمّا لو أريد منه الأصل العقلائي فلا ، إذ هو يؤول إلى بنائهم على ذلك وهو بنفسه حجة . 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 تمت حجتيته في المسألة السابقة لتمت هنا بالأولوية ، إذ المفروض هناك افتتاح الصلاة على خلاف ما قام إليه

دونه هنا، ولذا يمكن القول بشموله هنا وإن لم يشمل هناك، ولكنه كما نرى 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، فلا قوى فيه أيضاً البناء على أنها هي التي افتتح بها، بمعنى تطابق المبدء المشكوك للبقاء المعلوم، فمن رأى نفسه في الظهر ولم 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 البدء المشكوك للبقاء المعلوم. وأما ما أشار إليه الماتن: من الرجوع إلى الشك بعد تجاوز المحل، فغير سديد، و سر: هو أن المراد من المحل، الذي يدر جريان تلك القاعدة وعدمه مدار التجاوز عنه وعدمه، هو الموضع الشرعي كما قرر في الأصول وتفتن له الشيخ العظيم الأنصاري - قدس سره - وسبقه صاحب الجواهر - رحمه الله - لاستلزامه غير واحد من المحاذير التي لا يمكن الالتزام بها في الفقه. وذلك: مثل أن الموضع المقرر 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 بالعادي منه: فلها مجال البتة، ومن المعلوم: عدم إمكان الالتزام به. وما إلى ذلك من الأشباه.

وبعد اتضح هذه المقدمة نقول: لما أمكن افتتاح العمل بغير واحد من

النواوين - من الظهر والمصر والفرض والنفل والتعليم وغيره - فلاموضع مقرّر شرعاً للنية ، بحيث لولم يأت بها ترك ما هو المعتبر شرعاً . نعم لو اريد محل 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 لا مجرى 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 والعشاءين- 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 يصلي المغرب و يعيد العشاء أيضاً احتياطاً . وأما اذا دخل في قيام الرابعة ولم يركع بسد ، فالظاهر بقاء محل العدول ، فيهدم القيام ويتمها بنية المغرب .

إن مقتضى القاعدة الأدلّة هو عدم جواز العدول رأساً ، لأنّ كلّ عمل قصديّ متقوم بنيته ومتشخص بقصده ولا ينقلب إلى شخص آخر ، سواء كان متساوي المقدار والعدد أم لا . ومجرّد تبديل القصد غير صالح للتأثير بعد عدم

صلوح المحل للتبدل به، فإن دل على صحته دليل تمبدي يؤخذ بنطاقه مقتصرًا عليه بلاتعد منه إلى غيره، إلا أن يكون له إطلاق، أو قام الشاهد الخارجي على جواز التعدّي، بالقاء الخصوصية أو الفحوى.

فعليه: يلزم الفحص التام عن مقدار دلالة سعة و ضيقاً من حيث جوازه في أي جزء من الأجزاء بلاخصصة لبعضها دون الآخر من الركعات و نحوها، ومن حيث جوازه في متساوي العدد كالظهيرين ومختلفيه كالعشائين، ومن حيث جوازه في الحاضرتين وفي المختلفتين وفي الفائتتين، و من حيث مقدار التخصيص في مختلفي العدد: من اختصاص الجواز بما إذا لم يصل إلى قيام الرابعة أو إلى ركوعها - بعد اتضاح خروج شيء من ذلك البتة، إذ ليس في وسع العدول جعل الزائد بمنزلة الناقص - وما إلى ذلك من الحيثيات اللانحة 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: ما رواه عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال... 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 حجباً بصريح 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 تمقّبها العصر أم لا ، وذلك بلحاظ الجمع بين دليل الترتيب وقاعدة «لا تباد»
كما نثر إليه . وكيف كان : فدلالته على المدول 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 الفحوى أو إلقاء الخصوصية .
نعم : لا إطلاق لها في الأثناء بالقياس إلى جميع أجزائه المحدودة بين حدّي
التكبير والتسليم .

أما في الظهرين : فلأنّ الجملة الاولى وإن كانت مطلقة ، إلّا أن في قوله
«فصل» بعدها تأكيداً لذلك : «قد صلّيت منها ركعتين السج» لعلّه يوهن الإطلاق ،
إلّا بانسياق التمثيل لا التعيين ، فحينئذ تستوي الركعتان وما قبلهما وما بعدهما .
وأما في العشائين : فللتحديد بالركعتين 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 العام في العدول منها ، لاختصاصها بالأدائيين والمختلّفين ، فراجع .

ومنها : ما رواه عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال : سألت أبا عبد الله 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 بأنّي نسي ، وإن ذكرها
مع إمام في صلاة المغرب أتمّها بركعة ثمّ صلّى المغرب ثمّ صلّى العتمة بعدها
وإن كان صلّى العتمة وحده فصلّى منها ركعتين ثمّ ذكر أنّه نسي المغرب أتمّها
بركعة فتكون صلاته للمغرب ثلاث ركعات ثمّ يصلى العتمة بعد ذلك^(١) .

إنّ المراد من « الوقت » الواقع في السؤال إن كان هو وقت الفضيلة لا التعمين يختصّ ذلك بالحاضرين ، لبقاء وقت الصلاة المنسيّة بعد . وإن كان هو وقت التعمين - كما هو المنساق - لاختصاص بالعدول من الحاضرة إلى الفائتة . نعم : لا خصوصيّة في الجواب الناطق بضابط عام ، من حيث الفائتة والحاضرة ، ومن جهة التساوي في عددي المعدول عنه والمعدول إليه ، ومن حيث اتساع أمد العدول في الأثناء ، إلّا ما خرج بالدليل كركوع الركعة الرابعة - حيث قام الاجماع على عدم الزيادة اللازمة من ذلك - ونحوه ممّا قام الدليل الخارجي على استثنائه ، كما يأتي . وأمّا قوله عليه السلام : « فصلّى منها ركعتين ثم ذكر الخ » محمول على المثال ، لبقاء محلّ العدول في الثالثة أيضاً ، للاطلاق المتقدم .

والحاصل : أنّ صحيحة « زراة » قاصرة عن إفادة الضابطة ، لاختصاصها بالأدائيين سواء كانوا متساويي العدد أم لا . وهذه الرواية وإن أمكن اصطلياد الضابط منها ، إلّا أنّها موهونة السند بـ « معلّى بن محمد » حيث اختلف في وثاقته وضعفه ، حتّى قيل : بأنّ حديثه كمذهبه مضطرب ، فمع الغمض عن السند يكون نصاب إنادة الضابط تاماً ، إذ الجواب - كما قرئناه - دالّ على جواز العدول من أثناء اللاحقة إلى السابقة ، بناءً على أنّ المراد من قوله عليه السلام : « وهو في الصلاة » هو أنّه في أثناءها لافي وقتها - كما قيل - استيناساً بالسؤال ، فيدلّ على الجواز في الأدائيين والمختلفين ، وهكذا في متساويي العدد ومختلفيه ، وفي أيّ جزء من أجزاء اللاحقة .

وأما من حيث تساوي الأجزاء بأنفسها : فتلك الصحيحة غير دالة حتّى في موردّها ، وهو الأدائيّتان . أمّا في الظهريّين : فلقوله عليه السلام : « قد صلّيت ركعتين » وأمّا في المشائين : فلقوله : « . . . ركعتين أو قمت في الثالثة » وقد حقق في موطنه : أنّ الكلام المحفوف بما يصلح للتقييد في الجملة لا ينعقد له الاطلاق وإن لم يثبت التقييد لذلك أيضاً ، نظير ما في القيود الغالبية ، حيث إنّ التحقيق

فيها : هو عدم انعقاد الإطلاق للكلام وإن لم يثبت التقييد بها .

ومعنى عدم التقييد بمثل هذه القيود ، هو أنه لو انعقد إطلاق لدليل خارجي ليس في وسع مثلها تقييده لضعف ظهورها في القيدية ، لا أنه ينعقد الإطلاق لنفس الكلام المشتمل عليها ، بأن يكون وزانها هو وزان القيود التي ينقطع بكونها للتوضيح ويتيقن بكونها أمثلة فقط ، بلامنع لها عن انعقاد الإطلاق .

نعم : لا يمكن الاستدلال بها على اختصاص العدول بالموضع المذكور وهو قيام الركعة الثالثة في العشاء ، لبقاء محلّه بالاتفاق بعده أيضاً ، بأن ركع أو سجد فيها . وأما هذه الرواية الموهونة بـ «معلّى بن عَمْد» 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 يعم الدليل على خلافه ، كما يلي .

ثقل ونقد

قد انتضح أن مقتضى إطلاق خبر «عبدالرحمن» هو جواز العدول مطلقاً بلاتعيين لمحلّه في مختلفي العدد - كالعشائين - ولا ستره في أن العدول بعد الدخول في ركوع الرابعة إلى المغرب مستلزم لزيادة الركن ، ولا إشكال أيضاً في أنها مبطلّة عمداً أو سهواً . ولا خفاء أيضاً في أن دليل العدول ليس حاكماً على ما زاد عن تضيحه ، 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 ، وأخروجه عن حيلة دلالاته وحوزة نظره ، فعليه : يلزم تخصيص المعدول بعدم التجاوز عن محلّه ، كالدخول في ركوع الرابعة .

خلافاً لبعض أعظم المصرّضين منه بأن الزيادة الصارّة إنما هي في الخارج عن الصلاة المعدول إليها لا فيها ، حيث إن ذلك الركوع إنما حينما وقع وقع في

خارج المغرب لافيه نفسه، وعند العدول وصيرورتها مغرباً لم يتطرق فيها الزيادة. وأورد عليه « سيدنا الاستاذ » بأن العدول وتحويل النية بمنزلة الكشف بل هو هو تعبداً، فعليه يلزم ترتيب جميع آثار المعدول إليه على المقدار المأتمني به ويحتسب له كذلك ، و إلا لزم جواز الاثبات بر كعتين أخيرتين منضمين إلى الرابعة و احتساب هذه الثلاثة الأخيرة مغرباً برفع اليد عما تقدمها من الثلاثة الأول ، وحينئذ يلزم الحكم بأن العدول إنما يصح بطبعه فيما لا يترتب عليه محذور آخر ، إذ لا إطلاق لدليله من هذه الجهة أيضاً وليس في وسعه ذلك .

فاذا انتهى الأمر إلى التحديد بما لا يلزم محذور الزيادة المبطل بالاطلاق، فيلزم البحث عن حكم التذكر بعد التجاوز عن محل العدول، وهو إما بعد الفراغ أو في الأثناء .

فعلى الأول : يحكم بصحة المأتمني به و احتسابه عما قصد له ، إذ العدول بعد الفراغ - بناءً على العمل بصحيفة زرارة وعدم الاعراض عن هذه الفقرة منها - إنما هو في الظاهرين لاني العشائين المبحوث عن حكمهما هنا . و دليل صحته وعدم لزوم إعادته مع فقدان شرط الترتيب، هو قاعده «لانتعاد» الدالة على الصحة المستكشف منها سقوط ذاك الشرط في حالة الذهول و نحوه ، إذ لا دليل لفظي خاص على سقوطه فيها إلا الجمع بين دليلي الحاكم والمحكوم . وقد استدل في المنتهى (في مسألة ترتيب الفوائت على الحواضر) لاشتراط الذكروا لالتفات بأنه ناس فلا يكرن مؤاخذاً ، انتهى . بناءً على ارتفاع الأحكام الوضعية أيضاً بحديث الرفع ، فعليه : يصح المأتمني به عشاءً ، ثم يصلي المغرب بالترتيب .

و على الثاني : فيشكل الأمر ، إذ لا دليل لفظي على سقوط شرط الترتيب ذهولاً حتى يؤخذ باطلاقه بالنسبة إلى الأجزاء الباقية الفاقدة لذاك الشرط عمداً. و التمسك بقاعدة «لانتعاد» متوقف على شمولها للأثناء أيضاً ، لكنه قد يتحاشى عنه غير واحد من الأصحاب . والحق هو استواء الأثناء والفراغ كما مر .

مراراً : من إطلاق لفظة « الاعادة » للاستئناف والانصراف من الأثناء أيضاً ، لشهادة نصوص كتاب الحج - باب الطواف وغيره - ومن التمسك بها في الخلل ، نحو نسيان الفاتحة أو السجدة مع عدم التذکر إلا بعد الدخول في الركن الملاحق ، وغير ذلك من الاختلالات الواردة الموجبة للاعادة لولا القاعدة النافية لها ، فعليه : يحكم بصحة المأتم به أيضاً عشاءً بالانتمام مع سقوط شرط الترتيب - ثم يصلى المغرب بعده . وهذا الاعتياس هو الذي حدا الماتن - رحمه الله - إلى الاحتياط فيما إذا تذکر بعد ركوع الرابعة .

و أما سر " حكمه بالصحة وسقوط الترتيب بلا احتياط فيما إذا تذکر في قيام الرابعة ، فلما اشير إليه : من عدم لزوم الاختلال بالزيادة المبطللة حينئذ ، ولاخلاف في البين ظاهراً ، لأن " كلام « المأتم » ، إنما 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 أنتم صلاته ثم اشتغل بالقضاء - كما لو ذكر المغرب وهو في رابعة العشاء - فإن العدول هنا غير ممكن ، انتهى . ففي الحاضرتين لم نجد مخالفاً ، مع عدم استفادة التحديد بالثالثة في صحيحة « زرارة » كما مر " .

فتبين جواز العدول في الحاضرتين عند التساوي في العدد أو الاختلاف ، مع تحديد الثاني بموضع خاص . ويدل على الظهري رواية الحلبي ^(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

- كما اذا دخل فى 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 فى الادائيتين ، وكذا لو دخل فى العصر فذكر ترك الظهر السابقة ، فانه يعدل .

إنّ البحث هنا متمحّض فى القضائيتين . والترتيب بين الفوائت قد يكون بلحاظ مالها فى أنفسها ، كتقدّم الظهر على العصر والمغرب على العشاء . وقد يكون بلحاظ أزمنة فواتها ، كتقدّم عصر اليوم الأوّل على ظهر اليوم الثانى ، فمن فاته العصر فى اليوم الأوّل والظهر فى الثانى يلزم تقديمه على الظهر بناءً عليه ، وتفصيله فى القضاء . ولا يمكن إثباته بمفاد من فاته فريضة فليقضها كما فاته ، لأنّها ناظرة إلى ما للعمل من الأجزاء والشرائط جهراً وإخفاناً قصراً وتاماً وهكذا من الكيفيات الأوّليّة ، وأما ما عداها من الجالات الاضطرابيّة كالطهارة الترابيّة أو الجلوس أو الاعتماد على الجدار حال الصلاة ، فلا . وهكذا النسب والاضافات الخارجيّة اللاحقة بحسب تقدم الزمان وتأخّره ، وتامه فى محلّه .

و لو دلّ على العدول من الحاضرة إلى الفائتة - كما فى البحث الآنى - دليل ، لما أمكن التمدّد منه إلى الفائتين ، إذ يحتّم هناك الالتزام بعدم التساهل فى القضاء بعد فرض كون الأداء ممّلاً لا بدّ من إثباته ، وأما فى الفائتين . فلاميز بينهما حتّى يعدل من إحدیهما إلى الاخرى . نعم : يمكن التمسك بالاستصحاب ، فإنّ نقب .

والحاصل : أنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة - كما مرّ - هو عدم جواز العدول رأساً وإن لم يدلّ عليه دليل لفظي ، كما لم يرد على جوازه المطابق داليل لفظي ،

لاختصاص الوارد منه بما عدا القضائيتين . فحينئذٍ قد يتمسك بجوازه فيه - أي من الفائتة إلى فائتة أخرى - بامور :

الاول : قوله **إِلَيْهَا** : "...فأيقضها كما فانت الخ"، لدلالته على اتحاد وزاني القضاء والأداء ، فكما جاز العدول من الحاضرة إلى الفائتة حسبما دلت عليه الرواية المارة وسيجيء بيانها في الفرع القادم ، كذلك يجوز منها - أي من الفائتة - إلى أخرى مثلها ، حتى ينطبق عليه عنوان «قضائهما كما فانت» .

و فيه : أنه ناظر إلى الكيفية المعتبرة في أصل العمل لو خُلِّي وطبعه ، وأما النسب الخارجية فلا ، وأقصى ذلك هو إثبات الترتيب بين المرتبتين - كالظهورين والعشائين - فيتبعه العدول على التسليم . وأما إثبات الترتيب حسب ترتب أزمنة القوت : فلا ، إذ لم يكن هذا ثابتاً في الحواضر ، إذ لا ترتيب فيما عدا ما ذكر . وأنت خير أيضاً بأن مقام الترتيب هو غير مقام العدول ، لاحتياج الثاني إلى دليل آخر وراء ما يبدل 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 بالبيئة ، 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 المستفاد من ذلك دوران الحكم مدار شك المكلف ، رجلاً كان أو امرأة . وأما في مثل المقام مما يحتمل الخصوصية المشار إليها آنفاً : فلا ، حيث إن المتبادر من الرواية هو وحدة الفائتة ، ومن المحتمل أن الشارع قد

حكم بالعدول إليها حثاً على القضاء وتحذيراً عن التساهل، إذا الأداء ممثلاً بـ "منه"، وهذا بخلاف الفوائت المتعددة، إذ لا رجحان للعدول من بعضها إلى آخر، ومجرد الترتيب الزماني 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: ولنهى قبل تقريره مقدمة تامة الجدوى، وهي: أن المعتبر في الاستصحاب - كما في موطنه - هو اتحاد المشكوك والمتيقن، صدقاً للنقض 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 لملاك يباين الملاك الناشئ من الأداء، بل هو عين الأداء ولكن في خارج الوقت، بحيث يكون المطلوب في ذلك متعدداً، 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 المعتد بها في خارج الوقت، فليس المطلوب واحداً حتى ينتفي بانقضاء الوقت.

ثم إن لاثبات وحدة الحكم والمطلوب طرقاً شتى مشروحة في الأصول: منها: ما إذا دل دليل على مطاوعة المطلق والآخر على عدم مطاوعة بعض مصاديقه. ومنها: ما إذا اتحد السبب، كقوله: وإن ظهرت فأعتق رقبة وإن ظهرت فأعتق رقبة مؤمنة، حيث إن المئتين بماهما مثبتان لظهور لهما في وحدة الحكم لعدم التنافي، إلا أن يرجع إلى عقد سلمي، كما أشير إليه.

فاذا تمهدت هذه واستبان بالاجمال: أن القضاء هو عين الأداء في الحقيقة ومجرد تغاير الوقت ليس منوفاً، واتضح تمامية أركان الاستصحاب في مثله، فنقول: إن هذه الصلاة الفائتة كانت في الوقت صالحة للعدول عنها إلى فائتة فالآن كما كانت، لأن الفائتة هي عين الحاضرة بقاءً على ما أشير إليه، ولم يكن انقضاء الوقت موجباً لزال تلك الحقيقة برأسها وإن زال بعض مراحل كمالها،

فهذه الباقية هي عين تلك الحادثة، فيصح القول بأنها كانت في زمن انتصافها بالحاضرة صالحة للعدول إلى فائنة سابقة، فيستصحب ذلك الصلوح إلى أن يقوم الدليل الاجتهادي على الخلاف، وقد مرّ فقده كفقدان الدليل اللفظي على الجواز، والمميز بينهما هو أن المنع مطابق للقواعد الأولية. ولا يتوهم: كون الاستصحاب هنا تعليقاً بل هو تنجيزي بت، حسبما قرّناه.

ولقد تمسك في الجواهر - عند مبحث القضاء - لادامة محل العدول وعدم انقضائه بالدخول في القيام بالاستصحاب، ثم قال - قد سرّ -: وإلا أن جريانه هنا على وجه يكون حجة معتبرة صالحة للمعارضة لا يخلو من سماجة، وذلك الاستصحاب هو في غير مانحن 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 مرّ عدم الدليل الاجتهادي الدال على عدم جواز العدول، وأقواء أصالة المنع المطابقة للقواعد الأولية العامة. فتحصل: جواز العدول من الفائنة إلى فائنة سابقة أخرى. وأما كونه على وجه الوجوب أو الندب، فموكول إلى محله.

وأما بيان محل العدول والتجاوز عنه وبيان الاحتياط بلزوم الاعادة ثانياً وعدمه، فهو ما مرّ في الأدائين كما في المتن. والمناسب حسب الصناعة هو جعل القضائين ثالثاً والمختلفين ثانياً، لما اشير إليه.

الثالث: إذا دخل في الحاضرة فذكر أن عليه قضاء فانه يجوز له أن يعدل الى القضاء اذا لم يتجاوز محل العدول، والعدول في هذه الصورة على وجه الجواز بل الاستحباب،

بخلاف الصورتين الأولتين فإنه على وجه الوجوب .

فدائير في مطاوى البحث المتقدم إلى ما ينفع في المقام وهو ظهور صحيحة «زرارة» وخبر «عبدالرحمن» في جواز العدول من الحاضرة إلى الفائتة ، سواء كانتا متساويتي العدد أم لا .

أما صحيحة «زرارة» فلقوله **إِلَّا** : «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 متساويه .

وأما خبر «عبدالرحمن» فلأن المراد من الوقت في السؤال إن كان هو وقت التعمين 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 التعمين لا الفضيلة - وكيف كان : إن في إطلاق 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 : فمؤكد إلى البحث عن ترتب الفائتة وتقدّمها على الحاضرة ندباً أو فرضاً ، كما أن سرّ وجوبه في الصورتين الأولىين هو ازوم تحفظ الترتيب ، على ما في محلّه .

ثم إن المنساق من قوله : «بدء بالتّي نسي» هو ما يكون بالطبع مقدّماً وكان هو المأنيّ 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 ، وأما إذا لم يبلغ النصف فله أن يعدل عن تلك السورة ولو كانت هي التوحيد إلى سورة الجمعة ، فيقطعها ويستأنف سورة الجمعة .

إن البحت هنا متعخص في العدول من صلاة إلى أخرى ، وأما العدول من سورة إلى غيرها مع انحفاظ أصل الصلاة بحالها ، فله موضع يخصه في القراءة .
ثم إن المراد من الفريضة يوم الجمعة ، هل هو الأعم من الظهر والعصر أو خصوص الأول ؟ وعليه : فهل المراد هو خصوص صلاة الجمعة أو الظهر أو الأعم منهما ؟ وتنقيح المقال في ذلك ، وفي اشتراك سورة التوحيد مع غيرها وعدمه ، وفي حكم التجاوز عن النصف وعدمه ، وفي الإشارة إلى أن العدول لازم أو جائز - رهين التأمل الصادق فيما ورد في الباب من الرواية ، وحيث إن للمقام الباحث عن العدول من صلاة إلى أخرى مسامحة تاماً بالمقام الباحث عن العدول من سورة إلى غيرها ، فلنبحث عنه أيضاً ، وإن أخره 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 أنه لاعمومية لها بالنسبة إلى صلاة الجمعة ، لعدم مشروعية غيرها فرادى مع ظهور قوله :

(١) المسألة ١٦ من فصل القراءة .

(٢) الوسائل الباب ٧٢ من أبواب القرائن ح ١ .

«صلى»، «أعاده» فيها - أي في الفرادى - أضيف إلى ذلك : شهادة لفظة «السفر» بعدم الشمول أيضاً، لاختصاصها أي الجمعة بالحضر. وبذلك التأييد: بأن لها أمداً خاصاً ضيقاً ينقضي سريعاً، فلا يسهل فيها الإعادة غالباً، كما أن المراد من الجمعة هو خصوص الظهر لا الأعم منه ومن العصر، استيناساً بروايات شتى دالة على رجحان نيتك السورتين في الظهر، وما إلى ذلك من الشواهد التالية. وبالجمله : لا ارتباط لها بالعدول، كما هو واضح .

ومنها : ما رواه عن صباح بن صبيح قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام رجل أراد أن يصلي الجمعة فقرأ بقل هو الله أحد؟ قال : يتم ركعتين ثم يستأنف^(١).
إن المنساق من الجمعة هو ما عدا صلاتها الخاصة، لأفراد الضمير في الصلاة والقراءة والاتمام والاستئناف مع عدم مشروعية فرادى . نعم : لو كان المراد هو تلك الصلاة الممهودة لما كان لذلك محاسن بالعدول، لأنها ليست أزيد من ركعتين، فيكون الاستئناف حينئذٍ إعادة وتكراراً. فدالتها 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 لانتظر له إلى شيء من الأخذ وتركه، بل كان المراد هو الاتيان بسورة التوحيد في قبال غيرها من السور، فاهتمام السائل هو هذا التقابل، ولاخفاء 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 التعدّي إلى ما قبل الفراغ وإن بلغ النصف أو تجاوز، لأن الاتيان بسورة أخرى هنا - أي ما بعد الفراغ - يستأزم القران بين السورتين،

بخلاف ما إذا لم يحصل الفراغ ، فيحتمل هنا الترخيص في العدول من السورة .
ولا يستفاد منه أزيد ممّا اشير إليه ، فالحاق ماعدا سورة التوحيد بها يحتاج
إلى القطع بعدم الخصوصية ، كما أنّ التفصيل بين ما قبل البلوغ بالنصف وما بعده
- باختصاص العدول بالثاني - يحتاج إلى برهان آخر .

