مركز مديريت حوزه هاى علميه

كتاب الصلاة

الجزء الثاني

تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

تأليف

السيد الشيخ محمد تقي الآملي

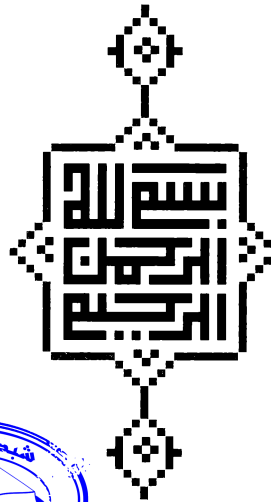
تحقيق

مجمع الفكر الثقافي لسماحة السيد الخامنئي

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدسة

٣٨

موسوعة الإمام الخامنئي



شبكة الفكر
alfeker.net

سرشناسه: نائینی، محمدحسین، ۱۲۷۶-۱۳۵۵ق.
عنوان و نام پدیدآور: موسوعة العلّامة المحقّق النائیني /تألیف: میرزا محمدحسین الغرویّ النائیني.
مشخصات نشر: قم: مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۴۴۶ق.= ۱۴۰۳ -.
مشخصات ظاهری: ج.
ISBN:
978-622-358-167-0 :3 ج / 978-622-358-166-3 :2 ج / 978-622-358-165-6 :1 ج
978-622-358-170-0 : 6 ج / 978-622-358-169-4 : 5 ج / 978-622-358-168-7 :4 ج
978-622-358-173-1 : 9 ج / 978-622-358-172-4 : 8 ج / 978-622-358-171-7 : 7 ج
978-622-358-176-2 : 12 ج / 978-622-358-175-5 : 11 ج / 978-622-358-174-8 : 10 ج
978-622-358-179-3 : 15 ج / 978-622-358-178-6 : 14 ج / 978-622-358-177-9 : 13 ج
978-622-358-182-3 : 18 ج / 978-622-358-181-6 : 17 ج / 978-622-358-180-9 : 16 ج
978-622-358-185-4 : 21 ج / 978-622-358-184-7 : 20 ج / 978-622-358-183-0 : 19 ج
978-622-358-188-5 : 24 ج / 978-622-358-187-8 : 23 ج / 978-622-358-186-1 : 22 ج
978-622-358-191-5 : 27 ج / 978-622-358-190-8 : 26 ج / 978-622-358-189-2 : 25 ج
978-622-358-194-6 : 30 ج / 978-622-358-193-9 : 29 ج / 978-622-358-192-2 : 28 ج
978-622-358-197-7 : 33 ج / 978-622-358-196-0 : 32 ج / 978-622-358-195-3 : 31 ج
978-622-358-200-4 : 36 ج / 978-622-358-199-1 : 35 ج / 978-622-358-198-4 : 34 ج
978-622-358-203-5 : 39 ج / 978-622-358-202-8 : 38 ج / 978-622-358-201-1 : 37 ج
978-622-358-204-2 : 40 ج
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: زبان: عربی.
مندرجات: ج: ۱. الصلاة في المشکوك. ج: ۲. وسیلة النجاة. ج: ۳. رسالة لا ضرر. ج: ٤-۷. الفتاوی ج: ۸. استفتائات فارسی. ج: ۹. کتاب‌الحج و أحکام‌العبادات والمعاملات. ج: ۱۰. حاشیة العروة الوثقی ج: ۱۱. تنبیه الأمة و تنزیه المِلّة. ج: ۱۲ - ۱۵. أجود التقریرات. ج: ۱٦ - ۲۰. فوائد الأصول ج: ۲۱ - ۲٦. التقریرات الأصولیة. ج: ۲۷-۳٤: الصلاة. ج: ۳۵ - ۳۷. منیة الطالب في شرح المکاسب ج: ۳۸ - ۳۹. المکاسب والبیع. ج: ٤۰. رسائل فقهیه
موضوع: نائینی، محمدحسین، ۱۲۷٦-۱۳۵۵ق. -- کتابشناسی
موضوع: مجتهدان و علما -- ایران -- کتابشناسی
'ULAMA -- IRAN -- BIBLIOGRAPHY
شناسه افزوده: حوزهٔ علمیهٔ قم. مرکز مدیریت
شناسه افزوده: ناشر همکار (مشارك)؛ دار العتبة الحسینیة للطباعة والنشر.
رده بندی کنگره: Z ۸۸٤۹/٤
رده بندی دیویی: ۰۱٦/۲۹۷۹۸٤
شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۰۰۸۰۳۹

مركز مديريت حوزه‌هاى علميه

الأمانة العامة
العتبة الحسينية المقدسة

موسوعة العلامة المحقق النائيني

(١٢٧٦ - ١٣٥٥ق)

٢٨

كتاب الصلاة

تقرير بحوث الأستاذ الأعظم

المبرز

الجزء الثاني

تأليف

العلامة الشيخ محمد تقي الآملي

تحقيق

مجمع الإمام الحسين عليه السلام العلمي - فرع قم

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدسة

مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

موسوعة العلامة المحقق النائيني

رقم المجلّد ■ الثامن و العشرون

عنوان الجزء ■ كتاب الصلاة/الجزء الثاني

تقريراً لبحوث الأستاذ الأعظم الميرزا محمدحسين الغرويّ النائينيّ ﷺ

تأليف ■ الشيخ محمدتقي الآمليّ ﷺ

تحقيق ■ مجمع الإمام الحسين ﷺ العلمي-فرع قم

الناشر ■ الإدارة العليا للحوزات العلمية

الناشر المشارك ■ دارالعترة الحسينية للطباعة والنشر

الطبعة ■ الأُولى / قم المقدّسة

سنة الطبع ■ ١٤٤٦ هـ.ق

عدد النسخ ■ ٥٠٠ نسخه

شابك الدورة ■ ٩٧٨-٦٢٢-٣٥٨-١٦٣-٢

شابك الجزء ■ ٩٧٨-٦٢٢-٣٥٨-١٩٢-٢

إيران ■ قم المقدّسة ■ شارع معلّم
جنب بيت الإمام الخميني ﷺ

(98+) (25) 37 74 84 73

www.nashrehowzeh.ir

nashrehowzeh@gmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم إلى يوم الدين.



الكلام في أفعال الصلاة

وفيه اثنا عشر فصلاً

الفصل الأوّل:
في النيّة

والكلام فيها يكون راجعاً تارة: إلى مباحث أُصوليّة مثل البحث عن كونها جزءاً، أو شرطاً، أو أنّها شرط للامتثال عقلاً، وإنّه يستحيل أخذها شرطاً أو شطراً للمأمور به.

والإشكال فيها تارة[1]: يقع من حيث أخذ الداعي جزءاً أو قيداً في المأمور به مطلقاً، سواء كان الداعي هو الإتيان لله تعالى، أو لامتثال أمره أو القربة إليه، والثلاثة المذكورة مشتركة في الإشكال، ويختصّ قصد الأمر بإشكال آخر مشترك بينه وبين قصد القربة، كما أنّ قصد القربة مختصّ بإشكال جار فيه، فقصد القربة أكثر إشكالاً من قصد الامتثال، كما أنّ قصد الامتثال إشكاله أكثر من قصد الإتيان لله تعالى.

ومنشأ الإشكال المشترك بين الثلاثة هو أنّ الداعي لإراده الشيء من الفاعل علّة للإرادة المتعلّقة بالشيء، فلا يعقل أن يكون هو بنفسه أيضاً متعلّقاً للإرادة، و إرادة الأمر إنّما يتعقّل بما يتعلّق به إرادة الفاعل؛ إذ هي الباعثة لإرادة العامل، بل لا تعلّق لها بإرادته أيضاً، بل إرادة الفاعل منظورة للآمر بنظر تبعيّ كالمعنى الحرفي، و

---

١. ليس له قسيم بنحو أُخرى، فلاحظ.

إنّما متعلّق نظره وغرضه هو العمل الذي يتعلّق به إرادة الفاعل منبعثة من إرادة الآمر، وتمام الكلام في ذلك قد قرّرناه في *الأُصول*[1].

وأُخرى: ترجع إلى مباحث فقهيّة، وهي تُذكَر في طيّ أبحاث:

[الأمر الأوّل]

إنّ النيّة عبارة عن إرادة الشيء إذا كانت عن داعي الأمر، أو القربة، أو ما بمعناهما، فهي متقوّمة بركنين: أحدهما: الإرادة، والثاني: كون الإرادة منبعثة عن داع مخصوص؛ فبالركن الأوّل يتحقّق اختياريّة الفعل في مقابل الفعل الغير الاختياري.

وبالركن الثاني يتحقّق عباديّته، فملاك عباديّة العبادة ليس مثل صدورها بالإرادة، بل من جهة كون إرادتها عن داعي الأمر ونحوه، وإنّما قالوا باعتبار النيّة في العبادة بالمعنى المتقوّم بالركنين تسمية للشيء باسم أحد جزئيه، فأطلقوا اسم العباديّة التي هي أحد ركنَي النيّة على نفس النيّة من حيث اشتمالها على ما يتحقّق به العباديّة.

ثمّ الكلام في كلّ واحد من الركنين يقع فيما يختصّ بكلّ واحد منهما، فنقول:

أمّا الكلام في الإرادة المتوقّفة عليها اختياريّة الفعل، فيعتبر فيها أن يكون متعلّقها هي الماهيّة النوعيّة التي تعلّقت بها إرادة الآمر بأن يكون متعلّق إرادة الفاعل من مصاديق الماهيّة التي أرادها الآمر بحيث ينطبق ذلك الكلّي عليه انطباق الكلّي على مصاديقه، وهذا القدر ممّا يتوقّف عليه تحقّق اختياريّة الفعل المأمور به، سواء كان متعدّداً أو متّحداً، فقوام الاختياريّة بقصده كذلك أعني بحيث يصحّ انطباق الكلّي المأمور به عليه.

فلو لم يقصد إتيان الفرد المأمور به بأنّ قصد الماهيّة الجنسيّة، كما إذا كان

---

١. *فوائد الأُصول* ١ و ٢: ١٣٤. *أجود التقريرات* ١: ٨٩.

مأموراً بغسل الجنابة وأتى بالغسل بقصد إتيان مطلق الغسل من غير نيّة كونه غسل الجنابة - مثلاً - لم يكن المأتي به ممّا ينطبق عليه الكلّي المأمور به، بل المنطبق عليه هو الماهيّة الجنسيّة وهي لم تكن مأموراً بها. وكذا لو أتى مَن عليه غسل الجنابة بالغسل بنيّة غسل المسّ، حيث إنّ ما ينطبق على المأتي به مهيّة نوعيّة أُخرى غير ما هو المأمور بها.

وممّا ذكرنا ظهر أنّ تصوير الخطأ في التطبيق غير معقول فيما إذا كان الخطأ موجباً لعدم انطباق الماهيّة النوعيّة المأمور بها على المأتي به، وإنّما يتصوّر ذلك بعد تحقّق قصد تلك الماهيّة بمقوّماتها النوعيّة في موضعين:

الأوّل: في الأوصاف العارضة من قِبَل الأمر بها كالأداء والقضاء، حيث إنّهما إنّما يعرضان للفعل باعتبار تحقّقه في وقت تعلّق الأمر بإتيانه فيه، أو في وقت خارج عنه فهاتان الصفتان تعرضان للفعل بعد اتّصافه بكونه مأموراً به، وتكون خارجة عن حقيقته المتقوّمة به؛ فيصحّ فيها فرض الخطأ في التطبيق بأن يأتي بتلك الماهيّة النوعيّة المتعلّقة للأمر أداءً بتخيّل أنّها في الوقت، ثمّ تبيّن أنّه في خارج الوقت، ففي هذا القسم ليس الخطأ في التطبيق مضرّاً بما هو المعتبر من اختياريّة الفعل؛ لأنّ المفروض إتيانه، بحيث صحّ انطباق المأمور به عليه.

وثانيهما: في الأوصاف المتعلّقة بالأمر مثل الوجوب والاستحباب، كما إذا أتى بالشيء بداعي أمره الواقعي مع تخيّل أنّ أمره الواقعي هو الوجوب فتبيّن كونه الاستحباب، فالضابط الكلّي في هذا المقام هو أنّ كلّ ما كان الخطأ في قصد ما هو المأمور به بحيث لم يكن المقصود ممّا ينطبق عليه الكلّي المأمور به نحو انطباق الطبيعي على أفراده، فخطأه مضرّ بصحّة العمل؛ لعدم تعلّق القصد بالمأمور به، فإنّ ما قصد غير ما أُمر به، وما هو مأمور به لم يُقصَد.

وكلّما كان الخطأ في تطبيق الأعراض الخارجة عن الهويّة المأموربها بعد تحقّق قصد تلك الهويّة بما هي تلك الهويّة بداعي الأمر بها، فخطأه غير مضرّ بصحّة العمل؛ ضرورة تحقّق النيّة بتحقّق ركنيها، وهما قصده بداعي الأمر، وحينئذٍ فلو كان المأموربه مهيّة نوعيّة، وتعلّقت الإرادة بجنسها لم يكن المقصود مأموراً به فضلاً عمّا إذا تعلّقت بنوع آخر ضدّ النوع المأموربه؛ لأنّ القدر المشترك بين النوعين ما تعلّق به الأمر، و إنّما المتعلّق له هو النوع.

ثمّ من المعلوم أنّ اختياريّة الفعل الاختياري إنّما هي بكونه متعلّقاً للإرادة، فبقدر ما تعلّقت به الإرادة يكون اختيارياً، وأمّا ما يوجد بوجود المراد لكن لا بتلك الإرادة، فلا يكون اختيارياً بتلك الإرادة و إن كان مراداً بإرادة أُخرى.

وتوضيح ذلك أنّه لو أراد إيجاد الماهيّة الجنسيّة بحيث لم تتعلّق إرادته إلّا بالجنس فقط، كما إذا أراد إيجاد جنس الصلاة المشترك بين القصر والإتمام، فلكون المعنى الجنسي ممّا يستحيل تحقّقه إلّا مع الفصل لا محالة لابدّ أن تكون الصلاة منويّة إمّا في ضمن التمام أو في القصر، فلا يخلو إمّا أن يريد أحدهما بإرادة أُخرى، كما إذا صلّى ركعتين، ثمّ بعد التشهّد الأوّل نوى القصر وسلّم تسليم الصلاة، أو نوى التمام فأتى بالركعتين الأخيرتين، و إمّا أن يأتي بأحدهما غفلة؛ فعلى الأوّل فالتماميّة أو القصريّة و إن كانت اختياريّة بإرادة لاحقة، لكنّها ليست مرادة بالإرادة المتعلّقه بالمعنى الجنسي. وعلى الثاني فلا تكون التماميّة والقصريّة بالاختيار أصلاً؛ إذ الإرادة المتعلّقة بالماهيّة الجنسيّة لم تتعدّ إلى الخصوصيّة المتقوّم بها النوع، والمفروض عدم تعلّق إرادة أُخرى بالخصوصيّة النوعيّة، فعلى هذا فلو قصد جنس الصلاة في موارد التخيير، ثمّ أراد التمام أو القصر بعد التشهّد الأوّل، أو أتمّ الصلاة قصراً أو تماماً غفلة، فلا يخلو إمّا أن يكون القصر والإتمام من مقوّمات الماهيّة المأموربها، بحيث

يكونان متباينين، وكان التخييربينهما في موضع التخييرشرعيّاً، كالتخييربين خصال الكفّارة، أو لا تكون كذلك، بل إنّما القصروالإتمام من مصنّفات المأموربه، ومتعلّق الأمرهو القدرالمشترك بينهما، ويكون التخييرحينئذٍ تخييراً عقليّاً؛ فعلى الأوّل تكون الصلاة باطلة - سواء أراد أحدهما بعد التشهّد الأوّل أو أتمّها بأحد النحوين غفلة - ؛ وذلك لأنّ الذي تعلّق به قصده أوّلاً عبارة عن الماهيّة الجنسيّة، والمفروض حينئذٍ عدم تعلّق الأمربه، بل الأمرمتعلّق بأحد النوعين - أعني القصرأو الإتمام - إمّا تعييناً أوتخييراً، ومن المعلوم لزوم قصد المأموربه في العبادة. وعلى الثاني فلا إشكال في صحّة ما أتى به؛ لأنّ الأمركان متعلّقاً بالقدرالمشترك، والمفروض تعلّق إرادة الفاعل أيضاً بنفس ما تعلّقت به إرادة الأمر، وإنّما القصروالإتمام من الصفات الخارجة عمّا هو حقيقة المأموربه، فما كان قصدهما معتبراً أصلاً، وحيث أنّ الأقوى كون القصر والإتمام من المنوّعات، فالحقّ هو اعتبارقصد أحدهما، فيما يكون المأموربه هو أحدهما تعييناً أوتخييراً، فلونوى القصرفي مقام الإتمام أوبالعكس، أولم ينوشيئاً منهما أصلاً واقتصرعلى قصد الجنس كانت صلاته فاسدة.

وأمّا تعيين كون الشيء من مقوّمات المأموربه الداخلة في حقيقته، أو من عوارضه المشخّصة الخارجة عن مهيّته، فيحتاج إلى مراجعة دليله وملاحظة ما هو المأخوذ في الموضوع، والظهروالعصرمن هذا القبيل، فيعتبرفي تحقّق النيّة فيهما قصد أحد العنوانين بالخصوص، بل الحاجة إلى قصدهما أقوى من الحاجة إلى قصد الإتمام أو القصر؛ وذلك لأنّ الاحتياج في مثل القصروالإتمام إلى القصد إنّما كان من جهة لزوم تعلّق القصد بعين ما تعلّقت به إرادة الأمر، وأمّا في مثل الظهر والعصرفيحتاج إلى القصد من تلك الجهة، ومن جهة كونهما من الأُمورالقصديّة، إذ الامتيازبين الظهروالعصرليس إلّا بالقصد، وذلك بخلاف القصروالإتمام، حيث إنّهما

مهيّتان متمايزتان خارجاً ولو لم يتعلّق بهما القصد، كما عرفت من إمكان تحقّقهما غفلة، فحال القصر والإتمام كالصبح والمغرب - مثلاً - ؛ فإنّ امتيازهما ليس بالقصد، لاختلافهما خارجاً بالزيادة والنقصان، وهذا بخلاف الظهرين، أو نافلة الصبح وفريضته.

ولست أقول: إنّ الامتياز بين الظهر والعصر إنّما هو بقصد مفهوم الظهر والعصر، بل الغرض هو قصد ما يمتاز به صلاة الظهر عن العصر، ولو كان بقصد عنوان آخر مشير إلى أحد العنوانين، كأن يقصد أوّل الفرض في هذا الوقت وما يشبهه، فظهر أنّ قصد ما به يمتاز الظهر عن العصر ممّا لابدّ منه في صحّة الصلاة.

فإن قلت: يمكن أن يقصد الإتيان بالمأمور به مع تخيّل أنّه هو الظهر، فينوي الظهر، وإذا انكشف أنّه العصر لم يكن تبيّن خطأه مضرّاً فيما قصده من الإتيان بالمأمور به؛ إذ هو قاصد لإتيانه كائناً ما كان، وكذا في القصر والإتمام يمكن أن يتعلّق القصد إلى ما هو المأمور به، لكن مع تخيّل أنّه القصر مثلاً، ثمّ تبيّن أنّه الإتمام، فانكشاف الخطأ لا يضرّ بقصده إتيان المأمور به.

قلت: هذا إنّما يصحّ لو كان المأمور به هو مفهوم المأمور به، وهو فاسد، بل المأمور به هو العنوان الخاصّ مع قطع النظر عن عنوان كونه مأموراً به، فما لم يقصد ذلك العنوان الذي تعلّق به الأمر لا يتحقّق النيّة ولو كان قاصداً لمفهوم المأمور به.

وممّا ذكرنا ظهر فساد الصوم لو قصد ترك المفطر مع عدم قصد الإمساك عن واحد من المفطّرات، كالارتماس بتخيّل أنّه ليس بمفطر، فإنّ الواجب فيه هو قصد الإمساك عمّا هو مصداق المفطر، لا بعنوان أنّه مفطر، بل بعنوانه الخاصّ الواقعي، والمفروض عدم تعلّق القصد بالإمساك عنه، وعدم القصد له وإن كان ناشئاً عن تخيّله كونه غير المفطر، لكن هذا التخيّل غير نافع في صدق القصد للإمساك عمّا

هو المفطر، بل هو علّة لترك القصد للإمساك عن المفطر، وكون التخيّل علّة لترك القصد لا يجعل ترك القصد قصداً للترك.

فتلخّص أنّ المعتبر في النيّة باعتبار أحد جزئيها هو القصد إلى الماهيّة النوعيّة التي تعلّقت بها إرادة المولى، بحيث يكون متعلّق إرادة العبد هو هي بعينها.

ثمّ إنّ الماهيّة النوعيّة التي تعلّقت بها إرادة الأمر تختلف باعتبار مقوّماتها، فقد يكون المقوّم لها أمراً خارجاً عن حيّز إرادة الفاعل، وذلك كصوم يوم الغدير مثلاً، فإنّ تقوّمه إنّما هو بكونه في ذلك اليوم، وهو متوقّف على كون ذلك اليوم يوم الغدير، وهو خارج عن إرادة المكلّف واختياره، ففي مثله يكفي في صدق النيّة قصد صوم الغد - مثلاً - بلا احتياج إلى قصد عنوان الغدير.

ومن ذلك يظهر صحّة صوم شهر رمضان لو نوى صوم الغد في كلّ يوم منه بلا حاجة إلى تعيين كونه من شهر رمضان؛ لأنّ المطلوب في كلّ يوم منه هو الصوم، لا الصوم المقيّد بكونه من شهر رمضان.

ويظهر من ذلك أيضاً صحّة نيّة صوم الغد في الصوم المندوب المطلق الغير المختصّ بيوم مخصوص بطريق أولى.

وكذا الكلام في النوافل المبتدئة؛ فإنّ إيقاع الركعتين في كلّ وقت يسعها مطلوب، فيكفي في قصد ذلك مجرّد نيّة إيقاع الركعتين بلا حاجة إلى تعيين كونهما في ذلك الوقت المتّسع لهما أو ذاك، فإنّ الوقت المتّسع لهما ولو كان من مقوّماتها النوعيّة، لكنّه أمر خارج عن تحت القدرة، فالمطلوب منه هو إيقاع الركعتين في ذلك الوقت، لا أنّ المطلوب هو الركعتين المقيّدتين بكونهما في ذلك الوقت.