أضف إلى ذلك كلّهُ : أنّ المعتدّ به من قراءة الجمعة إنّما هو في الركعة
الأولى ، دون الثانية التي يعتدّ فيها بالمنافقين ، فالحكم بالعدول مطلقاً حتّى من
الثانية إلى النافلة و إن قرء فيها المنافقين غير سديد ، لأنّ إطلاق المتن يشمل
الركعة الثانية أيضاً ، كما أنّ قوله ، و من التوحيد وغيرها ، يشمل المنافقين التي
هي غير التوحيد ضرورة . وكيف كان : ليس في البين ما يستند إليه جميع ما في
كلامه - رحمه الله - .

هذا محصل القول في المقام الأوّل الباحث عن العدول من صلاة إلى غيرها.

أما المقام الثاني

ففي العدول من سورة إلى أخرى

قد لاح لك في ثنايا البحث المتقدم: أنّ العدول من عمل شخصي متقوم بقصد
الخاص إلى آخر كذلك خلاف الأصل . ولا يميز فيما هو المهمّ بين كون ذلك العمل
مستقلاً كالصلاة ، أو جزءاً كالسورة . نعم : لوقام الدليل على الجواز يؤخذ بمقدار
نطاقه . وتبيّن في المقام الأوّل ما يدلّ على العدول من صلاة إلى أخرى في الجملة .
وأما هنا : فيأزم استقصاء ما ورد فيه وتبويبه وتأسيس ما يكون مرجعاً عند
الشكّ ، حيث إنّ النصّ مفيد كثيرة لامتناس من الغور التامّ فيها ، وهي على طوائف:
منها : ما يدلّ على جواز العدول ممّا عدا سورتي التوحيد والجحد إلى
غيرها مطلقاً ، سواء كان الشروع في ذلك عمداً أو سهواً ، و سواء كان قبل النصف

أو جمعه 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 .

أما الطائفة الاولى :

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 المصلّي على قراءة غيرها ، كما أن المنساق من الرجوع هو عند عدم الفراغ من السورة المقرّرة ، إذ لا يطلق الرجوع على ما بعد الفراغ ، مضافاً إلى لزوم القران بين السورتين فيه . و قد حَقّق في موطنه : أنه قد لا ينقل المسؤول 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 المسؤول عنه هو العدول من التوحيد أو الجحد إلى غيرها .

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 بينهما ، للاطلاق الراض لأي قيد وحد . نعم : لا ينمقد له الاطلاق من جهة كون الأخذ في المعدول عنه عمداً أو سهواً .

ومنها : ما رواه عن الحلبي قال . قال لأبي عبد الله عليه السلام رجل قرأ في الغداة سورة قل هو الله أحد ؟ قال : لا بأس ومن افتتح سورة ثم بداله أن يرجع في سورة

غيرها فلا بأس إلا قل هو الله أحد ، و لا يرجع منها إلى غيرها ، و كذلك قل يا أيها الكافرون^(١).

إن ظاهر الجواب هو إطلاق جواز العدول مما عدا التوحيد و الجحد ، 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 ثم 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 : ما رواه عن علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال : سألته عن الرجل أراد أن يقرأ سورة فقرأ غيرها ، هل يصلح له أن يقرأ نصفها ثم يرجع إلى السورة التي أراد ؟ قال : نعم ما لم تكن قل هو الله أحد أو قل يا أيها الكافرون^(٢) .

ليس وزانها هو و زان ما تقدمتها ، 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 ثم بنى على العدول منها إلى غيرها أن يتمها إلى النصف - أي يقرأها إليه - ثم يعدل منها إلى غيرها . و لكن الجواب دال على جواز العدول مما عدا التوحيد والجحد إلى غيرها في الجملة . فهذه هي الطائفة الصالحة للتأسيس ، فيرجع إليها عند الشك في مورد .

وأما الطائفة الثانية .

فمنها : ما رواه 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) . و ظاهرها كون الأخذ في التوحيد سهواً ، حيث أراد المصلي أن يقرأ سورة الجمعة . ثم المراد من الجمعة إما هو الظهر أو صلاة الجمعة . و على أي تقدير : يحتمل قريباً كون المراد ما هو بلحاظ الركعة الاولى دون الثانية ، إذ لسورة

(٢٠١) الرسائل الباب ٣٥ من أبواب القراءة ح ٣٠٢ .

(٣) الوسائل ، الباب ٦١ من أبواب الترتاب ح ١ .

المنافقين فيها فضل عظيم حسب الشواهد الخارجية . فلا إطلاق لها من جهة العدد والسهو ، كما لا إطلاق لها من جهة المدول عنه ، إلا بالتعمد عن التوحيد إلى الجحد مثلاً بالقاء الخصوصية ، وإلى غيرها بالفحوى ، أو إلى الكل كذلك ، وإلا فلا يبدل على المدول من غير التوحيد إلى الجمعة . نعم : هو بالنسبة إلى النصف وعدمه مطلق ، فيجوز العدول منها ، بلغ النصف أم لا .

ومنها : مارواه عن الحلبي ، عن أبي 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 فانك ترجع إلى الجمعة والمنافقين منها^(١).

و ظاهرها عدم العدول من التوحيد إلى غيرها فيما بداله ذلك إلا في يوم الجمعة ، حيث إنه يرجع فيها منها إلى الجمعة في الركعة الأولى وإلى المنافقين في الثانية وجوباً أو ندباً - على ما في محله - ولا امتياز حينئذ بين النصف وغيره . ومنها : مارواه عن عبيد بن زرارَةَ 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 ، قلت : 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 المنسية ، فيختص العدول بصورة النسيان ، لعدم شمول العمد . ويختص أيضاً بالعدول إلى ما كان أراد أن يقرأها أولاً ، كما أن مفاد الاستثناء هو عدم جواز العدول من التوحيد إلى غيرها الكذي كان أراد قرائته أولاً . نعم : يجوز ذلك بالنسبة إلى الجمعة في يومها . واشتراك الجحد مع التوحيد في هذا الحكم بالقاء الخصوصية لو أمكن .

ومنها : مارواه عن قرب الاسناد ، عن عبد الله بن الحسن ، عن جده علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : سألت عن القراءة 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^(١) .

والكلام في السند تارة ، وفي المتن أخرى . 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 جعداً أو توحيداً للسهو عن تينك السورتين ، لأن المستفاد من الجواب لو خلى وطبعه هو تعيين تينك السورتين وعدم إجزاء ما عداهما ، فحينئذ لا يمكن التفريع عليه بأنه لو أخذ في غيرهما عمداً ، إذ بعد بيان تعيينهما واستفادة السائل انحصار الأجزاء بهما لا يتمشى منه الجدي في الأخذ بغيرهما ، فيختص ذلك بالسهو بالاشمول للعمد ، لا وحده ولا بالاطلاق . نعم . بشهادة القرائن المنفصلة يحكم بأن المراد هو الرجحان لا التبيين ، ولكن لاساس لها بالظهور الأولي الذي ينقصد للكلام . فنطاق هذه الرواية هو نطاق ما تقدّمها : من اختصاص العدول بما إذا كان الأخذ في المعدول عنه سهواً دون ما إذا كان عمداً ، لقصورها عن شموله .

ولو انمض عن ذلك وحكم بأن المراد من قوله : « وإن أخذت الخ » ما يعم العمد أيضاً ، لكن النقاش السندی بحاله . وأنت خير بأن مثل هذا الاطلاق من رواية كذائية غير صالح لرفع اليد عن القاعدة الأولية الدالة على عدم جواز المعدول مطلقاً . نعم للمعدول فيما عدا الجحد والتوحيد يكفي إطلاق الطائفة الأولى . ولعلّه 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 ما عدا تينك السورتين فلا يجوز هنا العدول بالبتة ، بعد انقضاء 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

إلى خصوص إحدى سورتي الجمعة والمنافقين .

بقي الكلام في المراد من قوله **إِلَّا** فاقطعها من أولها ، ويحتاج توضاحه 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 قرّر سالفاً - وأما المأني به من السورة فلا يحسب جزءاً للصلاة بعد العدول من تلك السورة إلى سورة أخرى ، فلا بد من دفع اليد عنها بنحو لا يحسب جزءاً أصلاً ، بل يعدّ مجزّء ذكر وقرآن ، مع أنه قد أتى به بقصد الجزئية . فحينئذ نقول : يمكن تفسير القطع من الأول ، هو التنبّه بأن العدول ورفع اليد عن المقدار المأني به من السورة بمنزلة إعدامها رأساً ، فلا يحسب شيء من الصلاة أصلاً ، فيلزم الاتيان بسورة كاملة على حدة حتى يصير جزءاً 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 لا عمداً - وإلحاق الجحد بالتوحيد لما مرّت الإشارة إليه - وأن العدول من السورة هو غير العدول من الصلاة ، لا احتساب 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 جزءاً للمعدول إليها ، بل بمنزلة مجزّء 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 ، فلو دلت رواية على العدول عند التجاوز لكنت مخالفة للاجماع ، دون ما لو دلت عليه عند بلوغ النصف و عدم التجاوز عنه . ثم إن الروايات فاهضة حدّ التظافر والاستفاضة ، فيؤخذ بالمشترك بينها ، وإن ضعف سند بعضها ، كما يلي :

فمنها : مارواه عن عبيد بن زرارة ، عن أبي عبدالله 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 الأعراض عنها موهناً لها لامحالة ، اللهم إلا بالحمل على سهو النقل أو الضبط ، بأن كان « الثلث » فازدياد بقاء التثنية وقع سهواً . و لكن لا يمكن التعدّي إلى حال الشروع في المعدول عنه عمداً ، لأنّ ترخيص المعدول فيما إذا كان الشروع سهواً غير مستلزم لترخيصه فيما إذا كان عمداً .

و منها : مارواه (عن الذكري نقلاً من كتاب البرزطي) عن أبي العباس ، عن أبي عبدالله 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 ، فيمتدّ الجواز إلى البلوغ ، وأما بعده فلا عدول ، لما اشير إليه من الظهور السكوتي في مقام التحديد .

إنّما الكلام في السند ، حيث إن « الذكري » و « محكي » و « البحار » و « روي » عن الصادق عليه السلام في « الحقائق » أن النسخ الموجودة عنده هو انتهاء السند إلى « أبي العباس » فيصير مقطوعاً . والذي يشهد للأوّل - عدا ما أسنده الشهيد والمجلسي - رحمه الله - وعدا مارواه في « الوسائل » عن « الذكري » هكذا - هو دوران الأمر بين أصالة عدم الزيادة وعدم النقيصة ، حيث إن « كلاً » منهما أصل معتدّ به عند العقلاء في أمورهم العرفيّة التي يحتمل زيادة شيء منها أو نقصان شيء كذلك ،

وأما عند تعارضهما فقد يقال : بتقديم أصالة عدم الزيادة عندهم على أصالة عدم النقص ، إذ المؤنة في الزيادة أزيد منها في النقصية .

و قد مرّ منّا النقاش فيه . ولكن للمقام خصوصية توجب تقديم أصالة عدم الزيادة ، وهو أنّ "البزطي" الذي من أصحاب الإجماع ومن معاريف الإمامية لا ينقل الفتوى عن مثل "أبي المباس" فهذه الشواهد المتراكمة توجب تمامية السند ، كالمتن .

ومنها: ما رواه عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يقرأ في المكتوبة بنصف السورة ، ثم ينسى فأخذ في أخرى حتى يفرغ منها ، ثم يذكر قبل أن يركع ؟ قال : يركع ولا يضره ^(١) .

إنّ نظرنا غير واحد من الاحتمالات - التي لامسنا لبعضها بالمقام فيها - بمنعها عن صلوح التمسك والاستدلال ، ببيان : بأنّ دلالتها على جواز العدول من سورة إلى أخرى متوقفة على أن لا يكون المراد هو أنّ الأخذ في السورة الأخرى مستند إلى نسيان النصف الآخر من السورة التي افتتح بها - كما قد يتفق طرد - نسيان بعض الأجزاء في الأثناء أو قد عزب ذاك 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 ، ثم تذكّر بعد الفراغ ما كان قد نسي من النصف الآخر (على الاحتمال الأول) ومن اشتغاله بالسورة الاولى قبل الأخذ في الثانية (على الاحتمال الثاني). وأنت خير بأن المنساق منها هو أحدهذين أو ما يباهيهما ، 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 أو لا ، وحكم هناك بأن التعمد في الادامة إلى النصف للباني على العدول غير مأنوس ، ولكن الذي يستفاد منها في المقام هو جواز العدول من النصف فيما إذا قرئها إليه نسياناً بالأدلوقة ، إذ لو جاز الادامة إليه للباني على العدول ، لجاز العدول منه - أي من النصف - لمن قرأ وأدام إليه سهواً ، لولا النقاش فيه : بأن الأخذ بالأدولي إتمامه فيما يكون المنطوق ومصّب الحكم (غير الأدولي) معمولاً به ، وأما فيما إذا لم يكن كذلك فلا . اللهم إلا أن يحمل 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 "فقه الرضا" فإن 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 الحزاة السندية لتمت حجيتها فيما ذكر ، لظهور متنها فيه . نعم : يختص ذلك فيما كان المعدول إليه هو الجمعة ، دون الأعم منها .

وما في المستدرك عن «دعائم الاسلام» قال : وروينا 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 الأخرى ، إلا أن يكون بدء بقل هو الله أحد ، فإنه لا يقطعها ، وكذلك سورة الجمعة وسورة المنافقين في الجمعة لا يقطعهما إلى غيرهما ، وإن بدء بقل هو الله أحد يقطعها ورجع إلى سورة الجمعة أو سورة المنافقين في صلاة الجمعة يجزئه خاصة^(١) .

(١) الوسائل الباب ٣٥ من أبواب القراءة ح ٣ .

(٢) مستدرك 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 ، فانه 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 بدّ 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 يترأى 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 المذكراً وصفاً للنصف ، فالمعنى هو اختصاص العدول بما إذا لم يأخذ في النصف الآخر من المعدول عنه ، بحيث لولم 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 .

تنبيه :

إنّ التقييد الزائد - كأصل التقييد - خلاف الأصل يحتاج إلى دليل من خارج . وقد انفدح لك إطلاق طائفة من النصوص في العدول بالاختصاص للنصف ولا لما بعده ، وقد دلّ على التقييد بالتجاوز عن النصف دليل تمت حجتيته - حسبما قرّر - وأمّا بالنسبة إلى النصف فلا . وعلى تسليم ظهور بعض من الطائفة

الأخيرة فيه ، فليس على حدّ يقادم إطلاق تلك الطائفة سنداً ومنتأً .
 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 ، إذ التقيد مأخوذ في كلام السائل بلا استفادة ارتكاز منه ولا تقرير من المجيب عليه السلام وأنت خير 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 أخرى مطلقاً إلا عند التجاوز عن النصف . فليكن هذا آخر المقام الثالث ، و يتلوه المقام الرابع . ولا ينبغي ترك الاحتياط بالنصف فلا يعدل بيلوغه .

المقام الرابع

في عدم جواز العدول من الجحد والتوحيد الى الجمعة والمنافقين

ومحصل القول فيه في طيّ جهتين : إحداهما - ما يبحث فيه عن تماميّة دلالة الأدلة على عدم جواز العدول من الجحد والتوحيد إلى غيرهما عدا الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة مطلقاً . واخرىهما - ما يبحث فيه عمّا يعارضه وكيفيّة العلاج على فرض استقرار التعارض .

أما الجهة الاولى :

ففي الطائفة الاولى المارة - الناصّ بعضها بعدم العدول من الجحد والتوحيد إلا إلى الجمعة والمنافقين - غنى وكفاية ، بلا احتياج إلى دليل مستأنف ، ولا حاجة إلى تكرارها ، فراجع النصوص ٢١ و ٣٣ و ٤٩ من الباب ٤٩ من القرائة .

وأما الجهة الثانية :

ففيها أمران: الأول - هل الاستفادة 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 الامر الاول : فالظاهر عدم انمقاد 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 الامر 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 ملاك التقدم حتى في تخصيص العام أو تقييد المطلق هو قوة ظهور المخصص والمقيّد في التطابق بين الجحد والاستعمال ، على ما في محله .

أضف إلى ذلك كله : 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 أخرى . 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 . إنما الكلام - بعد إحراز الاختصاص بيوم الجمعة - في أن جواز العدول هل هو لليوم ؟ أي لما هو الفرض فيه : من الظهر (رباعية أو ثنائية) والعصر ، وكذا

الصبح (على النزاع المعروف في تعيين مبدء اليوم من كونه هو طلوع الفجر أو الشمس) أو هو لصلاة الجمعة ، لاليومها ؟ فلامجال حينئذٍ للبحث عن دخول الصبح وعدمه ، سواء كان المبدء هو طلوع الفجر أو الشمس ، و هكذا بالنسبة إلى العصر ، لعدم إطلاق صلاة الجمعة عليها . فيقع الكلام في الاختصاص بالجمعة المعهودة و عدمه بالشمول للظهر أيضاً - حيث إنه 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 . فإدراج العشاء إنما هو للدليل الخارجي - حسبما زعم دلالة - لامن جهة اليوم ، إلّا في بعض الموارد من إرادة اليوم بليته ، ولا بهمتنا البحث عن مثله العاري عن الشاهد ، فضلاً عن الدليل . وكيف كان : إن نصوص الباب على طائفتين : إحداهما - لا إطلاق لها . و الأخرى - لا قوة لإطلاقها ، بحيث يقدم على الاطلاقات الأولية فيقيدها .

أما الطائفة الاولى : فهي الرواية ١ و ٣ و ٣٠ من الباب ٦٩ - المتقدمة - إذ فيها «... سورة الجمعة في الجمعة» أو «رجل صلى الجمعة» أو «القراءة في الجمعة» حيث إنه 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 ، وأما الظهر : فتموقف على اتحاد حقيقتها مع صلاة الجمعة أو ما في حكمه ، والاجمال مانع عن الأخذ بالعموم ، فيقتصر على التذمر المتيقن ، وهو خصوص صلاة الجمعة ، فيقيّد إطلاقات المنسح عن العدول من الجحد و التوحيد بها ، لأن المجمل خالٍ عن الحجية فيما زاد على المتيقن . فحينئذ يختص ذلك بالامام ، إذ لا انفراد في صلاة الجمعة ولا قراءة 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 الممهودة - 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 - إذ فيها «... إلّا 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 ركعتي 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 القرائة ، 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 انطباقها على العصر أيضاً ، لأنها كالظهور أربع .

عود الى بدء

قد تبين لك حكم العدول من سورة إلى غيرها من السور - وإن أخره المانن إلى المسألة ١٦ من فصل القراءة - فلنرجع إلى ما هو المبحوث عنه أولاً (وهو العدول من صلاة إلى غيرها) وتقدم 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 حينئذٍ ، لاعتن الصلاة .

ولنشر إلى ذلك إجمالاً ، ثم نعتبه 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 لغير التوحيد إلا بالفحوى أدل إلقاء الخصوصية . واستفادة العدول الصلاني منها متوقف على كون ما بيده أربع ركعات حتى يعدل عنها إلى الركعتين عدولاً من الفريضة إلى النافلة ، و أما لو كان ما بيده هو الجمعة المعهودة - بناءً على شمولها لها - فلا دلالة لها على العدول الصلاني ، بل يصير من باب الانتمام 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 «متمضى 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 . ومعه لانعارض بين الطائفتين ، إذ لا تكاذب ولا تصادم بين رجحان العدول الصلاني بنفسه وكذا العدول من سورة إلى أخرى على نهج التخيير .

نعم : لو كان النطاق هو الندب المتعين - المستلزم لعدم رجحان الزائد عن الواحد - لوقع التعارض ، ويمكن العلاج بوجود مرتبة الاشارة إلى بعضها .

أحدها : أن يحمل الأمر بالعدول الصلاني على ما هو الأفضل مع استهام العدول من سورة إلى أخرى في أصل الفضل المشترك بينهما ، ولعل أفضليته باعتبار أحزبته . و لا يتوهم بأنه لو كان هو الأفضل لتكثرت النصوص فيه مع أنها قليلة فيه جداً - لانحدارها طرأً عدا ما شذت إلى العدول من سورة إلى أخرى - لاندفاعه باحتمال كون النكتة هي أسهلية هذا الفرد .

وثانيها : أن يحمل الأمر بالعدول الصلاني 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 أخرى على الأثناء ، ويحمل الأمر بالانتماء والاستيناف على ما بعد الفراغ من أصل الصلاة حتى يصير حينئذ منقطع المساس عن العدول ، إذا 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

الجمعة الممهودة لكان ذلك من باب الاعادة والاستيناف لا العدول ، بشهادة رواية «عمر بن يزيد» .

الخامس: العدول من الفريضة الى النافلة لا ادراك الجماعة اذا دخل فيها واقيمت الجماعة وخاف السبق، بشرط عدم تجاوز محل العدول ، بأن دخل في ركوع الركعة الثالثة .

إن إطلاق المتن يشمل الفريضة الفضائية كالأدائية. والمهم هو التماس دليل دال على هذه الخصوصيات المأخوذة: من إقامة الجماعة وهو في الفريضة ، و من خوف السبق لا خوف الفوت (مع انتضاح الفرق بينهما) ومن اشتراطه بعدم تجاوز المحل المفسر بالدخول في ركوع الثالثة ، حيث إن النوافل بأسرها عدا النادر منها ثنائية .

ويمكن الاستدلال به مارواه عن سليمان بن خالد ، قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل دخل المسجد فافتتح 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 وعدم إدراك شيء من الجماعة - إذ المفروض عدم شروعها (أي الجماعة) بعد وإتمام البارز إلى الخارج هو الأذان والإقامة - وفي إطلاقها الشامل لما إذا كان في آية ركعة من ركعات صلاته التي افتتحها و في أي موضع من مواضعها قياماً وركوعاً وسجوداً .

(١) الرسائل الباب ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة ح ١ .

نعم: يمكن إخراج ركوع الثالثة وما بعده بعدم صاوح ذلك للعدول ،
 إذالرواية ليست بصدّد تصحيح ما لا يصحّ 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 :

إنّ المصطاد من النصوص كون العدول في مثل المقام إنّما هو للتخفيف ،
 وهو كما يكون بلحاظ عدد الركعات ، كذلك يكون بلحاظ الأجزاء وغيرها
 من الأحكام .

بيانه: بأنّ العدول من الفريضة الثلاثية أو الرباعية إلى النافلة الثنائية
 للتخفيف بحسب الركعة. وأمّا العدول من الفريضة الثنائية كالصبح أو العصر إليها
 - أي النافلة الثنائية - فلعلّه 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 واللعوق بالصف ، إذ لا إشكال في مثله ، وإن يناقش فيما لو
 أراد النافلة قائماً في موضع خاصّ باحتمال لزوم القرار والطمأنينة فيها حينئذٍ ،
 فالقدر المسلم من عدم لزوم القرار إنّما هو في النافلة حال المشي ، حيث لا يعتبر
 في هذه الحالة الاستقبال أيضاً . وهي هنا تخفيف آخر بشكل إثباته ، وهو جواز
 القطع في النافلة مع عدمه في الفريضة ، فهل يجوز العدول من الفريضة إليها
 ثمّ قطعها قبل الاتمام أم لا ؟

وحيث إنّ المدول خلاف الأصل ، فليقتصر على ما قام الدليل عليه ، ومن
 المعلوم : عدم قيامه بنحو يدلّ على ذلك خصوصاً أو عموماً . والمستفاد من هذه
 الرواية هو المدول ثمّ الانتماء ركعتين تطوّعاً ، فأين هو من القطع ورفع اليدها؟

وبارواه عن سماعة قال: سألت عن رجل كان يصلي، فخرج الإمام وقد صلى الرجل ركعة من صلاة فريضة؟ قال: إن كان إماماً عدلاً فليصل أخرى وينصرف ويجماهما تطوعاً^(١).

إن المراد من الإمام المدل لعلّه ما يقابل إمام القوم الذين جعل الرشد في خلافهم، حسب شهادة الذيل الذي لم تأت به. وكيف كان: لا إشكال في دلالتها على جواز العدول من الفريضة إلى التطوع لأدراك الجماعة، ولكن لإطلاق لها بعد فرض السائل أن المصلي قد صلى ركعة. وفي الرواية الأولى 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 الشهد والتسليم ولم يبق إلا السلام المخرج مناداً، حيث إنّه لا تخفيف بالعدول، فحينئذٍ لا مجال له بل يسلم على ما افتتح من الفرض.