نعم، لابدّ من قصد الإثنيان بالركعتين، فلو قصد الجامع المشترك بين الركعتين أو أزيد لم يصحّ؛ لعدم قصده ما هو المأمور به، فيكون كقصده القدر المشترك بين القصر والإتمام، كما تقدّم.

وأمّا تعيين الماهيّة المأمور بها في كلّ عبادة، فيتوقّف على البحث عنها في بابها، والغرض في هذا المقام ذكر القاعدة الكلّيّة، وهي لزوم قصد الهويّة المأمور بها في النيّة مطلقاً، سواءٌ كان المأمور به متّحداً أو متعدّداً.

وهذا هو الأمر الأوّل ممّا يجب البحث عنه في الركن الأوّل من النيّة، أعني قصد الفعل.

[الأمر الثاني]

وأمّا الأمر الثاني: فهو أنّه يعتبر في قصد الفعل إذا كان مركّباً من عدّة أُمور:

أن تكون بجملتها متعلّقة للقصد بمعنى تعلّق الإرادة بجميعها، بحيث يكون كلّ واحد من الأجزاء جزء المراد، لا تحت إرادة مستقلّة ممتازة عن الإرادة المتعلّقة بالجزء الآخر؛ وذلك لما عرفت في الأمر الأوّل من اعتبار تعلّق قصد الفاعل بعين ما تعلّق به قصد الآمر، ولا إشكال في أنّ المركّب بما هو مركّب - أعني بوحدته الاعتباريّة - يكون متعلّقاً للأمر، لا أن يكون كلّ جزء مراداً للآمر بإرادة مستقلّة، بل جميع الأجزاء مرادة بإرادة واحدة متعلّقة بالجميع، فيكون كلّ واحد منها مراداً في ضمن إرادة الآخر، لا في عرضه، فمتعلّق الأمر في الصلاة هو تلك الوحدة الاعتباريّة الحاصلة من انضمام الأجزاء بعضها مع بعض، لا كلّ جزء مستقلّاً بعنوانه الخاصّ، وإلّا لم يكن الواجب أمراً واحداً، بل كان واجبات متعدّدة مستقلّة.

وإن شئت قلت: إنّ كلّ واحد من أجزاء الصلاة - كالقراءة والركوع - متعلّق للإرادة بما هو جزء، لا بما هو معنونٌ بعنوانه الخاصّ، فلابدّ حينئذٍ - حين الفعل - من تعلّق القصد بالجملة، وهو يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يقصد الصلاة - بمعنى قصد عنوان إجماليّ - مشيراً إلى تلك

الذوات بما هي معتبرة جزءاً بلا قصدٍ تفصيليّ في كلّ واحدٍ من الأجزاء، ولا يتعيّن قصد خصوص عنوان الصلاة بما هو مشيرإليها، بل يكفي قصد أيّ عنوان كان مشيراً ولوكان عنوان (ما تعلّق به الأمر)، كما أنّه في الأمر الأوّل لا يجب قصد خصوص العنوان المنطبق على الهويّة المأموربها كالظهروالعصر، بل يكفي قصد تلك الهويّة بأيّ عنوان يمكن أن يجعل مشيراً إليها كما تقدّم.

ثانيهما: أن يقصد كلّ جزء؛ لكن لا بما هو هو، بل بما هو جزء، فيأتي بالقراءة والركوع وغيرهما بقصد أنّها جزء للصلاة.

وعلى التقديرين فلا يحتاج في قصد العمل جملة أو قصد جزء منه بعنوان كونه جزءاً إلى إحضارصورة الفعل تفصيلاً، بل يكفي قصده إجمالاً ولولم يكن عالماً به؛ لإمكان قصده بعنوان يشيربه إليه إجمالاً، كما في نيّة الحجّ ممّن لا يحسنه، فإنّه ينويه بعنوان ما يعلمه المطوّف مثلاً، ثمّ يأتي بكلّ فعلٍ منه حسب ما يعلمه، وكما في الصلاة أيضاً ممّن لا يحسنها مع وجود من يعلمه شيئاً فشيئاً ولومع عدم ائتمامه به.

الأمر الثالث

أنّه يعتبرفيه التعيين فيما يحتاج إليه، وضابطه يتحقّق بأُمور:

الأوّل: أن تكون الماهيّة المأموربها متعدّدة، كما إذا كان عليه صومان كصوم الكفّارة وصوم النذر، فإنّ قصد الطبيعة المأموربها لا يغني عن قصد المأموربه معيّناً؛ إذ الماهيّة النوعيّة - أعني بها الصوم - وإن كان مأموراً بها، لكن لابدّ في صحّة الإتيان به من قصد شخص الأمر المتعلّق بها، ولا يكفي قصد أحد الأمرين من النذر والكفّارة. هذا، بناءً على أن لا تكون خصوصيّة النذروالكفّارة من مقوّمات الماهيّة المأموربها، وإلّا فيدخل في الأمر الأوّل.

الثاني: أن لا تكون التكاليف المتعدّدة طوليّة، وذلك كصوم أيّام شهر رمضان، حيث إنّ المكلّف في كلّ يوم منه مكلّف بصومه، ولا يمكن إيقاع صوم اليوم الآخر فيه، فلو كان كذلك فلا حاجة إلى التعيين، حيث إنّ ما يقع منه متعيّن حينئذٍ قهراً؛ لعدم إمكان وقوع غيره فيه، وكذا بالنسبة إلى صوم غير شهر رمضان فيه، فلو كان عليه قضاء صوم، أو صوم كفّارة، أو نذر، لم يجب عليه تعيين كون ما يأتي به من شهر رمضان؛ لتعيّنه بنفسه من جهة عدم قابليّة الزمان لوقوع غيره فيه.

الثالث: أن يكون المأمور به - لولا التعيين - باقياً على الإبهام، كما عرفت في مثال صوم النذر وصوم الكفّارة، ومثل صلاة الصبح ونافلتها - لو قلنا: بعدم تقوّم ماهيّتهما بالقصد، بل قلنا: بكون التمييز بينهما بأمر خارج عن القصد كالقصر والإتمام، فإنّ الزمان - أعني ما بعد الفجر - يصلح للإتيان بهما.

فلو قصد الإتيان بالماهيّة المأمور بها في هذا الوقت من غير تعيين لم تقع لا عن الفريضة ولا عن النافلة، وهذا بخلاف ما لو لم يكن كذلك، بأن كان وقوع أحد الطرفين متوقّفاً على إرادته دون الآخر، بل كان الآخر في وقوعه متوقّفاً على عدم إرادة الآخر، فإنّ وقوعه لا يحتاج إلى تعيينه، بل يكفي قصد الماهيّة النوعيّة المأمور بها مع عدم إرادة الآخر، وذلك كما في القضاء عن النفس وعن الغير فيما إذا اشتغلت ذمّته بكليهما؛ إذ يكفي في وقوعه عن نفسه عدم نيّة كونه عن الغير.

والسرّ في ذلك أنّ طبع إيقاع الفعل في نفسه يقتضي كونه عن المباشر، فيحتاج في صرفه عن مقتضى طبعه إلى صارف، وهو قصد كونه عن الغير، من غير فرق في ذلك بين باب العبادات والمعاملات.

فلو أوقع بيعاً ولم ينو عن الغير لوقع لنفسه من غير حاجة إلى قصد كونه لنفسه، فضلاً عن التلفّظ به، بأن يقول: بعتك لنفسي.

نعم، ربّما يفترق بين العبادات والمعاملات من جهة أُخرى، وهي في خصوص المعاملات التي تتضمّن الالتزام، كالبيع وسائر العقود اللّازمة؛ إذ يحتاج وقوعها عن الغير فيها إلى إيقاع الالتزام عن الغير، وإلّا لوقع عن نفسه، وهذا بخلاف العبادات؛ لعدم تحقّق التزام فيها، فقصد إيقاع الفعل عن الغير فيها بمنزلة إيقاع الالتزام عنه في المعاملات.

والمتحصّل من ذلك أنّه لو قصد الماهيّة المأمور بها بلا تعيين كونها عن نفسه أو عن غيره، فلازمه وقوعه عن نفسه لو كانت ذمّته مشغولة بها، وإلّا كان لغواً، فيحتاج في وقوعه عن الغير إلى قصد كونه عنه.

وممّا ذكرنا ظهر أنّ القضاء عن الغير يكون في الاحتياج إلى قصد كونه عن الغير من قبيل الأمر الأوّل - أعني ما يتوقّف تحقّق ماهيّته على قصده - ضرورة ثبوت التوقّف على قصد كونه[1] عن الغير ولو مع عدم التعدّد؛ لما عرفت من أنّه لو لم يشتغل ذمّته بالعبادة لنفسه وقع لغواً مع عدم نيّة كونه عن الغير.

وممّا ذكرنا أيضاً ظهر ما في عبارة *نجاة العباد*[2] من الفتوى بعدم لزوم التعرّض للأصالة والتحمّل، وأنّ الأقوى هو الاحتياج إلى تعرّض الثاني دون الأوّل. كما أفتى به الشيخ (قدّس سرّه) في *الحاشية*[3]، حيث يقول: الأقوى وجوب نيّة التحمّل في القضاء عن الغير ولو لم يكن في ذمّته صوم آخر لنفسه أو لغيره.

فخلاصة هذا الأمر هو لزوم قصد التعيين فيما إذا كان المأمور به متعدّداً غير طوليّ ولم يكن إيقاع الفعل كافياً في تعيينه.

هذا تمام الكلام في ما يتعلّق بالركن الأوّل من النيّة أعني إرادة العمل.

---

١. و في نسخة: «الايقاع» بدل: «كونه».

٢. *نجاة العباد*: ٦٨ (المبحث النيّة) من النسخة المصححة الخطوطة.

٣. *نجاة العباد* (الحاشية): ١٣٧ (مبحث النيّة في الصوم) من النسخة المصححة المخطوطة. الرقم به «٨٠٣٩».

[الركن الثاني]

وأمّا الركن الثاني منها[١] - أعني لزوم كون الإرادة منبعثة عن داعي القربة - فإشباع الكلام فيه برسم أُمور:

الأوّل: في تحقيق معنى الداعي، فنقول: لا إشكال في أنّ الأمر الصادر من المولى له مبادٍ تكون هي علل صدوره منه، مثل المصلحة الكامنة في متعلّق الأمر الموجبة لتعلّق الإرادة به، والمفسدة الكامنة في تركه، كما أنّ للأمر توابع وآثار تترتّب عليه مثل الإطاعة والعصيان، والثواب المترتّب على الاطاعة والعقاب المترتّب على العصيان، فهنا سلسلة طولية من المصلحة أو المفسدة المقتضية للأمر وما يترتّب على الأمر في الاطاعة والثواب والعصيان والعقاب. وداعويّة أمر المولى لإرادة العبد عبارةٌ عن تحريكه لإرادته إمّا بنفسه، أو بمباديه، أو بآثاره.

فالكلام هاهنا يقع تارة: في محرّكيّة الأمر بنفسه لإرادة العبد، وأُخرى: في محرّكيّته بآثاره، وثالثة: في محرّكيّته بمباديه.

أمّا الكلام في [المقام] الأوّل: فالمراد بمحرّكيّة الأمر كون الأمر بنفسه، ومع قطع النظر عمّا يتبعه من الثواب والعقاب وغيرهما محرّكاً لإرادة العبد.

ولا يخفى أنّ في الجواب عن علّة الشيء ولِمّيّته لا محالة لابدّ وأن ينتهي بالأخرة إلى ما لا يكون بعده مكاناً للسؤال عنها، ومن المعلوم أنّه لو سئل العبد عن لمّيّة إرادته، فأجاب بأنّه لأمر المولى، لا يقف السؤال عليه، بل يصحّ السؤال بعد ذلك عن أنّه لِمَ دعاك أمر المولى بالإرادة؟ فحينئذٍ لو أجاب بأنّه أهل للعبادة وإنّي وجدته لذلك أهلاً وقف السؤال؛ إذ لا معنى بعده للسؤال بأنّك بعد ما وجدته أهلاً للعبادة لِمَ عبدته؟ فثبت أنّ داعويّة الأمر بنفسه مع قطع النظر عن كلّما يترتّب عليه

---

١. تقدّم الركن الأوّل في ص: ٨.

إنّما هي من جهة كون الآمر أهلاً للعبادة، ومن ذلك يظهر أنّ كونه أهلاً للعبادة ليس في مرتبة داعويّة الأمر، بل إنّما هو في طولها.

ثمّ إنّه لو أتى بالعمل بداعي كون المعبود أهلاً للعبادة وكان هو المحرّك له، فلا يخلو إمّا أن يكون العمل بذاته عبادة، وذلك كالسجود، حيث إنّه بنفسه مع قطع النظر عن تعلّق الأمر به يكون عبادة، أو تكون عباديّته متوقّفة على الأمر به، لكونه بنفسه غير عبادة، بل عباديّته إنّما هي بإتيانه بداعي الأمر، ومحرّكيّة أهليّة المعبود للعبادة إنّما يكون لما هو مصداق لها بالحمل الشائع، فإن كان بذاته مصداقاً لها فلا يحتاج إلى قصد الأمر، بل مجرّد أهليّة المعبود صالح لمحرّكيّته، وإلّا فلابدّ من الإتيان بالعمل الذي ليس بذاته عبادة بقصد امتثال الأمر، حتّى يصير بذاك العنوان عبادة؛ وذلك لأنّه لا يعقل أن يدعو أهليّة العبادة إلى ما لا يكون عبادة.

فظهر أنّ دعوة الأمر بنفسه مع قطع النظر عن كلّما يكون من آثاره ليس إلّا من جهة أهليّة الآمر للعبادة، وليس المراد بإتيان العمل بداعي كونه تعالى أهلاً للعبادة إتيان ذات العمل بذلك الداعي؛ إذ هو ما لم ينضمّ إليه قصد امتثاله لا يصير عبادة، إلّا أن يكون بذاته عبادة كالسجود. وهذا المعنى - أعني إتيان العمل بداعي أهليّة المولى للعبادة - هو عبادة الأحرار، كما قال سيّد العارفين (صلوات الله عليه): «ما عبدتك خوفاً من نارك...»[1]، إلى آخره.

ولا يخفى تفاوت درجات ذاك الداعي بتفاوت درجات العارفين حسب اختلاف درجات محبّتهم؛ ضرورة أنّه كلّ ما كانت المحبّة أقوى كانت دعوة الإتيان له تعالى آكد، و إنّما تتفاوت المحبّة بتفاوت المعرفة، وشرح ذلك موكول إلى باب آخر، شرح الله صدورنا بنور معرفته، ورزقنا كمال محبّته باستمساكنا بحبله المتين عليه من الصلوات أزكاها.

---

١. *بحار الأنوار* ٦٧: ١٨٦ و ١٩٧ - وكذا ٤١: ١٤ الباب ١٠١.

والحاصل أنّ أعلى درجات العبادة هو أن يكون الداعي لها مجرّد أهليّة المعبود، وهو يتحقّق بإيجاد العمل بداعي أمره بلا نظر إلى ما يتبعه من الثواب والعقاب والمدح والذمّ، وغير ذلك.

المقام الثاني: في محرّكيّة الأمر بآثاره وتوابعه.

وخلاصة القول فيه: أنّه إذا لم يكن العبد بمرتبة يدعوه أمر المولى إلى العمل بما هو أمر كان أمر المولى داعياً له بما يترتّب عليه من الثواب على موافقته والعقاب على مخالفته.

وتوضيحه: أنّ الثواب والعقاب أمران عارضان على فعل الشيء وتركه، من حيث كون فعله أو تركه موافقة لأمر المولى أو مخالفة له، فالصلاة من حيث هي لا تكون إلّا كسائر الأعمال، ولا يكون في فعلها ثواب، ولا في تركها عقاب، وإنّما يثاب عليها من جهة كون فعلها إطاعة لأمر الله، ويعاقب على تركها من جهة كون تركها مخالفة له، فالثواب والعقاب إنّما يترتّبان على فعل الشيء أو تركه بعد تعلّق الأمر به، وحينئذٍ نقول: إنّ الإتيان بداعي الثواب والعقاب يتصوّر على وجهين:

الأوّل: أن يكون نفس العلم بترتّبهما محرّكاً له في العمل، مع قطع النظر عن كونهما معلولَي الأمر بحيث لو فرض - ولو محالاً - ترتّبهما من غير وجود الأمر كان ذلك داعياً له نحو العمل، وفي مثله يبطل العمل؛ لعدم تحقّق تحريك لأمر المولى فيه أصلاً، سواء أتى به بداعي الثواب الأُخروي أو فراراً عن عقابه، أو أتى به بداعي الدنيوي منهما.

وثانيهما: أن يكون الأمر بما يترتّب عليه من الثواب على موافقته، أو العقاب على مخالفته محرّكاً وداعياً له نحو العمل، بحيث يكون انبعاث الإرادة من العبد نحو العمل بتحريك الأمر ودعوته، لكن لا بما هو نفسه، بل بما يترتّب عليه من الأثر، فصفة البعث إنّما هي له، فهو المحرّك وهو الباعث واقعاً، لكن بما يترتّب عليه من

الأثر بحيث لو لم يكن يترتّب عليه ذلك لما كان يدعو المكلّف نحو العمل بما هو أمر المولى؛ لقصور العبد عن معرفة جلاله وجماله، لكن مع ذلك يكون هو الداعي والمحرّك، لا أنّ نفس أثره هو المحرّك.

وإن شئت قلت: إنّ الثواب المرتّب على العمل تارة: يكون بنفسه محرّكاً، بمعنى أنّ إرادة العمل انبعثت من تصوّر الجنّة - مثلاً - وكان المطلوب دخولها من غير نظر إلى كون دخولها لأجل الطاعة.

وأُخرى: تكون حيثيّة طاعة الأمر محرّكة بما هي موجبة للثواب، بحيث لو كان هناك سبيل إلى الثواب ودخول الجنّة من غير جهة إطاعة الأمر لما كان محرّكاً له نحو العمل.

وكذا الكلام في طرف العقاب، فإنّه قد يكون الفرار عنه من جهة أنّه مبغوض في نفسه ولو لم يكن مترتّباً على مخالفة الأمر، وقد يكون الفرار عنه من جهة كونه من آثار مخالفة أمر المولى، بحيث لو لم يكن كذلك لما كان له داعٍ إلى الفرار عنه بحيث يحرّكه نحو العمل.

ففي القسم الأوّل لابدّ من الالتزام ببطلان العمل؛ لعدم دعوة الأمر ولا تحريكه له، وفي القسم الثاني يصحّ العمل؛ لأنّ التحريك في الحقيقة مستند إلى الأمر، لكن لا بما هو هو، بل بما يترتّب عليه، وهذا معنى داعي الداعي، أعني كون دعوة الأمر من حيث ترتّب ما يترتّب عليه من الأثر.

وممّا ذكرنا ينقدح فساد تخيّل صحّة العبادة لو كان الداعي إليها بذل المال بإزائها، بحيث لو لم يبذل شيءٌ لما كان يفعلها - إذا كان البذل للعمل القربيّ العباديّ - بتوهّم أنّ البذل يصير محرّكاً في أن يأتي بالعمل بداعي الأمر، وعلى ذلك بني صحّة الاستيجار في العبادات.

وجه الفساد أنّ المحرّك له حينئذٍ ليس إلّا تصوّر ما يصل إليه من المال، بحيث

لو لم يبذل له لما كان الأمر داعياً له أصلاً، كما أنّه لو كان يبذل بإزاء ذات العمل ولو لم يكن مقروناً بالنيّة لكان يفعله للتوصّل إلى البذل، فالمحرّك الحقيقيّ هو المال المبذول.

وكان منشأ التوهّم هو تخيّل أنّ المراد من داعويّة الأمر هو تصوّر إتيان العمل بداعي الأمر وإخطار داعويّته بالبال، ولذا قال: بإمكان أن يؤتى بداعي الأمر بدعوة الأُجرة، وغفل عن أنّ المراد بالدعوة ليس إلّا كون الانبعاث حاصلاً منه واقعاً، بحيث كان القصد إلى العمل ناشئاً منه، كيف؟ ولو كان كما ذكره، للزم صحّة العمل إذا كان مع تصوّر دعوة الأمر ولو اقترن بالرياء مثلاً؛ ضرورة أنّ الرياء عبارة عن كون الداعي إلى العمل هو الممدوحيّة بين الناس مثلاً، فإذا كان العمل صحيحاً مع كون المحرّك نحوه حقيقة هو أخذ الأُجرة من جهة اقترانه بتصوّر الأمر، فليكن صحيحاً مع كون المحرّك له هو الرياء من جهة الاقتران المذكور أيضاً، وهو كما ترى.

[اذن] فحال محرّكيّة الأُجرة حال محرّكيّة الثواب أو العقاب مع قطع النظر عن الأمر.

وأمّا ما هو عبارة عن داعي الداعي ومصحّح للعمل العبادي فهو إنّما محرّكيّة الأمر واقعاً بما يترتّب عليه من الأثر بحيث كان صفة التحريك له واقعاً.

وبما ذكرنا يجمع بين القول ببطلان العمل العباديّ إذا كان الداعي هو الفوز بالثواب أو الفرار عن العقاب الأُخرويّين، فضلاً عن الدنيويّين، وبين القول بصحّة العبادات المندوبة بداعي آثارها الموعودة عليها في الدنيا - كسعة الرزق وأداء الدين وشفاء الولد - فضلاً عن آثارها الأُخرويّة.

وجه الجمع هو أن يقال: بالصحّة إذا كان على الوجه الذي ذكرناه من كون الأمر داعياً بما له من الثواب، لا نفس الثواب بلا داعويّة الأمر.

المقام الثالث: فيما إذا كان المحرّك والداعي علّة الأمر، وهذا أيضاً يتصوّر على نحوين:

أحدهما: أن يكون الغرض المنبعث منه الأمر محرّكاً، وهذا في الحقيقة راجع إلى انبعاث الأمر.

الثاني: أن يكون محرّكاً له بما هو هو، بحيث لو لم ينبعث منه الأمر كان كافياً في التحريك.

وقد وقع الخلاف في كفاية انبعاث إرادة العبد عن علل الأمر على الوجه الثاني في صحّة العبادة بين الشيخ الأنصاري، وصاحب *الجواهر* (قدّس سرّهما)، فذهب صاحب *الجواهر* إلى عدم كفاية ذلك ولزوم كون الأمر داعياً[1]، وذهب الشيخ إلى الجواز[2]، بل قال: إنّه أدخل في صحّة العبادة، بتقريب أنّه إذا كان أمر المولى بما هو أمر محرّكاً نحو العمل، وكانت العبادة حينئذٍ عبادة الأحرار، كما تقدّم، فإذا كان نفس غرض المولى محرّكاً بما هو غرضه ولو لم يترتّب عليه الأمر تكون العبادة أعلى درجة، فكما أنّه إذا قال المولى: اسقني، وكان نفس أمره مع قطع النظر عن آثاره من الثواب والعقاب محرّكاً للعبد، يكون العبد بذلك فائزاً بأعلى درجة العابدين؛ لأنّه وجد المولى أهلاً لأن يطاع ويُعبَد.

فكذا إذا كان نفس عطشه مع قطع النظر عن أمره محرّكاً للعبد يكون ذلك موجباً للفوز المذكور بطريق أولى، لوصول العبد بذلك إلى مرتبة من الطاعة والعبوديّة، بحيث يكفي في تحريكه مجرّد العلم بغرض المولى، والاطلاع على ما هو محبوبه.

ولا يخفى أنّ ما أفاده (قدّس سرّه) وإن كان في غاية الجودة في تصحيح محرّكيّة غرض المولى للعبادة، ولكن داعويّة غرض المولى بهذا المعنى - الذي لازمه كون العبد

---

١. *جواهر الكلام* ٩: ٢٥٦.

٢. راجع *كتاب الطهارة* ١: ٢٣ (مبحث النيّة في الوضوء).

بمرتبة من العبوديّة، بحيث يكون في مقام تحصيل أغراض المولى ولولم يتوجّه إليه أمر- لا تتصوّر في الضدّ المبتلى بالأهمّ إذا ترك الأهمّ عصياناً واشتغل بالمهمّ، فإنّ كونه بتلك المرتبة من العبوديّة ينافي عصيانه بترك الأهمّ؛ ضرورة أنّ كون العبد بمرتبة يقوم بتحصيل غرض المولى بلا توجّه أمر إليه لا يجتمع مع كونه بمرتبة يعصي أمره الصادر منه مع علمه بكون غرض المولى الداعي إليه أهمّ، ثمّ الاشتغال بما ليس فيه أمر ممّا لا يكون الغرض فيه بتلك الأهمّيّة، مع أنّ العمدة في البحث عن كفاية داعويّة الغرض هي صحّة العبادة المبتلى بالأهمّ، وهي لا تثبت بالتقريب الذي أفاده (قدّس سرّه).

توضيحٌ وتنبيه:

لا بأس بتوضيح فساد ما توهّم من تصحيح العبادة المستأجر عليها بنحو داعي الداعي، فنقول: إنّه ممنوع من حيث الصغرى والكبرى.

أمّا من حيث الصغرى؛ فلأنّ معنى الداعي للشيء هو كون الغرض المترتّب عليه بنفسه أو بأثره محرّكاً له في الفعل، وهو عبارة عن العلّة الغائيّة لوجوده، وذلك بعد أنّ من المعلوم بديهة أنّ كلّ فعل اختياريّ صادر عن العاقل لا محالة لابدّ له من علّة غائيّة، وهي عبارة عن كون الشيء موجباً لصدور الفعل عن الفاعل ومنشأ لفاعليّته، فإذا كان الشيء بنفسه أو بأثره علّة لفاعليّة الفاعل صحّ أن يقال: بكونه المحرّك للفعل، لكون الغرض المطلوب من الفعل إمّا هو نفسه أو معلوله؛ لأنّ محرّكيّة المعلول مستلزم لمحرّكيّة علّته، إذ لو لم تكن العلّة مرغوباً فيها لم يعقل أن يكون معلولها بما هو معلولها مرغوباً فيه، فإذا كان الثواب المعلول للأمر بما هو معلول محرّكاً فلا محالة يكون الأمر المترتّب عليه الثواب أيضاً محرّكاً.

وكذا إذا كان العقاب المترتّب على مخالفته بما هو معلول لها ممّا يكون محرّكاً على العمل كان الأمر أيضاً محرّكاً؛ ضرورة أنّ محرّكيّته بهذه الحيثيّة - أي بما هو

معلول للأمر- عين محرّكيّة الأمر بل محرّكيّته من شؤون محرّكيّة العلّة، فتحريك الأمر بما يترتّب عليه من حيث ترتّبته عليه مصحّحٌ للعبادة، لكونها صادرة من العبد بتحريك الأمر، وهذا هو معنى داعي الداعي.

ولا يخفى أنّ هذا المعنى لا يعقل تحقّقه بين الأمر وبين ما ليس معلولاً له، كبذل الباذل وأخذ الأُجرة ونحوهما؛ ضرورة أنّ المال المبذول أُجرة ليس معلولاً للأمر، فمحرّكيّته لا يعقل أن تكون من شؤون محرّكيّة الأمر، لأنّه أجنبيّ عنه.

نعم، يمكن أن يصير البذل محرّكاً لقصد الفعل مقروناً بتخيّل داعويّة الأمر، إلّا أنّك قد عرفت أنّ هذا التخيّل والإخطار غير التحريك الواقعي الذي هو المعتبر في صحّة العبادة.

فإن قلت: قد تقدّم أنّ داعويّة الثواب والعقاب تارة تكون بما هما من غير نظر إلى ترتّبهما على موافقة الأمر أو مخالفته. وأُخرى تكون بما هما معلولان للأمر من حيث ترتّبهما على موافقته أو مخالفته. وهذان الوجهان متصوّران في محرّكيّة البذل أيضاً؛ فإنّ البذل قد لا يكون محرّكاً إلّا للعبادة بحيث لو بذل له للعمل الغير العبادي لم يكن محرّكاً له، وقد يكون العمل لمجرّد البذل من غير نظر إلى كون العمل عبادة، ففي القسم الأوّل يكون داعويّة البذل من شؤون داعويّة الأمر، وتصحّ به العبادة، نظير ما تقدّم في داعويّة الثواب والعقاب.

قلت: توضيح دفعه؛ أنّ هذا يتصوّر على أنحاء:

الأوّل: أن لا يكون البذل محرّكاً أصلاً، بل كان التحريك كلّه مستنداً إلى الأمر، بمعنى أنّ العبد يتحرّك نحو العمل سواء بذل له مال أو لم يبذل، غاية الأمر أنّه يأخذ ما بذل له، وهذا النحو لا إشكال في صحّة العبادة معه، لكنّه أجنبيّ عن باب الأُجرة على العبادة؛ لأنّ المال المبذول حينئذٍ ليس أُجرة على العمل، بل إنّما يبذل له مجّاناً.

وثانيها: أن يكون التحريك مستنداً إليه أيضاً، كما أنّه يكون مستنداً إلى الأمر بحيث لا يكون أحدهما دون الآخر كافياً في الانبعاث نحو العمل، وهذا مستلزم لوقوع التشريك في الداعي ومناف للإخلاص المعتبر في العبادة.

وثالثها: أن يكون التحريك مستنداً إلى البذل بحيث لولاه لم يكن للأمر تحريك أصلاً، وهذا هو مفروض الكلام، ولا ينبغي الارتياب في بطلان العبادة معه؛ لعدم داعويّة الأمر فيه بوجه.

فتحصّل أنّ مورد البحث في باب الأُجرة على الواجبات هو ما إذا كان الداعي والمحرّك هو البذل، لا فيما إذا كان المحرّك الواقعي هو الأمر، لكن اتفق أنّه أعطاه المعطي هديّة بإزاء ما يفعله، فإنّ مجرّد أخذ المال لا يضرّ بالعبادة ما لم يكن محرّكه هو الأخذ.

نعم، يقع الكلام في أخذ الأُجرة في الواجبات، بل المستحبّات غير الأحكام النظاميّة - على ما تقدّمت الإشارة إليه في باب أخذ الأُجرة على الأذان - من جهة أُخرى ولو لم يكن داعيه على العمل هو أخذ المال، وذلك لكون العمل خارجاً عن سلطنة العامل في الواجب العيني، وعدم رجوع نفع العمل إلى المستأجر والباذل في غير الواجب العيني، كالواجب الكفائي والمستحبّ مطلقاً، إلّا أن يدلّ دليل بالخصوص على قابليّة العمل للنيابة على ما تقدّم في باب الأذان.

وهل الجعالة كالإجارة في ذلك، فلا يجوز أخذ الجُعل فيما لا يجوز أخذ الأُجرة، أو يتوسّع في الجعالة ما لا يتوسّع في الإجارة؟ وجهان:

ربّما يقال: بالثاني من جهة عدم اشتراط كون العمل ممّا يصل ويعود نفعه إلى الجاعل بخلاف الإجارة.

ولكن الأقوى عدم الجواز في الجعالة أيضاً؛ لأنّها عقد معاوضيّ يعتبر فيه دخول أحد العوضين في ملك من خرج عنه الآخر.

وقياسها بباب السبق والرماية حيث إنّه لا يعتبر فيه ذلك باطلٌ؛ لورود الدليل فيهما بالخصوص واقتضاء الحكمة جوازهما، ولا يتعدّى عنهما إلى غيرهما ممّا لا يرجع العمل بنفسه ولا بأثره إلى باذل المال، فيكون من قبيل أكل المال بالباطل. هذا تمام الكلام في الصغرى.

وأمّا البحث في الكبرى، فنقول: لو سُلِّم أنّه مع فرض كون البذل محرّكاً يكون الأمر أيضاً محرّكاً بأن كانا طوليّين في التحريك، فلا ينفع في تصحيح العمل في شيء؛ وذلك لأنّ العلّة الغائيّة بالمعنى المتقدّم هي التي تقع في سلسلة الغايات في منتهاها، فإذا فرض كون غاية الغايات هي الأُجرة أو البذل فلا يفيد في الصحّة محرّكيّة الأمر، لأنّه لا يكون غاية، بل هو المحرّك للوصول إلى الغاية.

وليس الدليل الدالّ على اعتبار قصد الامتثال ومحرّكيّة الأمر دليلاً لفظيّاً حتّى يقال: بدلالة إطلاقه على كفاية محرّكيّة الأمر في صحّة العبادة مطلقاً، سواء كان في أوّل سلسلة المحرّكات أو في أثنائها أو في آخرها، بل الحاكم باعتباره هو العقل، والموضوع في حكمه هو لزوم استناد التحرّك نحو العمل إلى الأمر حقيقة، ومن المعلوم أنّه يتوقّف على كون الأمر هو المحرّك الأخير.

أقول: هذا ممّا استفدته من إفادات أُستاذنا العلّامة (أدام الله أيّامه) مع زيادة بسط وإيضاح ممّا سنح بخاطري القاصر، وقد ظهر منه أنّ حديث تصحيح عمل الأجير بالداعي على الداعي كلام شعريّ لا يُسمن ولا يُغني شيئاً، وقد حقّقنا فساده في مسألة الأُجرة على الواجبات في حاشيتنا على *مكاسب* الشيخ[1] (قدّس سرّه) وفي رسالة مستقلّة[2] بما يرجع بعضه إلى ما أفاده الأُستاذ (دامت بركاته) فراجع، فإنّه نافع في المقام.

---

١. لم نعثر عليه.
٢. لم نعثر عليه.

والمتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ إتيان العمل بداعي الفوز إلى الثواب أو الفرار من العقاب يتصوّر على وجوه:

الأوّل: أن يكون داعيه مجرّد الفوز بالجنّة أو الفرار من النار، مع قطع النظر عن كونهما من الله -سبحانه- بحيث يكون همّه الوصول إلى الثواب أو الفرار من العقاب، سواء كانا من الله تعالى أولا، وهذا ممّا يبطل معه العمل العبادي لو كان المحرّك هو الثواب أو العقاب الأُخرويّين فضلاً عن الدنيوي منها.

الثاني: أن يكون داعية ذلك من حيث استنادهما إلى الله سبحانه، لكن مع قطع النظر عن كونهما بإزاء موافقة الأمر ومخالفته، بل يأتي بالعمل ليعطيه الله الجنّة أو يحرّم عليه النار بلا نظر إلى كون امتثال الأمر موجباً لذلك، وهذا أيضاً ممّا يوجب بطلان العمل كالوجه الأوّل، لعدم محرّكيّة الأمر.

الثالث: أن يكون داعية ذلك من حيث كون الثواب والعقاب مستندين إلى الله تعالى جزاء لطاعة الأمر المتعلّق بالعمل أو لعصيانه، وهذا هو المصحّح للعبادة، لكون محرّكيّة الثواب حينئذٍ ناشئاً عن الرغبة إليه بما هو من آثار طاعة الأمر والرغبة إليه من هذه الحيثيّة لا تنفكّ عن الرغبة إلى الطاعة، وهي غير منفكّة عن محرّكيّة الأمر وهكذا بالنسبة للعقاب.

وهذا ما ذهبنا إليه من صحّة داعويّة الأمر بما يترتّب عليه من الثواب والعقاب، وفي مثله تصحّ العبادة لو كان المرغوب فيه أو المرهوب منه عبارة عن الثواب والعقاب الدنيويّين، فضلاً عن الأُخرويّين.

وهذا ما ظهر لي في المقام ببركة مولانا ومولى الأنام، عليه صلوات الملك العلّام، والحمد لله.

وممّا ذكرنا ظهر اعتبار أمرٍ ثان في الركن الثاني من النيّة، وهو كون الغاية

المقصودة من العمل هو القرب إليه تعالى، سواء كان قصد تحصيله بمحرّكيّة علل الأمر، أو بنفسه، أو هو بما يترتّب عليه من الآثار.

الأمر الثالث - ممّا يعتبر في ذلك الركن -: الإخلاص، وليعلم أوّلاً أنّ العمل تارة: يؤتى به لغير وجهه تعالى، ويكون الغرض منه غيره، ويكون العمل خالصاً لغيره، وأُخرى: يكون الغرض منه خالصاً لوجهه تعالى، وثالثة: يكون كلاهما هو الغرض، وهو يتصوّر على أنحاء:

الأوّل: أن يكون كلّ منهما كافياً في التحريك لولا الانضمام؛ لكنّهما بالانضمام صارا بحيث يستند إليهما معاً؛ لاستحالة استناده إلى كلّ واحد منهما مستقلّاً وإن كان يصحّ ذلك في حال الانفراد، كما هو الشأن في توارد العلل على معلول واحد، حيث إنّ المعلول في حال انفراد كلّ مستند إليه، وفي حال الاجتماع يصير مستنداً إلى المجموع.

الثاني: أن لا يكون كلّ واحد بالانفراد كافياً في التحريك، وكان كلّ منهما في التحريك محتاجاً إلى الآخر.

الثالث: أن يكون أحدهما كافياً في حال الانفراد دون الآخر، وهذا يتصوّر على قسمين:

أحدهما: أن يكون قصد الامتثال كافياً في التحريك لولا الضميمة.

الثاني: عكسه.

ثمّ إنّ الضميمة إمّا أن تكون رياءً أو غير الرياء من الدواعي الأُخر.

والكلام في الرياء يقع في جهات:

الأُولى: هل الرياء مطلقاً سواء كان خالصاً أو ضميمة إلى داع القربة مبطلٌ للعمل، بحيث يجب الإعادة والقضاء، أو أنّه مانع عن القبول على حذو سائر الموانع عنه كالحسد وغيره؟

والمنسوب إلى السيّد المرتضى[1] (قدّس سرّه) هو الثاني.

ولكنّ الحقّ هو الأوّل؛ لقوّة ظهور الأخبار في البطلان، وأنّه يشترط الخلوص من الرياء في صحّة العبادة كسائر الشرائط، فجَعلُ ذلك شرطاً أخلاقيّاً بعيدٌ.

الثانية: لو أتى ببعض الأجزاء رياءً فهل حكمه حكم ما أتى بأصل العمل كذلك، فيبطل أو لا؟

وتوضيح ذلك أنّ الجزء المأتي به رياءً، إمّا أن يكون من الأجزاء المستحبّة، أو يكون من الأجزاء الواجبة، وعلى الثاني؛ فإمّا أن يكون من الأفعال، أو من الأذكار والدعاء أو القراءة.

وضابط ما لا يوجب الرياء بطلان الصلاة هو كلّما لم يكن الرياء بالجزء موجباً لنقصان جزء واجب ولا لزيادة مبطلة.

وضابط ما يوجب الفساد هو كلّما كان موجباً لذلك.

أمّا الرياء بالجزء المستحبّ إذا كان من الأفعال، فإن كان وجوده غير مغيّر للهيئة، كما إذا أتى بجلسة الاستراحة - بناءً [على] استحبابها - رياءً، فلا يكون مبطلاً للصلاة، فإنّ تركها غير مبطل، والإتيان بها باطلة غير موجب لزيادة مبطلة.

ولو أتى بجزء مستحبّ كالقنوت أو واجب، ولكن من الأذكار أو القراءة والدعاء رياءً ففي الإبطال بها وجهان:

مِن أنّ الذكر يخرج بذلك عمّا هو عليه، ويصير حكمه حكم كلام الآدمي.

ومِن أنّ غاية ما يلزم منه هو كون الذكر بالرياء محرّماً، ولا دليل على إبطال ذلك للصلاة، فيعيده إنْ كان ذكراً واجباً، ويستحبّ له إعادته إنْ كان مستحبّاً.

ولكنّ الحقّ هو الأوّل، لا من جهة صيرورة الذكر ونحوه كلاماً آدميّاً بمجرّد الرياء،

---

١. الانتصار، مسائل الطهارة: ١٧.

فإنّ التسبيح والتهليل والقرآن لا تخرج بالرياء عن حقيقتها، بل يدلّ على البطلان أُمور:

الأوّل: إنّ الدليل الدالّ على بطلان الصلاة بالتكلّم مطلق، يدلّ على بطلانها بمطلق التكلّم بالحرفين فصاعداً ولو لم يكن كلاماً آدميّاً، خرج عنه التكلّم بالذكر والدعاء والقرآن الغير المأتي بها على الوجه المحرّم، فيبقى الباقي في إطلاق ما دلّ على البطلان؛ وذلك لانصراف ما دلّ على استثناء المذكورات من التكلّم إلى المحلّل منها دون المحرّم.

الثاني: ما دلّ على بطلان الصلاة بكلّ زيادة عمديّة، ومن المعلوم كون الذكر المحرّم ونحوه من جملتها، ولكن سيأتي إن شاء الله التأمّل في عموم بطلان الصلاة بكلّ زيادة.

الثالث: عدم وجود وسط بين الذكر والدعاء والقرآن الغير المبطلة للصلاة، وبين كلام الآدمي المبطل، فلو كان المحرّم منها غير داخل في الدليل الدالّ على عدم بطلانها، فلا محالة تدخل في حكم المستثنى منه وإن لم يكن داخلاً في كلام الآدمي موضوعاً.

ولو أتى بفعل واجب رياءً، فإن أمكن تداركه بلا لزوم زيادة مبطلة فلا بطلان، وذلك كالجلوس بين السجدتين، حيث إنّه لو أتى به رياءً ثمّ قصد به القربة لم يكن ما أتى به رياءً زيادة مبطلة وإن لم يمكن تداركه، إلّا مع زيادة مبطلة؛ فيكون الإتيان به رياءً مبطلاً من جهة لزوم الزيادة.

لكن هذا كلّه بناءً على ما نُسِب إلى جملة من الأساطين من كفاية الخلوص في أصل الإتيان بالصلاة، وأمّا بناءً على اعتبار الخلوص من الرياء من الصلاة إلى آخرها، كما هو المستظهر من إطلاق مبطليّة الرياء في الأخبار[1]، فالأقوى هو البطلان مطلقاً ولو كان الرياء بجزء مستحبّ غير موجب للزيادة المبطلة، بل ولو كان في

---

١. *ثواب الأعمال* ١: ٢١٣، *عدة الداعي*: ٢٢٠، *غرر الحكم*: ٦٩١٩: ٩٦٦١، *بحار الأنوار* ٧٧: ١٦٣، *مجموعة ورام*: ٤٢٣، *نهج البلاغة*: الحكمة: ٢٧٦، *الوسائل* ١: ٦٠ ب ٨ من أبواب مقدّمة العبادات ح ٧ و ٩ و ١٠ وكذا ١١: ٧١ ب ١٢ من أبواب مقدّمة العبادات ح ٦ وغيره.

أوصاف الصلاة الخارجة ككونه في الصفّ الأوّل، أو التحنّك أو كونه في المسجد.

نعم، لا يضرّ الرياء بما هو خارج عن الصلاة رأساً كالأُمور المتقدّمة عليها كالأذان والإقامة، وإن كان الرياء مبطلاً لهما، فلا وجه لما قيل[1]: من كون ذلك مبطلاً للصلاة.

وظهر ممّا ذكرنا أنّه لا فرق في البطلان بين كون الرياء ضميمة للداعي، أو كان العمل للرياء خالصاً، كما لا فرق في صورة الضميمة بين الأقسام المتقدّمة في ضميمة الداعي؛ وذلك كلّه لإطلاق أخبار مبطليّة الرياء وشمولها لما كان للرياء دخلٌ في إتيان العمل ولو كان بحيث لولا الأمر وامتثاله لم يستقلّ الرياء في التحريك والدعوة نحو العمل.

هذا كلّه حال الرياء المقارن للعمل، وأمّا الرياء المتأخّر فالأقوى عدم كونه موجباً للبطلان.

نعم، ربّما يستظهر من بعض الأخبار[2] كونه مانعاً للقبول، ولعلّ ذلك أوجب إفراط بعض[3] في القول بالبطلان به، وهو ضعيف كضعف القول[4] بالصحّة في الرياء المقارن أيضاً.

هذا في ما كانت الضميمة رياءً، وأمّا لو كانت غيره فلا تخلو؛ إمّا أن تكون محرّمة أو مباحة أو راجحة، وعلى جميع التقادير؛ فإمّا أن نقول: باعتبار الخلوص عن الضميمة بالنسبة إلى الأجزاء، أو نقول: باعتباره في نيّة الصلاة، وعلى الأوّل؛ فإمّا أن يكون الجزء المأتيّ به بضميمة دعوة غير الأمر من الأفعال، أو من الأذكار ونحوها.

---

١. لاحظ *تذكرة الفقهاء* (النيّة) ٣: ١١٠.

٢. كخبر انس عن النبي (صلّى الله عليه وآله) عن جبرئيل (عليه السلام)، قال: قال الله تعالى:... وإن من عبادي المؤمنين لمن يريد الباب من العبادة، فأكفّه عنه لئلا يدخله عجب فيفسده...»، مرسل ابن أسباط عن الباقر (عليه السلام): الابقاء على العمل أشدّ من العمل قال: وما الابقاء على العمل ؟ قال: يصل الرجل بصلة وينفق نفقة لله وحده لا شريك له فتكتب له سرّاً ثمّ يذكرها فتمحى وتكتب له علانية ثمّ يذكرها فتمحى وتكتب له رياء». (*الكافي* ٢: ٢٩٦ باب الرياء ح ١٦).