وأما ما في المتن بعد ذلك: من العدول من الجماعة إلى الانفراد، 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 إلى التمام، إذا قصد في الإثناء إقامة عشرة أيام.

إن القصر والتمام، إما أن يكونا نوعين متخالفين بالقصد متقويين به، وإما أن يكونا فردين مختلفين بالمعارض متشخصين به.

فعلى الأول: يكون رفع اليد من أحدهما بالاشتغال بالآخر عدولاً مصطلحاً

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 النصد ووحدة النيّة، فلامجال للرجوع القصدي المصطلح، وأقصاء العدول العملي باتيان ما يكون من مشخصات الفرد الآخر، ومثل هذا لا يكون مخالفاً للقاعدة حتّى يبحث عن الشاهد المخرج له عنها. وقد نطقت في مطاوي المباحث المارة أن "الحق" هو الثاني، كما اختاره الماتن - رحمه الله - هناك. فعليده: إذا وجب أحد الفردين بخصوصيّة الفردية - كالقصر على المسافر - ثمّ تبدّل عنوانه بصيرورته مقيماً بالقصد، صار حكمه حينئذٍ الفرد الآخر بخصوصيّةه - كالتمام - فاو كان في أثناء الصلاة وبدأ له الإقامة يعدل عملاً من القصر إلى التمام - أي من ذاك الفرد إلى هذا الفرد - بلا يميز نوعي ولا اختلاف قصدي بينهما، عدا الخصوصيات الفردية.

ومن هنا يتقدح أن "ما أفاده في المتن : من العدول من القصر إلى التمام، يكون على القاعدة، بلا احتياج إلى النص" على هذا المسلك، إن لمخالفة في البين للقاعدة حتّى يحتاج إلى المخصّص، بخلافه على المسلك الآخر، لاحتياجه إلى النص، كما يلي :

نحو ما رواه عن عليّ بن يقطين، أنّه سأل أبا الحسن الأول عليه السلام عن الرجل يخرج في السفر ثمّ يبدو له في الإقامة وهو في الصلاة؟ قال : يتمّ إذا بدت له الإقامة ^(١). والتعبير بالاتمام دون العدول إليه، يشهد لما ذكرنا : من اتحاد الحقيقة. وما رواه عن محمد بن سهل، عن أبيه قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يخرج في سفرٍ تبدّله الإقامة وفيه وصلاته أيتمّ أم يقصر؟ قال: يتمّ إذا بدت له الإقامة ^(٢). ودلائها كالأولى، وكذا التعبير بالاتمام دون العدول يؤيد ما مرّ.

والحاصل : أن "النص" إمّا دليل أو مؤيد، فعلى مسلك التغاير النوعي بين

القصر والالتزام دليل ، وعلى ممالك الاختلاف الفردي مؤيد .

التاسع: العدول من التمام الى القصر اذا بداله فى الإقامة بعد ما قصدها .

قد تبين آناً اختلاف المسكين وتفاير حكميهما ، وحيث ورد النص فى العدول من القصر إلى التمام تنوع البحث هناك فى جهتين : إحداهما - بلحاظ القاعدة . و الأخرى - بلحاظ الرواية . وأما هنا : فحيث لم يرد نص فى الباب يتمحض الكلام فيه من جهة القاعدة فقط .

واتضح لك أنه لاعدول مصطلح على المختار: من وحدة الحقيقة : إذ أقصاه الرجوع العملى بلا حاجة إلى النص . نعم : يبقى الكلام فى لزوم التقييد بعدم التجاوز عن محل العدول ، إن الغنوصيات القائمة بكل فرد لا تعدل إلى غير البتة ، فلو دخل فى ركوع الركعة الثالثة لما أمكن التصحيح بالعدول العملى إلى القصر ، لاتفاق قاعدة «من زاد» وقاعدة «لاتعاد» بناءً على شمولها للزيادة كالنقص - كما يأتي بمنته تعالى - على البطلان ، لكونه زيادة فى الركن ، وهو الركوع المعدود من الخمسة المستثناة فيها .

وأما لودخل فى قيامها وقرائتها ولم يباغ الركوع بعد : فالأمر يدور بين البطلان والاعادة ، وبين هدم القيام وإتمامها قصرًا ، فبناءً على تقدم «لاتعاد» على «من زاد» يحكم بعدم الاعادة ، فيصح هدم ما فى يده بالتسليم على الركعتين . وقد مر شطر منه فى المباحث السابقة وسيافيك تمامه فى «الخلل» إن شاء الله تعالى . ثم إنه لاتنافية بين ما أهديناه إليك وبين ما رواه عن الحنطاط قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنى كنت نويت حين دخلت المدينة أن أقيم بها عشرة أيام وأنم الصلاة ثم بدا لى بعد أن لا أقيم بها ، فما ترى لى أنم أم أقصر؟ 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 بعدمه.

العاشر: العدول من القصر إلى التمام أو بالعكس في مواطن التخيير.

قد اشير إلى أن القصر والتمام فردان لنوع واحد لا نوعان لجنس فارد، فلا يتأتى فيهما العدول الممطاح.

ثم إن الدليل على جواز العدول العملي من فرد إلى شقيقه هو إطلاق دليل التخيير حدوداً وبقاءً، ويعبر عنهما بالتخيير البدني والاستمرارى معاً - كما في محله - ولكنه 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 البطالان والاعادة، إذ المفروض بقاء

التخيير وإمكان التصحيح بالفرد الآخر ، فعليه : يتنصع المجال لقاعدة « من زاد » المانعة من العدول إلى القصر ، دون قاعدة «لإعادة» المنصرفة من مثل المقام ممّا للتصحيح سبيل ، فحينئذ يتضيّق موضع العدول بما إذا لم يستلزم زيادة ممدّبة مندرجة تحت ذاك العموم . وهكذا للمقام امتياز لا يكون موجوداً في العدول من قيام الركعة الرابعة في العشاء إلى المغرب ، إذ يدور الأمر هناك بين البطالان للزيادة وبين عدمه لنفي الاعادة . وأمّا 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 أنّ العدول خلاف القاعدة وجوازه في مورد رهن دليله الخاص ، يتضح سرّ عدم جوازه فيما أفاده الماتن - رحمه الله - في مسألتى ٢١ - ٢٢ : من عدمه من الفائتة إلى الحاضرة ، ومن النفل إلى الفرض أو النفل ، فلا احتياج إلى الإطالة .

(مسألة - ٢٣) إذا عدل في موضع لا يجوز العدول بطلنا ،
كما لو نوى بالظهر العصر وأتمها على نية العصر .

واعلم : أنّ العدول من أحكام الصلاة الصحيحة بالطبع المشروعة في الجملة ، فمالا نكون مشروعة أصلاً لا عدول عنها ، كما لا عدول إليها . وأنّ عدم جواز العدول ، قد يكون لعدم انعقاد الصلاة المشروعة رأساً ، وقد يكون لعدم الدليل عليه بعد انعقادها في نفسها ، وبينهما ميز لائح ، لأنّه على الثاني يمكن تصحيح المعدول عنه ببعض القواعد الأخر - بعد عدم جواز العدول وعدم إمكان التصحيح

بلمحظ المعدول إليه - دون الأول ، فالحكم ببطالانهما معاً غير سديد .

بيانه : بأن من موارد عدم الجواز هو الانتقال من النقل إلى الفرض - كما في الصباح مثلاً - فلو عدل من نافلته إلى الفريضة لكان لغواً ، لعدم حصول النقل به ، وكان بالنسبة إلى المعدول عنه كقصد القطع ، وقد مر عدم الانقذاح به ولا بقصد القاطع مالم يستتبع شيئاً من القواطع . فالحكم بالبطلان فيهما معاً - أما المعدول إليه فلعدم جواز العدول إليه وضماً ، وأما المعدول عنه فلعدم انحفاظ قصد عنوانه بقاءً - خال عن الوجه .

نعم : لو أنى بذاك القصد ما لا يعالج بقاعدة «لاتعاد» لكان لهذا الحكم مجال ، وأما فيما دون ذلك فلاضير في التدارك ، لعدم تمامية «من زاده» في مثل المقام المحكم فيه «لاتعاد» .

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 ، فلا مجال لتصحيحه بقاعدة «لاتعاد» كما لا يمكن تصحيح المعدول إليه بعد عدم الافتتاح به وفقد التعبد الخاص . وأما لو اشتغل زمته بها واقعاً لأمكن تصحيحها بالقاعدة النافية للإعادة . ومما يبينناه ينقدح ما في المتن الآتي .

(مسألة - ٢٤) لو دخل في الظهر بتخيل عدم اتيانها فبان

في الأثناء أنه فعلها لم يصح له العدول الى العصر .

إذ الكلام متمحّض 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 ، وقد اشير إلى أن العدول من آثار الصلاة الصحيحة لامطلقاً . ولا مجال لقاعدة «لانعاد» في مثل المقام ، لا اعتبار إحرار 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 صلاها ، 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 ، إذ المفروض كونه بصدد امتثال ما عليه من التكليف الفعلي مع انعقاد المعدول عنه صحيحاً .

فالصحة مطابقة للقاعدة ومؤيدة بماورد في نية الساهي أثناء الفريضة للندب : من «أن الصلاة على ما افتتحت» .

و يظهر من «الجواهر» إطلاق ذاك للمقام . ولكنه غير سديد ، لظهور اختصاصها بتلك المسألة والفرق بينهما واضح ، لأن مانحن 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 النافلة وكانت فريضة أو بالعكس . ولا يمكن قياس إحديهما بالآخرى ، فتدبر جيداً . فالأقوى هو الصحة ، وإن لم تخل الحائطة عن الفائدة .

(مسألة - ٢٦) لا بأس بترامي العدول ، كما لو عدل في الفوائت الى سابقة فذكر سابقة عليها ، فانه يعدل منها اليها ، وهكذا.

قد يبحث عن ترامي العدول في الفوائت بعد الفراغ عن جواز أصله فيها . وهو قد يكون على مجرّد الجولان والتداعي بين تلك الفوائت ، بحيث لا ماس 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 اولى الفوائت مثلاً .

والظاهر عدم الاشكال هنا ، لأنّ العدولات المتخلّلة 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 بالظاهر الفاتية ، فذكر فوات المشاء 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 «لا تعاد» لعدم الزيادة الركنية المستنناة مثلاً ، وبين عدمه . وعلى الجواز : لا يضر فيه أصلاً ، إذ لا نلحق ولا تراكم من العناوين الشتى ، لانحفاظ البساطة والوحدة في كل حد .
بيانه : بأنّه بمجرّد العدول من اللاحق إلى السابق يحتسب جميع ما تقدم وبأنّي بقصد الجزئية له - أي للسابق - فقبل العدول كانت الصلاة بتمامها لللاحق ،

وبعده صارت بتمامها للسابق، ثم بالعدول منه إلى الأسبق والأتیان 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 ذاك 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 اولى الفوائت التي لم تسبقها فائتة ، كما هو الأقوى .

(مسألة - ٢٧) لا يجوز العدول بعد الفراغ الا في الظهيرين
اذا أتى بنية العصر بتخيل أنه صلى الظهر فبان أنه لم يصلها ،
حيث ان مقتضى رواية صحيحة أنه يجعلها ظهراً ، وقد مر سابقاً

وتلك الرواية المارة هي صحيحة «زرارة» الناطقة بقوله: «... فانوها الاولى
إنما هي أربع مكان أربع ، وليس فيما عداها ما يدل على العدول بعد الفراغ
أدلاً ، و لم يفت أحد من أصحابنا - رحمه الله - بذلك ، فلعل هذه الفقرة من
تلك الصحيحة شاذة ممرض 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 - ونوهم نفوهم ما
ذكر بالقصد ، مندفع بأن الظهيرين أيضاً كذلك .

والأحوط جمعاً بين الرواية والشهرة هو العدول إلى الظهر فقط ، ثم الاتيان
بأربع ركعات اخرى بقصد ما في الذمة .

(مسألة - ٢٨) يكفى في العدول مجرد النية، من غير حاجة إلى ما ذكر في ابتداء النية .

لائمة على القول بكفاية الداعي في النية ، حيث إنه يجدي في الحدوث فضلاً عن البقاء . وأما على لزوم الاخطار فيها: فلمّا لم يؤخذ في شيء من النصوص المتقدمة عدا العدول والجعل لم يذهب الأصحاب إليه - أي لزومه إخطار خصوصيات المعدول إليه - وإن اختار بعضهم لزومه في الحدوث .

(مسألة - ٢٩) إذا شرع في السفر وكان في السفينة أو الكاري 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 التقصر، وإن دخل في ركوع الثالثة فالأحوط الاتمام والاعادة تصراً. وإن كان في السفر ودخل في الصلاة بنية التقصر فوصل إلى حد الترخّص: يعدل إلى التمام .

تنقيح المقال رهين جهتين: إحداهما - ما طرأ عنوان السفر وهو في الصلاة .
والأخرى - بالعكس .

أما الجهة الأولى :

فقد يكون الشروع في الصلاة التامة لعدم العلم بطرياق السفر بالباوغ إلى حد 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 والتفصيل بين التجاوز عن محلّه وعدمه . وإن كان هو زمن الامتثال والفراغ ، ففيه البحث عن العدول ، كما في المتن . وحيث ما قدّمناه غير مرّة : من اتحاد القصر والتمام في الحقيقة ، فالعدول مع اقتضاء طرود العنوان الخاصّ تميّن الفرد المخصوص - كالقصر - مطابق للأصل ، بلا افتقار إلى النصّ .

وعلى الثاني : ينحدر الكلام في تمشّي القصد وكيفيّة النية ، بعد انتزاع كون كلّ واحد من السفر والحضر عنواناً بحياله وكون طرود كلّ منهما نافلاً للحكم من الحين لا كاشفاً عن السابق البتّة ، ولا ماساً للعدول فيه أيضاً ، لاختصاصه بغيره . والذي ينبغي أن يقال : هو أن مقتضى العمومات الأولى هو التمام ، وإنّما القصر وارد عايتها ومخصّص لها ، فيؤخذ فيما زاد عن المتيقّن من أدلّة التخصيص بتلك العمومات . فالنتجـه حينئذٍ هو قصد التمام في هذه الموارد ، إذ الشبهة في شمول دليل التخصيص مفهوميّة لامصدائيّة ، فحيث لم يتضح مفهوم السفر على حدّ يسع مثل المقام يرجع فيه إلى عموم العامّ .

ومن هنا يتبيّن حكم الجهة الثانية ، وهو أنّه لو قصد السفر جاهلاً بطريـان عنوان الحضر في الأثناء يعدل إلى التمام ، لاتّحاد الحقيقة ، كما مرّ .
وأما لو كان عالماً به : فيقصد التمام حين الأخذ في العمل ، وهكذا في الجهة الأولى ، إذا الحكم في أمثال المقام هو التمام .

وأما المسألة ٣٠ - فلا تصاحها لم يتعرّض لها سيّدنا الاستاذ - دام ظلّه العالی -
وأمّا احتمال اختصاص الصحة بما إذا لم يكن التخيّل للظهيـرة صارفاً للنية إياها : فخال عن التحقيق بعد ما مرّ : من تصوير الصحة والامتثال في صورة التقيد ، لا كنفاء بالحسن الفاعلي المنضمّ إليه حسن الفعل ، فراجع ، إذ قد حقق هناك أنّه يقع عن المأمور به فهراً .

وأما المسألة ٣١ - فالظاهر هو كما أفاده « الماتن - رحمه الله - » لأنّ وزان عدد الر كعات هو وزان الدراهم المؤدّاة في الدين ، حيث إنّهُ لا يلزم فيها الزائد عن قصد أصل العنوان، وأما الخصوصيّات العدديّة ، فلا. ولا ماس لذلك بالعدول عند تبين الخلاف ، للوقوع القهري عن المأمور به ، بحيث لا يضرّ قصد الخلاف الخطائي، فضلاً عن عدم القصد . هذا آخر ما أفاده سيّدنا الاستاذ (دام ظلّه العالي) في هذا المقام .

والحمد لله أولاً وآخراً

٢٥ شعبان المعظم ١٣٧٧ في بلدة قم الطيبة

صنّت عن الآفات وحرسّت عن الفتن

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

اللهم فقهنا 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 .

إن التكبير في الصلاة قد يكون للر كوع تارة ، وللجود اخرى ، ولغيرهما ثالثة . و قد يكون لافتتاح الصلاة وموجباً لحرمة المنافيات على المصلي ، فاذلك يسمى بتكبيرة الاحرام تارة ، وبتكبيرة الافتتاح اخرى .

ولا إشكال في ترتب آثار الأجزاء - من لزوم الطهارة والاستقبال و القربة

وغيرها - عليه إجماعاً ، ومعه لاجدوى في النزاع في أنه جزء أم لا ، وإن حكى
العدم عن شاذ من العامة ، ولعلّه لما عبّر عنه بالافتتاح الموهوم للخروج عن الصلاة
- كما أن مفتاح الدار خارج عنها - ولكنّه زعم كاسد بعد الاتفاق على اعتبار
جميع الأحكام المعتبرة في الصلاة فيه ، حيث إنه لم ينقل عن أحد عدم اعتبار الطهارة
أو الاستقبال أو القربة أو الخلوة عن أجزاء غير المأكول - 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 التنبيه 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 ، لأنّه 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 بكلا المعنيين .

وأما حرمة المنافيات عند تمامية التكبير : فلأجل تحقق العنوان والدخول
فيه حينئذٍ ، فهو مصداق للمصلي ، فيحرم عليه جميع ما يحرم حال الصلاة .
وأما عدم حرمتها في أثنائه 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 تحرّمها التكبير وتحليلها التسليم » إذ مفاده
أنّ الحرمة التكليزية 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 أول الأجزاء وغيره . وأما الحكم التكليفي - أي حرمة القطع - فلا إطلاق لدليله ، بل ظاهر بعض أدلته خلافه ، لا لأنه ليس بجزء حيث إنه للافتتاح ، لما مر من إثبات جزئيته - والتعمير بالافتتاح قاصر عنه كما في باب المدول حيث إنه يعبر هناك أيضاً بالافتتاح في السورة - بل لاختصاص هذا الحكم بما بعد الجزء الأول .

وتركها عمداً وسهواً مبطل ، كما أن زيادتها أيضاً كذلك ، فلو كبر بهذا القصد ثانياً بطأت واحتاج الى ثالثة ، فان أبطلها بزيادة رابعة احتاج الى خامسة ، وهكذا تبطل بالشفع وتصح بالوتر .

إن تنقيح المقال فيما أفاده رهن 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 المناوين القصدية .

أما الجهة الاولى : فقد يفسر الركن بأنه ما يبطل العمل بكل واحد من زيادته ونقصه عمداً وسهواً ، وقد يفسر بما يبطل بنقصه كذلك ، سواء كان زيادته أيضاً كذلك أم لا . فأنقص متفق عليه ، فما لا يكون نقصه مبطلاً لا يكون ركناً البته ، فلَوْلَ الدليل على البطلان بنقصه سهواً لدل على ركنيته بالمعنى الأخير

وإن لم يصرّح بها ، إذ لا يلزم التصريح بالمؤثر بعد الهداية إلى الأثر الهادي إليه لا محالة .

فالمهم حينئذ هو الفحص عما ورد في الباب والجمع بين شتاها ، وهي كما تلى على طائفتين : الأولى - ما يدل على الاعادة بمجرد نسيان التكبير الظاهرة في ركنيته . الثانية - ما يدل على عدمها بالاكتفاء بمجرد النية ، أو بتكبير الركون ، أو نحو ذلك مما سيوافيك .

في الروايات الدالة على ركنية تكبيرة الاحرام

فمنها : ما رواه عن زرارة قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح ؟ قال : بعيد ^(١) .

حيث إن نسيان الجزء غير الركن لا يوجب البطلان المستكشف من الأمر بالاعادة .

ومنها : ما رواه عن محمد ، عن أحدهما عليهما السلام في الذي يذكر أنه لم يكبر في أول صلاته ؟ فقال : إذا استيقن أنه لم يكبر فليعد ، ولكن كيف يستيقن ؟ ^(٢) لأن التذكر بالعدم لا يوجب البطلان إلا في الجزء الركني .

ومنها : ما رواه عن عبيد بن زرارة ؟ قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أقام الصلاة فنسى أن يكبر حتى افتتح الصلاة ؟ قال : بعيد الصلاة ^(٣) .

وفي ما رواه عن علي بن يقطين ، قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل ينسى أن يفتتح الصلاة حتى يركع ؟ قال : بعيد الصلاة ^(٤) وفي ما رواه عن حماد ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سهى خلف الإمام فلم يفتتح الصلاة ؟ قال : بعيد الصلاة ولا صلاة بغير افتتاح ^(٥) إلى غير ذلك مما سيأتي .

ولا يخفى في اختصاص السؤال بمدعمومية 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 لا فرق 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 قوينا 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 : سألت عن الرجل ينسى أن يكبر حتى قرأ ؟ قال : يكبر^(١) .

في الروايات الدالة على عدم ركنية تكبيرة الاحرام

فمنها : ما رواه عن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألت 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 بمجرد النية عند النسيان ، فلا دخل لوجود المنوي في الخارج عنده .

ومنها : ما رواه عن أبي بصير قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل قام في الصلاة فنسى أن يكبر فبدأ بالقراءة ؟ فقال : إن ذكرها وهو قائم قبل أن يركع فليكبر ، وإن ركع فليمض في صلاته^(٣) .

وظاهرها : التفصيل بين ما قبل الركوع بلزوم التدارك وما بعده بعدم لزومه ،

مع خلوه الرواية الأولى عنه ، فبين هذه الطائفة أيضاً اختلاف .
ومنها : مارواه عن البرزطي ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال : قالت له : رجل
نسي أن يكبر تكبيرة الافتتاح حتى كبر للركوع ؟ فقال : أجزأه ^(١) .
وظهورها في عدم الركبة 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 والإحرام
ظاهراً ، إذ لا يميز بين ماعداها من التكبيرات الافتتاحية حتى يمتاز الأول منها
عن ثانياتها وهكذا ، فمعه لافرق بين الأول وغيره ، بل ما وقع أولاً فهو أول بالعدد .
ثم إن هذا التفصيل أيضاً مما يخالف ما مر من الروايات الثلاث ، فكيف
الجمع بينها أولاً ؟ حتى يؤلف بينها وبين الطائفة الأولى الدالة على الركبة .
ولعل هذا الاختلاف الفاحش شاهد على كون الإعادة مندوباً ، نظير الاختلاف
في روايات نزح البشر ، إلا أن هنا اتفاقاً ظاهراً على البطالان ولزوم الإعادة .

في الجمع بين الروايات المتعارضة

قد اشير إلى الاختلاف بين الطائفة الأخيرة بعضها مع بعض عدا الاختلاف
الذي بينها وبين الطائفة الأولى ، ولا بد من الالتئام بين هذه الطائفة نفسها أولاً
حتى يلتئم بينها ، وبين تلك الطائفة ثانياً . وأنت خير بهدم إمكان التأليف بينها

(١) الوسائل الباب ٣ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٢ .

(٢) الوسائل الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام 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 "د النية" ، لأن نطاق تلك الطائفة هو الاعادة عند النسيان المنساق منه انقداح النية وترقب الاثنيان لولا الذهول الفعلي عن الذهن ، فحملها على خصوص مالم 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 بوجوه ناتية ببعضها .

فمنها : عدم صلوح الطائفة الأخيرة المعروض 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 يتشكل على مثل هذا الاتفاق المحتمل استناده إلى الاستنباط .

ومنها : حملها على التقيّة حيث حكى عن جماعة منهم الاجتزاء بتكبيره الر كوع عند نسيان تكبيرة الاحرام ، وعن عدة أخرى منهم الاكتفاء بمجرد "د النية عند نسيانها . وهذا الوجه أيضاً غير خال عن النقاش ، إذ المعتبر في الانتقاء هو اشتهاار الفتوى بين القوم (الذين جعل الرشد في خلافهم) أو بين أكثرهم دون الشاذ الذي لا يرغب في موافقته ولا يرهب عن مخالفته ، فيشكل هذا الحمل مالم يجر ذلك . ومنها : ما أسسه صاحب الحقائق - 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 المميز بين ما هو الحق وبين غيره ، إذ يحتمل كون صدور الطائفة الاولى أيضاً كذلك ، فمعه

لا يمكن الانتكال عليها .