٣. كما أختاره الشيخ جعفر في *كشف الغطاء*: الصلاة / في النية ص: ٢٣٢.

٤. تقدّم تخريجه في ص: ٢٩..

والضابط هو البطلان في كلّ ما أوجب الضميمة للزيادة المبطلة، أو تحقّق أحد قواطع الصلاة، وعدم البطلان في ما لم يكن كذلك.

وضابط الزيادة المبطلة هو أنّ الجزء المعتبر في العبادة؛ إمّا [أن] يكون في عالم اعتباره مأخوذاً بنحو صرف الوجود، أو بنحو التقيّد بالوحدة، أو بعدد خاصّ، أو بنحو لا بشرط؛ ففي الأوّلين تتحقّق الزيادة لو أتى به زائداً عمّا اعتبر إتيانه ولو لم يؤت به بقصد الجزئيّة، وفي الأخير يعتبر في تحقّق الزيادة قصد الجزئيّة، فلو أتى به لا بقصد الجزئيّة لا تصدق الزيادة.

هذا كلّه، لو قلنا: باشتراط الخلوص في الإجزاء بمعنى أنّ عدم الخلوص في كلّ جزء مضرٌّ بصحّة ذلك الجزء بالخصوص.

وأمّا لو قلنا: باعتبار الخلوص في النيّة بمعنى أنّ وجود الضميمة ولو في جزء واحد يكون مضرّاً بالخلوص في أصل النيّة - كما هو الأقوى - فتبطل الصلاة مطلقاً، كما تقدّم في ما لو كانت الضميمة رياءً.

وربّما يفرّق هنا بين ما لو كانت الضميمة راجحة؛ فيقال: بعدم البطلان، وبين ما كانت محرّمة؛ فيقال: بالبطلان، وهو فاسد؛ ضرورة أنّ رجحان الضميمة لا يوجب صحّة إتيان العمل بداعي الأمر المتوجّه إلى الضميمة، لكون العمل حينئذٍ غير مأتيّ به بدعوة أمره المتعلّق به خالصاً، بل هو مأتيّ به بدعوة أمر آخر متعلّق بشيء آخر، فإتيان الصلاة - مثلاً - بداعي الأمر المتعلّق بإطاعة الوالدين غير إتيانها بدعوة أمرها، والذي يصحّح العبادة إنّما هو الإتيان بها بداعي الأمر المتعلّق بنفسها لا المتعلّق بشيء آخر.

فالمتحصّل ممّا ذكرنا أنّه يشترط في صحّة العبادة كون الإتيان بها بمحرّكيّة شخص أمرها المتعلّق بها نفسها خالصاً عن انضمام محرّك آخر إليه، سواء كان ذلك الأمر المنضمّ أمراً محرّماً من الرياء وغيره، أو مباحاً أو راجحاً. رزقنا الله تعالى

الإخلاص في عبادته، وألهمنا التجافي عن دار الغرور باستمساكنا بعروة ولاية وليّه التي هي *العروة الوثقى*، آمين.

ثمّ إنّ المتحصّل ممّا ذكرنا في معنى الداعي هو كون الشيء محرّكاً للفاعل وباعثاً لفاعليّته، وكانت إرادته للفعل منبعثة عنه.

وضابطه كلّ ما لم يكن متعلّقاً لإرادة الفاعل وكان ممّا يترتّب على فعله بحيث لم يمكن تعلّق الإرادة به.

وتوضيح ذلك: أنّ الأفعال الصادرة عن الفاعل بالقصد والاختيار؛ إمّا مباشريّ أو توليديّ، والثاني؛ إمّا أن لا تكون له مقدّمات غير اختياريّة أو تكون، وعلى الثاني؛ فإمّا أن تكون مقدّماته الغير الاختياريّة حاصلة قبل صدور المقدّمة الاختياريّة من الفاعل، أو لا تكون حاصلة، بل يتوقّف وجود الفعل بعد مقدّمته الاختياريّة على عللٍ معدّةٍ خارجةٍ عن اختيار الفاعل.

ففي الفعل المباشريّ أو التوليديّ الذي لا تكون له مقدّمة غير اختياريّة، أو التوليدي الذي تكون مقدّماته الغير الاختياريّة حاصلة قبل المقدّمة الاختياريّة **يكون الفعل** متعلّقاً لإرادة الفاعل، ويخرج عن كونه داعياً لفاعليّته؛ لكونه بنفسه متعلّقاً لإرادته وفعله الذي يصدر منه بالإرادة.

وفي الفعل التوليدي الذي لا تكون مقدّمته الاختياريّة الجزء الأخير من علّة وجوده، بل كان وجوده بعد صدور المقدّمة الاختياريّة متوقّفاً على وجود علله المعدّة الغير الاختياريّة التي ربّما توجد وربّما لا توجد، **لا يكون** ذاك الفعل متعلّقاً للإرادة، بل كان داعياً لتعلّق الإرادة إلى مقدّمته الاختياريّة؛ ضرورة أنّه لتوقّف وجوده على أُمور غير اختياريّة غير موجودة ليس باختياريّ، وذلك كصيرورة الزرع سنبلاً، حيث إنّه ليس ذلك فعلاً للزارع ولو بالتسبيب، بل هو داع لصدور الزرع منه، ولذلك يبطل شرطه

في ضمن العقد؛ لعدم تعلّق القدرة به مع اشتراط أن يكون الشرط مقدوراً للمشروط عليه.

فتلخّص أنّ الداعي عبارة عمّا يترتّب على الفعل مع خروجه عن متعلّق إرادة الفاعل، بل كان باعثاً للفاعل على الفعل المترتّب عليه.

المبحث الثاني: إنّ الفقهاء (قدّس الله أسرارهم) قد فصّلوا الدواعي في العبادة وأنهوها إلى عشرة، وذكروا أنّ الداعي إمّا أن يكون امتثال الأمر، أو كون الآمر أهلاً للعبادة، أو شكراً لنعمه، أو طلباً للثواب، أو فراراً عن العقاب ونحو ذلك.

والظاهر من عبائرهم كون تلك الأمور دواعي عرضيّة، يكفي في صحّة العبادة إتيانها بداعويّة كلّ واحد منها.

وأورد عليهم في *الجواهر*[1] بمنع كون تلك الدواعي عرضيّة، بل المعتبر في صحّة العبادة إنّما هو كونها بداعي امتثال الأمر، وهذا ممّا لا محيص عنه، إلّا أنّه قد يكون الأمر بنفسه كافياً في الدعوة.

وقد تقدّم أنّ مرجع ذلك إلى كون المعبود أهلاً للعبادة؛ إذ ليس معنى داعويّة أهليّة العبادة إلّا أن يعبد بإتيان العبادة، والمفروض توقّف عباديّة العبادة على قصد امتثال الأمر، فأهليّته تعالى للعبادة موجبٌ لإتيان العمل بداعي امتثال أمره، ويكون أمره تعالى بنفسه مع قطع النظر عمّا يترتّب عليه محرّكاً له، وقد لا يكون بنفسه محرّكاً له، بل هو بما يترتّب عليه من الثواب أو العقاب يكون محرّكاً - ولقد أجاد في ما أفاد - من طوليّة تلك الدواعي، لكنّ الأولى بسطها وتوضيحها، فنقول:

منها: قصد جهة الأمر وملاكه، وهذا لا إشكال في صحّته مع وجود الأمر، وأمّا مع انتفائه بسبب الابتلاء بالمزاحم، فهل يكفي قصد جهة الأمر - كما هو المختار

---

١. *جواهر الكلام* ٩: ٢٥٨.

عند الشيخ[١] (قدّس سرّه) ومن تبعه من منكري الترتّب، أولا يكفي، وفاقاً لصاحب *الجواهر*[٢] (قدّس سرّه)؟ وجهان، وملخّص ما يمكن أن يقال في المنع عن الاكتفاء به أمران:

الأوّل: المنع عن إحراز وجود الملاك بعد انتفاء الأمر، وهذا منع الصغرى.

الثاني: المنع عن كفاية قصده بعد تسليم وجوده، وهذا منع الكبرى.

وتقرير الأوّل أنّ الملاك مستكشفٌ بسبب الخطاب، فإذا كان الخطاب موجوداً فبوجوده يستكشف الملاك، وإذا ارتفع الخطاب من جهة وجود الخطاب الأهمّ، فلا كاشف عن وجود الملاك، ومع عدم الكاشف عنه كيف يمكن إحرازه؟!

وقد أجاب الشيخ (قدّس سرّه) وتبعه عليه جماعة من محقّقي تلامذته بالفرق بين ما كان ارتفاع الخطاب بسبب فَقْد ما هو شرطٌ عقليّ لصحّة الخطاب، وبين ما كان ارتفاعه بسبب فقدان الشرط الشرعي، والفرق بينهما أنّ الشرط العقلي - كالقدرة التي يعتبرها العقل في صحّة توجيه الخطاب - لا دخل له في مصلحة الخطاب، بل هو شرط لصحّة الخطاب، بخلاف الشرط الشرعيّ، فإنّه مصحّح للتكليف خطاباً وملاكاً، بحيث لا يكون للتكليف ملاك مع عدمه، فإذا كان الشرط شرعيّاً فمن انتفائه الموجب لانتفاء الخطاب ينتفي ملاك الخطاب أيضاً، ولا يكون حينئذٍ كاشفاً عن وجود الملاك، بل الخطاب - وجوداً وعدماً - كاشفٌ عن وجوده وعدمه.

وأمّا إذا كان عقليّاً لم يعتبره الشرع في موضوع خطابه، بحيث يظهر من أخذه كونه معتبراً عنده، وإن أخذه فيه بما يظهر منه كونه في مقام تقرير حكم العقل يكون الخطاب مأخوذاً على نحو الإطلاق عن ذاك الشرط شرعاً، بحيث لا يكون متوقّفاً

---

١. لاحظ *كتاب الصلاة* ١ (الدورة ٦): ٥٢٨.

٢. *جواهر الكلام* ٩: ٢٦٤.

على وجوده، فمِن إطلاق الخطاب يحرز وجود الملاك، وما يرتفع بسبب المزاحم إنّما هو نفس الخطاب لا ملاكه، فبقدر ابتلائه بالمزاحم يرفع اليد عنه.

ولعلّ هذا البيان مغائر لما في *الكفاية*[1] من استكشاف وجود الملاك بدلالة الأمر عليه التزاماً، وأنّ المرتفع بسبب المزاحم إنّما هو مدلوله المطابقي، أعني حجّيّة الخطاب في دلالته على مدلوله المطابقي، ولا منافاة بين بقاء حجّيّة الدلالة الالتزاميّة بعد ارتفاع حجّيّة المدلول المطابقي لو لم يكن المزاحم مزاحماً عن المدلول الالتزامي أيضاً، لإمكان تطرّق المناقشة في ما أفاده ؛ فراجع.

وكيف كان، فهذا البيان بما ذكرناه منقول عن الشيخ (قدّس سرّه) وعليه المحقّقون من تلامذته.

وقد أُورد عليه بالمنع عن وجود الإطلاق؛ لكون الإطلاق متوقّفاً على تماميّة مقدّمات الحكمة، والأُولى منها ممنوعة في المقام، لكونها عبارة عن أنّ المولى إذا كان في مقام البيان ولم يبيّن تمام مرامه لزم منه الإخلال بغرضه، وهذه المقدّمة غير جارية في المقام؛ إذ لو كان ذاك الشرط العقلي شرعيّاً أيضاً - بمعنى كونه دخيلاً في الملاك - لما كان الإخلال به موجباً لنقض الغرض؛ لكون حكم العقل باشتراطه كافياً في اعتماد المولى عليه، وفي مثله لا يلزم نقض الغرض وإيقاع العبد في خلاف المرام؛ إذ المقصود من الخطاب صدور المتعلّق عن العبد بعد تحقّق الشرط، وعدمه مع عدمه، وهو حاصل مع حكم العقل بالاشتراط من غير حاجة إلى أخذ الشرط في الخطاب، فلا طريق لنا إلى استكشاف الملاك مع فقد الشرط العقلي للخطاب؛ لعدم وجود إطلاق للخطاب من هذه الجهة بحيث يشمل هذه الصورة.

وهذا الإشكال لو تمّ لكان مانعاً عن صحّة الإتيان بالمهم إذا كان عباديّاً مع

---

١. *الكفاية*: ١٣٦ و ١٣٧ طبعة مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

المزاحمة بالأهمّ مطلقاً[١]، سواء قلنا: بإمكان الأمر الترتّبي أم لا؛ ضرورة أنّه على فرض القول بالترتّب لابدّ في إحراز وجود الأمر الترتّبي من إحراز الملاك.

وقد تقدّم في البحث عن اللباس المشكوك الإشارة إلى هذا الإشكال، ووعدنا الجواب عنه في ما يأتي، فنقول في دفعه:

أمّا أوّلاً: فبالمنع عن عدم كون الإخلال بالقيد لو كان دخيلاً في الملاك مخلّاً بالغرض؛ ضرورة كون الإخلال به موجباً لتوهّم المخاطب عدم دخله في الغرض، وبقاء الملاك بعد ارتفاع الخطاب، فيأتي به بداعي ملاكه بعد ارتفاع خطابه، وهذا إيقاعٌ للمكلّف في خلاف المقصود.

وأمّا ثانياً: فبأنّ نقض الغرض ليس بمعنى إيقاع المكلّف في خلاف المقصود، بل هو بمعنى أنّ المتكلّم الذي يكون في مقام بيان مراده، مع العلم بكون ذلك الشيء دخيلاً في مراده لو لم يبيّن ذلك لكان ناقضاً لغرضه الذي هو عبارة عن بيان مراده، فهذا هو نقض الغرض الذي يُستدلّ بسببه على وجود الإطلاق.

وأمّا إيقاع المكلّف في خلاف المقصود فهو وإن كان قبيحاً في نفسه، لكنّه أمرٌ آخرُ لا ربط له بنقض الغرض بهذا المعنى المراد في مقدّمات الحكمة.

نعم، قد يكون نقض الغرض - بمعنى عدم بيان ما هو المراد مع كونه في مقام بيانه - موجباً لإيقاع المكلّف في خلاف المقصود، وقد لا يكون، فنقض الغرض بنفسه محذور مطلقاً، من غير أن يختصّ بكونه موجباً لإيقاع المخاطب في خلاف المقصود، وحينئذٍ نقول: إنّ ترك القيد في المقام موجبٌ لنقض الغرض؛ إذ مع كون المولى في مقام البيان، وكون غرضه متعلّقاً ببيان تمام مراده، لابدّ وأن يبيّن تمام ما له دخل في مراده، وإلّا لأخلّ بغرضه، فمن ترك القيد يستكشف عدم دخله في

---

١. راجع *كفاية الأصول* للآخوند: ١٣٤ طبعة مؤسسة آل البيت ﷺ.

مراده ولو لم يكن تركه موجباً لأيقاع العبد في خلاف المقصود.

وأمّا ثالثاً: فبأنّ حكم العقل باشتراط حسن الخطاب بالقدرة - مثلاً - لا يمكن أن يصير قرينة على التقييد الشرعي، ولا هو صالح للقرينيّة لكي يكون مثل ما يصلح للقرينيّة ممّا هو متّصل بالكلام الموجب لصرف الكلام عمّا هو عليه من الإطلاق.

أمّا عدم قرينيّته فواضح، ولم يتوهّمه أحد، إلّا متوهّم شاذّ؛ فإنّ العقل - كما عرفت - يحكم باشتراط حسن الخطاب بالقدرة أو غيرها ممّا يراه دخيلاً في حسنه، وهذا أجنبيّ عن كونه قرينة على تقييد ملاك الخطاب بما يكون حسن الخطاب مشروطاً به.

وأمّا عدم صلاحيّته للقرينيّة؛ فلأنّ مرتبة حكم العقل باشتراط حسن الخطاب في رتبة المانع عن الخطاب، ومرتبة الشرط الشرعيّ في رتبة مقتضى الخطاب، وهو ملاكه، ومرتبة المقتضي متقدّمة على مرتبة المانع، ولا يعقل صلاحيّة الأمر المتأخّر للقرينيّة على الأمر المتقدّم، وإلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو محال. فالاستناد في ترك القيد - لو كان دخيلاً في الملاك - على حكم العقل بالتقييد غير معقول في مرحلة الثبوت، مضافاً إلى عدم إمكان إحراز ذلك في مقام الإثبات، بمعنى أنّ حكم العقل بالتقييد إنّما يصحّ في ما إذا تمّ الإطلاق، فهو في وجوده متوقّفٌ في مقام الإثبات على الإطلاق، فلا يعقل أن يكون مانعاً عنه.

وتوضيح ذلك: أنّ الخطاب إمّا يكون مشروطاً بالقدرة، مثل: «إن استطعت فحجّ»، وإمّا يكون مجملاً، كما إذا علم بوجوب شيءٍ بدليلٍ لُبّيّ - مِن إجماع ونحوه - ولم يعلم أنّ وجوبه مشروط بالقدرة أولا، وإما يكون مطلقاً عن التقييد بالقدرة، ومورد حكم العقل بقبح مطالبة العاجز واشتراط حسن التكليف بالقدرة هو الأخيرين دون الأوّلَين.

أمّا على الأوّل: فلأنّ المستفاد من اشتراط الخطاب شرعاً بالقدرة هو كونها من مقتضيات وجوده، ومن مقوّمات ملاكه، بحيث لو لم تكن لما كان هناك مقتضٍ للخطاب، وقد عرفت أنّ مرتبة حكم العقل باشتراط حسن الخطاب بالقدرة إنّما هي مرتبة المانع. ومن المعلوم أنّ المراد من المانع ليس هو مفهوم حكم العقل بقبح خطاب العاجز، بل المراد إنّما هو شخص حكمه المانع عن توجيه الخطاب، وقد مرّ غير مرّة أنّ استناد عدم المعلول إلى وجود المانع إنّما يصحّ فيما إذا تمّ مقتضيات وجوده، وإلّا فيكون مستنداً إلى عدم مقتضيه، فعدم احتراق الجسم المرطوب مع عدم قرب النار إليه لا يستند إلى الرطوبة، بل هو مستند إلى عدم وجود النار قريباً منه. وهكذا في المقام؛ فإنّ انتفاء التكليف مع اشتراطه شرعاً بالقدرة عند انتفائها إنّما يكون لانتفاء ملاك التكليف، لا لوجود المانع، أعني حكم العقل بقبح خطاب العاجز، بل حكمه بقبحه إنّما يكون فيما كان مقتضى التكليف موجوداً، لعدم وجود موضوع لحكمه مع عدم المقتضي، فإنّ موضوع حكمه هو الخطاب الذي يتوقّف على تحقّق الملاك.

وأمّا على الثاني – أعني صورة إجمال الخطاب، ودوران الأمر بين كون وجوب الشيء مشروطاً أو مطلقاً –: فيكون المتيقّن من الوجوب إنّما هو ظرف تحقّق الشرط، فيكون المرجع عند انتفاء الشرط هو البراءة، فيؤول إلى القسم الأوّل، بمعنى عدم تماميّة مقتضى الخطاب في مقام الإثبات، فلا تصل النوبة إلى حكم العقل بقبح مطالبة العاجز، فينحصر مورد حكمه بما إذا تمّت مقتضيات الخطاب، وهو متوقّف على حصول الإطلاق.

فظهر أنّ حكم العقل متوقّفٌ على تماميّة الإطلاق، فلا يعقل أن يكون صالحاً للقرينيّة على التقييد؛ ضرورة أنّ التقييد موجب لرفع الحكم في مورد انتفاء القيد،

وما يكون وجوده موقوفاً على شيء لا يعقل أن يكون قرينة على ما يكون علّة لنفيه، ومضاداً لوجوده، وهذا ظاهر جدّاً.

فتلخّص أنّ التمسّك بإطلاق الخطاب لإثبات وجود الملاك ممّا لا غبار عليه أصلاً.

هذا ما يتعلّق بتقرير الإشكال في قصد الملاك، الذي كان في صغرى الملاك.

وأمّا تقرير الإشكال في الكبرى، فبالمنع عن كفاية قصد الجهة في تصحيح العبادة لو سُلِّم إحراز الملاك، بل ولو مع وجود الأمر؛ وذلك لأنّ عباديّة العبادة إنّما هي بالإطاعة، وهي لا تتحقّق إلّا بامتثال الأمر، ولا ربط لقصد جهة الأمر وملاكه في تحقّق العبادة أصلاً. هذا محصّل ما أفاده صاحب *الجواهر* (قدّس سرّه) في استشكال قصد الجهة[1].

وقد أجاب عنه الشيخ (قدّس سرّه) في كتاب الطهارة[2]: بأنّ قصد الجهة أدخل في العبادة، وممّل له بما تقدّم نقله عنه، من علم العبد بعطش مولاه مع عدم توجّه الأمر إليه.

وقد أشرنا إلى ورود الإشكال عليه مِن عدم تصحيح ما أفاده لإتيان العبادة إذا عصى بترك الأهمّ.

ونزيده هنا توضيحاً بأنّ الجواب الذي ذكره (قدّس سرّه) لا يصحّح المهمّ إذا كان عبادة، سواء كان في مثل الموسّع المبتلى بالمضيّق، كالصلاة المأتيّ بها في سعة الوقت مع التكليف بالإزالة، أو أداء الدين، أو في المضيّق المبتلى بالأهمّ، كالصلاة في ضيق الوقت مع التكليف بإنقاذ الغريق، فإنّ ما أفاده غير جارٍ فيه لوجهين:

---

١. *جواهر الكلام* ٢: ١٥٥ - [في بحث الوضوء].

٢. كتاب الطهارة ١: ٢٣، راجع ص: ٢٣.

الأوّل: إنّه إنّما يصحّ مع علم العبد بالجهة وملاك الأمر تفصيلاً، حتّى يمكن أن ينبعث منه إرادته؛ ضرورة توقّف تحقّق الإرادة على العلم، والعلم الإجمالي بكون إرادة المولى منبعثة من جهةٍ مّا على نحو الإجمال غيركافٍ في تحريك العبد، وانبعاث إرادته منه، وهذا بخلاف ما في المثال، فإنّ العلم بعطش المولى تفصيلاً يصحّ أن يكون باعثاً للعبد على إحضار الماء ولو لم يأمره المولى به بعدُ، لا فيما إذا علم العبد بإرادة المولى للماء، ثمّ سقطت إرادته من جهة تعلّق إرادته بأمر آخر أهمّ، وعَلِم العبد إجمالاً أنّ إرادته للماء كانت معلولة لملاك من جهة استحالة وجودها من دون ملاك، ولا يعلم بأنّ الملاك، هل هو رفع العطش أو شيء آخر من الأغراض؟ ففي مثله لا يتّضح انبعاث العبد عن هذا العلم الإجمالي، كاتّضاحه في صورة العلم تفصيلاً بالملاك.

الثاني: إنّ أطوعيّة قصد الجهة بما ذكره، وكون قصد الجهة أدخل في العبادة إنّما تصحّ فيما كان العبد مطيعاً لأمر مولاه، شديد الأُنس به، عظيم الشوق إليه، سالكاً سبيل نيل مكنونات أغراضه ومقاصده، وهذه الدرجة العُليا والمقام المحمود للأوحدي من العباد خاصّة، مضافاً إلى أنّ ذلك منافٍ مع عصيان المولى بترك الأهمّ، الذي ملاكه أقوى ممّا اشتغل به، وأمره متحقّق فعليّ يقطع العبد بأنّ مولاه المحبوب لا يريد غيره، ومع ذلك يرفع اليد عنه، ويشتغل بما لا يريده المولى، معتذراً بأنّي أعلم أنّ فيه ملاكاً، وهل هذا إلّا جمعٌ بين الضدّين؟

فما أفاده (قدّس سرّه) مع أنّه أجاد فيه لا ربط له بما هو العمدة في دفع الإشكال، أعني تصحيح العبادة مع الابتلاء بالأهمّ.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنّ الأمر لكونه معلولاً للجهة والملاك، فقصد الفعل بداعي أمره متضمّن لقصد الجهة التي تكون ملاكاً للأمر، وإنّما اعتبر قصد

الأمر في صحّة العبادة؛ للعلم بعدم حصول الغرض والملاك إلّا بقصده، وليس لقصد الأمر خصوصيّة إلّا لكونه موجباً لحصول الغرض.

ففي صورة الجهل بالملاك تفصيلاً إنّما يقصد وجهه الذي هو عبارة عن الأمر به، فقصد الأمر إنّما هو طريق إلى قصد الملاك، فقصد نفس الملاك مع العلم بتحقّقه عند المزاحمة بالأهمّ كافٍ ولو إجمالاً؛ لما عرفت من أنّ قصد الأمر ليس معتبراً، إلّا لكونه طريقاً إلى قصد الملاك، والمفروض أنّ وجود الملاك في المهمّ المبتلى بالأهمّ محرز، فيكفي قصده، سواء قلنا: بسقوط أمره أو قلنا: ببقائه على نحو الأمر الترتّبي.

فتلخّص أنّ الدليل الدالّ على الاكتفاء بقصد الأمر بعينه دالّ على الاكتفاء بقصد الجهة.

هذا تمام الكلام في صحّة العبادة إذا كان المحرّك في إتيانها جهة الأمر، وأمّا بقيّة الدواعي كالشوق إلى الثواب أو الخوف من العقاب أو الشكر للنعمة، فقد عرفت من صاحب *الجواهر*[1] (قدّس سرّه) المنع من كونها دواعي في عرض داعويّة الأمر من جهة أنّ الشوق إلى الثواب - مثلاً - لا يدعو إلّا إلى عبادته تعالى، والمفروض توقّف عباديّة العبادة على قصد امتثال الأمر، حيث إنّ نفس الأفعال المخصوصة ليست عبادة ما لم ينضمّ إليها جهة امتثال الأمر، فداعويّة الشوق إلى الثواب إنّما تكون في طول داعويّة الأمر، وهكذا غيره.

والتحقيق أنّ تلك المذكورات التي أتى بها في *الروضة*[2] إلى عشرة كلّها دواع في عرض داعويّة الأمر؛ وذلك لأنّه بعد الفراغ عن جواب الإشكال في أخذ قصد القربة في العبادات حسب ما تقرّر في محلّه، نقول: إنّ المستفاد من الأدلّة الشرعيّة من الكتاب والسنّة ليس إلّا اعتبار أن تكون العبادة بداعي ابتغاء مرضاة الله تعالى، وهذا

---

١. تقدّم تخريجه في ص: ٤١.

٢. *الروضة* ١: ٢٥٥، الصلاة / في كيفية النيّة.

المعنى يتحقّق بإتيان العمل بداعي الأمر أو طلباً لثوابه، أو فراراً عن عقابه، أو لكونه أهلاً له ونحو ذلك، وليس على اعتبار الأزيد من ذلك دليل، ومن المعلوم أنّه كما يكون ابتغاء مرضاة الله تعالى، وطلب وجهه الأعلى بامتثال أمره، كذلك يكون بالفرار عن عقوبته، أو بالرجاء لمثوبته، أو بالشكر لنعمائه ونحو ذلك، فجميع تلك الدواعي ممّا يصحّ أن يكون داعياً إلى عبادته.

فظهر أنّ الحقّ كون تلك الدواعي عرضيّة، وعدم اعتبار خصوص قصد امتثال الأمر في تصحيح العبادة، مع أنّه يمكن أن يقال: بكون قصد تلك الدواعي متضمّناً لقصد الأمر أيضاً؛ لكونها معلولات له، وقصد المعلول بما هو معلول متضمّن لقصد علّته.

وخلاصة الأقوال في المقام أربعة:

الأوّل: اعتبار خصوص قصد الأمر، وهو المنسوب إلى *الجواهر*.

الثاني: صحّة الإتيان بقصد الجهة أيضاً، وهو المختار عند الشيخ (قدّس سرّه).

الثالث: كفاية قصد بقيّة الدواعي، سواء كانت داعية على الداعي أم لا، إلّا أن يكون الداعي هو الثواب الأُخروي، أو العقاب كذلك، وهذا هو المستظهر من العلّامة[1] (قدّس سرّه).

الرابع: كفاية الإتيان بداعويّة وجهه الأعلى، وكون الداعي ممّا ينتهي بالآخرة إليه؛ وهو المختار.

نقلٌ وانتقاد:

المنقول عن السيّد العلّامة المجدّد الشيرازي[2] (قدّس الله نفسه الزكيّة): أنّه رام تصحيح أخذ قصد القربة في العبادة بما حاصله: أنّ المعتبر في تحقّق العبادة،

---

١. لاحظ *منتهى المطلب* ٢: ١٤.

٢. لم نعثر عليه في مظانّه، ولعلّه الميرزا ينقل عنه في درسه وما قرّره عنه. ولم يطبع.

وما هو الدخيل فيها هو قصد العبوديّة المعبّر عنها بالفارسيّة (پرستش)، وهذا المعنى ممّا يمكن أن يتعلّق به الأمر من غير محذور، وليس في عباديّة العبادة شيء آخر مقوّم لها لكي يمتنع أخذه في المأمور به.

ولا يخفى عليك أنّ لازم ما أفاده (قدّس سرّه) هو صحّة العبادة باعتبار قصد عنوانه المتعلّق للأمر، ولو لم يكن بداع راجع إلى الله سبحانه، وهذا غير مستقيم؛ ضرورة أنّه لو لم يقصد ذاك العنوان، بل أتى بذات العبادة بداعي أمرها، أو ابتغاء وجهه تعالى لصحّت من غير إشكال. وإن كان الإتيان بها بذاك الداعي خارجاً لا ينفكّ عن قصد العبوديّة، لكن عدم الانفكاك بين المتلازمين لا يقتضي دخل أحد المتلازمين في ما للآخر دخل فيه. وكذا لو أتى بذات العبادة بعنوان العبوديّة بلا أن يكون الداعي في إتيانها ما يرجع إلى الله، بل أتى بها بداعي الشهوة - مثلاً - لم تصحّ إجماعاً.

فمن هذا يتبيّن أنّ الداعي لابدّ أن يكون في طول الإرادة وموجباً لصدورها، فلا يعقل أخذه متعلّقاً لها، كما أوضحنا من أنّ العناوين المنطبقة على الفعل لا يعقل أن تكون من دواعي صدور الفعل، وأنّ ما يصلح لكونه داعياً إنّما هو العنوان الخارج عن اختيار الفاعل.

وقد ظهر ممّا ذكرنا صحّة العبادة إذا كان الداعي هو الفرار عن العقوبة، أو الشوق إلى الثواب الأُخرويّين من غير إشكال؛ لما عرفت من كون المصحّح للعبادة عبارة عن كلّ ما كان راجعاً إلى ابتغاء وجهه تعالى ومرضاته، وأنّ الفرار من النار والشوق إلى الجنّة من هذا القبيل.

إنّما الإشكال في ما إذا كان الداعي على العمل هو الثواب، أو الفرار من العقاب الدنيويّين، وجملة القول فيها أنّ كلّاً منهما؛ إمّا أن يكون موعوداً، وإمّا أن يكون ممّا

علم ترتّبه على الفعل، أو على تركه بتجربة ونحوها، وعلى الأوّل فإمّا أن يكون داعيه على العمل نفس ذاك الموعود بلا قصد وجهه تعالى، وإمّا أن يكون داعيه هو طلب مرضاته، والداعي على ذاك الطلب هو ذاك الثواب، أو الفرار عن ذاك العقاب الموعود.

لا ينبغي الإشكال في البطلان في غير الموعود منهما إذا لم يكن إتيان العمل ابتغاءً لوجهه؛ لأنّ العبادة - على ما اخترناه - إنّما تتحقّق بذاك الوجه المفروض انتفائه، فلا وجه للصحّة حينئذٍ. وكذا في الموعود منهما إذا أتى بها بداعي نفس الثواب والعقاب بلا طلب لمرضاته. وأمّا في ما إذا كان الداعي ابتغاء وجهه فالأقوى الصحّة؛ وذلك لأنّ طلب الثواب منه تعالى أو الفرار من عقابه لا ينافي ابتغاء وجهه، بل هو موجب لطلب وجهه، ولذا يكون الوعد مرغّباً، والوعيد أجراً، وذلك بخلاف طلب الثواب عن غيره تعالى بالعبادة، حيث إنّه لا يصحّ بمسألة الداعي على الداعي كما تقدّم، لمنافاته مع ابتغاء وجهه تعالى[1].

نقلٌ وتوضيحٌ:

لا يعتبر في النيّة ما ذكره جماعة[2] من قصد الوجوب أو الندب، وصفاً أو غاية، ولا قصد الأداء والقضاء إلّا إذا توقّف التعيين عليه، لعدم دليل على اعتبار شيء من ذلك.

---

١ أقول: هكذا أفاد الأُستاذ (دام بقاؤه)، ولكن الظاهر أنّ ما أفاده في تصحيح العبادة بداعي الفرار عن العقاب أو الشوق إلى الثواب الأُخرويّين غير تامّ، فضلاً عن الثواب والعقاب الدنيويّين، وتحقيق القول فيهما - ما أسلفناه - من أنّه لو كان الداعي هو الثواب أو الفرار من العقاب بما هما معلولان لإطاعته تعالى، فلا بأس في الدنيويّين منهما فضلاً عن الأُخرويّين، ولو كان الداعي نفس الثواب أو الفرار من العقاب لا بما هما معلولان للأمر، بل باعتبار أنفسهما، وأنّ الثواب أمر مرغوب فيه والعقاب أمر مرهوب منه، فلا وجه للصحّة في الأُخرويّين، فضلاً عن الدنيويّين؛ لعدم رجوع ذلك إلى امتثال الأمر. وما أفاده من أنّ الرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب ممّا يرجع إلى ابتغاء مرضاة الله تعالى إنّما يتمّ في القسم الأوّل دون ما طلب الثواب نفسه؛ لأنّ ذلك راجع إلى ابتغاء مرضاة نفسه لا مرضاة الله تعالى، والله الموفّق للصواب وإليه المرجع والمآب.

٢. *روض الجنان* [النيّة]: ٢٥٧.

قال في *نجاة العباد* في باب الصوم[1]: فلا يلزم حينئذٍ فيها - أي في العبادات - التعرّض للوجوب والندب، ولا القضاء والأداء، ولا الأصالة والتحمّل، فلو لم ينو شيئاً منها، بل لو نوى شيئاً منها في محلّ ضدّه على وجه لا ينافي التعيين، ولا يقتضي تغيير النوع، صحّ.

وقد اختلفت الآراء في فهم المراد من هذه العبارة، وتوضيح المراد منها يتوقّف على بسطٍ في الكلام، فنقول: قد تقدّم في تحقيق الكلام في الركن الأوّل من النيّة اعتبار أن يكون متعلّق إرادة الفاعل هو بعينه متعلّق إرادة الآمر، بأن كانت الهويّة المأمور بها بعينها هي المأتي بها، وأنّه لو لم ينو ما تعلّق به الأمر، ونوى غيره مكانه لم يكن آتياً بالمأمور به.

ولا يمكن تصحيحه بالخطأ في التطبيق؛ لأنّ فرض تصحيحه به إنّما هو في ما إذا قصد المأمور به، وأخطأ في أوصافه الغير المقوّمة له، كما إذا أتى بما تعلّق به الأمر باعتقاد أنّه قضاءٌ، ثمّ بان كونه أداءً، حيث إنّ وصفَي الأداء والقضاء ليسا من الخصوصيّات المقوّمة المنوّعة.

فالقول بكون الخطأ في قصد عنوان الظهر - مثلاً - عند تبيّن كون المأمور به هو العصر من باب الخطأ في التطبيق **غير مستقيم**، وحينئذٍ نقول: إنّ الخصوصيّات المأخوذة في المأمور به على أقسام:

أحدها: ما لا بدّ من قصده في قصد المأمور به، لكي يكون متعلّق الإرادة الفاعليّة عين متعلّق الإرادة الآمريّة، وذلك كعنوان الظهر أو العصر.

وثانيها: ما لا يعتبر قصدها في قصد المأمور به، بل يكون قصد ضدّها مضرّاً بقصده، ويمكن أن يكون القصر والإتمام من هذا القبيل، وذلك بناءً على عدم كون

---

١. *نجاة العباد*: ١٣٧.

القصر والإتمام نوعين مختلفين. **وحينئذٍ فلو** نوى صلاة الظهر - مثلاً - بلا قصد كونها تماماً أو قصراً، فأتمّها على حسب ما هو وظيفته من الإتمام أو القصر **كانت صحيحة**.

وكذا لو كان في مواضع التخيير فصلّى من غير تعيين أحدهما في أوّل الصلاة، وأتمّها قصراً أو إتماماً صحّت صلاته، لكن لو نوى القصر في موضع التمام أو بالعكس يكون مخلّاً بالصحّة، فيكون قصد أحدهما غير معتبر من أوّل الأمر، وقصد ضدّه مخلّاً، وهذا هو المراد من قوله (قدّس سرّه): (ولا يقتضي تغيير النوع).

وثالثها: ما لا يعتبر قصدها في قصد المأمور به، ولا يكون قصد ضدّه أيضاً منافياً للتعيين، ولا مغيّراً للنوع، كما إذا قصد الجماعة، ثمّ بان عدم وقوعها من جهة اختلال شرائطها، فإنّ صلاته تقع فرادى بناءً على القول به.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ السيّد العلّامة الطباطبائي[1] (قدّس سرّه) في باب الصوم من *العروة الوثقى* أورد العبارة التي نقلناها عن *نجاة العباد* مجملة، وفسّرها بما يرجع إلى الخطأ في تعيين الأمر، كما إذا اعتقد كون الأمر ندبيّاً، فبان وجوبيّاً مثلاً.

ولكنّ هذا التفسير في غير محلّه؛ لأنّ الخطأ في تعيين الأمر غير مرتبط بإتيان ما ينافي التعيين؛ ضرورة أنّ فرضه (قدّس سرّه) يصحّ في صورة وحدة المأمور به، ومع وحدته لا تعيين، وإنّما يكون التعيين في صورة التعدّد. كما **أنّ ما أفاده** (قدّس سرّه) من المثال لتغيير النوع بمثل الأداء والقضاء **غير وجيه**، فإنّه أيضاً أجنبيّ عن تغيير النوع، بل فرض تغييره منحصرٌ بما ذكرنا.

فإن قلت: ما ذكرته في القصر والإتمام من عدم لزوم اعتبار قصدهما منافٍ مع الحكم بكون قصد أحدهما في مقام الآخر مضرّاً بالصحّة؛ وذلك لأنهما لو كانا من

---

١. *العروة الوثقى* (الصوم - النيّة) مسألة ١: ٥٣٧.

مقوّمات الهويّة المأمور بها لكان اللّازم اعتبار قصدهما أوّلاً، ولو لم يكونا كذلك لم يكن قصد أحدهما في مقام الآخر مغيّراً للنوع.

قلت: ولعلّ سرّ ذلك أنّ وصفَي القصر والإتمام إنّما يغيّران الماهيّة المأمور بها من حيث الأجزاء، وقد عرفت سابقاً أنّ قصد الأجزاء تفصيلاً غير معتبر، بل يكفي قصد العنوان الإجمالي المنطبق عليها، فعليه لا يجب على المكلّف تعيين القصر والإتمام، وهذا بخلاف ما لو قصد التمام في مقام القصر أو بالعكس، حيث إنّه دخل في الماهيّة المأمور بها ما ليس منها في الأوّل، وخرج عنها ما كان منها في الثاني، وذلك مؤثّر في تغيير النوع.

وملخّص المقال: أنّ الخصوصيّات المقوّمة للهويّة المأمور بها التي لقصدها دخل في تعلّق الإرادة الفاعليّة بما تعلّقت به الإرادة الآمريّة ممّا لا محيص عن قصدها، سواء كان المأمور به متّحداً أو متعدّداً؛ وذلك لاعتبار قصد الفعل المأمور به، والمفروض عدم تحقّق قصده إلّا بقصدها، وما لم يكن كذلك، بل كانت خارجة عن حقيقة المأمور به كالأداء والقضاء والوجوب والندب، فلابدّ من قصدها إذا كان المأمور به متعدّداً، وذلك كنافلة الصبح وفريضته، حيث إنّ امتيازهما إنّما هو بالقصد، فلو أتى بركعتين مرّتين بلا قصد الوجوب والندب لم يقع الامتثال، لكن يكفي في التعيين قصد أحد الأوصاف وصفاً أو غاية بأن يقصد الإتيان بالصلاة الواجبة، أو بالصلاة بداعي وجوبها، وكلّ منهما مغن عن الآخر.

ثمّ إنّه لو قصد أحد هذه الأوصاف في مكان ضدّه ؛ **إمّا وصفاً** كأن يقصد الصلاة الواجبة مع كونها مندوبة، أو الأدائيّة مع كونها قضائيّة، **أو غاية** كأن يقصد امتثال الأمر الوجوبي أو الأدائي مع كونه ندبيّاً أو قضائيّاً، فلا يخلو عن ضرر يصحّ المأتي به في بعضها ويبطل في بعض آخر.

الصورة الأُولى: أن يقصد إتيان المأمور به الواقعي وتعلّقت إرادته به، وقصد امتثال أمره الواقعي، لكن اعتقد كون المأمور به واجباً فبان أنّه مندوبٌ، أو قصد امتثال الأمر الوجوبي باعتقاد كونه كذلك فبان ندبيّاً، وهذا باب الخطأ في التطبيق، حيث إنّ الإرادة تعلّقت بعين ما تعلّق به الأمر، وكان الباعث لإرادته هو الأمر المتوجّه إليه فعلاً، لكن أخطأ في توصيفه بالوجوب وصفاً أو غايةً.

وقد يعبّر عنه بالتحليل في الداعي في لسان شيخ المحقّقين (قدّس سرّه) في حاشيته على المعالم[1] إذا كان الخطأ في الغاية، ومراده من التحليل في الداعي أنّ الداعي له في المأمور به هو الأمر بوصف كونه وجوبيّاً بلا اعتبار تقييد الأمر بالوصف، فبعد التحليل - أعني تحليل الأمر الوجوبي إلى الأمر، ووصفه الذي[2] هو الوجوب- ينحلّ الداعي إلى أمرٍ ووصفة، فيؤخذ بداعويّة الأمر ويُلغى داعويّة الوصف، فتحليل الداعي عبارة أُخرى عن الخطأ في التطبيق، غاية الأمر في خصوص طرف الأمر لا في طرف المأمور به.

وكيف كان؛ فلا ينبغي الإشكال في هذه الصورة لتحقّق النيّة بركنيها؛ ضرورة تعلّق القصد إلى ما تعلّق به الأمر، وهو الركن الأوّل، وكون القصد المتعلّق به ناشئاً عن الأمر، غاية الأمر يكون الوصف الذي اعتقده للمأمور به أو للأمر غير مطابق للواقع، لكن لا دخل لذاك الاعتقاد في النيّة؛ لعدم كون ذلك الوصف من مقوّمات المأمور به، وهذا تحقّقها بركنيها.

الصورة الثانية: أن يقصد الصلاة المندوبة - مثلاً - بحيث يراها أمراً واحداً بسيطاً لا مركّباً من صلاة، وصفة ندب، ثمّ تبيّن كونها واجبة، وتصوّر هذا المعنى في

---

١. لاحظ *هداية المسترشدين* ١: ٧٢٣.

٢. انظر *مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى* للآملي ٣: ٤٣٥.

طرف المأموربه لا يخلو عن غموض، وتصوّره في طرف الأمر أظهر، وحكمها البطلان؛ ضرورة عدم تعلّق القصد إلى المأموربه الفعلي، ولا إلى امتثال الأمر المتوجّه إليه فعلاً، فما قصده غير مأموربه، وما هو المأموربه غير مقصود له، وكذا ما صار داعياً له في العمل غير صادر من الآمر، وما هو الصادر منه لم يكن داعياً له نحو العمل.

الصورة الثالثة: أن يقصد الصلاة المندوبة - مثلاً - على نحو التقييد، بأن يريدها مقيّدة بكونها مندوبة بقصد امتثال الأمر المقيّد بكونه ندباً، حيث لو لم تكن مندوبة لما أتى بها، ولو لم يكن الأمر بها ندباً لما امتثله، وحكم هذه الصورة أيضاً هو البطلان؛ لعدم تعلّق الإرادة إلى ما تعلّق به الأمر وعدم قصد امتثال الأمر الواقعي.

والفرق بين الصورتين راجعٌ إلى بحث علميّ، حيث إنّ المأموربه الواقعي لا يكون متعلّق الإرادة، ولا الأمر مقصوداً بالامتثال في الصورة الثانية أصلاً؛ وذلك بخلاف الصورة الثالثة، حيث إنّ المأموربه فيها جزء المقصود، لكنّه لتقيّده بما هو ضدٌّ له - حيث إنّه في الواقع واجب وصار مقيّداً بالندب - لا يكون بما هو مقيّدٌ مأموراً به، ولا الأمر بما هو مقيّدٌ بكونه ندباً هو الأمر الواقعي.