هذه هي الوجوه التي أردنا بيانها وبيان ما فيها ، فان اطمئن إلى شيء منها فهو ، وإلا فيحكم بالتساقط والرجوع إلى الأصول والقواعد الأولية .
فنقول : إن مقتضى القاعدة الأولية هو الركنية لجميع الأجزاء ، حتى أنها مساوقة للجزئية ، لأن نطاق أدلتها هو دخالتها في صحة الصلاة في جميع الحالات من العمد و غيره ، خرج منها ما قام الدليل عليه ، ولا اختصاص لها بحال العمد ، إذ لا تقييد ولا تقييد في تلك الأدلة . وليس في الباب إلا قاعدة ولانعدام الصلاة إلا من خمس ، ولم يعد التكبير من الخمسة المستثناة ، فيندرج في عموم المستثنى منه ، فيتبعه عدم الركنية .

و لا يترتب : 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 عدم الطهارة والوقت ونحوهما في المستثنى ، مع عدم اختصاص الاختلال الناشئ من فقد الطهارة أو الوقت بالطرد في الأثناء ، فحينئذ تكون هذه القاعدة حاكمة على ما كانت الأدلة الأولية تقضيها من الركنية .

والحاصل : أنه لو اختص جريانها بما إذا انعقد العمل صحيحاً - وإن كان يحسب الظاهر - لما كان لها حينئذ مجال ، فينتج ما هو المساوق للركنية ، إذ لا انعقاد للعمل هنا أصلاً . وإن لم يختص به لكان لها مجال البتة ، فينتج ما هو المساوق لعدم الركنية . والحق هو الأخير ، كما مر . نعم : يمكن استيناس الركنية من بعض الشواهد الداخلية والخارجية كما تلي ، فيلزم نقل تلك القاعدة أدلاً ، وإردافها بما يصلح للشهادة ثانياً .

أما القاعدة : فهي ما رواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال : لانعدام الصلاة إلا من خمسة : الطهور والوقت والقبلة والكوع والسجود ، ثم قال :

القراءة سنة ، والشهد سنة ، ولاتنقض السنة الفريضة ^(١) .

ليس المراد من «السنة» هو المنسوبة ، لوجوب القراءة والتشهد البتة ، كما أنه ليس المراد من «الفريضة» هو ما فرض في الكتاب ، بل المراد منها ما فرض أولاً ، كما أن 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 عن الفرض في الصلاة ؟ فقال : الوقت والطهور و القبلة والتوجه و الركوع و السجود والدعاء ، قلت : ما سوى ذلك ؟ قال : سنة في فريضة ^(٢) .

والمراد من «التوجه» هو التكبير ، بشهادة قوله : «أدنى ما يجزى من التكبير في التوجه تكبيرة واحدة» ^(٣) فيستفاد من ذلك كله : أن التكبير فرض والفرض ركن ، فتأمل .

هذا . محصل القول في الجهة الأولى الباحثة عن ركنية تكبيرة الاحرام .

أما الجهة الثانية الباحثة عن كونها قصدية :

فيدل عليها ما رواه عن ابن أبي يعفور ، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في الرجل يصلي فلم يفتح بالتكبير هل تجزيه تكبيرة الركوع ؟ قال : لا ، بل يعيد صلاته إذا حفظ أنه لم يكبر ^(٤) .

حيث إن ظاهرها لزوم قصد العنوان وعدم الاكتفاء بما يصلح للانطباق عليه بالقصد . ولا ينافيه ما ظاهره الاجزاء ^(٥) ، لما مر في الجهة الأولى 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 ٢٥١ .

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 الأدبي ، إذ الاتفاق على ركنيته مع الاختلاف في التفسير - بأنها ما تبطل الصلاة بزيادته ونقصته عمداً وسهواً وبأنها ما تبطل باخلاله كذلك بالاتفاق - من لازمة - 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 البطلان على خصوص الترك ولو نسياناً لا يخلو من وجه لولا اتفاق الأصحاب هنا ظاهراً على البطلان ، ولا خفاء في إمكان تمشّي الجدة نسياناً . وأما في العمد : فلا بد من الاحتيال .

وبالجملة : إن مقتضى عموم قوله **إِنَّمَا** «من زاد في صلاته فعلية الاعادة»^(١) هو البطلان ، إلا أن يقال : بعدم اختصاص قاعدة «لانعاد» بالنقصه بأن تشمل الزيادة أيضاً ، وحينئذ تدل على اختصاص الاعادة زيادة ونقصه بتلك الخمسة المستثناة التي ليس التكبير منها ، اللهم إلا بعناية كونه «فرض الله» فيندرج تحت تلك القاعدة بلحاظ ماورد في لسانها : من عدم انتفاض فرض الله بالسنة ، فراجع .

وربما يستأنس البطلان بما رواه عن الأعمش ، عن جعفر بن محمد **عَلَيْهِمَا السَّلَامُ** ... ومن لم يقصر في السفر لم تجز صلاته ، لأنه قد زاد في فرض الله عز وجل»^(٢) .

حيث إن التعليل . وجب لعموم الحكم عند عموم الملة ، إلا أن يناقش في خصوص المقام بعدم العمل به في مورده عند الجهل ، إذ لو أن المسافر الجاهل

(١) الوسائل الباب ١٩ من أبواب المل ٢٢ ح .

(٢) الوسائل الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر ٨ ح .

في موضع التفسير يحكم بصحة صلاته ، لما ورد فيه بالخصوص ، فراجع . نعم : يتم الحكم في موردي العمد والسهو ، دون الجهل .

ولو كان في أثناء صلاة فنسي وكبر لصلاة اخرى ، فالأحوط
اتمام الأولى واعادتها .

إن الذي أوجب الاحتياط ، هو عدم انتضاح دليل البطلان متناً أو سنداً كما يلى ، إذ لا مجال له إلا من جهة الزيادة المندرجة تحت عموم قوله **إِلَّا** من زاد في صلاته فعلية الاعادة ، كما مر .

ويناقش فيه : بأن المنساق من «الزيادة» هو التماثل والسنخية بين الزائد والمزيد عليه ، وحيث لا تسانح بين الصلاة الأولى 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 مساخنة للمكتوبة المزيدها ، بخلاف سجدة الصلاة ، فيستأنس من ذلك انطباق الزيادة على مثل المقام . ولكن فيه إبهام لابد من رفعه بالبيان التام ، وهو أن المراد من قوله **إِلَّا** . . . «إن السجود زيادة في المكتوبة» إما التعبد البحث بحيث لا يمكن التعمد عنه ، وإما التحكيم على عموم «من زاد» بإفادة كبرى اخرى حاكمة عليها ، وإما تفسير الزيادة المأخوذة في ذاك العموم بنحو تشمل غير المعانل .

والأوّل بعيد جداً ، إذ لابد في التعليل من الارتكاز المنافي للتعبد القراح ، حيث لا يكون المخاطب مسبوقاً به حتى يعمل لديه بذلك . وأما الثاني : فهو وإن لم يكن بيّناً ، إلا أنه ليس كالأوّل في البعد . نعم : لاضير في الثالث إن ساءلناه

التعليل ، إذ للتفسير لسان والتعليل 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 البطالان بمثل زيادة التكبير أيضاً ، فمعها يلزم الاستيناف لا الاتمام فالاعادة . ولكنه خاص بصورة العمود دون السهو المبحوث عنه بعد لحاظ قاعدة «لانعاده» الحاكمة على «من زاده» . كما أن السجود الكذائي عند تعمّد قراءة العزيمة زيادة عمديّة ، لإن لا خير في السجدة الزائدة المسانخة السهوّة ، فضلاً عن مثل هذه السجدة . أضف إلى ذلك كله : ضمف سند الرواية ، وهي مارواه عن زرارة عن أحدهما عليه السلام قال : لانقرء في المكتوبة بشيء من العزائم ، فإن السجود زيادة في المكتوبة^(١) .

وفي السند «قاسم بن عروة» وهو ممن لم يوثق ، وقد يردى عنه «ابن أبي عمير» ، فان ثبت اعتبار مسنده كمرسله فهو ، وإلا فالتأمل مجال . والمقدار الثابت هو أنه «لا يرسل إلا عن ثقة» وأما أنه «لا يردى إلا عن ثقة» فلا . فان تمّ هذا الأخير أيضاً واكتفى 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 بن جعفر ، عن أخيه ، قال : سألته عن الرجل يقرء في الفريضة سورة النجم أيركع بها أو يسجد ثم يقوم فيقرء بغيرها ؟ قال : يسجد ثم يقوم فيقرء بفاتحة الكتاب ويركع ، وذلك زيادة في الفريضة ، ولا يهود يقرء 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 مرّ . وأما أصل المنع عن العزيمة في الفريضة فهو مسلم - كما يأتي - بلا احتياج إلى مثل هاتين الروایتين .

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 اليوميه في أثناء صلاة الآية في الصيق، حيث يشرع فيها ويفرغ عنها ثم يتم تلك الصلاة الأولى فيما يخاف فوت وقت الأجزاء أو الفضيلة - على كلام فيه - .

ولكنه إنما يتم لو كان موافقاً للقاعدة. وأما لو كان مخالفاً خارجاً بالنص الخاص، فلا. ومما يشهد بذلك أن اختتام كل صلاة إنما هو بالسلام المعدود من الكلام الآدمي الخارج عن الذكر والدعاء، وهو مبطل للصلاة عمداً. فلا يميز حينئذ 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 والتأخير ونحو 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 والتابعين بدأ بيد على ذلك، إذ أصل الفعل وجرد العمل وإن لم يصلح دليلاً للتعين، إلا أن شدة تحفظهم والاصرار على مواظبته وعدم التخطي عنه أقوى شاهد على نحتهم، حيث لم ينقل عن أحد منهم خلافة. فلما مجال 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 الاستماعة .

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 يقضي القطع - كما هو عند الانقطاع عما قبله - وقد يقضي الوصل - كما في الدرج - وفي الحالتين يصدق الافتتاح به - وعلى الأنزول و عدم الاطلاق الشامل لهما يحكم بالجواز أيضاً ، للأصل الثاني للخصوصية الزائدة ، وهو تحتم القطع مثلاً . وكما أن الوصل بالسابق يكون موجباً لسقوط الهمزة حسب القانون ، كذلك الوصل باللاحق يوجب ظهور إعراب لفظه «أكبر» ، لذلك . وأما وجوب إخراج الحروف من مخارجها، وكذا الولاية بينها وبين السابق واللاحق إن حفت بهما ، أو الولاية بينها وبين لاحقها فقط إن لم تحف بالسابق : فلصيانة قانون الكلام العربي الذي لا مفر منه البتة عند التكلم به . والحاصل : أن الزيادة والنقصية المنفيتين لتلك الهيئة المضبوطة «منوعتان» . كما أن الأشباع المفرط الموجب لتوكد الألف وكذا تشديد الراء أيضاً كذلك . وأما تفخيم اللام من «الله» وكذا الراء من «أكبر» فهو من محسنات القراءة .

(مسألة - ٤) يجب فيها القيام والاستقرار ، فلو ترك أحدهما بطل ، عمداً كان أو سهواً .

إن استيفاء المقال - في اعتبار أصل القيام أولاً ، وازومه في حالتي العمد والسهو ثانياً ، وكذا اعتبار أصل الاستقرار ثالثاً ، وازومه في تينك الحالتين رابعاً - رهين الفحص عن أدلة الباب وما فيها من النقض والابرام .

في الروايات الدالة على اعتبار القيام عند الافتتاح

منها : مارواه عن أبي حمزة ، عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله 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 للكرامة ، فلا إطلاق لقوله : « الصحيح يصلي قائماً » حتى يؤخذ به ويحكم بلزوم 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 عبد الله 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 المناسق 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 لاختفاء في أن إقامة الصلب كما تتحقق في القيام كذلك تتحقق في الجلوس أيضاً ، لأن الجالس قد يقيم صلبه وذلك عند استوائه واعتدال ظهره ، وقد لا يقيم ، فلامساس لها بالدلالة على القيام .

(١) الرسائل الباب ١ من أبواب القيام ح ١ .

(٢) (٣٠٢) الرسائل الباب ٢ من أبواب القيام ح ٢٠١ .

نعم : لما قال : «قم منتصباً» يستفاد منه الانتصاب حال القيام .

والحاصل : أن الرواية بصدد بيان كيفية القيام ، لا لزوم أصله حتى يؤخذ باطلاقه ، فلا بد في تحقيق موارد لزومه من التماس دليل آخر .

ثم على تسليم دلالتها : فهي قاصرة عن إثبات الركنية ، إذ دلالتها على لزومه إنمائي بالاطلاق الشامل لحالاتي العمد والسهو ، فحينئذٍ تحكم عليها قاعدة «لانعاد» بالنسبة إلى خصوص السهو ، فلا يتم المطلوب بعد التنزل أيضاً .

ومنها : مارواه عن عمار (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 فيفتتح الصلاة وهو قائم ، ولا يعتد بافتتاحه وهو قاعد^(١) . والمستفاد من هذه الموثقة هو ركنية القيام عند الافتتاح ، حيث دلت على عدم الاعتماد إلا بالافتتاح حال القيام عمداً أو سهواً - كما في المتن - ولما وردت في خصوص المورد لما أمكن تحكيم «لانعاد» 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 صلبه ثم ركع قبل أن يرفع الإمام رأسه ، فقد أدرك الركعة^(٢) .

والمستفاد من المفهوم المنعقد للتحديد هو لزوم إقامة الصلب عند التكبير ، وهي - أي إقامة الصلب - وإن لا يلزم القيام ذاتاً ، ولكن بالارتكاز المشهود لكل أحد والقرينة المعهودة لكل من أراد إدراك الجماعة عند دخول المسجد أو غيره مما فيه الصلابة ، يحكم بأن المراد من إقامة الصلب هنا هو القيام منتصباً .

وحيث إنه قد صرح بقوله : «وكبّر الرجل وهو مقيم صلبه» يستفاد أن مدار الكلام هو لزوم القيام عند التكبير وأنه من حيث هو لازم في الصلاة ،

(١) الوسائل الباب ١٣ من أبواب القيام ح ١ .

(٢) الوسائل الباب ٢٥ من أبواب صلاة الجماعة ح ١ .

وإن أمكن إثبات لزوم القيام حينئذٍ بدليل آخر وهو « لزوم كون الركوع قياماً ، 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 إطلاقتها الدال على اللزوم في حالتها العمدة وهو مقيد ومحكوم بقاعدة « لا تعاد » 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 ، والآخر ركنيته .

ثم إنه لا نمرة عملية بين كونه - أي القيام - واجباً مستقلاً وبين كونه معتبراً في التكبير وقيداً له ، إذ على أي تقدير تبطل الصلاة بفوته عمداً أو سهواً . ولا استلزام بين الركنية والجزئية بأن يكون كل ركن جزءاً ، إذا الطهارة مثلاً ركن حسب قاعدة « لا تعاد » مع أنها شرط لاجزاء ، وإن يستفاد من غير واحد من النصوص المارة هو كونه - أي القيام - قيداً للتكبير وحالاً فيه - إذ في الموثقة « ... فيفتح الصلاة وهو قائم ، وهكذا غيرها .

واعلم : 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 لا مجرد انقيام الخالي عنه ، فحينئذٍ تكون زيادته مقرنة بزيادة التكبير أيضاً : فيزيد الركنان .

إلى هنا انتهى الأمر في القيام عند الافتتاح ، وإن يأتي تفصيله بمنته في موطنه . وأما لزوم الاستقرار و ركنيته : فقد مر شطر من الكلام في اعتبار الطمأنينة في الصلاة (عند البحث عن مكان المصلي) ويأتي تمامه في موضعه . والمستفاد من السابق واللاحق إجمالاً هو التأمل في دلالة ما استدل أو يستدل به لاعتبارها في جميع الحالات التي منها التكبير ، والقدر المسلم على فرض تمامية الإجماع

المدعى هولزومها في الجملة ، لاعلى نهج الركنية ، فيندرج في قاعدة «لانما»
 فحينئذ لا يبطل التكبير ولا الصلاة بفوت الاستقرار نسياناً . وأما 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 تقديرأ ، 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 تقديرأ ؟ فلا يصدق على مادونه ، وهو ما يكون بحيث يسمعه غيره
 . ممن يكون سمعه إلى فم المتكلم أقرب من سمعه إليه - كما هو الراضح - أو
 لا يتوقف على ذلك ؟ فلا دخالة له - أي للحدث المذكور - عدا كونه أمانة غائبة
 على التحقق في الخارج .

والذي يقوى في النظر : هو اننا في العرف أصدق شاهد ، ولذلك يقال : بأن هذا
 الميقت الذي تتللم شفتاه - و إن كان دون الحدث المذكور - أنه يدعو أو يقرء
 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 التعمد 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 الفاري، 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 القلة البتة.

ومنها: مارواه عن سماعة، قال: سألته عن قول الله عز وجل "ولا تجهربصلاتك ولا تخافت بها"، قال المخافته مادون سمعك والجهر أن ترفع صوتك شديداً ^(٢) وقريب منها مارواه عن إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام ^(٣).

وظاهرها في تحديد طرفي الإفراط والتفريط أمتن ضابط يؤخذ به، فيدل على عدم الاكتفاء بمادون سمع الفاري والمصلّي، وحيث إنّها في الصلاة التي أدّوها التكبير، تدل على حكمه أيضاً بلا احتياج إلى تجشّم إلقاء الخصوصية. نعم: في رواية إسحاق بن عمار «... و اقرء ما بين ذلك» حيث اخذ فيها «القراءة» التي يحتمل النقاش في اندراج التكبير فيها، ولكن في لحاظ كونها تفسيراً للآية الناطقة إلى الصلاة غنى وكفاية.

ومنها: مارواه عن عبد الله بن سنان، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام علمي الامام

أَنْ يَسْمَعَ مِنْ خَلْفِهِ وَإِنْ كَثُرُوا؟ فَقَالَ: لِيَقْرَأَ قِرَاءَةً وَسَطًا، يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تَخَافُ بِهَا،^(١).

و ظاهرها عدم الاكتفاء بالحدّ النازل في قراءة الامام، فهو إن لم يدلّ على المطلوب، لاحتمال الخصوصية، فلا يخلو عن تأييد ما له.

ومنها: ما رواه عن الحلبي قال. سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يقرؤه الرجل في صلاته وثوبه على فيه؟ قال: لا بأس بذلك إذا أسمع أذنيه المهمة^(٢).

إنّ السؤال ناشئ عن احتمال دخالة حدّ معين لعلّه يمنع اللثام ونحوه من الثياب الواقعة على الفم، ومفاد الجواب هو نفى البأس بذلك إذا كان بحيث لورفع ذاك الثوب لاستماع الكلام بتمامه وإن لم يسمع معه إلّا المهمة، فعليه لاتنافي بينها وبين ما تقدّمها، بل هي موافقة لها في التحديد في الجملة.

نعم: يعارضها ما رواه عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألت عن الرجل يصلح له أن يقرء في صلاته ويحرك لسانه بالقراءة في لهوانه من غير أن يسمع نفسه؟ قال: لا بأس أن لا يحرك لسانه يتوهم توهماً^(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 ما رواه عن عليّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يصلّي خلف من لا يقتدى بصلاته والامام يجهر بالقراءة؟ قال: اقرء 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

المبحوت عنها. فنعم ما حمله الشيخ، على ما ذكرنا

(١) (٣٠٢١) الرسائل الباب ٣٣ من أبواب القراءة ح ٣ و ٥٧٢.

(٢) (٥٧٢) الرسائل الباب ٥٢ من أبواب القراءة ح ٣٠١.

ثم إنه يشهد أيضاً على ماقدّمناه في المقام الأول : من الصدق العرفي على مادون إسماع النفس ، حيث قال السائل حسب ارتكازه « يقرء في صلاته . . . من غير أن يسمع نفسه » .

وليس في كلام الأصحاب - رحمهم الله - اتفاق على عدم الصدق ، بل المستفاد من البعض هو عدم الصحة المشعر بالتعبّد ، لا التوقّف . والحاصل : أن هذه الطائفة الأخيرة لامساس لها بالمقام ، لانحدارها نحو الفرائض مع الذين جمل الرشد في خلافهم ، ويحمل اختلاف نطاقها على مراتب النقيّة شدّة و ضعفاً - كما في محلّه - كالأخرس ومراتب خرسه ، فارتقب .

(مسألة - ٦) من لم يعرفها يجب عليه أن يتعلم ، ولا يجوز له الدخول في الصلاة قبل التعلم ، الا اذا ضاق الوقت فيأتى بها ملحونة . وان لم يقدر فترجمتها من غير العربية ، ولا يلزم أن يكون بلغته وان كان أحوط ، ولا يجزى عن الترجمة غيرها من الازكار والادعية وان كانت بالعربية . وان أمكن له النطق بها بتلقين الغير حرفاً فحرفاً قدم على الملحون والترجمة

إن استيفاء المقال - من حيث لزوم تعلّم التكبير ونحوه عقلاً أو شرعاً ، ومن حيث الانتقال إلى البذل ، ومن حيث ترتّب الأبدال بعضها على بعض ، ونحو ذلك - على ذمّة جهات تتلى عليك (بمنه تعالى) .

الجهة الاولى

في وجوب التعلم وبيان أنه عقلي لشرعي

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 لا شرعي ، فمأورد من الشرع
حجتاً عليه وإلزاماً له فأنما هو تأكيد ما استقل به العقل وتأييد ما تفسر د به ،
فلأثواب مستقل عليه وللعقاب كذلك على تركه ، بل لأثواب والمعاقب من حذران
نحو امتثال المأمور به وعصيانه ، لما قرّر في موطنه : من أن الأمر الغيري لا يوجب
القرب و النهي الغيري لا يورث البعد ، فما في المتن القادم - المسألة التاسعة - من
الائتم عند ترك التعلم فلا بد من إرجاعه إلى ترك البدل اختياراً ، حيث يصح
العقاب على تركه حينئذٍ لكونه تفويتاً للمصلحة الملزمة ، لأنه فوت ففري ،
كما هو المفروض .

ولا خفاء على التلازم بين وجوب المقدمة و وجوب ذيلها في عدم إمكان سبق
وجوبها على وجوبه ، إذ لا يسبق الفرع الأصل ولا يتقدمه . فمن قال بالتلازم ورأى
في الواجب المشروط بعدم فعلية الإرادة و تمامية نصابها قبل حصول الشرط ،
فلا يتيسر له الحكم بوجوب التعلم قبل دخول الوقت شرعاً ، إذ الوجوب الشرعي
ناشٍ من وجوب أصل الصلاة الذي لم يحن حينه فرضاً . نعم : لو قيل بفعليتها قبل
حصول الشرط لكان له وجه .

فتبين لك : عدم الوجوب الشرعي للتعلم 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 للتعلم : إما قاطع بإمكانه قبل انقضاء الأمد المضروب للفعل
وإما قاطع بعدمه ، وإما شك فيهما . لا إشكال في جواز البدار إلى البدل

المفروض على الثاني ، إذ لا يرجح زوال العذر . كما لا ريب في عدم جوازه على الأول ، إذ لا يجوز تفويت المبدل عمداً .

وأما الثالث : فمختلف فيه ، حيث يحكم بالجواز لإطلاق دليل البدلية فيما يكون له إطلاق ، ويناقش فيه بالانصراف أو نحوه ممّا يمنع الشمول مع الرجاء . ولكن هذا التثليث 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 و نحوه ممّا يصحح الدخول في العمل فبادر إليه ممثلاً للأمر - بنحو تمشّي منه قصد القربة في البدل - يحكم بصحته واقعاً ، إذ لا تأثير ليقينه بزوال العذر فيما يأتي بعد كونه مخالفاً للواقع . ومنه يظهر حكم البدار عند الشك مع كون الواقع خلاف رجائه .

و السرّ هو دوران الأمر مدار الواقع فقط ، و تمام الكلام في محله ، ويتضح لزوم الاحتياط مع الشك في القدرة في أمثال المقام .

الجهة الثالثة

في الانتقال إلى البدل

إن مقتضى القاعدة الأولية هو سقوط المرتّب ذي الجزء و الشرط بفقد شيء من ذلك رأساً ، أداءً لحق الارتباط الذي بينه وبين مقدّماته الداخلية أو الخارجية قيداً أو تقييداً ، فالانتقال إلى البدل أو الاكتفاء بالناقص يحتاج إلى دليل خاص يدل عليه ، ولا بد من تماميته في نفسه تجاه تلك القاعدة حتّى يحكم عليها ، ولا مجال للمتعدّي من مورد إلى آخر بعد كونه خلاف الأصل .