ثمّ إنّه لا فرق في الصورة الأُولى التي حكمنا فيها بالصحّة بين أن يقصد الوجوب - مثلاً - موضع الندب تشريعاً أو لا؛ وذلك **لأنّ التشريع** لا يصيّر العمل حراماً؛ لما هو التحقيق من صيرورة العمل بسبب طروّ عنوان التشريع قبيحاً محرّماً ولو كان في نفسه حسناً، كما إذا أتى بأربع ركعات متّصلة نافلة تشريعاً وفرض مشروعيّة الأربع المتّصلة وكانت حسنة، لكن حسنها من جهة عدم العلم بها يكون محجوباً، ومعه لا يزاحم القبح الطارئ عليها بسبب التشريع، فيؤثّر في قبحها من غير مزاحمة مع حسنها المحجوب، فيصير حراماً.

بل لأنّ التشريع إنّما هو في صفة المأموربه أو الأمر، والتشريع في صفة الأمر

موجبٌ لاتصاف الوصف بالحرمة، ولا يصير حرمة الاتصاف منشأً لتغيير الأمر عمّا هو عليه، وكذا في المأمور به، حيث إنّ المنهي عنه بسبب التشريع هو ذاك الوصف الذي وقع التشريع به، وهو لا يوجب تحريم الموصوف.

ولو قلنا بكون المنهي عنه لوصفه الخارج أيضاً فاسداً، فإنّ النهي متعلّق بوصفه لا أنّه متعلّق به لوصفه، والفرق بينهما واضح.

والسرّ في ذلك أنّ التشريع لا يسري قبحه إلى الموصوف، بل مقتضى صيرورة العمل قبيحاً هو قبح ما يصدق عليه عنوان التشريع، وهو ليس إلّا نفس الوصف.

ثمّ إنّ صاحب *الجواهر* (قدّس سرّه) اختار في *صلاة*[1] (*نجاة العباد*): فساد العمل في صورة التشريع، وفي باب الصوم[2] اختار الصحّة ولو مع التشريع، والظاهر أنّ هذا الاختلاف من جهة العدول عن الفتوى.

وربّما يتوهّم أنّ منشأه الفرق بين الصلاة وبين الصوم، حيث إنّ الأوّل لكونه من الأفعال يضرّ فيها التشريع دون الثاني، فإنّه من التروك.

ولا يخفى ما فيه من الضعف؛ لعدم الفرق بينهما فيما ذكر أصلاً.

المبحث الثالث: إنّه يعتبر في النيّة الجزم

وتفصيل القول فيه إنّه قد يلاحظ بالقياس إلى الركن الأوّل من النيّة - أعني قصد الفعل - وأُخرى بالقياس إلى الركن الثاني -أعني كون القصد بداعي الامتثال-.

أمّا بالنسبة إلى الركن الأوّل، فمحصّل الكلام فيه: أنّه يعتبر في قصد الفعل أن يكون قصداً مطلقاً على كلّ تقدير غير معلّق على شيء من الأُمور المحتملة عادة، فيجب أن يقصد صلاة الظهر - مثلاً - ويكون عازماً على إتيانها على كلّ تقدير من

---

١. *نجاة العباد*: ٦٦ الحجرية المرقم برقم (٨٠٣٩).

٢. *نجاة العباد*: ١٩٢ الحجرية (في المبحث الأوّل) المرقم برقم (٣٨٨٠٧٦)

الحوادث التي يحتمل عروضها، فلو علّق قصده بعدم مجيء زيد - مثلاً - لم تصحّ، لعدم تحقّق القصد إلى الفعل إلّا على تقدير عدم مجيئه. ولا فرق في البطلان مع التعليق بين كون المعلّق عليه ممّا يعلم تحقّقه في أثناء الصلاة، أوكان ممّا يحتمل تحقّقه عادة، وكذا تبطل لو عزم على الخلاف بأن نوى قطع الصلاة، سواءٌ نوى قطعها في الحال أو في حال مترقّبة، كما إذا عزم في الركعة الأُولى قطعها في الركعة الثانية، إمّا مطلقاً أو معلّقاً على شرط، مثل أن عزم على قطعها في الركعه الثانية لو جاء زيد؛ وذلك لأنّ المعتبر في صحّة العمل هو قصد جملة العمل واستمراره ولو حكماً إلى آخره، فإذا نوى قطعه ولو في أثنائه لم يكن ناوياً للجملة حين ذاك العزم، ففي هذا الآن المتحقّق منه العزم هو غير ناوٍ، فإذا انتفت النيّة - ولو في آنٍ - تنتفي الصحّة؛ إذ هي متوقّفة عليها

وهذا الكلام جارٍ في كلّ ما يعتبر في تحقّقه القصد، كالاعتكاف، وقصد الإقامة والمسافة، ونحوها، فلو قصد المسافة وعلّق قصده على عدم مجيء زيد أو غيره من الأُمور المحتملة عادةً لم يكن قاصداً لها حقيقةً، وكذا لو عزم في أوّل قصده إلى رجوعه عنه في أثناء الإقامة، وهذا ظاهر.

ولا يُصغى إلى ما في بعض الرسائل[1] من الفتوى بالصحّة لو عزم على قطع العبادة في زمانٍ متأخّر، ثمّ رجع عن عزمه وأتمّها، بخلاف ما لو عزم على قطعها في الحال، فإنّه مبطلٌ ولو رجع عن عزمه ولم يقطع، فإنّ الفرق غير واضح.

هذا بالنسبة إلى لزوم الجزم في ناحية المقتضي، وكذا لابدّ منه من جهة وجود المانع في ما إذا كان المانع من الأُمور المحتملة عادة، كما إذا صلّى مع احتمال أن يمنعه مانعٌ عنها

---

١. لم نعثر عليه فيما بأيدينا من *الرسائل*. لاحظ *كتاب الصلاة* للشيخ الأنصاري ١: ٢٧٣ (بحث النيّة) و *القواعد* (بحث النيّة) ١: ٣٢. و *الجواهر* ٩: ٢٩٦.

احتمالاً عادياً؛ وذلك لعدم تحقّق العزم منه، لا من جهة عدم تحقّق مقتضيه، بل من جهة وجود المانع، كما في الصلاة في الحضرة الشريفة عند تزاحم الزائرين، فإنّه لا يتحقّق منه الجزم، وكذا لو قصد المسافة مع احتمال أن يمنعه مانع عن طيّها احتمالاً عادياً.

وأمّا المانع الغير العادي فلا يعتبر عدم احتماله، وإلّا لانسدّ باب قصد الإقامه والمسافة والاعتكاف والصلاة والصوم، إلّا لمن يعلم بتمكّنه من إتمام الفعل من إخبار العالم بالغيب، وإلّا فالغالب هو تحقّق احتمال وجود المانع عن الإتمام عند الالتفات.

نعم، الغالب هو عدم الالتفات إلى المانع الغير العادي، لكي يكون موجباً لفتح باب احتماله.

فالعمدة في عدم إخلال هذا الاحتمال في صحّة ما يعتبر فيه القصد: هو عدم الدليل على اعتبار الجزم حتّى بالنسبة إلى ما يحتمل احتمالاً غير عادي؛ إذ المتيقّن منه هو اعتباره بالنسبة إلى المانع المحتمل عادة، هذا.

مضافاً إلى إمكان أن يُقال: إنّ تعليق العزم على أمرٍ يطمئنّ بتحقّقه غير منافٍ لفعليّة العزم؛ لأنّ وضع المقدم في كلّ قضيّةٍ شرطيّةٍ ينتج وضع التالي - كما يقال - لو لم يمنع مانعٌ عن إتمام الصلاة في هذا المكان، فالعزم متحقّقٌ على إتمامها، لكنّ المانع عن إتمامها غير موجود، فالعزم على إتمامها متحقّق، وإن كان نفي المانع إنّما هو بحسب الاطمينان، لا بالقطع واليقين، فهذا النحو من التعليق غير مضرّ بفعليّة العزم، وكذا لا يضرّ احتمال مانع يمكنه دفعه في الصلاة مع العزم على دفعه فيها و إن كان يحتمل حصوله احتمالاً عادياً، فإنّ العزم على دفعه مع فرض تمكّنه منه هو عبارة أُخرى عن العزم على الإتمام، كما لو صلّى في مظانّ ريح عاصفٍ مع العزم على التحفّظ والمقاومة، أو قصد المسافة مع احتمال طروّ مانعٍ عادي، لكن مع العزم على إكمالها وعدم الاعتناء بالمانع.

والحاصل إنّ اعتبار الجزم من غير تعليق- على ما عرفت- ممّا لا إشكال فيه.

أمّا في ما يعتبر فيه القصد، كالإقامة وقصد المسافة فلعدم تحقّق القصد مع التعليق المذكور.

وأمّا في العبادات؛ فلعدم الإطاعة القطعيّة، والامتثال القطعي مع التعليق.

نعم، لو لم يتمكّن إلّا من العبادة في هذه الحالة، واتفق عدم عروض المانع حتّى أتمّها، صحّت، وأمّا مع التمكّن، فلا تصحّ؛ لأنّ الإطاعة الاحتماليّة في طول الإطاعة القطعيّة، فمع تمكّنها لا تصل النوبة إلى الاحتماليّة.

هذا تمام الكلام في اعتبار الجزم بالنسبة إلى الركن الأوّل من النيّة.

وأمّا اعتباره بالنسبة إلى الركن الثاني، فنقول: لا شبهة في كفاية الامتثال الاحتمالي، مع عدم التمكّن من الامتثال القطعي؛ وذلك لحسن الاحتياط المعلوم بحكم العقل.

وأمّا مع التمكّن من الامتثال القطعي فربما يقال: بجواز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي مطلقاً، وربما يقال: بالمنع منه مطلقاً، وربما يفصّل بين ما إذا توقّف على التكرار، فيقال: بالمنع، وبين ما لا يتوقّف عليه، فيقال: بالجواز.

وتحقيق القول فيه يتوقّف على بيان صور المسألة:

فالأُولى: أن يعلم بالأمر الوجوبي مع تردّد متعلّقه بين الأمرين، كما في دوران الأمر بين المتباينين، وحكمها هو عدم الجواز مع التمكّن من الامتثال القطعي بالفحص وتعيين الواجب باجتهادٍ أو تقليد؛ **وذلك لا من جهة** كون الإتيان بالعبادة كذلك لغواً ولعباً بأمر المولى- كما أفاده الشيخ الأنصاري[1] (قدّس سرّه) لمنعه أوّلاً، ولكون ذلك موجبة جزئيّة لا تثبت الحكم بالبطلان على نحو الإطلاق ثانياً- **بل من جهة** أنّ

---

١. لاحظ *كتاب الصلاة* (بحث النيّة) ١: ٢٧٨.

لزوم الامتثال ليس أمراً شرعيّاً حتّى يتمسّك بإطلاقه، بل الحاكم به هو العقل، فلابدّ حينئذٍ من النظر في حكمه.

والذي يقتضيه الوجدان هو الحكم بطوليّة الامتثالين؛ وذلك لأنّه مع التمكّن من الانبعاث عن البعث يقبح الانبعاث عن احتمال البعث؛ إذ لا أثر بعد عين، بمعنى أنّه إذا أمكن ترتيب الأثر على عين الشيء لا يصحّ في نظر العقل ترتيبه على أثره، فترتيب الأثر على أثر الشيء بدل عن ترتيبه على نفسه، ومع التمكّن من المبدل لا مجال للإتيان بالبدل.

ولو تنزّلنا عن ذلك وقلنا: بعدم إحراز حكمه في ذلك، فيكون جواز الاكتفاء به مشكوكاً، ولا إشكال في كون المرجع عند الشكّ في الامتثال هو الاشتغال ولو قلنا: بالبراءة عند الشكّ في اعتبار قصد الوجه ونحوه؛ وذلك لإحراز عباديّة العبادة هناك دون المقام.

الصورة الثانية: أن يعلم بالأمر الوجوبي أيضاً، لكن مع تردّد متعلّقه بين الأقلّ والأكثر، مع العلم بمطلوبيّة الأكثر ندباً على تقدير عدم وجوبه، فيدور أمر الأكثر بين الندب والوجوب، وحكم هذه الصورة هو جواز الإتيان بالأكثر بداعي امتثال أمره ولو لم يحرز كونه وجوبيّاً أو ندبيّاً؛ **وذلك لا من جهة** صحّة الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي مع التمكّن من الامتثال القطعي في هذه الصورة، والمنع عنه في الصورة الأُولى؛ لفساد التفصيل في حكم العقل بين المقامين، **بل من جهة** خروج هذه الصورة عن مورد القول بالاكتفاء بالامتثال الاحتمالي، حيث إنّ الباعث في المقام ليس إلّا الأمر بعينه، وما وقع الإخلال به إنّما هو من حيث اتّصافه بالوجوب أو الندب، والمفروض عدم اعتباره من رأس -كما تقدّم- من عدم الدليل على اعتبار قصد الوجوب أو الندب لا وصفاً ولا غاية.

الصورة الثالثة: أن يكون أصل المطلوبيّة مشكوكاً فيه، كما إذا تردّد الأمر بين

وجوب الشيء وإباحته، وهذه كالصورة الأُولى، من أنّ الاكتفاء فيها بالامتثال الاحتمالي مع التمكّن من الامتثال القطعي بالاجتهاد أو التقليد ليس بصحيح.

الصورة الرابعة: ما إذا تردّد الأمر بين استحباب شيء وإباحته، مع عدم احتمال الوجوب فيه، وقد يُقال - في هذه الصورة -: بصحّة العبادة لو أتى بها بداعي احتمال الأمر؛ لعدم وجوب الفحص عليه ولو كان متمكّناً منه، بخلاف الصورة السابقة، حيث إنّه لمكان احتمال الوجوب فيها كان الفحص واجباً، فكان تركه والاكتفاء بالاحتياط خلاف الاحتياط.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ جواز الترك وعدم الإلزام بالفحص لمكان عدم احتمال الوجوب، لا يدلّ على الحكم بالصحّة مع الامتثال الاحتمالي، غاية الأمر عدم كون الدوران بين الإباحة والاستحباب مقتضياً للفحص، وأمّا الحكم بالصحّة عند ترك الفحص والاكتفاء بالامتثال الاحتمالي فليس عليه دليل.

فتلخّص أنّ الأقوى عدم جواز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي مع التمكّن من الامتثال القطعي، وأنّه يُعتبر الجزم في الركن الثاني من النيّة أيضاً، من غير فرق بين الصور المذكورة، وإن كان للفرق بين الصورة الرابعة وبين سابقتها لا يخلو من وجه.

هذا كلّه في ما إذا كان التردد في الامتثال من أوّل الأمر.

وأمّا لو كان جازماً في الابتداء وعرض الاحتمال والتردد في أثناء العمل، كما إذا عرض له في أثناء الصلاة ما لا يعلم حكمه كما لو شكّ بين الركعات مع عدم العلم بأنّه من الشكوك المبطلة، **فهل** يجب عليه الإتمام على ما يحتمله من الصحّة مطلقاً مع البناء على استعلام الحكم بعد الفراغ، فإن ظهر موافقة ما أُتي به للواقع، فهو، و إلّا فيعيد في الوقت ويقضي في خارجه، كما عليه جماعة[1]، **أو يفصّل** بين ما إذا كان في ضيق الوقت فيتمّ - كما ذكر - وبين ما كان في سعته، فيجب الاستئناف كما عليه

---

١. كما في *الذخيرة*: ٧١ - ٧٣ (الخلل الواقع في الصلاة). و *ذخيرة المعاد*: ٣٨٠ (السهو).

آخرون[١]، **أو يقال**: بالاحتياط بالإتمام، ثمّ الإعادة بعد الفحص والاستعلام ولو ظهر موافقة ما أتي به مع الواقع، كما عليه الشيخ الأنصاري[٢] (قدّس سرّه) في فتاويه؟ وجوهٌ:

والتحقيق أن يُقال: إنّه لا ينبغي الإشكال في وجوب الإتمام وعدم جواز القطع في ضيق الوقت؛ لأنّ الموجب للاستئناف - على ما سيأتي - هو عدم صحّة الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي، وهذا إنّما يتمّ مع التمكّن من الامتثال القطعي، ومع ضيق الوقت لا يتمكّن من ذلك، فيدور الأمر بين ترك الامتثال رأساً، وبين الإتيان بما يحتمل الامتثال به، ولا ريب في حكم العقل بلزوم الثاني. فإن ظهر بعد الصلاة مطابقة ما أتي به مع ما هو وظيفته، فهو، وإلّا وجب عليه القضاء.

وأمّا مع سعة الوقت فالأقوى هو البطلان، ولا وجه للقول: بوجوب الإتمام، وإنّه يصحّ مع تبيّن الموافقة، كما لا وجه لما أفتى به الشيخ (قدّس سرّه) من الاحتياط؛ وذلك لأنّه كما يعتبر الجزم في الابتداء كذلك يعتبر إلى إتمام العمل.

وأمّا التمسّك لوجوب الإتمام بحرمة الإبطال فلا يصحّ إلّا على وجه دائر؛ لأنّ المفروض كون عروض العارض موجباً للشكّ في الصحّة، وحينئذٍ فيكون وجود الأمر مشكوكاً، فلو قلنا: بالإتمام مع الشكّ في وجود الأمر؛ لكان عليه الإتمام بداعي احتمال وجوده، والمفروض عدم جواز الاكتفاء في الانبعاث عن احتمال الأمر، مع أنّه لا يجوز له الاكتفاء به مع إمكان الانبعاث عنه نفسه، فشمول دليل حرمة الإبطال متوقّف على عدم بطلانها من جهه احتمال الامتثال، وعدم البطلان بتلك الجهة متوقّف على شمول دليل حرمة الإبطال، وإلّا فلو فرض عدم شمولها، لكان اللّازم من عدم جواز الاكتفاء باحتمال الامتثال هو البطلان، وهذا دور ظاهر.

---

١. لاحظ *المدارك* ٤: ٦٤٢ (الخلل الواقع في الصلاة).
٢. لم نعثر عليه.

وأمّا وجه بطلان الحكم بوجوب الاحتياط؛ فلأنّ مورده إنّما هو في ما إذا كان هناك علم إجمالي وهو مفقود في المقام، لعدم صحّة أن يقال: بوجود العلم الإجمالي بين وجوب الإتمام أو الاستئناف؛ وذلك للعلم بوجوب الاستيناف معيّناً من جهة العلم بإخلال القطع بالامتثال المعتبر ابتداءً واستدامةً كما بيّنّاه.

المبحث الرابع: [الاستدامة الحكمية]

من أبحاث باب النيّة في الاستدامة الحكميّة، وفيه أمران:

الأوّل: إنّه ربما يتوهّم أنّ اعتبارها المصرّح به في كثير من المتون إنّما هو على القول بالإخطار، وأمّا على القول بالداعي فليس لاعتبارها معنى محصّل؛ ضرورة تحقّق الداعي من ابتداء العمل إلى انتهائه، ولذا أورد جملة من الشرّاح على المتون بلغويّة اعتبارها مع التزام ماتنه في باب النيّة بالداعي، لكنّه توهّمٌ فاسدٌ.

وتوضيح فساده يتوقّف على بيان حقيقة المراد من الاستدامة الحكميّة، فنقول: إذا تعلّقت الإرادة بشيء مركّب تدريجيّ الحصول فلا محالة لابدّ من القصد إلى ذلك المركّب بجملته حين الشروع، ثمّ يتولّد من ذلك القصد إرادات جزئيّة بعدّة أجزاء المركّب، تكون كلّ واحدة منها متعلّقة بجزء منه وإن لم يكن حين الشروع في العمل ملتفتاً إلى تلك الإرادات الجزئيّة تفصيلاً، بل هي مذخورة في النفس إجمالاً، بحيث لو التفت إليها لوجدها موجودة في النفس، وهذه الإرادات الجزئيّة يستحيل تحقّقها إلّا بعد تحقّق الإرادة المتعلّقة بالجملة - أعني المركّب - على نحو الفعليّة دون التعليق، فلو كانت معلّقة على وجود شرط، وغفل عنها حين وجود الشرط لا يعقل انبعاث الإرادة الجزئيّة عنها نحو العمل المشروط بالشرط.

فعلى هذا، فلو أراد الغسل وكان وجود الغسل متوقّفاً على دخول الحمّام فأراد

دخول الحمّام لأجل الغسل، ثمّ بعد الورود في الماء غفل عن الغسل، لا يصحّ منه صدور الغسل ولو غمس في الماء ألف مرّة؛ لأنّ شيئاً منها لم يكن غسلاً عن إرادة، وإرادة الغمس في الماء ليست إرادة الغسل الناشئة عن الإرادة التعليقيّة المتعلّقة بالغسل؛ لأنّ فعليّتها بعد حصول المعلّق عليها يتوقّف على الالتفات إليها، ومع الغفلة عنها لا تصير فعليّة أبداً.

فظهر أنّ انبعاث الإرادة المتعلّقة بالعمل حين الغفلة عنها إنّما يصحّ في ما إذا تعلّقت بالعمل فعلاً، ثمّ صارت مغفولاً عنها، لا في ما إذا لم تتعلّق بالعمل على نحو الفعليّة، وإن كانت متعلّقة به على نحو الإناطة بالشرط.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ هذا هو المراد من الاستدامة الحكميّة، وهذا ممّا لا يعقل تحقّقه إلّا بعد تعلّق الإرادة بالعمل حين الشروع، فالاستدامة الحكميّة حين الشروع في العمل غير معقول.

توضيحٌ آخر في معنى الاستدامة الحكميّة:

إنّ الصور المحسوسة المدركة بالحواس الظاهرة، كما تنقسم باعتبار بقائها في الحسّ المشترك، وذهولها عنه مع بقائها في الخيال، وذهولها عن الخيال أيضاً إلى ما لا يكون مغفولاً عنها، بل تكون مشاهداً محسوساً، وإلى المذهول عنها الذي لا تحتاج في استحضارها إلى كسب جديد، بل يحصل بتوجّه النفس إلى الخيال، وإلى المنسي الذي يحتاج في استحضارها إلى إحساس جديد، فحالات النفس بالقياس إليها تنقسم إلى المشاهدة والذهول والنسيان.

كذلك المدركة بالحواس الباطنة - مثل الوجدانيّات - قد تكون ملتفتاً إليها غير مغفول عنها، وقد تكون مغفولاً عنها مع حضورها لدى النفس، لكن مع الغفلة عن حضورها لديها، وقد تكون زائلة عنها بالكلّيّة بحيث يحتاج في حصولها إلى كسب جديد.

فالأوّل: كما في الإرادة المتعلّقة بالعمل المركّب حين الشروع فيه، لأنّها ملتفت إليها في تلك الحالة.

والثاني: كما في تلك الإرادة في أثناء العمل، حيث إنّ المتحرّك في أثناء حركته نحو المقصد غير ملتفت إلى إرادة حركته نحوه، بل ربما تكون للنفس مشاغل أُخر، لكنّه يكون بحيث لو توجّه إلى ما فيه من الحركة لحصل له العلم بالإرادة جزماً، ويجد نفسه مريداً للحركة نحو المقصد، فتلك الإرادة متحقّقة في الأثناء، لكنّها مغفول عنها، فمن نفس وجودها المغترس في الذهن تنشأ الإرادة الجزئيّة.

والثالث: كما في ما حصلت الغفلة عن الإرادة، بحيث لو التفت إلى حركته لم يعلم بكونه مريداً لها.

ففي الصورة الثانية - أعني صورة الغفلة عنها مع حضورها لدى النفس - تتحقّق الاستدامة الحكميّة، فإنّها عبارة عن ذهول المعنى عن القوّة المدركة مع انحفاظها في الحافظة.

ومن هذا اعتبر التروّي عند طريان الشكّ لاستعلام أنّ الصورة، هل زالت عن الحافظة أيضاً الكاشف عن استقرار الشكّ، أو أنّها باقية في خزانة الخيال الموجب لعدم استقرار الشكّ بزواله بعد الاطلاع على الصورة المحفوظة في الخيال؟!

ومن هذا يظهر أيضاً، أنّه بعد التروّي واستقرار الشكّ لا وجه للاحتياط بالسكوت الطويل الموجب للبطلان القهري، كما يقول به بعضٌ[1] في صور الشكوك المبطلة؛ ضرورة أنّه لا موجب له أصلاً بعد استقرار الشكّ المبطل، فالتروّي عند الشكّ بمنزلة التفحّص عن الخارجيّات في الأُمور الموجودة في الخارج، فكما أنّ الفحص منشأ

---

١. لاحظ *الذكرى* (تروك الصلاة) ٤: ١٩ و أنّه وارد في التروك دون صور المشكوكة المبطلة. وكذا في *جامع المقاصد* ٢: ٣٤٤.

للعلم بوجود الشيء، أو اليأس عن الاطلاع عليه، أو العلم بعدمه فكذلك التروّي بالنسبة إلى الموجودات في النفس.

والمراد بالحفظ المعتبر في الأُوليين من الرباعيّات هو هذا المعنى - أعني حفظهما في الخيال، لا بقاء صورتهما في الحسّ المشترك - ؛ ضرورة أنّه لو كان بهذا المعنى لم تتحقّق صلاة صحيحة إلّا نادراً، للغفلة عنهما غالبا، هكذا أفاد الأُستاد (دامت بركاته).

وفيه: أنّ ما أفاده من عدم ابتناء الاعتبار الاستدامة الحكميّة على القول بالإخطار، وجريانها حتّى على القول بالداعي محلّ نظر، بل منع.

وتوضيح الكلام يتوقّف على بيان حقيقة المراد من الداعي والإخطار، فنقول: أمّا بيان المراد من الداعي فمجمل الكلام فيه: أنّه بعد أنّ من المعلوم؛ أنّ الأفعال الاختياريّة لابدّ في صدورها من الفاعل أوّلاً مِن تصوّره، ثمّ الشوق إليه - المسمّى عند المتكلّمين بالداعي -، ثمّ تأكّد ذلك الشوق الذي هو صفة نفسانيّه حاصلة للنفس مستعقبة للشوق المسبوق بالتصوّر، وهذه الصفة هي المرادة من الإرادة، وهي المسمّاة عندهم بالإجماع، ثمّ يتعقّب الإجماع حركة العضلات فيصدر الفعل، فمبادئ صدور الفعل الاختياري أُمور أربعة:

١ - التصوّر الجزئي.

٢ - الداعي.

٣ - الإرادة.

٤ - حركة العضلات.

فالمراد بالداعي في عبارة الفقهاء هو نفس تلك الإراده المنبعثة من الداعي باصطلاح المتكلّم، وإنّما سمّي بالداعي تسمية للمسبّب باسم السبب.

وإنّما اعتبرنا التصوّر بكونه جزئيّاً؛ لأنّ التصوّر الكلّي لا يعقل أن يصير منشأ لصدور

جزئيّ نسبته إلى جميع الجزئيّات على حدّ سواء، فلا يمكن أن يقع به جزئيّ خاصّ، وإلّا يلزم ترجّح أحد الأُمور المتساوية بلا مرجّح الذي هو أقبح من الترجيح بلا مرجّح.

وقد أُورد على توقّف الفعل الاختياري على التصوّر الجزئي بالحركة في مسافة معيّنة، فإنّه يكفي في حدوثها إرادة متعلّقة بقطع جميعها الناشئة عن تصوّر الحركة فيها مع اشتمالها على حدود يقطعها المتحرّك من غير أن يتصوّرها بخصوصيّاتها، بل تلك الإرادة الكلّيّة المتعلّقة بقطع جملة المسافة كافية في صدور الحركات الجزئيّة المتعلّقة بأجزاء تلك المسافة، ولا شكّ في أنّ تلك الحركات الجزئيّة اختياريّة مع أنّها لا تكون مسبوقة بتصوّر جزئيّ، بل ولا بإرادة جزئيّة.

وأُجيب عنه - كما في *التجريد*[1] -: بأنّ الحركة الاختياريّة إلى مسافة تتبع إرادة بحسبها، وجزئيّات تلك الحركة تتبع تخيّلات وإرادات جزئيّة، وتلك التخيّلات والإرادات مستمرّة حسب استمرار الحركة بحيث يكون كلّ سابق من تلك التخيّلات علّة لكلّ سابق من تلك الإرادات، ومعدّة لحصول تخيّلات وإرادات لاحقة حتّى ينتهي إلى آخر المسافة، ويكفي في حصول تلك الإرادة الجزئيّة تحقّق الإرادة الكلّيّة المتعلّقة إلى جملة المسافة وإن ذهلت عن النفس، ولكنّها كامنة في النفس، بحيث لو التفت إليها لوجدها مريدة لقطع المسافة. هذا ما يتعلّق بشرح المراد من الداعي.

والمتحصّل منه أنّه عبارة عن الإرادة المتعلّقة بالفعل التي لابدّ في كلّ فعل اختياريّ من تحقّقها.

وأمّا المراد من الإخطار فما قيل في شرحه وجوه:

الأوّل: إنّه عبارة عن حديث النفس والتصوّر المكتوب بالبال مفصّلاً عند

---

١. لاحظ *كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*: ١٤٦ إلى ١٤٨.

الشروع في الفعل، ولا إشكال في أنّ هذا عبارة عن التصوّر الجزئي الذي قدّمنا أنّه من مبادئ الفعل الاختياري، ولا ربط له بالنيّة، لا لغةً، ولا شرعاً، ولا عقلاً، ويمكن دعوى القطع بعدم كون هذا المعنى مراد القائلين بالإخطار.

الثاني: ما أفاده في *الجواهر*[1] من أنّ الإخطار عبارة عن العلم بحضور صورة الفعل لدى النفس وقت العمل، والداعي عبارة عن نفس حضور صورته لديها حين العمل وإن لم يكن ملتفتاً بحضورها عندها، فالداعي عبارة عن العلم بالفعل، والإخطار عبارة عن العلم بالعلم.

الثالث: ما أفاده في *الجواهر*[2] أيضاً من أنّ المراد بالداعي هو العلّة الغائيّة الباعثة على العمل وإن لم يكن حين العمل ملتفتاً إليها، بل يكون بحيث لو التفت إليها لوجد من نفسها أنّها هي الباعثة له على العمل، والإخطار عبارة عن الالتفات إلى العلّة الغائيّة حين الشروع في العمل.

الرابع: إنّ الداعي عبارة عمّا تقدّم من نفس الإرادة المنبعثة عن الشوق، إلّا أنّها في الجزء الأوّل من العمل تكون تفصيليّة، ويُكتفى في ما سواه من بقيّة الأجزاء بكونها مرتكزة في الذهن وإن ذهل عن تصوّرها تفصيلاً.

والمراد بالجزء الأوّل من العمل ما هو المعدود من العمل، بحيث يكون منه إلى آخر العمل يعدّ عملاً واحداً، كلبس الثوب للذهاب إلى السوق لاشتراء اللحم، وكوضع الإبريق وصبّ الماء منه لأجل الوضوء، وكالأذان والإقامة لأجل الصلاة.

والإخطار عبارة عن نفس تلك الإراده التفصيليّة المقترنة بأوّل جزء من العمل حقيقة، كتكبيرة الإحرام في الصلاة وغسل الوجه في الوضوء.

---

١. *جواهر الكلام* ٩: ٢٥٩ - ٢٦٠.

٢. *جواهر الكلام* ٩: ٢٧٩ - ٢٨٠.

فعلى هذا فلا فرق بين القولين في الاحتياج إلى إرادة تفصيليّة؛ ضرورة أنّها ما لم تتحقّق لا يعقل اغتراسها في الذهن الذي هو عبارة عن الإرادة الإجماليّة، إلّا أنّ الفرق بينهما بوجهين:

أحدهما: أنّه على الإخطار لابدّ من الإرادة التفصيليّة حين الشروع في الجزء الأوّل من العمل حقيقة، الذي بهذا الاعتبار تمتاز العبادة عن سائر الأفعال الاختياريّة، وعلى الداعي يُكتفى بتلك الإرادة المفصّلة عند حصولها في أوّل التشاغل بالمقدّمات المرتبطة بالعمل عرفاً وعادة - كما تقدّم من الأمثلة - وإن كان حين الشروع في الجزء الأوّل من العمل غافلاً عنها، لكن تكون اغتراسها في الذهن كافياً، فالداعي على هذا عبارةٌ عن الإرادة أعمّ من أن تكون تفصيليّة، وهذا هو المراد من النيّة حقيقة.

ولا يخفى أنّ هذا المعنى هو عين الاستدامة الحكميّة المعتبرة في الأثناء بناءً على اعتبار الإرادة التفصيليّة حين الشروع في العمل حقيقة، فما هو المراد من الاستدامة الحكميّة عند القائل بالإخطار عبارة عن حقيقة النيّة عند القائل بالداعي.

وممّا ذكرنا ظهر الوجه الثاني من الفرق بين القولين، وهو أنّه بناءً على الإخطار يقع الجزء الأوّل من العمل بنيّة تفصيليّة، ثمّ لمكان تعذّر بقائها إلى آخر العمل يُكتفى في ما عداه بالاستدامة الحكميّة، وعلى القول بالداعي فتقع الأجزاء كلّها بنيّة فعليّة، وهي القصد المغترس في الذهن من أوّل العمل إلى آخره، المسبوق بالإرادة التفصيليّة الحادثة عند التشاغل بالمقدّمات المرتبطة بالعمل، وهذا هو مختار العلّامة الأنصاري[1] (قدّس سرّه) في كتاب الطهارة.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ اعتبار الاستدامة الحكميّة غير متوقّف على القول

---

١. *كتاب الطهارة* ٢: ٢٣ (في النيّة).

بالإخطار، بناءً على أحد الوجوه الثلاثة المتقدّمة، ولذا شدّد الإنكار في *الجواهر* على القول بابتناء اعتبارها عليه، قال: (وما عساه يظهر من بعضهم - من أنّه: بناءً على الداعي يُكتفى بوجوده وإن غاب عن ذهنك حال الفعل، ولذا لم يفرّقوا بين الابتداء والاستدامة - ممّا لا ينبغي الالتفات إليه ويقطع بفساده، وكيف يعدّ هذا الفعل بمجرّد العزم السابق منويّاً ومقصوداً ؟!)[1].

وأمّا على الوجه الرابع الذي هو مختار الشيخ (قدّس سرّه) فلا يتمّ اعتبار الاستدامة الحكميّة، إلّا على القول بالإخطار، ولعلّ مختار أُستاذنا العلّامة (أدام الله أيّامه) في معنى الإخطار هو أحد الوجوه الثلاثة المتقدّمة، حيث وافق *الجواهر* في عدم ابتناء تلك المسألة على القول بالإخطار.

ولكنّ الظاهر في الفرق بين القولين - أعني القول بالداعي والقول بالإخطار- هو الوجه الرابع المختار عند الشيخ (قدّس سرّه)، وذلك للعلم بأنّ غرض القائلين بالداعي ليس إلّا إثبات عدم الفرق بين العبادات وبين سائر الأفعال الاختياريّة، في عدم الاحتياج إلى ما عدا المبادئ الأربعة المتقدّمة المتوقّفة عليها اختياريّة الفعل، إلّا أنّ في العبادة لابدّ أن يكون الباعث على الإرادة هو الأمر القربي، بخلاف سائر الأفعال الاختياريّة.

ولا إشكال في عدم الحاجة في اختياريّة الفعل إلى حدوث الإرادة التفصيليّة في ابتداء الشروع في العمل، بل يكفي حدوثها حين التشاغل بمقدّماته المرتبطة به، فلاحظ نفسك في ما إذا أردت المشي إلى السوق لحاجتك، فالإرادة التفصيليّة إنّما تحصل وتتحقّق عند قيامك لأوّل مقدّمة من مقدّمات خروجك من الدار، كلبس الثوب - مثلاً - وأمّا بعد ذلك فلا، فهل تجد من نفسك العلم والالتفات بإرادتك واستحضارها لديك حين المشي في السوق؟! كلّا، بل ربّما تغفل عن ذلك، فليس

---

١. *جواهر الكلام* ٢: ٨٠.

محرّكك إلّا الإرادة التفصيليّة الحادثة حين أوّل مقدّمة من المقدّمات المتوجّه إليها تفصيلاً عندها المرتكزة في النفس عند بقيّة المقدّمات إلى بلوغ الحاجة في السوق.

وأمّا ما أفاده الأُستاد مِن أنّ النيّة التعليقيّة غيركافية في صدورالفعل الاختيارية ولو حصل المعلّق عليه، مع الغفله عن الإرادة حين حصوله، ولذا لا يتحقّق الغسل بالغمس في الماء إذا لم يكن قاصداً له حين الغمس، ولوكان مريداً له حين حركته إلى الحمّام - مثلاً - فكلامٌ متين، لكنّه غيرمضرّبما نحن فيه؛ ضرورة أنّ الحركة إلى الحمّام ليست من المقدّمات المرتبطة بالغسل، بحيث يُعَدّ من أجزائه؛ وذلك بخلاف صبّ الماء من الإبريق للغسل أوالوضوء، أونفس الغمس في الماء للغسل.

لكنّه يرد على هذا أنّه بناءً على كون الإخطاربهذا المعنى - أعني كون الإرادة التفصيليّة مقترنة بأوّل جزء من العمل حقيقة - يكون اعتبارمقارنة النيّة مع أوّل العمل بعد القول بالإخطارمستدركاً، ولكنّ الخطب في ذلك هيّن، هذا ما ظهرلي في المقام، والحمد لله.

الأمرالثاني: إنّ نيّة الخلاف مضرّة بالاستدامة الحكميّة، فلونوى الخلاف ثمّ رجع إلى النيّة الأُولى ففي صحّة العبادة وعدمها تفصيلٌ بين العبادات:

أمّا الصوم، فالحقّ بطلانه بسبب نيّة الخلاف ولوآناً مّا، من جهة أنّه عبارة عن أمرواحد مستمرّمتقوّم بالقصد، فإذا انقطع بسبب قصد الخلاف في الأثناء يبطل ولوكان آناً مّا.

أمّا مثل الوضوء والغسل، فلعدم اشتمالهما على جزء صوريّ، بل ما هوالواجب منهما نفس الغسلات المخصوصة والمسحات - مثلاً - فلوكانت نيّه الخلاف في الأحوال المتخلّلة بين الأفعال، وكانت الأفعال صادرة عن النيّة لم تكن مضرّة بالصحّة.

ولو وقع بعض الأفعال مع نيّة الخلاف، فإن أمكن إعادته بعد الرجوع، فلا

يبطل أيضاً، ولو لم يمكن إعادته من جهة منافاته مع الموالاة في الوضوء فسد من جهة الإخلال بالموالاة، لا من جهه نيّة الخلاف فقط.

وأمّا الصلاة، ففي بطلانها بها في غير صورة منافاتها لها من جهة استلزامها إعادة جزء ركنيّ ونحوه، وجهان، منشأهما الخلاف في أنّ الجزء الصوري هل هو فعل واجب من أفعالها أو لا؟

والحقّ عدم وجوبه، بحيث يكون أحد الأُمور المتعلّقة للتكليف، وإن قيل: باستكشافه من التعبير بالنواقض والقواطع، وإنّه كاشف عن اشتمالها على جزء صوريّ، لكن مجرّد اشتمالها عليه لا يدلّ على كونه متعلّقاً للتكليف، لاحتمال أن يكون حاصلاً من غير قصد واختيار، وقد مرّ تحقيق ذلك في مبحث اللباس المشكوك فراجع.

ثمّ إنّ هنا فروعاً ينبغي التنبيه عليها:

[الفرع] الأوّل: إنّ مقتضى القاعدة عدم جواز العدول من صلاة إلى أُخرى مطلقاً؛ وذلك لما هو الواضح من أنّ العدول في الأثناء إمّا أن يكون باعتبار انقلاب ما مضى من المعدول عنه إلى المعدول إليه، أو يكون باعتبار بقاء ما مضى على ما كان من الهويّة الواقعة، وإيقاع ما سيأتي على الهويّة المعدول إليه، وكلّ واحد منهما فاسد:

أمّا الأوّل: فلاستلزامه انقلاب الشيء عمّا هو عليه، وهو محال.

وأمّا الثاني: فلاستلزامه تركّب صلاة واحدة من هويّتين، وذلك أيضاً غير جائز، لكنّه قد خرج عن تحت تلك القاعدة موارد قد ثبت جواز العدول فيها، إمّا وجوباً أو استحباباً:

منها: العدول عن اللّاحقة إلى السابقة في المرتبتين، سواء كانتا مؤدّاتين - كالظهرين والعشائين -، أو مقضيّتين - كما إذا شرع في اللّاحقة وتذكّر أنّ عليه قضاء سابقة عليها -، أو مختلفتين، بناءً على وجوب الترتيب بين الفائتة والحاضرة،

فلو شرع في اللّاحقة وتذكّر عدم فعل السابقة، فلا يخلو إمّا أن تكون الصلاتين متّحدتين من حيث الركعات- كالظهرين- أو تكونا مختلفتين، كالعشائين.

وعلى الثاني، فإمّا أن يكون التذكّر قبل تجاوز محلّ العدول، أو يكون بعده، كما إذا تذكّر وهو في الركوع في الركعة الرابعة أو بعده.

لا إشكال في وجوب العدول في المتّحدتين أو المختلفتين مع بقاء محلّ العدول، وأمّا مع تجاوز محلّ العدول، فلا إشكال في عدم جوازه؛ ضرورة مضيّ محلّه. وأمّا في صحّة ما بيده من الصلاة فقد يستشكل من جهة أنّ الإتيان بما بقي منها مع تذكّر كونه قبل السابقة موجب لبطلانها؛ ضرورة أنّ الترتيب بينهما واجب مع العلم، والمفروض كونه عالماً حين التذكّر، ولا مورد في حقّه للتمسّك بـ«لا تعاد»[1]، لاختصاصه بالسهو، أو ما هو بمنزلة السهو في عدم إمكان تعلّق التكليف، فمع عدم المصحّح لما بيده من الصلاة يُحكم بالبطلان.

لكنّ الأقوى هو الحكم بالصحّة ووجوب إتمام ما بيده عشاءً، وسقوط الترتيب حينئذٍ.

وتوضيح ذلك يتوقّف على بيان حكم من شرع في صلاةٍ لاحقة، وتذكّر السابقة عليها، مع قطع النظر عن العدول، بمعنى أنّه لو لم يكن العدول واجباً، أو مرخّصاً فيه، فهل تلك الصلاة اللّاحقة التي شرع فيها قبل السابقة، وتذكّر فيها عدم الإتيان بالسابقة، محكومٌ بالصحّة أو الفساد؟

فنقول: المحتملات في ترتيب اللّاحقة على السابقة أُمور: على بعضها لابدّ من الحكم بالبطلان، وعلى بعضها يحكم بالصحّة، فإنّه لا يخلو، إمّا أن يكون الترتيب بين كلّ جزءٍ من الأجزاء اللّاحقة بالنسبة إلى مجموع السابقة- بأنْ أُخذ اللّاحقة

---

١. *الوسائل* ٦: ٣١٣ ب ١٠ من أبواب الركوع ح ٥.

على نحو العامّ الأُصولي، والسابقة على نحو الجملة والعامّ المجموعي- أو يكون بين كلّ جزءٍ منها بالنسبة إلى كلّ جزءٍ من السابقة - بأنْ أُخذ كلّ واحد من المترتّب والمترتّب عليه على نحو العامّ الأُصولي- أو أُخذ المترتّب - أعني اللّاحقة - على نحو الجملة، مع أَخْذ المترتّب عليه على نحو العامّ الأُصولي -، أو على نحو الجملة فهذه احتمالات أربعة.

وما يختلف به الحكم منها اثنان:

أحدهما: أَخذ المترتّب على نحو العامّ الأُصولي، سواءٌ أُخذ المترتّب عليه أيضاً كذلك، أو أُخذ على نحو الجملة.

وثانيهما: أَخذه على نحو العامّ المجموعي، سواءٌ أُخذ المترتّب عليه عامّاً أُصوليّاً أو مجموعيّاً أيضاً.

فعلى الأوّل، فلابدّ من الحكم بالبطلان؛ وذلك لأنّ الأجزاء الباقية لا يمكن أن يُحكم عليها بالصحّة بسبب عموم «لا تعاد» الجاري بالنسبة إلى الأجزاء الماضية، بأن يقال: لمّا كانت الأجزاء الماضية صحيحة بحكم العموم كان لازم صحّتها هو صحّة الأجزاء الباقية؛ وذلك من جهة إمكان قلب تلك الدعوى بالقول: بأنّ الأجزاء اللّاحقة لمّا كانت محكومة بالبطلان يكون اللّازم من بطلانها عدم صحّة الأجزاء الماضية، وليس الحكم بصحّة الأجزاء اللّاحقة ببركة صحّة الأجزاء الماضية بأولى من الحكم ببطلان الأجزاء الماضية لأجل بطلان الأجزاء اللّاحقة، مضافاً إلى ما تقدّم مراراً من منع شمول العموم لمثل المقام الذي لابدّ فيه زائداً على إثبات حكم العموم لذلك الفرد من إثبات لازمه.