فعلية : لا وجه للمتعدّي من الآخرس إلى التارك للتعلّم ، حيث اختص دليل البدلية به - كما يأتي - فلا بد هنا من التماس دليل آخر يوصفه 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 الميسور ، ولم يحرز استناد الأصحاب في القول بعدم السقوط إليها حتى يجبر ضعفها به . أضف إلى ذلك : أنه لم يبلغ حد الإجماع حتى يكتفى به لنفسه لا جبراً 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 . ولا خفاء على المتتبع الخير أن الدارج في الألسنة من «أن الصلاة لا تترك بحال» ، مفقود في النصوص ، إذ لا أثر له فيها ، اللهم إلا بالاصطيدان من موارد شتى يحسد من التأمل فيها لزوم إتيانها بأي وجه كانت . ولنأت بنزرد من تلك الطوائف - الوارد بعضها في العجز عن القيام ، وبعضها في العجز عن القراءة ، وبعضها في العجز عن الساتر ، 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 ذاك الباب ، وإليك منها :

في الروايات الشاهدة على عدم سقوط الصلاة بالعجز

منها : ما رواه عن سماعة ، قال : سأله عن المريض لا يستطيع الجاوس ؟ قال : فإيصل وهو مضطجع ، وليضع جبهته شيئاً إذا سجد ، فإنه يجزي عنه ولم يكلف الله الملائقة له به ^(١) وأولى منها ما رواه - قال : و سئل عن المريض لا يستطيع الجاوس أيضاً وهو مضطجع ؟ 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 ماله طوق من الأبدال - إلّا بانضمام مفروسة عدم السقوط .

ومنها : مارواه عن سماعة ، قال : سألته عن الرجل يكون في عينيه الماء فينتزع للماء منها فيستلقي على ظهره الأيام الكثيرة ، أربعين يوماً أو أقل أو أكثر ، فيمتنع من الصلاة الأيام إلّا إيماءً وهو على حاله ؟ فقال : لا بأس بذلك وليس شيء مما حرم الله إلّا وقد أحله لمن اضطرَّ 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 تحتّم الاضطرار - إذ يمكن توهّم السقوط وعدم الاضطرار إلى البدل رأساً ، حتى يحلّ حينئذٍ ، ولكنّه في توطئة الاصطياد 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 فوجّهوه إلى القبلة ومروه فليؤم برأسه إيماءً ويجعل السجود أخفض من الركوع ، وإن كان لا يستطيع أن يقرأ فافروا عنده وأسمعوه ^(٣) .
حيث إنّ التنزل إلى أدنى مراتب القراءة التعبدية أني لم يكن في وسع « قاعدة الميسور » ونحوها إثباتها أقوى شاهد على عدم السقوط بالعجز عن المرتبة العالية أو المتوسطة .

نعم : لادلالة 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 عبد الله بن سنان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: "إن الله فرض
من الصلاة الركوع والسجود، ألا ترى! لو أن رجلاً دخل في الاسلام لا يحسن
أن يقرأ القرآن أجزأه أن يكبر ويستبح ويصلي؟" (١).

حيث اكتفى بمجرّد 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 المباحث واضح، إذ هو لأجل حدائنة المهد بالاسلام 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
١٠٧ و ١٠٨ و ١٠٩ و ١١٠ 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 البحث أخيراً. وما ورد في صلاة
العاري: من التستر بالحشيش أو اليد أو النجس. ونحو ذلك من الشواهد الدالة
على عدم السقوط في شيء من موارد فقد الجزء أو الشرط أو وجود المانع للضرورة.
ولعله من تتبع النصوص المشار إليها وما في معناها اصطيد ضابط ناطق بأن "الصلاة
لا تترك بحال"، ولذلك اختار أصحابنا - رحمهم الله - عدا شاذّ منهم عدم السقوط
بترك تعلم التكبير.

فتبين: أنه لاسترة في ذلك، إنما المهم هو بيان ترتيب الأبدال المذكورة
في المتن، إذ لا بدّ له من دليل خاص.

والذي ينبغي التنبيه له - قبل الخوض في ترتيب تلك الأبدال - هو أن
الحرماني عن البديل مقرون بالعصيان أم لا؟ وتحقيقه فيما يلي:

تنبیه

في أن الانتقال إلى البدل مصحوب للعصيان في الجملة

لأرب في تنوع التكليف الصلاني بطرود 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 برائة من أمره الحوادث الفهرية الخارجية عن حوزة اختياره واضطره النوائب الغير المترتبة القاهرة البعيدة المنال عن الاحتمال - فضلاً عن الاقتدار - عن العصيان واستحقاق العقاب، فالانتقال إلى البدل في مثله مصون عن شوب المعصية واستحقاق العقوبة.

وأما من مني بشيء من ذلك لسوء اختياره أو ركب السفينة لا ضرورة الاقتصاد ونحوه أو ركب الراحلة لالتحتم الجهاد ومثله، بل لمجرد دواع 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.

وأما المعصية: فلا دليل 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 المقرر لكل مورد بلا قضاء، فلا فرق في ذلك بين التقصير والقصور.

نعم: في خصوص المقام ممّا فرط في تحصيل العلم بحكم بالعصيان، لأن

المنساق من الأدلة والمجهود بين الموالى والعبيد هو لزوم تعلم الأمر والنهي ، وأنه ليس وزان العالم والجاهل وزان الحاضر والمسافر ، بل يعاقب العبد عند الجهل بالاختيار .

فتحصل : 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 . وأما في الثاني : فلا يخلو عن قوة أيضاً وإن اشتركا في صحة الصلاة وعدم سقوطها ، كما مر .

والسر في ذلك : هو سكوت النصوص الواردة ونحوها عن الائتم نفياً وإثباتاً ، إذ أقصى ما يستفاد منها ظهوراً أو اصطياًداً هو عدم سقوط أصل الصلاة ، وأما كونه مع الائتم لفوات المبدل عمداً أو مع عدمه ، فلا . نعم : يستفاد من نصوص تجويز ركوب السفينة مع العلم بالابتلاء بالانحراف عن القبلة أحياناً عدم العصيان في ذلك ، إذ لم يقيد فيها بالاضطرار إلى الركوب للمعيشة ونحوها من الأعذار الضرورية مثلاً ، إلا في من يؤخر الصلاة عمداً لشهوة نفسانية ثم يركبها فيأتي بها فيها ناقصة من جهة الانحراف ، حيث إن الحكم بعدم الائتم 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 المنصوصة ، وأما غيرها : فلا . فعليه يكون ترك التعلم بأي وجه كان إنشأ ، ولا تفوت فيما هو المهم بين التفريط في أصل الحكم وبينه في التمرين على الاقتدار في النادية بعد العلم بأصله .

الجهة الرابعة

في ترتيب الأبدال بعضها على بعض

إن خير المائتين - رحمه الله - هو ترتيب الأبدال بعضها على بعض ، حيث قدّم الملحون على الترجمة ، فمع الاقتدار على الأول لامجال للثاني ، كما أنه مع الاقتدار على الترجمة لا مورد للأذكار والأدعية الأخر ، ثم مع إمكان التلفين لا مجال للملحون فضلاً عن غيره ، لأنه في الحقيقة عين المبدل . نعم : لا بدّ من حفظ الولاء بين الحروف الملقنة ، إذ لو كان بنحو يرجب فوات المواولة فلا موقع له البتّة . فالمهم حينئذٍ ، هو الفحص مما يدلّ على طولية الأبدال المشار إليها .

والذي ينبغي أن يقال في تقدّم الملحون على الترجمة ، هو ما اشتهر من اجتراء « بلال » بقرائته التي فيها اللحن بـ « السين » في مكان « الشين » من دون الأمر بتعلّم الترجمة المصونة عن هذا اللحن ، بل كان أذانه كافياً عن أذان الغير ، فكانوا يكتفون بأذانه ، وهو أهمّ من اجتزائه بنفسه ، بل يمكن الحكم بتعيينه إن ورد « أن » سيئه 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 « الشين » في لسانه ، فكما أنّه مع الاقتدار على « الشين » في شهادة الأذان أو تشهد الصلاة لا تجوز الترجمة ولا غيرها من الأبدال المحتملة ، فكذلك مع الاقتدار على « السين » .

إلا أن يقال : بأنّ مفاد هذا التنزيل هو أنّه لو اختير « السين » و تفوّقه به فهو عند اختياره بمنزلة « الشين » و محكومة بحكمه ، لأنّه يتعيّن عليه ذلك . وبالجملّة : إنّ الذي ينتجه الفحص هو كفاية الملحون البتّة ، لأنّه المتيقّن من

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 شقّي 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 مقدّم ما على غيره .

وما مرّ من استيناس تعيينه فانّما هو في النقص الخلقى - كما كان في بلال و من مائله - لامطابقاً ، وسنشير إلى بعض ما يصلح سنداً لتقدّمه على الترجمة ، فارتقب .

تبصرة :

قديمتمسك لتقدّم الملحون على الترجمة باشتماله على معنى التكبير والقدر الميسور من لفظه ، فلا يسقط بالمعسور ، كما أشار إليه الفقيه الهمداني - رحمه الله - في مصباحه . ولكن قدّمنا ما فيه من النقاش .

وليتبسّر الميز بين موردي الاستدلال بها في الباب و بين الذولين بالسقوط تجاه الاكتفاء بالميسور الناقص ، الأوّل : بالنسبة إلى أصل التكبير ، و الثاني : بالقياس إلى أصل الصلاة ، لأنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة هو سقوط التكبير عند المعجز ويتبعه سقوط الصلاة المرّكبة منه ومن غيره من الأجزاء ، فلذا قيل في المورد الأوّل بسقوط التكبير فقط ، واستحسنه في « المستند » واستجمده في « الجواهر » وقال : واحتمله بعض أهل الجمود منّا مع بقاء الصلاة بحالها من الزوم .

وقيل أيضاً في المورد الثاني بسقوط الصلاة و عدم صحّتها عند التفريط في ترك تعلّم التكبير ، كما مرّت الإشارة إليه .

والفرض هو التبصرة بالتفاوت بين السقوطين وبالميز بين الموردين ، وإن لم يتمّ شيء من ذلك رأساً في المزام .

ثمّ إنّ هاهنا طائفتين من النصوص متعارضتين في لزوم تعلّم العربية الصحيحة وعدمه : فلنأت بهما وبما هو العلاج الرافع للتعارض بينهما حتّى يندرج في ثنايا البحث أنّ الاجتزاء بالترجمة أين هو ؟ وتأخرها عن الملحون كيف هو ؟ اولهما : ما ظاهره الترخيص وعدم لزوم العربية الصحيحة . و الاخرى : ما ظاهره تحتم تعلّمها ، كما يلى .

أما الطائفة الاولى :

فمنها : ما رواه عن مسعدة بن صدقة ، قال : سمعت جعفر بن محمد عليه السلام يقول : إنّك 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 والمحرم ، لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح ، ولو ذهب العالم المتكلم الفصيح حتّى يدع ما قد علم أنّه يلزمه ويعمل به وينبغي له أن يقوم به حتّى يكون ذلك منه بالنبطية والفارسية ، فحيل بينه وبين ذلك بالأدب حتّى يعود إلى ما قد علمه وعقله ، قال : ولو ذهب من لم يكن في مثل حال الأعجم المحرم ففعل فعال الأعجمي والأخرس على ما قد وصفنا إنّا لم يكن أحد فاعداً لشيء من الخير ولا يعرف الجاهل من العالم ^(١) .

فقه الحديث : قد يفسّر « المحرم » بجلد لم يدبغ أو لم تتمّ دباغته ، وبناقة لم يكمل ارتياضه المانع عن الجموح . ولعلّ اشتراك هذه المعاني وما يضاهاها إنّما هو في الحرمة بمعنى المنع ، كما في الممنوع ، حيث يقال : إنّهُ محروم ، ولذا فسره في « الجواهر » بمن لا يستطيع القراءة على وجهها ولا يفصح بها لعدم تعوّد لسانه . انتهى . كما أنّ « العجمة » أيضاً هو الإبهام وعدم الافصاح في الكلام . والنبط ، قوم من العجم كانوا ينزلون بين العراقيين : ثمّ استعمل في أخلاط الناس وعوامهم ،

ومنه يقال : كلمة ببطيئة ، أي عامية .

والمعنى : إن الناس صنفان : أحدهما : أعجمي ومحرم لا يستطيع القراءة على وجهها ولا يفصح بها ، وثانيهما : عالم متكلم فصيح ، والآخر بمنزلة الأول . ولادخالة للعلم هنا ، لا مكان وجوده في الأعجمي والمحرم ولم بقدره على التكلم الفصيح لعدم تعود اللسان أو نحوه من النقص الموجب لعدم الإفصاح . ولا يراد من الأول ما يراد من الثاني ، للقصور الخلفي المانع عن الفصاحة لعدم العلم بها ، بل يجتزى منه بما في وسعه ويعفى عن الزائد عنه وإن كان دخیلاً 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 أنديء جبال اجتزاء المذكور هو غاية السهولة النوعية ، إذا ارتياض والتحرين 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 . وبالبجمله : يحتمل أن يكون وزان الحرج المتوقع أحياناً هنا في رفع ذاك 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 تحتّم 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 بالبطيئة والعامية أو الفارسية ، فيمنع بينه وبين ما أراد ويعال بينه وبين اشتهاه بالأدب الذي عقله ، إلى أن يعود عما أراد إلى ما علم وعما اشتهى إلى ما عقل و لو جاز أن يفعل المتكلم الفصيح فعال الأعجمي والمحرم

والآخرس للزم أن لا يرغب أحد في تحصيل الخير والكمال ، لأنّ العلم مقدّمة للعمل ، فإذا جاز أن يستوي العالم والجاهل والفادر والماجز فيه - أي في العمل - لما رغب أحد في تحصيل العلم ، و لكانوا 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 للمثقة النوعية ، كما هو أنغالب . وما في بعض مسفورات العصر : من أنها تصلح لنفي وجوب التام لا إثبات وجوب الناقص ، فغير سديد بعد أن كان نطاقها مفروغية الأصل ، وإنما الميز بين الصنفين فيه - أي في أصل القراءة ونحوها - هو في الكيفية : من إيهام المحرّم وإفصاح المستكّام النصيح .

ومنها : ما رواه عن السكوني ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال النبي ﷺ : إن الرجل الأعجمي من أمّتي يقرأ القرآن بعجميّة فترفعه الملائكة على عربيّته^(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 حتّى 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 عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ :

تعلّموا القرآن بعربيّته وإيتاكم والذبّ فيه ، يعني الهمز ، قال الصادق

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 ، فبدل حينئذ على اشتراط صحة القراءة القرآنية بالعريضة الصحيحة ، كاشتراط النافلة بالطهارة لزوماً .

ومنها : مارواه عن أبي جعفر الجواد عليه السلام قال : ما استوى رجلان في حب ودين قط إلا كان أفضلهما عند الله - عز وجل - أدبهما ، قال : قلت : قد علمت فضله عند الناس في النادي والمجالس ، فما فضله عند الله ؟ قال : بقراءة القرآن كما انزل ودعائه من حيث لا يلحن ، فإن الدعاء الملحون لا يصعد إلى الله^(٢) .

ونطاقها هو النظر والشرح لسائر ما في الباب : من القراءة والدعاء ونحوهما . فعليه : لانراعى النسبة بينها وبين الطائفة الاولى بالعموم والخصوص وغيرهما من النسب ، بل تقدم عليها لكونها حاكمة ومفسرة لها دالة على اختصاص القبول والصعود إلى المتقبل الحقيقي - وهو الله تعالى - بالصحيح ، فلا يصعد إليه الملحون ، سواء كان اللحن أعجمياً أو محرم ما أو آخرس 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 بكلاشيئيه ، أحدهما : لزوم تحصيل العلم بقواعد الصحة ، والآخر : لزوم الارتياض والتمرين لتحصيل ملكة الاقتدار على تأدية ما علم بصحته ، إلا في موارد العسر النوعي ، فإنه يجتزى به ، فترفعه الملائكة بالعريضة الصحيحة وإن قرء بالمعجمية .

وقد مر 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

القدرة - إذ لا دخل لها في أصل الملاك والمصلحة وإن كان لها دخل في الوجوب -
وبيان جواز البدار رجاء مع احتمال زوال العذر مع الصحة لوبان دوامه وعدم
زواله ، إذ المدار هو الواقع بلا موضوعية للترتب إلى الضيق .

ثم إنه لاختفاء 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 ، صوناً عن
الاستهزاء ، كما هو المشهور : من اتخذ أذانه هزواً . فالهمم هو إطلاق بعض ما
مر في الطائفة الأولى المحكومة بالطائفة الثانية المنتجة انضمامهما بما مر .

والمتنبع في كلمات القوم هناء في باب القراءة يجدها ناطقة بتقديم الملحون
على الترجمة نصاً أو ظهوراً ، لأن الملحون هو الأقرب إلى الأصل من الترجمة ،
ولامجال لتوهم السقوط رأساً ، كما مر . فالهمم في الاكتفاء بالترجمة هو اتفاق
الأصحاب وبعض ما تقدم في الطائفة الأولى ، لا «قاعدة الميسور» لتوقفها على جعل
البديلة 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 عليها .
ثم إن الأذكار التي تكون بمنزلة التكبير في المعنى مرادفة له فهي مقدمة
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 التباعد والزم
التوقف عنده ، فمع العجز عنه والعلم بعدم السقوط ينتهي الأمر إليها ، بل لعل
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 تقديم التلقين على غيره ، فقد سلفت الإشارة إلى

لزوم حفظ الولاة حينئذٍ بين حروف الكلمة حتى تصدق قرائتها ، و حفظه بين الكلمة المتلوّة والثالية حتى يصدق ما هو المعتبر شرعاً : من الموالاة المخصوصة فلودار الأمر بين فوات الولاة وفوات الصلّة الأدبّية ، فلا بدّ من التأمل المستأنف في رجحان أحدهما المعيّن على الآخر ، وحيث إنّ للأدلة سهماً وافرأ في كشف درجة مطلوبية كلّ واحد منهما و الاهتمام به ولم يحن بعدُ حين البحث عن أدلة الولاة ، فلا يمكن الحكم بتقدّم أيّ من القراءة الصحيحة والموالاة على شقيقه فار تقب .

(مسألة - ٧) الاخرس يأتي بها على قدر الامكان ، وان عجز عن النطق أصلاً أخطرها بقلبه وأشار إليها 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» وتحليل الحرام عند الاضطرار ، فلا جدوى في ذلك بعد عدم ثبوت الصغرى ، وهو كون المندور بدلاً وميسوراً لذلك المعسور . وهكذا ثبوت الاضطرار ، إذ لو جاز التدارك في خارج الوقت قضاء لما كان الأداء الكذائي مضطراً إليه ، حتى يحلّ معه ما لم يكن حلالاً بدونه .

وَأَمَّا النَّصْرُ الْخَاصُّ : فهو مارواه عن السكوني ، عن الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ تليسية الآخرس وتشهدته وقرائته القرآن في الصلاة تحريك لسانه وإشارته باصبعه^(١) .
 لخصوصية 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^٢ خلقة ، 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^٣ بين هذه الأنقسام 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^٤ به من ذلك ، فحينئذ لا يكون الأمر بتحريك اللسان وكذا الإشارة بالاصبع إلا التعبد البحث ، إذ لا أثر لشيء من التحريك والإشارة أصلاً ، وليس وزان التكبير لفظاً ومعنى^٥ وزان المأكول والملبوس والمشوم ونحو ذلك مما يكون باب علمه بها مفتوحاً ، لعدم انسداد مجاريه ، فلا مجال للقول بإمكان التفهيم هنا كغيره من المقاصد اليومية . ويؤيده عدم ذكر الشفه ، مع أن^٦ بعض حرره شفوي^٧ نحو باء التكبير ونحوه .

وَأَمَّا الْأَصْلُ الْمُصْطَادُ من نصوص موارد العجز : فقد مر^٨ بيانه عند نقل ما يصلح تأسيساً له ، فراجع . فكما أن^٩ للقيام مراتب وللسجود درجات وللركوع أقسام بعضها فوق بعض كالستر ونحوه ، فعند العجز عن العالي ينتهي إلى الداني

بلاسقوط، فكذلك للقراءة وللتكبير 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» ونحوها، إذ ليس الأدنى ميسوراً للأعلى، حيث إنه لا يساويه فضلاً عن كونه ممّا يتحقق معه بقاء الأجزاء الرئيسة أو المعتد بها - حسب ما اعتبره بعض في جريانها - فليس ذلك إلا التبعّد القراح.

(مسألة - ٨) حكم التكبيرات المندوبة فيما ذكر حكم تكبيرة الاحرام، حتى في اشارة الاخرس .

إن الحكم باستواء الواجب والمندوب - في التعلم و الانتقال إلى البدل وترتيب الأبدال وغير ذلك ممّا مرّ - متوقّف 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 تسليمهما هناك ، لأنّ الملحون من الأدعية و الأذكار والقراآت من الكلام الآدمي ، فلا يجوز ارتكابه في الصلاة عمداً للابطال، ولا اضطرار إلى المندوب منها، فحينئذٍ يحتاج الترخيص إلى دليل تامّ الدلالة .

نعم: إنّ الذي ورد في «بلال» يكفي شاهداً به ، إذ من الواضح : عدم اقتضاه في الصلاة على مجرّد الأقوال الواجبة ، كما أنّه من اللائح أيضاً عدم اختصاص ذلك به ، فيجوز التعدّي إلى من هو بمنزلة : 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 المعموم 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 تعدّراً أو تعمّراً ، دون غيره ، لبقائه حينئذ تحت دليل المنع عن الكلام الآدمي ، فانفدح عدم جريان بعض ما أمكن التمسك به في الواجب هنا ، فتبصر !
وأما المسألة الثامنة : فقد مرّ 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 أيّتها 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 الأعدال الخاصة من الثلاث والخمس والسبع بلا تعرّض لغيرها من الاثنين والأربع والست ، ونفي البعد عن التخيير بين تلك السبعة أيّتها 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 جمل اختيار الاخيرة أحوط ، وغير ذلك - رهن جهات من البحث ، لاتتم إلا في ضوء الفحص عن روايات الباب .

وقد وافق المانن ما اشتهر بين الأصحاب - رحمه الله - من تخيير آية تكبيرة شاء بلا تميّن 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 كبر ثانياً بقصد الاحرام بعد أن أحرم بالتكبيرة الاولى ، لزيادة الركن - على ما فصل - فهي ليست مجرّدة التكبيرة التي تعدّ ذكراً ، بل هي أمر قصديّ يعتبر فيها قصد عنوانها . وحيث إنّ في البين أقوالاً شتى ، لامحيص من التعرف من لها إجمالاً أو تفصيلاً ولما يمكن أن يتمسك لها ولما يمكن به النقاش فيها ، حتّى يتبيّن في التنايا رشد الحقّ من غيّ الباطل . فلا حاجة إلى سرد جميع الأخبار واحداً بعد واحد ، بل يكتفى 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 الحقائق» ونفطن له «الشيخ البهائي» في محكيّ حواشي الرسالة الاثنى عشرية ، و «المحدث الكاشاني» في الوافي ، و «السيد نعمة الله الجزائري» المصرّح به ، على ما حكاه في الحقائق . ومنها : التخيير في السبع ، وهو المشهور .

و منها : التخيير 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 الحقائق لتعيّن 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 أبسطهما بسطاً، ثم كبّر ثلاث تكبيرات... ثم تكبّر تكبيرتين... ثم تكبّر تكبيرتين... ثم أقرء فاتحة الكتاب^(١).

والتقريب: أن الافتتاح إنما يصدق بتكبيرة الاحرام، و الواقع قبلها - بناءً 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 يقدر قبل الدخول فيها، انتهى.

وفيه: أنه ليس المراد من الافتتاح فيها هو تكبيرة الاحرام البتة، للأمر بسبع تكبيرات منتظمة بالنظم الخاص المعهود بعده، فتصير المجموع حينئذ ثمانية، وهو مما لم يتنوّه 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 المعهود لبيان أصله، وسيأتي نقل بعض ما اطلق فيه الافتتاح على الثلاث، وهكذا على السبع. فلا شهادة أيضاً للفظه «الافتتاح» على خصوص التكبيرة الواحدة.

ومنها: ما رواه عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام انه قال: الذي يخاف الموصوم والسبع يصلي صلاة الموافقة إيماءً على دابته... إلى أن قال عليه السلام: غير أنه يستقبل القبلة بأول تكبيرة حين يتوجه^(٢).

واتّكف 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 عدا من التكبيرات الافتتاحية ، كذلك يحتمل أن يكون المراد منه ما يقابل تكبير الركوع وغيره ، حيث يكفى حينئذ بالاستقبال في الأول عن غيره من تكبيرات الصلاة .

أضف إلى ذلك : أنه على التسليم لاستبعاد في كون الافتتاح بالسبع أو الخمس أو الثلاث ، ولكنه اكتفى في هذا الحال باستقبال أول الأجزاء . والحاصل : أنه لا ظهور لها في تعيين الأولى للاحرام مع انقداح ما ذكر من الاحتمالين الآخرين . ومنها : ما رواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام في علّة استحباب السبع بابطاء الحسين عليه السلام عن الكلام ، حيث قال عليه السلام : فافتتح رسول الله صلى الله عليه وآله الصلاة فكبّر الحسين ، فلما سمع رسول الله تكبيره عاد فكبّر الحسين عليه السلام حتى كبّر رسول الله صلى الله عليه وآله سبع تكبيرات وكبّر الحسين عليه السلام ، فجرت السنة بذلك ^(١) .

بتقريب : أن التكبير الذي كبّره 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 الغرض - عن تعارضها لما رواه في هذا الباب ^(٢) عن حفص : من أن الحسين عليه السلام لم يحر التكبير فلم يزل رسول الله يكبّر ويعالج الحسين ، وعن تنافها لما ورد : من تعليل السبع باختراق الحجب السبعة للرسول صلى الله عليه وآله في المعراج ولأتمته في الصلاة التي هي معراج المؤمن ، مع عدم إمكان الارتضاء بما قيل في جواز اجتماع المملد الكثيرة لحكم واحد في خصوص المقام ، لعدم المعية الزمانية بينهما - أن مجرّ «دالفعل المحكي» قاصر عن إثبات الزائد عن الجواز من الرجحان فضلاً عن التعيين ، لفقد اللفظ المفيد للاستمرار ونحوه ممّا 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 السنة فيما ذكر ، ولكنه ممنوع بمدا احتمال كون المراد هو جريان السنة بالسبع ، لاعتين الأولى وإضافة الست المندوبة .

ومنها : ما رواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : قلت له : الرجل ينسى أوّل تكبيرة من الافتتاح ، الخ^(١) .

وقد تقدم نقاها عند البحث عن ركنية التكبيرة ، وتقريب الاستدلال بها : هو صراحتها في أن تكبيرة الاحرام هي الأولى ، كما زعم . ولما تفتن - رحمه الله - باشتغالها 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 كالعالم الذي خصص والمطلق الذي قيد في العمل بالباقي بعد التخصيص والتقييد ، انتهى .

وفيه : أنه يحتمل أن تكون الأوّلية باحاط التكبيرات الاخر التي للصلاة كتكبير الركوع وغيرها - فبينها بالافتتاحية . فلا تكون لفظة «من» للتبعض - أي بعض التكبيرات الافتتاحية - حتى يتخيل بامتيار 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 : لأقل من انقضاء ما

ذكر من الاحتمال، ومعه لا ينمقد الظهور ، وسيوافيك أيضاً ما يدل على جواز جعلها الأخيرة ، فحينئذ لا مجال لدعوى تعيين الاولى ، فارتقب .

الجهة الثانية

في بيان ما يدل على جواز جعلها الاخيرة

ولم يرد في تعيينها نص ، عدا محكي "فقد الرضاء المرمي" بالضعف ، حيث إن فيه "واعلم أن" السابعة هي الفريضة وهي تكبيرة الافتتاح وبها تحريم الصلاة ، فلا خفاء في ظهورها التام في تعيين الأخيرة . إنما الاشكال في السند ، حيث إنه بفتوى الفقيه أشبه من مقال المعصوم عليه السلام : نعم : ينبغي الفحص عما لعله هو الموجب لهذه الفتيا .

ومن ذلك : مارواه 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 تكبر واحدة تجهر فيها ، وتسراً ^(١) ونحوها الرواية الثالثة والرابعة من الباب ١٢ من تكبيرة الاحرام بانضمام مارواه (في الباب ٥٢ من أبواب الجماعة الحديث ٣) عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ينبغي للامام أن يسمع من خلفه كل ما يقول ، ولا ينبغي من خلفه أن يسمعو شيئاً مما يقول .

حيث إن "الراجح في الجماعة هو إسماع الامام كل" ما يقوله في الصلاة من خلفه ، فلو كانت تكبيرة الاحرام هي الاولى أو غيرها ما عدا الأخيرة لما كان لجمهور واحدة منها وجه ، لازوم تخصيص ذاك العموم في التكبيرات السريّة ، فصيانته عن هذا التخصيص واجب الانس بأن الجمهور إنما هو للأخيرة التي تعد جزء من الصلاة ، بخلاف ما قبلها لخروجها عنها - كالاقامة - ولاخير في إخفاتها وعدم

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 لانكرم 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 للمحقق الخراساني - رحمه الله - ومن يحذو حذوه ، حيث إن العرف لا يرى الحكم الثاني منافياً للأول الصادرين معاً عن مولى واحد ، وليس ذلك إلا لانمقاد الظهور العرفي المشخص للموضوع فيؤخذ به ، لكونه من لوازم الأمانة الكاشفة عن الواقع ، كما تحققت في الأصول . فأصالة العموم في استحباب إسماع الإمام 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 لاعتن 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 للفتوى بتعيين الأخيرة - هو ما رواه عن الصدوق مرسلأ ، قال : كان رسول الله ﷺ أمّ الناس صلاة وأجزهم ، كان إذا دخل في صلاته قال ، الله أكبر ، بسم الله الرحمن الرحيم ^(١) .

ولاضير في الارسال بعد كونه بلسان الجزم ، كما مر منّا الميز بين ما يكون

الارسال بنحو «روي» وما يضايه، وبين ما يكون بنحو الجزم، كما في المقام. فهذا المرسل والمسند سواء. وأمّا المتن: فظاھرہ الاقتصار 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 ﷺ أنه كان يكبر واحدة، فقال عليه السلام: إن النبي ﷺ كان يكبر واحدة يجهر بها ويسر ^(١).

إذ المستفاد من ذلك هو أن دأبه ﷺ قد استقر على جعل الأخيرة هي تكبيرة الاحرام لا غيرها، وإلا لما كان أوجز الناس صلاة، ولما قيل بأنه وإذا دخل قال: الله أكبر بسم الله الخ، الظاهر في عدم الفصل بين التسمية وبين تلك التكبيرة المجهودة، فما قيل: من أنه لا يدل على موقع الست التي يخفت بها، فقير شديد.

وبالجملة: لو كانت تلك السبع هي تكبيرة الاحرام لما جهر بواحدة فقط مع رجحان إسماع المأمومين وكان أكثر صلواته ﷺ جماعة، كما مر في الشاهد السابق. ومن ذلك مارواه عن معاوية بن عمار، 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.

حيث إنه لا ياتئم إلا مع كون تكبيرة الاحرام واحدة لأزيد، وكونها هي الأخيرة لا غيرها. وتوضيحه: بأن لكل ركعة خمس تكبيرات ^(٣) 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 ٣٩١.

(٣) وتوزيع خمس تكبيرات لكل ركعة وجه آخر، كما سيأتي من اختصاص واحدة

منها بالركوع والأربع الباقية للسجدتين.

مجموعها في سبعة عشر ركة يومئ خمساً وثمانين تكبيرة، ونضاف إليها خمس تكبيرات لخمس قنونات 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، لاندراج ما تقع بعدها في الصلاة وتعد من تكبيراتها مع عدم عدّها هانئها في الرواية. فبذلك يثبت أمران: الأول: وحدة التكبيرة، الثاني: تعيين كونها الأخيرة، لبعد احتمال عدم عدّها ماعداها عند التحديد والتعديد مع كونه - أي ماعداها - معدوداً من تكبيرات الصلاة واقعاً.

ومارواه عن عبد الله بن المغيرة^(١) بلاميز هام، إلا أنه فصل ذلك العدد بين الصلوات الخمس.

ولا يتوهم أن سر عدم تعديد ما عدا الواحدة هو جواز الاجتزاء بها فلم تدس 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، فمعها لا مجال للاعتداد بالمفضول وترك الأفضل عند التعديد، حيث إنه خلاف الحكمة التي لا تقتضي أصلاً رجحان المفضول وتقدّمه 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.

الجهة الثالثة

فى بيان ما يتمسك به للتخيير بين الواحدة والثلاث والخمس والجمع

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 ، و يتفرع 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 بعمم جميع أجزاء الصلاة حتى التكبير ، ويترتب عليه أن " الفرد المختار بأسره جزء للصلاة ، فلا بد من قوة دليhle جداً حتى تقادم مامر " وما يمر " : من أن " الذي هو جزؤها ليس أزيد من واحدة .

فلنأت أولاً بما يتمسك به لكون تلك الأعداد أفراداً تخييرية ، ثم تتبعه ثانياً بما يشهد التعيين في الواحدة .

أما الاول : فهي الروايات الدالة على التخيير ظاهراً حسب ما ادعى ، نحو ما رواه عن زيد الشحام ، قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام الافتتاح ؟ فقال : تكبيرة تجزيك ، قلت : فالسبع ؟ قال : ذلك الفضل ^(١) .

قد يحذف المسؤول 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 . فمعناه لا يدل على أن " الزائد عن الواحد - سبعة 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

وبعض مبادئه القريبة ، واجباً كان أم لا ، جزءاً كان أم لا .

وما رواه عن ابن سنان ، عن أبي عبدالله 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 .

ومارواه عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : التكبيرة الواحدة في افتتاح الصلاة تجزي ، والثلاث أفضل ، والسبع أفضل كله ^(٢).

ولا تمرّض فيها للخمس ، ولأنّ أبي عن حملها على أنّ الواجب هو الواحدة ، وأمّا الثلاث أو السبع : فهما راجحان ، أي باعتبار ما يزيد على الواحدة الواجبة ولا أقلّ من الجمع بينها وبين ما مرّ وما يأتي .

ومارواه عن زرارة ، قال : أدنى ما يجزي من التكبير في التوجه تكبيرة واحدة ، وثلاث تكبيرات أحسن ، وسبع أفضل ^(٣).

والكلام فيها من حيث عدم تمرّض الخمس وإمكان الحمل على ما ذكر - ولو كان للجمع بين المتنافيين - هو ما ذكر .

ومارواه عن أبي بصير ، عن أبي عبدالله ، قال : إذا افتتحت الصلاة فكبّر ، إن شئت واحدة ، وإن شئت ثلاثاً ، وإن شئت خمساً ، وإن شئت سبعاً ، وكلّ ذلك مجزئ عنك ، غير أنّك إذا كنت إماماً لم تجهر إلّا بتكبيرة ^(٤).

ولعلّ التعبير بأنّ "كلّ ذلك مجزئ" هو الموجب لاعتراف صاحب الجواهر ، وغيره بأنّ بعض النصوص كالصريح في خيرة «والدالمجلسي» إلّا أنّه يجب الخروج عنه لاجتماع الأصحاب على اتحاد التكبيرة . ولكنّه - كما تفتنّ بعض الأعلام - مذيّل بما يشهد بالخلاف ، لأنّ في الذيل حصر الجهر عند الإمامة في الواحدة ،

(١) (٣٥٢٥١) الوسائل الباب ١ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٤٥٣ و ٨٥٣ .

(٢) (٤) الوسائل الباب ٧ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٣ .

مع ما تقدم من رجحان إسماعيل ما يقوله في الصلاة لمن خلفه ، فالنهي عن الجهر بالنسبة إلى ما عدا الواحدة يشهد بالوحدة أولاً ، وبتأخرها عن الست المندوبة ثانياً ، كما مر .

وأقصى ما يتسلم له هو ظهور هذه الطائفة في أن الثلاث والخمس والسبع أعداد تخييرية كالواحدة التي هي أيضاً عدل لها ، مع ما فيها من الميز بالرتبة في الرجحان . ولكن النصوص المارة في الجهة الثانية أنهم ظهوراً في الوحدة . و لنقدم ما ينفعك في معنى « الافتتاح » و « الاستفتاح » ، الذي لعله يوهم ترادفهما لتكبيره الاحرام ، ثم لنأت بما يؤيد ما قد مناه سالفاً .

وذلك : لأن « الافتتاح » كما يطلق على الجزء الأول الواجب ، كذلك يطلق على ما هو الخارج عن العمل قريباً منه مأخوذاً من مباديه ، نحو قوله ﷺ : « افتتاح الصلاة الوضوء ، و تحريره 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 سبعة ، لأن أصل الصلاة ركعتان واستفتحهما بسبع تكبيرات : تكبيرة الافتتاح ، و تكبيرة الركوع ، و تكبيرة السجدة ، و تكبيرة الركوع في الثانية و تكبيرة السجدة ، فإذا كبر الانسان في أول الصلاة سبع تكبيرات ثم نسي شيئاً من تكبيرات الاستفتاح الخ »^(٢) .

حيث اطلق فيها « الاستفتاح » على تكبيرات الركوعين والسجدة 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 الورد 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» .

والفرض هو بيان ما يرفع استحاش إطلاق « الاستفتاح » على غير تكبيرة الاحرام ، فلورد في لسان بعض الروايات « أنه يستفتح الصلاة بثلاث أو خمس أو سبع تكبيرات ، فلا ظهور له في كون ذلك فرداً تخييراً للواجب . هذا تمام القول في « الأمر الأول » أي نقل ما يتمسك به للتخير ، مع ما فيه من النقد .
وأما الثاني : فمنه : أن المتنبّع 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 عنه عن الرضا عليه السلام قال : « الامام يحمل أذهام من خلفه إلا تكبيرة الافتتاح ، وكذا الرواية ٢ من الباب ٣ منها . ولا شهادة في قوله : « سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن تكبيرة الافتتاح ، فقال عليه السلام : سبع النخ » ^(٢) على التعميم ، بعد الاحتفاف بالقرينة الدالة على أن الوحدة بلحاظ طبقه ، لا الشخص الخارجي الذي هو المنساق من لفظة « تكبيرة الافتتاح » عند الإطلاق . 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 يسوّ بينهما ، لأن السنة في صلاة الفريضة أن يستفتح بسبع تكبيرات ، فلذلك بدأها بنسب سبع تكبيرات ، وجعل في الثانية خمس تكبيرات ، لأن التحريم من التكبير في اليوم والليلة خمس تكبيرات ^(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 العبد ح ١ .

و لاسترة في ظهورها التام في أن لكل صلاة واجبة من الصلوات اليومية ليس
أزيد من تكبيرة واحدة للاحرام ، كما أن حكمه عَلَيْهِ السَّلَام بأن في الركعتين انتنى
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 ، لأزيد - لامسى
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 -
و كونها 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 المائتين - رحمه الله - فعلى احتمال التخيير أو تعيين
الأخيرة فلا ريب في حصول الامتنال بذلك ، و هكذا على احتمال تعيين الاولى ،
أو مقالة والدامجلى - رحمه الله - لا مكان تقديم الست رجاء ، ولأنه على فرض
تعيين الاولى لاخير في تقديم تلك الست وإن لم تحتسب من الصلاة . وهذا بخلاف
اختيار الاولى ، إذ على احتمال تعيين الأخيرة يلزم تخلل تلك الست في الصلاة
مع خروجهما عنها ، إذ المفروض إتيانها 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 للعجاب عند مشاهدة مايجب 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 المؤيد بفهم الأصحاب المتفقين عليه ، هو
لزوم تعيين تكبيرة الاحرام ، فعمه لا يجدي قصد المبهم البتّة . نعم : لو اريد منه
صرف الوجود لانطبق على الاولى قهراً ، ولكن قد مرّ بعض ما فيه من النقاش .
وممّا يبيّنه يظهر عدم الاحتياج إلى تجشّم البحث عن عدم وجود المبهم
في الخارج ، إذ الوجود الخارجي مصادق للتعيين ، فلامجال للابهام في حوزة التعيين ،
لأنّه على فرض وجوده كالتعيين في الخارج ، لكان الحكم بعدم الكفاية باقياً بحاله ،
لانسباق خصوص المعين 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 ، والوتيرة .
ولعل القائل أراد تأكدها في هذه الموضع .

إنّ في اختصاص إضافة الستّ بالفرائض كما في محكيّ تحديات 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 لما هو المشهور لدى الأصحاب باطلاق غير واحد من النصوص المارة^(١) الدال على أن رجحان تلك التكبيرات ثابت في الصلاة بما هي هي أئمة صلاة كانت .

وبأن الارتكاز قد استقر على اشتراك المندوب مع الواجب في الأحكام ، فعلى فرض عدم الاطلاق الشامل للمندوب يحكم باستوائه معه فيها قضاء لتلك الغريزة ، ولذا يتلقى المشرع لزوم الطهارة والاستقبال وغيرهما من شرائط صحة الواجبة من الصلاة في صلاة الزيارة ونحوها ، فاذا التفت إلى استحباب صلاة زمان خاص أو مكان مخصوص يتنبه بارتكازه للزوم تلك الشرائط والأجزاء فيها . ويؤيده ما قد يقال : بأن الطمأنينة وإن لا تعتبر في النافلة المأني 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 الاخر . فالقاعدة الأولية هي الشراكة بين الواجب والمندوب في الشرائط ونحوها 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 للفظ «الأجزاء» بعد أن كانت في المندوب كالواجب شائعة . وانفدح عدم ضمير التصريح فضلاً عن الانصراف ، لقاعدة الشراكة .

وأما تخيّل الاختصاص باليومية : فهوون جداً ، لأن الروايات الآمرة بالتكبيرات الافتتاحية مطلقة ، والمقيّد منها باليومية - كروايات الباب ٥ من التكبير - خال 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 ، فكذاك 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 احتمال عدة من النصوص ^(١) على أمر الامام بالجهر بالواحدة وإسراد ماعداها من السبع .

وأنت خبير بأن ذلك ناظر إلى اختصاص هذه الكيفية - من جهر الواحدة وإسراد ماعداها - بامام الجماعة ، لأصل التكبيرات البتة .

و ما رواه عن معاوية بن عمار ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إذا كنت إماماً أجزأتك تكبيرة واحدة ، لأن معك ذا الحاجة والضعيف والكبير ^(٢) .

حيث يوهم الاختصاص بمن عدا الامام مأموماً 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 . فحينئذ لامساس لها بأصل الصلاة كغيرها من الآداب المندوبة قبلها .

ثم إنّه - كما يستفاد من التعليل - يختص ذلك بالجماعات العامة التي يكون الناس بأسرهم - من الضعاف والكبار والمحاويج وغيرهم من المضطرين - شرعاً سواء ، دون الجماعة الخاصة المنعقدة من عدة أقوىاء 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 ٢٣١١ وغيرها .

(٢) الوسائل الباب ١ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٩ .

تلك على هذه ، كما في صوم يوم العاشر ، حيث يقال بكرهته معاملاً بانطباق عنوان مبغوض عليه يزاحم ملاك الصيام . فحينئذٍ لا يستفاد منه الاختصاص حتى عند عدم التزام ، كما في الجماعة الخاصة مثلاً .

فتحصل : أن الاستحباب ثابت للإمام 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 يقل به بل اخترنا أن مفاد ذلك الحديث هو إعطاء ثواب الانقياد والرجاء ، لإثبات الرجحان لمتن العمل وتصويره 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 . فاولفنا 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 والمزية الكاملة بها ، مع ثبوت أصله في غيرها من الصلوات الاخر أيضاً .

ولا خفاء في أن الانقياد أمر راجح شرعاً يثاب عليه البتة ، ولكنه لم يبين في النصوص مقدار ثوابه إلا في حديث « من بلغ » بناءً على ما قوينا 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 المقدار من الثواب فعملها الزائر التماس ذلك الثواب أو به - أي يؤتى لأجل انقياده ذلك المقدار المعين 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 «المفئدة» 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 التطوع أن تكبر 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 لافي 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 تعرض العدد .

والحاصل : أن فيه وجوهاً من النقاش ، أحدها : وهن السند بـ «ابن شمون» وثانيها : التعرض لخصوص تلك المواطن الثلاثة ، لا السبعة المعدودة في المتن . وثالثها : عدم التعرض لعدد التكبير . ورابعها : احتمال كون الخصيصة هو الاشتغال على دعا، التوجه عدا التكبير، إذ قد يبحث في استحباب التكبيرات السبع الافتتاحية في التطوع أيضاً ، وقد يبحث في استحباب الأدعية المتخللة بينها فيه و عدمه ، ولا

تلازم بين الحكمين ، لامكان جريان أصل الاستحباب في التطوع دون الأدعية ،
فحينئذ يمكن أن تختص تلك المواطن الثلاثة بخصوصية أوجبت رجحان الأدعية
المعهودة فيها أيضاً ، كأصل التكبير .

والمراد من «أول الزوال» هو نافلته ، لامطلقاً حتى الفريضة ، بشهادة قوله :
«...ماسوى ذلك من التطوع» وفي الحقائق : «أن» هذا الخبر قدحله ابن طاووس
في الكتاب المذكور على التأكيد في هذه الثلاثة بعد تخصيصه الاستحباب ببيعة
مواضع ، بالحق الفريضة وأولى نافلة المغرب والوتر و ركعتي الاحرام .
و بالجملة : لادليل على الاختصاص بالمواضع السبعة المعدودة في المتن ،
كما اعترف به بعض الأساطين ، كالمفيد ومن احتذى حذوه . وإزاء صاحب الحقائق
- رحمه الله - عن الحمل على التأكد فيها مع انحفاظ أصل الرجحان في «طلق
الصلاة غير سديد ، وإنكاره 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
إذا 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 هوالتخيير

فالافتتاح هو كذا - ويعين في قلبه ما شاء - والا فهو ما عند الله :
من الاول ، أو الاخير ، أو الجميع .

فد بقي من وجوه الاحتمال ما اختاره - رحمه الله - من التخيير بين آية 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 التنبيه بذلك صوتاً عن الاختلاط .

أما الامر الاول : فلاريب في تمشي قصد القربة عند احتمال المطلوبة ثبوتاً مع ورود ما يدل على الحث عليه عند الرجاء إثباتاً ، وهذا هو الدارج من حسن الاحتياط عذلاً و نقلاً في غير مورد القطع ، سواء قامت الإمارة أم لا . وذنني أن المستفاد من أدلة الاحتياط ليس هو الارشاد إلى إدراك مصلحة الواقع المحتاط فيه بلامالك واقعي فيه نفسه ، بل هو الدلالة على رجحانه في نفسه ، بأن يكون في الاحتياط نفسه ملاك واقعي ، حيث إنه يوجب تعويد النفس بالتقوى عما حرّم الله تعالى ، كما في لسان بعض تلك الأدلة . و الحاصل : أن للاحتياط في العبادة من جهة عباديتها مجالاً واسعاً .

وأما الامر الثاني :

فلعل بعض الامور القصديّة يعتبر فيه الجزم حسب الفرائض العقلانيّة بحيث ينافيه التردد - كالتعظيم ونحوه - فمن انحنى حد الركون بقصد التعظيم إن كان الشبح القادم مولاه وبقصد رفع المناع من الأرض إن لم يكن ، لا يصدق على فعله التعظيم والحال هذه .

وبعضها الآخر ليس كذلك ، فلا ينافيه التردد ، 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 ، للاجتزاء بمجرّد الاعطاء و الصرف في أحد مصارفها الممهودة بالقصد ، فحينئذٍ يمكن للمؤدّي أن يقصد الزكاة ، وإلا فالخمس ، وإلا فـ "المظالم ، وهلمّ جرّاً ، عند استحقاق القابل لأيّ منها البتّة . والحاصل : أنّه لو اعتبر الجزم في حوزة القصد والانشاء لما أمكن تمثّيه مع الشكّ . وأمّا 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 الإجماع ، كما اعترف به الشيخ - قدس سرّه - في المتأجّر ، لو هن سائر ما يتمسّك به لذلك . وبالعلاج الاحتياط عند مساس الحاجة ، إمّا بالأبراز التنجيزي وإن كان الواقع تمليقيّاً ، وإمّا بتوكيل الجاهل بالحال حيث يتمشّي منه الجدر حينئذٍ ، كما تفتّلن به - رحمه الله - فيه . ففيما لا احتياج إلى اللفظ - كما في الاعطاء والصرف المذكور - فالأمر أسهل .

وبالجملة : لا غرو في التعليق في أمثال المقام ، وإن كان للكلام في أصل الإجماع 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 المصلّي 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 وزن قصديّة الافتتاح هو وزن إعطاء الزكاة لا التعظيم و لم يقم دليل تعبدّي 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، وإلاّ فله الاقتصار بتكبيرة واحدة بقصد الافتتاح ثم يأخذ في القراءة.

(مسألة ١٢) يجوز الاتيان بالسبع ولاء من غير فصل بالدعاء

والذي يدلّ على جواز التوالي بين تلك التكبيرات و عدم تغلّل الأدعية المعهودة بينها امور :

أحدها : إطلاق بعض النصوص المارة حيث لم يقيّد بالدعاء .

وثانيها : ما ورد في علّة التشريع : من عدم إجابة الحسين عليه السلام فيكبر رسول الله مع اشتغال سبطه بالعلاج إلى السبع مديناً بأنّ السنّة صارت بذلك، حيث لم يكن دعاء هناك، لمكان السكوت وعدم النقل، بل يحتمل الرجحان في الجملة أيضاً إن كان المراد بجريان السنّة هو السبع المتوالية لامجرّد السبع. وعلى أيّ حال : يكون ظهوره في الاجتزاء بالتوالي 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 يدلّ 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

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 الأولية 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 النعم : نعم : يحتمل كون الأمر في مقام نوهتم الحظر ، فلا دلالة على الرجحان ، ويدل عليه ما رواه عن الحلبي ، عن أبي عبد الله عليه السلام^(١) .

و يستحب أيضاً أن يقول قبل التكبيرات : اللهم اليك توجهت الخ .

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 ومنتهاً 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 .

إنّ استيفاء المقال - من حيث استحباب الرفع وعدم وجوبه ، ومن حيث تحديده ، ومن حيث قرانه بالتكبير بدءاً وختماً ، ومن حيث وقت الإرسال ، ومن حيث استواء الواجب والمندوب فيه ، ومن حيث ضمّ الأصابع واستقبال الباطن إلى القبلة ، ومن حيث استقلال كلّ من الرفع والتكبير في الحكم - رهين الفحص عن نطاق ماورد في الباب : من النصوص الكافلة لجهات عديدة .

الجهة الاولى

في استحجاب رفع اليدين

في الجواهر وإنّه المشهور ، بل عن الأمامي : أنّ من دين الامامية الاقرار به ، خلافاً للمرئى - قدس سرّه - فأوجبّه في محكي انتصاره فيها - أي في تكبيرة الاحرام - وفي كلّ التكبيرات الصلواتية ، مدّعيّاً عليه الاجماع . . . و وافقه الكاتب في محكي كلامه في خصوص تكبيرة الاحرام ، وبعض متأخري المتأخريين ، كالاصهبائي في كشفه ، والকাশاني في مفاتيحه ، والبحراني في حدائقه ، انتهى . إنّ الوجوب النفسي للكيفية - أي الرفع - مع عدم وجوب المتكيف (وهو باقي التكبيرات) غير مانوس ، كما في الحدائق . اللهم إلا أن يقال : بوجوبها أيضاً ، فالمراد إمّا تأكّد الطلب وشدّة الاستحباب - كما يعتبر به عنهما - وإمّا الوجوب الشرطي الملازم لاستحباب أصل المتكيف .

و «الانتصار» هو ما أُلْفِه - رحمه الله - تأييداً لما قالته الامامية المحققة دون غيرهم من الفرق، فلذلك سمى انتصاراً، والمراد ممّا انفردت به الامامية في ذلك الكتاب هو ما يكون موجوداً فيهم دون غيرهم، لأنهم بأسرهم ذهبوا إليه واختاروا .

وبالجملة : قد استدلّ للوجوب بطوائف من النصوص الدائر أمرها بين ضعف السند ووهن الدلالة ، مع اجتماعهما معاً في بعضها .

فمنها: طائفة حاكية لأفعال المعصومين عليهم السلام نحو الرواية ١٦٢ و ٣٥٦ 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 أنّها لبيان الحدّ ، لا الحكم .

ومنها: طائفة آمرة بذلك مع احتفافها بما يصلح لصرف الظهور في الوجوب، أو لمنع انعقاده رأساً، نحو ما رواه عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إذا افتتحت الصلاة فارفع كفيك ثم أبسطهما الخ^(١) حيث أمر فيها بالرفع ، وظاهره الوجوب . وهو مع كونه أخصّ من مدعى المرتضى - رحمه الله - الذي قال في الحقائق : «إنه بمحلّ من القوة ، والاحتياط يقتضى المحافظة عليه ، لاختصاصه في افتتاح الصلاة دون باقي التكبيرات، مشتمل على الأمر بالبسط والتكبيرات الست المندوبة والأدعية المتخلّطة بينها والتعوّد من الشيطان ، مع استحبابها بأسرها ، فوحدة السياق تقضي الحكم بـ عدم وجوب الرفع أيضاً إلا على المسلك المختار : من أن الأمر بعث نحو الفعل فيلزم الانبعاث مالم يقم الشاهد على عدم .

نعم : قيام الشواهد الخارجية على استحباب تلك الفقرات يوجب وهن ظهور هذه الفقرة في الوجوب ، فلا تقاوم ما لودلّ على عدم .

ونحو ما رواه عن معاوية بن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال : عليك برفع يديك في صلاتك وتقليبهما ^(١) حيث أمر فيها بالرفع الظاهر منه الوجوب ، بعد إلقاء الخصوصية وإشترائه عليه السلام وغيره فيه .

وهو مع كونه أعم من المدعى - للإطلاق الشامل للتكبير وغيره : من الفنون ونحوه ، الموجب للحمل على الندب ، لعدم القول بالوجوب - حارٍ لغير واحد من الآداب والسنن ، إلا أن ينطرق ما سلكناه . والمهم هو الإطلاق المتحاشى 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 للكرامة 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 الخ ^(٣) .

والمستفاد من الهيئة هو الوجوب ، ومن المادة بقرينة الرواية هو رفع اليد . والتمسك بالقرآن متوقف على حجية ظواهره - كما هو الحق - وأما عند من يتوهم المنع ، فلا . ولا خفاء في امتزاج هذه الطائفة من الكتاب والسنة ، لعدم معوضة كل واحد منهما في تمامية الاستدلال .

والسند تام . ولكن المتن أعم من الدعوى ، لشموله جميع حالات التوجه والدعاء ، سواء كان في الصلاة أو غيرها . وعلى الأول : سواء كان في التكبير أو غيره - من الفنون - ولا عاملاً بالإطلاق 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).

ولا خفاء في أنه - بعد الإرسال - أعم من المدعى، لشموله لما عدا التكبير: من القنوت ونحوه .

ونحو ما رواه عن جيل، 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 الآخر أنني اختار السيد الرفع فيها أيضاً، وقوّاه في الحقائق كما مر - مشتمل على كونه قبالة الوجه و تجاه القبلة معاً . فهنا أمور ثلاثة : من الرفع وحذو الوجه والاستقبال ، فدلّله 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 الأصابع 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 النحيرة التي أمر بها ربي؟ قال: يا محمد! إنها ليست نحيرة ولكنها رفع الأيدي في الصلاة^(٣).

وهو مع ذهن 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 بنحيرة ولكنها بأمرك إذا تحرمت للصلاة أن ترفع يديك إذا كبرت وإذا ركعت وإذا رفعت رأسك من الركوع وإذا سجدت الخ^(٤).

ولكن في ذيلها "فانه صلاتنا وصلاة الملائكة في السموات السبع، وإن لكل شي زينة وإن زينة الصلاة رفع الأيدي عند كل تكبيرة"، حيث إن الانطاف

قاصر عن إفادة الوجوب ، إذ الواجب ما هو المقوم للعمل ، لا ما هو زينة له بعد تمامية أصله . كما هو مقتضى التزيين . ويشهد له ما رواه من «العلل» عن الرضا عليه السلام إنما ترفع اليدين بالتكبير ، لأن رفع اليدين ضرب من الابتهال والتبتل والنزع ، فأحب الله تعالى أن يكون العبد في وقت ذكره له متبتلاً الخ^(١) حيث اشتمل على عدة شواهد على التندب .

وها هنا طائفة أخرى تنافي مامر^{*} ، 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 انحناؤه ، فأين هو من رفع اليدين إليه؟ وقد جمل 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 «للحريز كتاباً في الصلاة معدوداً من الأصول 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 إماماً مطلقاً أو عن خصوص
 المأموم ، بقرينة التقابل ، فيخرج المنفرد ، وبالإجماع على عدم الفصل بحكم بأن
 الثابت على الامام إنما هو خصوص النذب لا الوجوب ، لأن الحكم بالوجوب
 عليه و بالنذب على غيره خرق للاتفاق ، بل الرجحان ثابت عليهما ، وإن كان
 على الامام بالشدّة والتأكّد ، 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 عَلَيْهِ : «... ليس على غير الامام» نص في
 عدمه ، فمعه لا يمكن ذلك و إن انضم إليه ما انضم . ولا خفاء في أن النسبة هي
 العدم من وجه ، 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 عامّاً 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 عليه السلام : رفعك
 يديك في الصلاة زينتها ^(٢) .

لما اشير إليه : من أن الزينة هي فرغ القوام وخارج عنه ، فلا يكون واجباً .
 نعم : لا خصوصيّة للتكبير ، بل يعم غيره أيضاً . فتبين قصور الأدلة عن إفادة
 وجوب الرفع و إن كان راجحاً .

(١) الرسائل الباب ٩ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٧ .

(٢) الوسائل الباب ٢ من أبواب الركوع ح ٤ .

الجهة الثانية

فى حد الرفع

إن خير المائتين - رحمه الله - هو التخيير بين الحدود الثلاثة ، و لا خفاء فى أن الحد مما لا يتطرقه الاختلاف ولا التسامح ، بل لابد من التعيين والضبط . نعم . يمكن نصب أزيد من أمانة لتحفظه ، كما فى خفاء الأذان والجدران فى تبين حد الترخص ، و كما فى الطرق المتعددة لاحتراز الكربة .

والحاصل : أن الحد الواقعى واحد بلا كثرة ومضبوط بلامسامحة ، وإنما التكثر والتسامح أحياناً فى الأمارات والطرق الهادية إليه ، اللهم إلا فيما يكون الحد الآخر واقعاً فى عرضه مبائناً له فى الامتداد والسلك ، إذ لا ضير فى تعدد مثله . و ظاهر الشرايع ، هو الرفع إلى الأذنين بدون لفظة « الحذاء » ، و صريح « المبسوط » ، إلى شحمتى الأذنين عند القدرة ، وأما مع فقدها لعلته فرفعهما ما استطاع . والمهم هو التأمل فى إمكان رجوع بعض هذه الحدود إلى الآخر ليتحد المال - بأن يكون الحد الواقعى واحداً - وكذا التأمل فى نطاق نصوص الباب ليتضح مقدار دلالتها على التحديد تعييناً أو تخييراً .

وليتنبه بأن ليد امتداداً وكذا للأذن والوجه ، فلا بد من الالتفات إلى أن المراد هو بلوغ أول اليد أو وسطه أو آخره ، وهكذا بلحاظ أول الوجه أو آخره ، وكذا فى الأذن مراعيّاً فى ذلك دخول الغاية فى المغيث وعدمه . فىازم تعيين الغاية أولاً ، ودخولها أو عدم دخولها فى المغيث ثانياً ، ولعل التنبيه بها يوجب الجمع بين النصوص والتأليف بين الأقوال .

والنصوص كما تلى على طوائف :

منها : ماورد فى الأذن 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 ، فلم له بلحاظ الأنامل أنسب وأسبق إلى الذهن . ولكنه قاصر عن إفادة
الحدّ المعتبر ، إذ لا لسان للفعل حتى ينطق بالتعيين أو التخيير . نعم : يثبت أصل
الجواز والاجتزاء ، بل مع الرجحان إن دلّ 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 فكبرت فلا تجاوز أذنيك ، ولا ترفع يديك بالدعاء في المكتوبة تجاوز
بها رأسك ^(٢).

إنّ التجاوز عن الأذُن عبادة عن تعدّيه بأسره دون جزء منه ، فلو بلغ
الشحمة أو النصف لما صدق عليه التجاوز ، فعليه : يندرج غير واحدة من المراتب
حسب إمتداد الأذُن طولاً ، لأنّ أوائله محاذية للحدّ 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 فكبرت فارفع يديك ،
ولا تجاوز بكفّيك أذُنك ، أي حيال خديك ^(٣).

بأن يكون حيال الخدين تفسيراً لعدم التجاوز عن الأذُنين ، لا للأذُنين ،
فالمراد حينئذٍ هو تحديد الرفع بحيال الخدّ الذي يحاذي شحمتي الأذُن غالباً
في مستوي الخلفة ، أو ما يقرب منه : من الوسط .

فبهذا يمكن الجمع بين روايات هذه الطائفة كفتاوى الأصحاب - رحمهم الله -
أيضاً ، حيث عبّر في بعضها بالأذُن وفي بعضها بالشحمة .

(٢٠١) الوسائل الباب ٩ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٥١٠ .

(٣) الوسائل الباب ١٠ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٢٠ .

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 تقدم قصور الفعل عن التحديد ، إذ أقصاه الجواز أو الرجحان إن دلّ على الاستمرار ، ولا ظهور في تحديد اليد بلحاظ الأنامل والأصابع والكف ونحوها ، فلو كان الزند مثلاً أسفل من الوجه قليلاً لصارت الأصابع حيال الخدين وشحمتي الأذنين ، فلانفاي 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) .
و لا 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) .

و النهي منعذر نحو التجاوز ، لأن الرفع المستوعب موجب للجواز عن الأذن .

فتبين إمكان إرجاع هذه الطائفة إلى تلك الطائفة بعد رجوع بعض من

(١) (٢١١ و ٢١٢ و ٢١٣ و ٢١٤) الوسائل الباب ٩ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ٣٠٢ و ٣٠٣ و ٣٠٤ و ٣٠٥ .

(٢) (٢١١ و ٢١٢ و ٢١٣ و ٢١٤) الوسائل الباب ١٠ من أبواب تكبيرة الاحرام ح ١ .

آحادها إلى الآخر ، لأنَّ جمل جزء من اليد أسفل من الوجه قليلاً مستلزم لصيرورة بعض أجزائها الآخر محاذياً للوجه ومطابقاً للخذ منه ، على ما تقدم .
ومنها : ما ورد في النحر ، نحو ما رواه عن عليّ عليه السلام في قوله تعالى : « فصل لربك وانحر » أنَّ 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 أنَّ بلوغ جزء من اليد حذاء النحر موجب لصيرورة جزء منه أسفل من الوجه بقليل وجزء منه محاذياً للخذ الممدود من الوجه أيضاً ، حسب نطاق تينك الطائفتين .
فتحصل : أنَّ الحدَّ واحد وأنَّ الحكم تعييني ، لا أنَّ هناك حدوداً من الأذن والوجه والنحر وأنَّ الحكم تخيير .

ثمَّ إنَّه لو لم يمكن إرجاع بعضها إلى بعض لما أمكن الحكم بمطلوبيتها جميعاً من باب تعدد المطلوب ، لأننا وإن قلنا بأنَّ القاعدة الأولية في المشتبين تقتضي ذلك في الواجب فضلاً عن المندوب ، إلَّا أنَّه في غير مقام التحديد الناطق بلسانه عدم مطلوبيَّة الحدِّ الآخر ، لأنَّ أوله في الحقيقة إلى المختلفين بالإيجاب والسلب لا المتفقين في ذلك .

و لعلَّ سرَّ 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 بدءاً وختماً - كما في المتن - فيكون الارسال بعد تماميتهما .

(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 الحقائق .

إن اختلاف النصوص قد أودت تشتت الآراء ، لأن بعضها ظاهر في صحابة
التكبير والرفع ، وهي لا تتم إلا باقتراهما بدءاً وختماً ، كما في ما رواه عن العليل ،
والميون ، عن الفضل بن شاذان ، إذ فيها . . . إنما ترفع اليدين بالتكبير الخ ،^(١)
حيث إن الباء للمصاحبة .

وفيه : أن الصحابة العرفية تحصل بمجرد القرآن العرفي سواء كان بنحو
الانطباق حدوثاً وبقاءً أم لا .

أضف إليه : صلوح العلة المذكورة فيها للرفع - من الابتهاال وغيره ومن
إحضار النيّة ونحوه - في مجرد المنارفة العرفية أيضاً ، إذ لا دخالة لخصوصية
الصحابة المشهورة بين الأصحاب في الاحضار ونحوه ، مع ما عن بعض النسخ ضبطه بدني .
وبعضها ظاهر في تقدم الرفع على التكبير ، نحو ما رواه عن زرارة عن أبي جعفر
عليه السلام المتقدم في الجهة الثانية - إذ فيها . . . فكبرت فارفع يديك الخ ،^(٢) حيث
إن «الفاء» بدل على الترتيب . اللهم إلا أن يفسر بإزادة 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
الخ »^(٣) لأن المناسق هو تقدم الرفع على التكبير وإن عطف بالواو .

و نحو قوله عليه السلام في صحيحة 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 .

أبسطهما بسطاً ثم "كَبُرَ ثلاث تكبيرات" (١).

بناءً على أن المراد هو إرادة الافتتاح لأفعله ، وإلا لزم بلوغ التكبيرات زهاء الثمانية - كما مر - فيدل على تقدم الرفع والبسط عليه ، وليس المراد منه - أي من البسط - الإرسال ، لفقد الشاهد . ولادلالة فيها بالنسبة إليه أيضاً لسكوتهما عنه ، إذ لا نعرض له في الأدعية الطويلة ، ولا في التكبيرات الأخر .
و بعضها ظاهر في كونه حال الإرسال ، بناءً على توهم كون البسط في الصحيحة بمعنى الإرسال . مع أنه - على التسليم - غير منطبق عليه ، لظهورها في كونه بعده لاحقاً .

الجهة الرابعة

في استواء التكبير الواجب والمندوب
في استحباب الرفع فيه

إن للصلاة تكبيرات عديدة ، تبلغ زهاء خمس وتسعين ، بل أزيد عند لحاظ التكبيرات الست المضافة إلى تكبيرة الإحرام - حسب ما مر مبسوطاً - بعضها واجب ، وبعضها مندوب . والمستفاد من الروايات الواردة في موارد شتى عمومياً 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 ندل على استحبابه في مطلق التكبير .
ومنها : ما رواه عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال ... ثم ترفع يديك بالتكبير ونحر ساجداً (٣) .

(٢١) الوسائل الباب ٨ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ١ .

(٣) الوسائل الباب ١ من أبواب الركوع ح ١ .

ونطاقها خاص بالرفع بالتكبير بعد رفع الرأس من الركوع ، وقاصر عن الزائد عنه .

ومنها : مارواه عن زرادة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : إذا أردت أن تركع وتسجد فارفع يديك وكبر ثم اركع واسجد^(١).

و ظاهرها خاص بما قبل الركوع والسجود ، فلا يشمل ما بعدهما ، فضلاً عن التكبيرات الأخر ، كالافتتاحية .

ومنها : مارواه عن ابن عمّار ، قال : رأيت أبا عبد الله عليه السلام يرفع يديه إذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع 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).

ولاحفاء في دلالتها على رجحان الرفع بما هو رفع ، كما سيأتي في المتن : من استقلاله في الرجحان ، ولاساس لذلك بالارتباط بالتكبير ، اللهم إلا بالارتكاز والمعهودية ، وأنه - أي الرفع - إنما كان بلحاظ التكبيرات المحفوف بها الركوع 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 الأولى من الباب التاسع من أبواب تكبيرة الاحرام ، لاطلاقها الشامل لأي تكبير كان ، بخلاف ٣٩٢ منه ، لقصورهما عن الزائد على التكبيرات الافتتاحية من الركوع ونحوه . وهكذا ٥٠٥ منه . وأما ١٢ و ١٣ منه : فلا ظهور لهما في كون الرفع عند الركوع وغيره كان للتكبير ، كما أن ٩ منه قاصر عن العموم والاطلاق الدال على رجحانه لكل تكبير لولا التقيّة . نعم : ذيل ١٤ منه كافٍ في الإطلاق ، 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 - والسر أنها معدودة من صقع الصلاة عرفاً ، فيشمئها مادل على أن رفع اليد عند التكبير زينة الصلاة .
ولاغرد في ضعف سند بعض هذه النصوص بعدصحة بعضها الآخر ، مع كون الحكم مستحباً في مستحب . ولاخفاء 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 مايدل عليه .
وفي "المدارك" ولتكن الأصابع مضمومة ، كما يستفاد من رواية "حماد" في وصف صلاة الصادق ، انتهى . وردة في "الحقائق" بعدم اشتغال 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 بصدد بيان أعلى المراتب ، ولاريب في كون "الحماد" الذي هو من الأجلاء عالماً بمقوماتها وجل من مندوباتها وهي التي كانت مشهورة دارجة ومنها الرفع حال التكبير ، وسر عدم التعرض هو اشتراكه مع الصادق عليه السلام في الاتيان ، فمع له اداعي 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 للمستحب و لو بقاء في الرتبة السابقة حتى يتعبد بالجرّ وعدم النقص ، ومن المعلوم : أنه ليس في وسعه إثبات ذلك البتة ، لأنّ المتوقف على حكم لا يكون دليلاً مثبتاً له ، وإن ضمّ إليه كونه عليه السلام بصدد البيان .

وقد يتمسك بما رواه «المستدرک» عن أصل زید النرسی ، أنه رأى أبا الحسن الأول عليه السلام إذا كبر في الصلاة ألق أصابع يديه : الإبهام والسبابة والوسطى والخنثى عليه ، وفرّج بينها وبين الخنصر ^(١) .

و تقدّم ومن السند باشتغال ذلك «الأصل» على ما يناهض التوحيد الذي أسسته يد التشيع وأنقته يد الولاية مبرهنات بما يخضع لديه العقل وينطق به القرآن ، وهو من شواهد الدّس ، ولا ريب في عدم الاعتماد على الكتاب المدسوس ، إلا مع إحراز سلامة ما يتعلق بالمقام .

وأما الدلالة : فظاهرها تفريق الخنصر عمّا عداه من الأصابع . ولعلّ هذا الذيل مرجوم بالشذوذ ، فلذا صرّح في المتن بضمّه أيضاً .

الجهة السادسة

في استقبال باطن الدين 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 بيطن كفيه ^(٢) .

ودلالته - بعد انضمام كون استقبال باطن الكف تجسّماً لا يرتكب لولا الرجحان ، وإلا فمجرّد الفعل قاصر عنه - خاصّة بتكبير الافتتاح ، دون ما عداه من التكبيرات الأخر . وهكذا ما رواه عن جميل ، عن أبي عبد الله عليه السلام ^(٣) .

(١) المستدرک : الباب ١ من أفعال الصلاة ج ٣ .

(٢) (٣٠٢) الوائيل الباب ٩ من أبواب تكبيرة الاحرام ج ١٧٥٤ .

نعم : لا يحتاج فيه إلى انضمام تلك المقدمة ، حيث إن فيها وقع الاستقبال تفسيراً للنحر المأمور به في قوله تعالى : « وانحر » فيدل على الرجحان . ولكنت خاص بالافتتاح ، كما ذكر . اللهم إلا بمعونة ما تقدم : من رواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام ، إذ في ذيله « ... وكل سنة فانتما 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 الكفّين ، 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 تقدم استحباب الرفع عند التكبير وعدم وجوبه شرعاً ولا شرطاً ، كما مر . وإنما 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 . ولا شهادة 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 بدعى . وهكذا الرواية الرابعة من الباب الثاني من الركوع ، ونحو الرواية الثانية والثالثة منه بالنسبة إلى الركوع والسجود سبقاً ولحقاً . ولا خفاء في توقفها على عدم الانصراف .

ويمكن الاستدلال بما تقدم من «العلل» إذ فيه «أن» رفع اليدين ضرب من الابتهال 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 الأفضلية ، والا فيكفى مطلق الرفع ، بل لا يبعد جواز رفع إحدى اليدين دون الأخرى .

أما الدعوى الأولى : فلا نحفاظ إطلاق دليل الرفع عن التقييد بتلك الكيفية ، لتعدد المطلوب الموجب لبقاء المطلق على إطلاقه .

وأما الثانية : فلأن «جميع الأدلة المحددة ناطقة بالثنية ، 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 .

المحدّدة باليدين . ولا مجال للمعمل على تمديد المطلوب بعد أن كانت للتحديد .
 فعلية : لا دليل على الاستعجاب لرفع إحدى اليدين ، وإن مال إليه الماتن
 - رحمه الله - بل يشكل الارتضاء بأولى الدعويين أيضاً ، لمكان التحديد بالكيفية
 الخاصة المارة ، فمعه لا مجال لانحفاظ الاطلاق ، لأوله إلى المتنافيين بالانبات
 والنفي لا المبتئين ، كما هو واضح .

(مسألة - ١٤) إذا شك في تكبيرة الاحرام فان كان قبل
 الدخول فيما بعدها بنى على العدم ، وان كان بعد الدخول فيما
 بعدها - من دعاء التوجه أو الاستعاذة أو القراءة - بنى على
 الاتيان . وان شك بعد اتمامها أنه أتى بها صحيحة أو لا بنى
 على العدم ، لكن الاحوط ابطالها بأحد المنافيات ثم استينافها .
 وان شك في الصحة بعد الدخول فيما بعدها بنى على الصحة .
 و اذا كبر ثم شك في كونه تكبيرة الاحرام أو تكبيرة الركوع
 بنى على أنه للاحرام .

إن هيهنا فرعاً وأحكاماً عديدة ، نأني بها وبما يدل عليها :

الاول :

إذا شك في وجود تكبيرة الاحرام ولم يدخل بعد فيما بعدها بنى على
 العدم ، لأصالة عدمه ، ولقاعدة الشغل ، ولمفهوم بعض نصوص «قاعدة التجاوز» ، المأخوذ
 فيها عنوان « الدخول فيما بعد » ، الدال على عدم الامضاء فيما لم يدخل ، وهو

واضح. ولا مجال هنا لقاعدة «لاتعاد» لأن المقام مشكوك الاندراج تحتها ، لاشتباه المصادق 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 طليعة لها .

ثم إنه لاختفاء 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 كالقراءة - 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 **عَلَيْهِ السَّلَام** : يمضي .

و لاختصاصه للقراءة بعد أن كان مأخوذاً في كلام السائل و مذبذباً بمصمم الضابطة ، حيث قال **عَلَيْهِ السَّلَام** : «... يا زرارة ! إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء» ، فعليه : يكون الدخول في كل ما له محل مقر شرعي - كالاستعاذة مثلاً - كافياً في جريان القاعدة التي نوافقها «قاعدة لاتعاد» في خصوص المقام وما يحذو حذوه ، وإن كان بينهما بون بعيد .

الثالث :

إذا شك في صحة تكبيرة الاحرام الموجودة ولم يدخل بعد فيما بعدها ، فقلبنا على الصحة وجه لا بد من الإشارة 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 الرئيسة الممنونة في الصلاة (كالقراءة والركوع والسجود) أم غيرها من الأجزاء الصغار (كالكلمات التي يتلو بعضها بعضاً ، بل كالحروف المتوالية كذلك) لا إطلاق لفظه «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 لفظه «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 - بناءً على كونه شرطاً له وإن كان واجباً بحياله - 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 المقرر الشرعي أيضاً ، حيث لا يمكن تداركه وحده . نعم : لم يدخل في شيء آخر ، فبناءً على لزوم الدخول في الغير لامجال لها ، وبناءً على الاجتزاء بالفراغ عن الشيء وإن لم يدخل في غيره - لأن ما اخذ فيه عنوان الدخول في الغير فأنما 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 باختصاص النافية بحصول الفراغ عن العمل نفسه دون الادلى لشمولها للأثناء ، وفي

غير ذلك ممّا له ماس بهما - في موطنه المقرّر له .

وهانا قاعدتان : إحدیهما خاصّة بالصلاة ، والاخرى عامّة لها ولغيرها .

والمرجوّ إرجاعها مع قاعدة الفراغ إلى مآل واحد .

أما الاولى : فهي قاعدة لاتعمد الدالة على عدم إعادة الصلاة إلا عند إحراز الغل في الخمسة المستتاة ، وأمّا مع الشك في تطرّق الخلل في شيء من أجزاء الصلاة أو شرائطها فلا يعتنى به بالاعادة . فحينئذ لا مجال 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 - إذا المفروض هنا إحراز صورتهما 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 أسسته يد الغريزة العقلية التي هي الرحي الوحيد في ترتيب آثار الصحة على الأعمال السابقة المشكوك فيها ، كاليد التي تكون أماراة بالنسبة إلى النفس وإلى الغير ، فهي « قاعدة الفراغ » لدى العقلاء ، ولعلّ منشأهما أمر واحد تنبّه له العقلاء وأمضاه رئيسهم .

وذلك : أن احتمال تطرّق الفساد في العمل لفقد ما يعتبر وجوده أو وجود ما يعتبر عدمه فيه إنّما ينقذ لاحتمال الغفلة عن ذلك ، و من المعلوم حسب الغريزة : عدم الاعتداد بالغفلة المحتملة ، ولذا يؤخذ بظواهر المكاتب والأقارب وما يضاهيها مع احتمال القرينة المغفول عنها ، و حيث إنّّه لا يعتدّ بها يحكم

بالصحة ، لصدّ احتمال الفساد بعدم الاعتناء باحتمال الذهول .

والحاصل : أن مصب القاعدة هو الجواز عن المحلّ 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 تقدّم في ثنانيا المباحث المارة المصحوبة بغير
 واحد من الشواهد الناطقة باستعمالها في الأثناء وما بعد العمل . و لائسرة مهمة
 هنا في إرجاع بعض هذه القواعد إلى الأخرى بعد أن كان الحكم متضحاً .

ومنه ينقدح ما في المتن : من الحكم بعدم الصحة أو لا ثم الاحتياط بإبطال
 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 .

ولاخفاء أيضاً في أن الاحتياط يقتضي الاتمام ثم الاعادة صوراً عن القطع
 المحرّم على فرض انعقاد الصلاة ، ولا مجال للاحتياط بما يحتمل حرمة .

الرابع :

إن شك في الصحة بعد الدخول فيما بعدها بنى على الصحة ، لجريان
 مأمّر في الفرع الثالث هنا بالأدلوية ، إذ لو لزم الدخول في الغير حتّى يتحقق
 الموضوع ، فهو هنا حاصل البتة .

و لا يتطرّفه 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 المانع . وكيف كان : يبنى على الصحة في الفرض .

الخامس :

إذا شك بعد ما كبر في أنه للاحرام أو للر كوع ، فهو على قسمين : أحدهما : أن يكون قاطعاً على فرض كونه للاحرام بعدم إتيان ما بعده و على فرض كونه للر كوع بإتيان ما قبله . و الآخر : أن يكون شاكاً على فرض كونه للر كوع في إتيان ما قبله : من تكبيرة الاحرام والقراءة .

فأما القسم الاول : فمآله العلم التفصيلي بوجود تكبيرة الاحرام في الخارج و الشك البدني فيما بعدها ، إذا لمفروض : أن هذا التكبير إما تكبيرة الاحرام أو تكبيرة الر كوع ، فعلى الاول : فالقطع بوجود تكبيرة الاحرام واضح . وأما على الثاني : فحيث فرض القطع بوجود ما قبل تكبيرة الر كوع 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 الر كوع شك في المحل ، فلا بد من إتيانه ، لقاعدة الشغل ، وأصالة عدم ، و مفهوم بعض نصوص قاعدة التجاوز ، إن كان لها مفهوم ، كما أشير إليه . وأما إن لم يكن لها ذلك - إذ ادخول المأخوذ فيها محة - فالتجاوز المأخوذ موضوعاً لها فهو من قبيل الشرط المحقق للموضوع لا غير - فلامجال له حينئذ . وفيما عدا غنى و كفاية .

وأما بالنسبة إلى القراءة : فقاعدة الشغل وأصالة عدم محكمة أيضاً . ولكن لامجال لقاعدة التجاوز عن المحل ، لعدم إحراز عدم التجاوز عند احتمال الدخول في تكبيرة الر كوع الذي هو الموجب للتجاوز مما قبله ، اللهم إلا أن يحترز الموضوع - وهو عدم التجاوز أو عدم الدخول في الغير - بالاستصحاب بعد إحراز الشك وجداناً .

وهكذا الأمر بركة 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 بالانبات وأن مجرّد الحكم بعدم إتيان تكبيرة الر كوع تبعثاً لا يترتب عليه شرعاً كون الشك في القراءة هو قبل التجاوز عن المحل ، ففي ماسواه اكتفاء .

كما أنه لو نوقش في الاستصحاب الموضوعي - بأن المدار هو الشك المتصف بكونه في المحل أو المتصف بعدم الجواز عنه بنحو النعت والتقييد لامجرّد التركيب ، ومجرّد إحراز عدم التجاوز عن المحل لا يثبت انصاف الشك المحرز بالوجدان بكونه قبل التجاوز - لكان فيما عدا كفاية أيضاً . والحاصل : أنه يبنى على أنه تكبيرة الاحرام ، ولا يميز في ذلك بين تراكم القواعد وبين الاستناد إلى خصوص بعضها .

وأما القسم الثاني : فالكلام فيه هو ما مر في القسم الأول ، عدا ما يختص به : من القطع وانحلال 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 وتكبيرة الر كوع بعد ذلك ، لما مر : من قاعدة الشغل وأصالة عدم ، وكذا قاعدة الشك في المحل بالنسبة إلى تكبيرة الر كوع دون القراءة ، لعدم إحراز الموضوع ، ومن الواضح : عدم التمسك بالدليل عند الشك في المصداق ، إلا أن يحرز المصداق بالاستصحاب الموضوعي أو نحوه مما يكون مصوناً عن مفسدة الانبات ، كما لو قامت الأمانة المعتبرة على عدم الدخول في تكبيرة الر كوع ، فنقبّر !

إلى هنا - تمّ الجزء الثالث من كتاب الصلاة، تقرير أبحاث
آية الله العظمى الحاج السيد محمد المحقق الداماد (قدس سرّه)

تأليف عبدالله الجوادى الطبرى الأملى

و يتلوه الجزء الرابع ، وأوله : فصل فى القيام

والحمد لله أولاً وآخراً

وصلّى الله على خاتم النبيّين محمد وآله الطيّبين 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 عليه السلام	٤
بيان منشأ الاختلاف بين القدماء ومتأخري المتأخريين	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 عليه السلام	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 ذهاب القدماء - رحمه الله - إلى لزوم الفصل بعشرة أذرع	٢٦
عدم إمكان الجمع بين النصوص بالتخير	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
المغارجي	

الصفحة	الموضوع
٣٣	ارتفاع المنع أو الكراهة بالحائل
٣٦	ارتفاع المنع أو الكراهة ببعد عشرة أذرع
٣٨	في كون المدار في البطلان أو الكراهة هو الصلاة الصحيحة
٣٩	هل يختص المنع أو الكراهة بصلاة اللاحق؟
٤٦	ارتفاع المنع أو الكراهة بتأخر المرأة موقفاً
٤٨	هل يكفي مجرد صدق عنوان التأخر؟
٥٠	ارتفاع المنع أو الكراهة باختلاف سطح الموقفين
٥٤	في استواء المحارم وغيرهم والزوج والزوجة وغيرهما في الحكم
٥٥	استواء البالغ وغيره في الحكم
٥٧	في ما يفرق على التفصيل بين البطلان والابطال
٥٨	في اختصاص المنع أو الكراهة بحال الاختيار
٥٩	صلاة الرجل والمرأة في مكان لا يتمكنان من التباعد أو الحائل مع ضيق الوقت
٦١	صلاتهما في مكان لا يتمكنان من التباعد أو الحائل مع سعة الوقت
٦٢	اختصاص المنع أو الكراهة بصورة اشتغالهما بالصلاة
٦٤	في بيان ما يدل على لزوم الحائل بينهما وإن لم يكن الرجل مصلياً
٦٧	بعض ما يدل على كراهة صلاة الرجل وعنده امرأة مقبلة بوجهها عايد في القبلة
	حكم الصلاة في جوف الكعبة
٦٨	إتيان الفريضة في جوف الكعبة اختياراً
٧٠	نقل الروايات المتعارضة في المسألة وبيان طريق الجمع بينها
٧٥	إتيان النافلة في جوف الكعبة أو سطحها
٧٦	استحباب النافلة في جوف الكعبة

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 استحباب بقاء الأرضية موضوعاً	٨٧
في استحباب 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
لأبأس 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 التبنك	١٠٥
حكم السجدة على النبات الذي ينبت على وجه الماء	١٠٦

الصفحة	الموضوع
١٠٧	حكم السجود على الملابس المتخذة من الخشب و الخوص
١٠٨	حكم السجود على القرطاس
١١٢	إذا لم يتمكن مما يصح السجود عليه
١١٣	بيان النصوص الواردة في الباب وعلاج ما بينها من التنافي
١١٥	هل يتعين القطن أو الكتان عند عدم التمكن أم لا ؟
١١٧	في ما يدل على بدلية مطلق الثوب ثم بدلية ظهر الكف
١١٩	الأقوى هو الترتيب في البدلية بين أمور ثلاثة
١٢١	اشتراط إمكان تمكين الجبهة على ما يسجد عليه
١٢٢	لزوم الوضع دون الاعتماد فيما لولم يجد إلا الطين
١٢٣	في كون الوضع والمماساة واجباً في السجدة
١٢٤	عدم ثبوت بدلية الإيماء عن السجود في هذا الباب
١٢٥	بدلية الإيماء عن السجود رخصة لا عزيمة
١٢٦	إذا صلى في الأرض ذات الطين بحيث يتلطخ به بدنه و ثيابه
١٢٧	أفضلية السجود على الأرض
١٢٩	إذا فقد ما يصح السجود عليه أثناء الصلاة
١٣١	حول جواز البدار لذوي الأعذار
١٣٣	إذا سجد على ما لا يصح باعتقاد أنه مما يصح
١٣٤	فروع السجدة على ما لا يصح باعتقاد أنه مما يصح
	فصل في الامكنة المكروهة
١٣٧	ادعاء الاجماع على كراهة الصلاة في الحمام والاشارة إلى أنواع الرديات
	الواردة في الباب

الصفحة	الموضوع
١٤١	كراهة الصلاة في الأرض السبعة
١٤٣	كراهة الصلاة في المقابر
١٤٤	الصلاة في البيع والكنائس
١٤٦	في صحة وقف المخالف والذمي
١٤٧	في عدم جواز وقف المسجد أو المعبد لقوم دون قوم
١٥٠	الكلام في لزوم إجراء الصيغة في صيرورة المكان مسجداً وعدمه
١٥١	جواز جمل الأرض مسجداً فقط ، دون البناء والسطح
١٥٢	استحباب تعمير المسجد وجواز تخريبه للتعمير والتوسعة
	فصل في بعض أحكام المسجد
١٥٥	حكم تزيين المسجد بالذهب
١٥٩	حكم نقش المسجد بالصور
١٦١	عدم جواز بيع الوقف إلا في موارد خاصة
١٦٣	حكم اتخاذ الكنيف ونحوه من الأماكن النجسة مسجداً
١٦٧	عدم جواز إخراج الحصى والتراب ونحوهما من المسجد
١٧١	حكم دفن الميت في المسجد بحسب القاعدة الأصولية
١٧٢	حكم دفن الميت في المسجد بحسب النصوص الخاصة
١٧٤	حكم بناء المسجد على القبر
	فصل في الاذان و الاقامة
١٧٨	في استحباب الاذان للصلاة مطلقاً
١٨٠	في استواء الحضر والسفر
١٨١	استواء الجماعة والفرادى في جواز ترك الاذان

الصفحة	الموضوع
١٨٥	هل أدلة وجوب الاقامة
١٩١	الخدشة في دلالة النصوص على وجوب الاقامة
١٩٣	الشواهد الدالة على عدم حرمة قطع الصلاة
١٩٦	في بيان استحباب الاقامة
١٩٩	بيان مراد المتن ودفع اليراد عنه
٢٠٠	مشروعية أذان الاعلام وعدمها
٢٠٤	مشروعية التعداد في الأذان وعدمها
٢٠٦	في اعتبار قصد القربة في الأذان وعدمه
٢٠٧	بيان فصول الأذان وتحديدها
٢١١	بيان فصول الاقامة وتحديدها
٢١٣	الأذان والاقامة في السفر
٢١٤	الأذان والاقامة في حال الاستعجال
٢١٥	موارد سقوط الأذان
٢١٦	سقوطه في عصر يوم الجمعة
٢١٩	سقوطه في عصر يوم عرفة وفي العشاء في ليلة المزدلفة
٢٢١	سقوطه في العصر والعشاء للمستحاضة
٢٢٣	سقوطه عن الملبوس وغيره من ذوى الأعذار
٢٢٥	ما هو المراد من الجمع بين الصلاتين ؟
٢٢٨	في ما يدل على حصول التفريق بالتنقل
٢٣٠	في ما يتخيل ظهوره في تحقق الجمع مع التنقل
٢٣٢	عدم تأكد الأذان لمن أراد إتيان فوائت في دور واحد

٢٣٥	موارد سقوط الأذان والاقامة
٢٣٦	سقوط الأذان والاقامة عن الداخل في الجماعة
٢٣٨	سقوطهما عن الداخل في المسجد وقد أقيمت الجماعة و لم يدخل معهم أو بعد فراغهم عن الجماعة
٢٤٥	شرائط سقوطهما للداخل في المسجد . . .
٢٥٠	سقوط الأذان والاقامة عمن سمعهما من الغير
٢٥٢	هل سقوطهما رخصة أم عزيمة ؟
٢٥٤	بعض فروع المسألة
٢٥٦	سقوطهما عمن حكى أذان الغير
٢٥٧	استحباب حكاية الأذان عند سماعه .
٢٥٨	حكاية الأذان في الصلاة
٢٦٠	الكلام في التسوية بين سماع أذان الرجل والمرأة
	فصل في النية
٢٦٣	مراتب غايات الامتثال
٢٦٤	وجوب تعيين العمل إذا كان ما عليه متعدداً
٢٦٦	الكلام في قصد خصوصية الأداء والقضاء والقصر والتمام
٢٦٨	العدول من التمام إلى القصر وبالعكس في مواضع التخيير
٢٧١	حكم الشك في الركعات مع نيّة القصر وإرادة العدول إلى التمام
٢٧٣	كفاية التصور الاجمالي من الصلاة حين النية
٢٧٥	الأحوط ترك التلفظ بالنية في الصلاة
٢٧٦	اشتراط العبادات بالخلوص عن الرياء
٢٧٨	بيان أقسام الرياء من حيث التأثير والدخالة
٢٧٩	بيان مراتب الشرك و وجه إطلاقه على الرياء

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 الخلو 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 مقدّمات العمل	٢٩٨
لابأس بالاعجاب والسرور برؤية الناس	٢٩٩
قصد الرياء بترك الأضداد	٣٠٠
الرياء المتأخّر لا يوجب البطلان	٣٠١
العجب المتأخّر لا يكون مبطلاً	٣٠٣
في إمكان حرمة العجب ثبوتاً وما يدلّ على حرمة إثباتاً	٣٠٤
في ما يدلّ على بطلان العمل المقارن بالعجب	٣٠٧
تحقيق عدم دلالة الأخبار على بطلان العمل المقارن بالعجب	٣٠٩
في الضمائم المباحة	٣١٣
في الضمائم الراجعة	٣١٧
في الضمائم المحرّمة	٣١٨
إذ 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 لعلام الغير	٣٢٤
بيان وقت النية وأنه يجب استدامتها إلى آخر الصلاة	٣٢٦
حكم نية قطع الصلاة أو القاطع لها	٣٢٧
في بيان الحزاة التي في المتن	٣٢٨
في تصوير أنحاء الواجب الارتباطي	٣٣٠
نقل أدلة القول بالزم المتصل والهيئة الاتصالية في الصلاة ونقدها	٣٣١
في الميز بين نية القطع ونية القاطع	٣٣٣
توجيه السيد الاستاذ دفعا للحزاة التي في المتن	٣٣٥
لوقام لصلاة ونواها في قلبه فسبق لسانه أو خياله خطوراً إلى غيرها	٣٣٦
لو دخل في فريضة فأتمتها بزعم أنها نافلة	٣٣٧
لوشك فيما في يده أنه عينها ظهراً أو عسراً	٣٣٩
لو رأى نفسه في صلاة خاصة وشك في أنه من الأول نواها أو نوى غيرها	٣٤١
لا يجوز العدول من صلاة إلى أخرى إلا في موارد خاصة -	٣٤٢
١- العدول في الصلاتين المترتبتين	
في الروايات الدالة على العدول من صلاة إلى أخرى	٣٤٣
نقد ما زعمه بعض أعظم العصر : من جواز العدول من العشاء إلى المغرب	٣٤٦
بعد الدخول في ركوع الركعة الرابعة	
حكم التذكر بعد التجاوز عن محل العدول	٣٤٧
٢- العدول من الفائتة اللاحقة إلى الفائتة السابقة	٣٤٨
٣- العدول من الحاضرة إلى الفائتة	٣٥٢

الصفحة	الموضوع
٣٥٣	٤- العدول من الفريضة إلى النافلة يوم الجمعة لمن نسي قراءة سورة الجمعة
٣٥٦	حكم العدول من سورة إلى أخرى
٣٦١	في الفرق بين التجاوز عن النصف وعدمه
٣٦٦	في عدم جواز العدول من الجحد والتوحيد إلا إلى الجمعة والمنافقين
٣٦٧	في عدم اختصاص العدول من الجحد أو التوحيد إلى الجمعة أو المنافقين بصلاة الجمعة
٣٧٠	عود إلى بدء (وهو العدول من صلاة إلى غيرها)
٣٧١	في الجمع بين النصوص الآمرة بالعدول من سورة إلى أخرى و الآمرة بالعدول من صلاة إلى أخرى
٣٧٢	٥- العدول من الفريضة إلى النافلة لادراك الجماعة
٣٧٤	٦- العدول من القصر إلى التمام إذا قصد في الأثناء إقامة عشرة أيتام
٣٧٦	٧- العدول من التمام إلى القصر
٣٧٧	٨- العدول من القصر إلى التمام أو بالعكس في مواطن التخيير
٣٧٨	إذا عدل في موضع لا يجوز العدول
٣٧٩	إذا دخل في الظهر فبان في الأثناء أنه فعلها
٣٨٠	لو عدل بزعم تحقق موضع العدول فبان الخلاف بعد الفراغ أو في الأثناء
٣٨١	الكلام في ترامي العدول
٣٨٢	عدم جواز العدول بعد الفراغ إلا في الظهريين
٣٨٣	إذا شرع في الصلاة بنية التمام - في السفينة أو الكاري - فوصل في الأثناء إلى حد الترخص
٣٨٥	إذا تخيّل عدداً خاصاً من الركعات فتبين الخلاف فصل في تكبيرة الاحرام
٣٨٧	دعوى الاجماع على كونها جزءاً للصلاة ، وبيان بعض أحكامها
٣٨٩	الكلام في ركنية التكبير وبيان معنى الركن

الصفحة	الموضوع
٣٩٠	في الروايات الدالة على ركنية تكبيرة الاحرام
٣٩١	في الروايات الدالة على عدم ركنيتها
٣٩٢	في الجمع بين الروايات المتعارضة
٣٩٤	مقتضى القاعدة الأولية هو الركنية لجميع الأجزاء
٣٩٥	في أن تكبيرة الاحرام من العناوين القصيدة
٣٩٦	الكلام في زياده تكبيرة الاحرام
٣٩٧	لو كان في أثناء صلاة فني وكبر لصلاة اخرى
٣٩٩	عدم جواز التغير في صوة تكبيرة الاحرام
٤٠١	في الروايات الدالة على اعتبار القيام عند الافتتاح
٤٠٣	الكلام في لزوم الاستقرار ور كنيته عند التكبير
٤٠٤	هل يتوقف صدق التلفظ بتكبيرة الاحرام - وغيرها من الأذكار - على سماع القاري ؟
٤٠٥	في الروايات الواردة في الباب
٤٠٧	في وجوب التعلم و بيان أنه عقلي لا شرعي
٤٠٨	في جواز البدار وعدمه للترك للتعلم
٤٠٩	في الانتقال إلى البدل
٤١٠	في الروايات الشاهدة على عدم سقوط الصلاة بالعجز
٤١٣	في أن الانتقال إلى البدل مصحوب للعصيان في الجملة
٤١٥	في ترتب الأبدال بعضها على بعض
٤١٧	النصوص للمتعارضة في لزوم تعلم العربية الصحيحة وعدمه
٤٢١	تقدم بعض الأبدال على بعض
٤٢٢	الكلام في كيفية تكبير الأخرس
٤٢٣	استواء التكبيرات المندوبة و تكبيرة الاحرام في الأحكام المذكورة

الصفحة	الموضوع
٢٢٥	استحباب الاتيان بست تكبيرات مضافاً إلى تكبيرة الاحرام
٢٢٦	الأقوال في تعيين تكبيرة الاحرام إذ أنى بالتكبيرات الافتتاحية
٢٢٧	في الروايات التي استدلت بها في الحدائق ، لتعيين الادلى
٢٣٠	في بيان ما يدل على جواز جعلها الأخيرة
٢٣٣	في بيان ما يتمسك به للتخيير بين الواحدة والثلاث والخمس والجمع
٢٣٦	تحقيق في معنى الافتتاح والاستفتاح
٢٣٧	في أن المرتكز في أذهان الرواة أو السائلين هو وحدة التكبير
٢٣٨	في أن الأحوط جعل التكبيرة الأخيرة هي تكبيرة الاحرام
٢٣٩	استحباب التكبيرات الافتتاحية في جميع الصلوات الواجبة والمندوبة
٢٤٢	عدم اختصاص التكبيرات بسبعة مواضع
٢٤٤	بيان طريقة الاحتياط في تعيين تكبيرة الاحرام إذ أنى بالتكبيرات الافتتاحية
٢٤٧	جواز الاتيان بالتكبيرات ولأه من غير فصل بالدعاء
٢٤٩	في استحباب رفع اليدين بالتكبير
٢٥٥	في بيان حدّ الرفع
٢٥٨	في قران التكبير والرفع
٢٦٠	استواء التكبير الواجب والمندوب في استحباب الرفع
٢٦٢	في ضم الأصابع حال الرفع بالتكبير
٢٦٣	في استقبال باطن اليدين إلى القبلة
٢٦٤	في استحباب الرفع مستقلاً عن التكبير
٢٦٥	كفاية مطلق الرفع وأن ما ذكر من الكيفية هو الأفضل
٢٦٦	صور الشك في تكبيرة الاحرام وبيان أحكامها