وتوضيح ذلك، أنّه إذا ورد عامّ وكان له أفراد وكان إثبات حكمه لبعض أفراده ملزوماً لإثبات أمرٍ آخر ولم يكن العامّ متكفّلاً لإثباته، فلا يمكن إثبات حكمه بعموم

ذاك الفرد، بل يخرج ذاك الفرد عن فرديّته وكونه مشمولاً لحكم هذا العام، وينحصر حكمه في بقيّة أفراده؛ وذلك لعدم لزوم اللغويّة في منع شموله لهذا الفرد، لوجود بقيّة الأفراد، بخلاف ما إذا كان الحكم خاصّاً، حيث إنّه لو لم يثبت ذلك اللّازم بحكم الخاصّ لزم اللغويّه.

وهذه قاعدةٌ مطّردةٌ ساريةٌ في جميع العمومات، كما في مثل عموم حديث الرفع[1] ونحوه، حيث إنّ شأن حديث الرفع هو رفع الحكم المجهول، لا وضع أمرٍ آخر، فكلّ ما كان الرفع مستلزماً للوضع، لم يمكن التمسّك بالعموم، لا أنّه يتمسّك به ويثبت به الوضع، ومن هذا قيل: بعدم جريان الأُصول المثبتة.

إذا عرفت ذلك، فنقول: ما نحن فيه من هذا القبيل؛ وذلك لأنّ شمول «لا تعاد» للأجزاء الماضية مستلزم للحكم بصحّة الأجزء الباقية، فالأجزاء الماضية التي هي فرد من العامّ لا يشملها حكم العامّ لذاك الاستلزام.

وعلى الثاني -أعني أَخْذ المترتّب على نحو الجملة والعامّ المجموعي- فالأقوى عدم البطلان ووجوب الإتمام عشاءً؛ وذلك لأنّ عموم «لا تعاد» كما يجري بعد العمل كذلك يجري في أثناء العمل، وحينئذٍ يُقال: تكون الجملة محكومة بالصحّة بحكم العموم، فإذا حكم بصحّتها بما هي جملة، فلا موجب للحكم بالبطلان.

فإن قلت: المعارضة المذكورة بناءً على أَخذ المترتّب على نحو العامّ الأُصولي جاريةٌ في المورد أيضاً، حيث إنّ تلك الجملة لاشتمالها على الأجزاء اللّاحقة الغير المحكوم عليها بالصحّة تكون محكومةً بالبطلان، فليس الحكم بصحّتها لاشتمالها على الصحيحة أَوْلى من الحكم ببطلانها لاشتمالها على الأجزاء الباقية الغير المحكوم عليها بالصحّة.

---

١. *الوسائل* ١٥: ٣٦٩ ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس و ما يناسبه. *الخصال*: ٤١٧ / ٩. *التوحيد* ٣٥٣ / ٢٤.

قلت: ليس الأمر كذلك، فإنّ شمول «لا تعاد» للجملة باعتبار ما مضى من الأجزاء موجب لسقوط الترتيب بين تلك الجملة والصلاة السابقة، وبعد سقوطه لا تكون الأجزاء اللّاحقة محكومة بالبطلان، لكي يكون بطلانها معارضاً بصحّة الجملة، بل إنّما بطلانها متفرّع على عدم الحكم بصحّة الجملة؛ ضرورة أنّ الجملة لو صارت صحيحة لم تكن تلك الأجزاء محكومة بالبطلان، فالحكم ببطلانها يتوقّف على عدم الحكم بصحّة الجملة، فيكون تعارضها من قبيل تعارض المقتضي واللّامقتضي، وتعارض الحاكم والمحكوم، ومن المعلوم بديهة عدم المعارضة بينهما؛ إذ معنى المعارضة هو استدعاء المحكوم وقوف الحاكم عن الجريان، لكي يجري المحكوم ويصير بعد جريانه معارضاً مع الحاكم، وهذا غير معقول، فكذا ما نحن فيه، حيث إنّ مع شمول «لا تعاد» للجملة لا ينتهي النوبة إلى الحكم ببطلان الأجزاء الباقية، لكي يكون بطلانها معارضاً مع الحكم بصحّه الجملة، وإنّما الحكم ببطلانها موقوف على عدم شمول عموم «لا تعاد» للجملة، وهذا بخلاف الصورة السابقة، حيث إنّ بطلان الأجزاء اللّاحقة لا يكون منوطاً بعدم جريان العموم بالنسبة إلى الأجزاء السابقة، ومع انتفاء التوقّف تكون محكومةً بالبطلان في عرض شمول الأجزاء السابقة للعموم.

والتحقيق هو الوجه الأخير؛ وذلك لعدم الاستفادة من لسان أدلّة وجوب الترتيب، إلّا ترتّب الجملة على الجملة، كما لا يخفى على من لاحظ مثل قوله(عليه السلام): «إلّا أنّ هذه قبل هذه»[1]؛ ضرورة أنّ المشار إليه بكلمة الإشارة هو مجموع الصلاتين لا كلّ جزء جزء من أجزائها.

الفرع الثاني: إنّ العدول من صلاة إلى أُخرى إنّما هو باعتبار تبدّل النيّة بكلا

---

١. *وسائل الشيعة* ٤: ١٥٧ ب ١٠ من أبواب المواقيت ح ٤.

ركنيها إلى نيّة أُخرى، مثلاً إذا عدل في أثناء صلاة العصر إلى الظهر كان حقيقة العدول باعتبار تبدّل النيّة بركنيها، أعني باعتبار تعلّق القصد إلى هويّة أُخرى غير الهويّة المقصودة أوّلاً [و] بداعي أمرٍ آخر غير الأمر الداعي أوّلاً، ففي الأوّل كان متعلّق القصد هو هويّة صلاة العصر، وكان الداعي في قصدها هو الأمر المتعلّق بالعصر، وبعد العدول صارت هويّة الظهر هي متعلّق القصد، ويكون الداعي هو الأمر المتعلّق بالظهر، فالنيّة تبدّلت إلى نيّة أُخرى بكلا ركنيها، وهذا هو ماهيّة العدول.

وأمّا لو لم يكن كذلك، بأن كان التبدّل من فرد هويّة مأموربها إلى فرد آخر من تلك الهويّة فليس من باب العدول، وذلك كما في العدول من الجماعة إلى الفرادى، حيث إنّهما ليستا ماهيّتان متغايرتان، بل هما فردان من نوع واحد، كالصلاة في المسجد وغيره، وكالعدول من التمام إلى القصر، وبالعكس في مواضع العدول، بناءً على أن يكون القصر والتمام أيضاً من قبيل الجماعة والفرادى، فالبحث في جواز العدول في تلك الموارد يرجع إلى البحث في أنّ التخيير الثابت أوّلاً للمكلّف في الإتيان بأحد الفردين، هل هو بدويّ أو استمراريّ؟ والمانع عن العدول يقول: بكونه بدويّاً، والقائل بجوازه يقول: بكونه استمراريّاً، وليس هنا أصلٌ يقتضي عدم جواز العدول، أو جوازه، كما قلنا في العدول عن الهويّة إلى غيرها: إنّ القاعدة تقتضي عدم الجواز، إلّا ما ثبت جوازه بالدليل، بل اللّازم هاهنا استنباط الحكم من الدليل، وإلّا فالتوقّف.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ **إدراج البحث** عن العدول من مثل الجماعة إلى الفرادى، أو الإتمام إلى القصر وبالعكس في المقام، **استطراديّ**.

الفرع الثالث: لو صار المكلّف الحاضر في أثناء صلاته مسافراً، كما إذا كان منزله في ساحل البحر فشرع في الصلاة في السفينة ناوياً للسفر، وتحرّكت السفينة وخرج

عن حدّ الترخّص وهو في الصلاة، فلو كان طروّ عنوان السفر في محلّ يمكنه العدول إلى القصر وجب عليه القصر، وإلّا فيُحكم ببطلان صلاته، ولو صار المسافر في أثناء صلاته حاضراً وجب عليه العدول إلى التمام، كما إذا قصد الإقامة في أثناء صلاته، كما أنّه لو كان ناوياً للإقامة وشرع في الصلاة بنيّة التمام، ثمّ رجع عن قصده وهو في الصلاة وجب عليه العدول إلى القصر مادام العدول ممكناً، وإلّا فيُحكم بالبطلان.

الفرع الرابع: لو ذكر في أثناء فريضة العصر عدم فعل الظهر وهو في الوقت المختصّ بالظهر، فهل يصحّ له العدول إلى الظهر - كما لو كان التذكّر في الوقت المشترك - أو لا؟ وجهان، بل قولان:

المنقول عن البيان[1] *والمقاصد العليّة*[2] هو الأوّل، ونسبه الأُستاد (دام بقاؤه) إلى جامع المقاصد[3] أيضاً احتمالاً.

واستدلّ لهم بابتناء صحّة العدول في الفرض على الكشف الحقيقي، وكون التذكّر في الأثناء والعدول كاشفاً حقيقيّاً عن كون ما بيده ظهراً واقعاً من أوّل الأمر، فلا مانع من الحكم بالصحّة حينئذٍ أصلاً، من جهة كون الواقع في الوقت المختصّ هو صاحبة الوقت واقعاً.

ولا يخفى ما فيه: لفساد الكشف الحقيقي؛ ضرورة استحالة تحقّق الشيء قبل تحقّق ما له دخل في تحقّقه، ويشبه أن يكون شدّة وضوح فساد ذلك من قبيل القضايا التي تكون قياساتها معها.

وأمّا الكشف الحكمي - أعني إجراء أحكام الكشف بقدر الإمكان مع عدم تحقّق صلاة الظهر إلّا بعد العدول - نظير الكشف الحكمي في الإجازة في باب البيع

---

١. لاحظ *البيان*: ١٥٣ (في النيّة).

٢. لم نعثر عليه في *المقاصد العلية*. راجع *الجواهر* ٧: ٥٠٦ و ٥٠٩.

٣. لاحظ *جامع المقاصد* ٢: ٣٣. هذا ممّا يستفاد من إطلاق عبارته.

الفضولي، فهو وإن كان أمراً ممكناً، لكنّ الالتزام به يتوقّف على قيام الدليل على وقوعه، ففي باب الإجازة لمّا كان الدليل على ترتّب ملك المشتري من حين وقوع القصد موجوداً، ولم يمكن معه الالتزام بالنقل، وكان الالتزام بالكشف الحقيقي أيضاً مستحيلاً، لم يكن بدٌّ عن الالتزام بالكشف الحكمي. وهذا بخلاف المقام، حيث لم يدلّ دليل على ما لابدّ معه من الالتزام بالكشف، لكي يلتزم بالحكمي منه، وإنّ الظاهر كون العدول ناقلاً من العصر إلى الظهر من حين العدول، فعليه فيتّجه الحكم بالبطلان من جهة أنّ مقتضى أدلّة العدول هو العدول من صلاة العصر الصحيحة إلى الظهر، وكونها واقعة في الوقت المختصّ بالظهر مانع عن انعقادها صحيحة من أوّل الأمر، فلو عدل عنها والحال هذه كان العدول عن العصر الباطلة إلى الظهر، وهو غير موجب للحكم بالصحّة.

فإن قلت: يمكن تصحيح صلاة العصر بنفس العدول، فإنّ المانع عن صحّة هذه الصلاة هو كونها عصراً من جهة وقوعها في الوقت المختصّ بالظهر، وبالعدول يرتفع ذاك المانع؛ وذلك كما في العدول عن القصر إلى التمام في مواضع التخيير لو كان الشكّ في عدد الركعات، فإنّه لولا العدول تكون محكومة بالبطلان، وبنفس العدول تصير صحيحة.

قلت: ما ذكرته فاسد في المقيس عليه، فضلاً عن المقيس؛ ضرورة أنّ الصلاة المحكومة عليها بالبطلان لا تصير صحيحة بسبب العدول؛ إذ لا موقع مع الحكم بالبطلان للعدول.

ولو شرع في صلاة العصر ناسياً عن الظهر في الوقت المختصّ بالظهر، لكن لا بحيث يقع تمام العصر في الوقت المختصّ بالظهر، بل في وقت لو أتمّها لكان يقع بعض منها في الوقت المشترك، فهل يمكن حينئذٍ العدول إلى الظهر أم لا كالأوّل؟ وجهان:

مختار صاحب *الجواهر*[١] (قدّس سرّه) هو الأوّل؛ وذلك لفحوى الحكم بصحّة الظهر لو وقع قبل الزوال ناسياً مع وقوع بعض منها في الوقت، كما دلّ عليه جملة من الأخبار[٢].

ولكنّ الأقوى هو الثاني، لفساد الاستدلال على الصحّة؛ وذلك لأنّ وقوع الظهر قبل الوقت إنّما لا تكون صحيحة من جهة عدم صلاحيّة الوقت لوقوعها فيه، وهذا بخلاف الوقت المختصّ بالظهر، حيث إنّ الحكم ببطلان الشريكة فيه إنّما هو من جهة تحقّق مقتضى الفساد فيها، وهو كون الوقت لغيرها، لا لعدم وقوعها في وقتها، فأحد البابين غير مرتبط بالآخر. فإذا دلّ الدليل على صحّة الظهر الواقعة في غير وقتها إذا وقع بعضها في الوقت، فلا يمكن استكشاف صحّة العصر الواقعة في الوقت المختصّ بالظهر، إذا وقع بعضها في الوقت المشترك، بل لابدّ في الحكم بصحّتها من دليل دالّ على صحّتها بالخصوص المفروض انتهائه.

اللهمّ أن يدّعى الإطلاق في أدلّة جواز العدول من اللّاحقة إلى السابقة، وهو يحتاج إلى تأمّل تامّ في الأخبار الواردة في باب العدول.

وبما ذكرنا يظهر حكم ما لو لم يتذكّر إلّا بعد الفراغ من العصر، سواءٌ وقع تمام العصر في الوقت المختصّ بالظهر، أو وقع بعضٌ منها في الوقت المشترك، ولا يمكن تصحيحها بالالتزام بالكشف الحقيقي ولو قلنا بصحّته؛ وذلك لأنّ القول به متوقّف إمّا على الالتزام بكونه على طبق القاعدة، أو على وجود الدليل عليه، وكلاهما منتفيان في المقام، حيث قد قدّمنا أنّ مقتضى القاعدة عدم جواز العدول، ولم يدلّ دليل على جوازه في مفروض المقام.

---

١. *جواهر الكلام* ٧ : ٥١٢.

٢. *وسائل الشيعة* ٤: ٢٩٠ ب ٦٣ من أبواب المواقيت.

اللهمّ إلّا أن يتمسّك بالإطلاق المتقدّم على تأمّل فيه.

والإنصاف انصراف أخبار العدول عن مثل المفروض، بل هي تدلّ على وقوع اللّاحقة في الوقت المشترك؛ لاشتمالها على التعبير بنسيان الأُولى حتّى الدخول في الثانية الدالّة بكلمة «حتّى» على استمرار النسيان إلى الدخول في الثانية، المستلزم لمضيّ زمان على الاستمرار، كما لا يخفى، فراجع.

ولا يمكن الالتزام بوقوع اللّاحقة بنفسها مكان السابقة بلا حاجة إلى العدول تمسّكاً بما في خبر زرارة: «فإنّما هي أربع مكان أربع»[1] وذلك للحكم في الخبر المذكور بالعدول بعد الفراغ، معلّلاً بقوله (عليه السلام): «فإنّما هي أربع...» إلى آخره، مع ما في الاستدلال به من الإشكال في نفسه حسب ما تقدّم في المواقيت.

الفرع الخامس: لو عدل عن اللّاحقة إلى السابقة بزعم عدم الإتيان بالسابقة، ثمّ بان الخلاف، فهل يجوز له العدول إلى اللّاحقة التي كان نواها أوّلاً، أو تقع باطلة؟ وجهان:

وتحقيق الكلام فيه أنّ ذلك ممّا يتفرّع على الاستدامة الحكميّة، وأنّ نيّة الخلاف هل هي مضرّة بها أم لا؟

ومجمل القول في ذلك أنّه لو قلنا: باشتمال الصلاة على جزء صوريّ اختياريّ متعلّق للتكليف - كالصوم - فلا محالة تكون نيّة الخلاف قاطعة له، فتكون الصلاة باطلةً من جهة بطلان جزئها الصوري المأمور به في ضمن الأمر بها ولو قلنا: بعدم اشتمالها على الجزء الصوري أصلاً، أو عدم كون الجزء الصوري منها متعلّقاً للتكليف، بل غاية ما يستفاد من أدلّه القواطع اشتمالها على الجزء الصوري، أمّا كونه ممّا

---

١. *وسائل الشيعة* ٤: ٢٩٠ ب ٦٣ من أبواب المواقيت ح ١.

يتعلّق به التكليف فلا؛ لاحتمال أن يكون من اللوازم القهريّة المترتّبة على إتيان أفعالها على الترتيب المخصوص، فلابدّ من التفصيل في المقام، وهو: أنّه عند نيّة الخلاف لا يخلو، إمّا أن لا يأتي مع العدول بفعلٍ من أفعال الصلاة قبل الرجوع عن نيّة الخلاف، أو يأتي بفعل منها. وعلى الثاني: فإمّا أن لا يأتي بفعلٍ منها بقصد الجزئيّة، أو يأتي به بعنوان الجزئيّة.

والذي ينبغي أن يُقال هو البطلان في ما لو أتى بجزء منها بقصد الجزئيّة؛ لأنّ المأتيّ به بقصد أنّه من الصلاة السابقة لم يحسب من الصلاة اللّاحقة؛ لأنّ وقوعه منها متوقّف على القصد المفقود في المقام، ووقوعه من الصلاة الماضية غير مجزٍ لفرض وقوع الماضية من قبل ذلك، وهذا واضح.

وكذا لو أتى به لا بعنوان الجزئيّة إذا كان ممّا يبطل به الصلاة، كالركوع والسجدتين، ويُحكم بالصحّة إذا لم يكن كذلك، أو لم يُؤتَ بشيءٍ منها أصلاً؛ لأنّ مقتضى اعتبار النيّة هو وقوع أفعال الصلاة عن نيّة، وهذا متحقّق في المقام، وإنّما المنتفي هو النيّة في الأحوال المتخلّلة بين الأفعال، ولم يدلّ دليل على اعتبارها فيها، وهذا بخلاف ما لو عزم على الخلاف أو عدل عن النيّة من أوّل الصلاة، حيث إنّه مناف لأصل انعقادها، كما لا يخفى.

وممّا ذكرنا يظهر ضعف ما في *الجواهر*[1] من الحكم بالصحّة حتّى في ما أوقع بعض أفعال الصلاة، فراجع.

الفرع السادس: لو شكّ في أثناء الصلاة في أنّ ما بيده هو الظهر أو العصر مع العلم بما نواها أوّلاً، وأنّه الظهر - مثلاً - فالظاهر هو البناء على ما افتتح عليه؛ وذلك لقاعدة التجاوز في الشكّ في وقوع الأجزاء الماضية على وجه الصحّة، أو الفساد.

---

١. *جواهر الكلام* ٩: ٣٢٢.

فإن قلت: لا موقع لجريان القاعدة في المقام، من جهة أنّها إنّما تجري في الشرائط التي لها وجود منحاز بالنسبة إلى الصلاة، وذلك كالطهارة المنحازة الوجود بوجود الوضوء قبل الصلاة، لا في مثل النيّة التي هي عبارة عن تكيُّف الصلاة بتلك الكيفيّة، ولذا لو شكّ في الموالاة بين أجزاء القراءة لا يمكن التمسّك بتلك القاعدة، من جهة أنّ الشكّ فيها شكّ في وجود القراءة المأموربها، التي هي جزء، ومع الشكّ في وقوعها لا يتحقّق المضيّ، حتّى يصدق قاعدة التجاوز.

قلت: لو سُلِّم منع جريان القاعدة في مثل الموالاة، فنقول: فرقٌ ظاهرٌ بينها وبين النيّة؛ ضرورة وضوح صدق المضيّ مع الشكّ في النيّة، كما لا يخفى.

ولا موقع لجريان الاستصحاب في هذا الفرع، بأن يُقال: كانت نيّة الظهر متيقّنة سابقاً، فيستصحب بقاؤها؛ وذلك لعدم تماميّته في المقام إلّا على تقدير الأصل المثبت، لاحتياج إثبات وقوع الأجزاء الماضية بنيّة الظهر إلى أن يُقال: فوقع الأجزاء الماضية ظهراً، وهو لا يتمّ إلّا على القول بالأصل المثبت.

ولو علم أنّ ما بيده هي الظهر مثلاً، وشكّ في أنّه هل نواها من الأوّل ظهراً، أو أنّ المنوي كان غير الظهر، لكنّه عدل إلى الظهر عمداً، أو سهواً، أو نسياناً، فالظاهر هو الحكم بالصحّة أيضاً؛ لقاعدة التجاوز، ولا مجرى هاهنا للاستصحاب حتّى على القول بالأصل المثبت؛ لعدم العلم بالحالة السابقة.

ولو لم يعلم أنّ ما بيده هل هي الظهر أو العصر؟ ولم يعلم بما نواها أوّلاً، فمقتضى القاعدة هو الحكم بالبطلان مطلقاً، سواءٌ علم بأنّ نيّته وقت القيام كانت الظهر أو العصر- مثلاً- أو لم يعلم، لعدم ما يقتضي الصحّة من استصحاب، أو قاعدة تجاوز، أو فراغ، لكن دلّت الرواية على الصحّة، والبناء على ما كان من نيّته عند القيام لها، فيخرج هذه الصورة عن مقتضى الحكم بالبطلان، وتبقى الصور الأُخر محكومة

بالبطلان، سواء علم بأنّ نيّته كانت صلاة معيّنة في غير حال القيام إلى الصلاة، أو لم يعلم بها أصلاً.

هذا تمام الكلام في مسائل النيّة.

الفصل الثاني:
في تكبيرة الإحرام

وهي ركن تبطل الصلاة بالإخلال بها في الجملة إجماعاً[1]، وتفصيل الكلام فيها موقوف على بسطه في مقامين:

[المقام] الأوّل: في نقصانها، والكلام في هذا المقام يقع تارةً مع قطع النظر عن الأخبار، وأُخرى في ما يستفاد منها.

أمّا الأوّل: فالظاهر المستفاد من القواعد هو عدم انعقاد الصلاة بالإخلال بها، وعدم الاكتفاء عنها بالتكبيرات الواقعة في الصلاة، كتكبيرة الركوع والسجود ونحوهما؛ وذلك لأنّ تكبيرة الإحرام عبارة عن تكبيرة الافتتاح والدخول في الصلاة، ومعنى كونها افتتاحيّة هو أنّها يتحقّق بها الدخول في الصلاة، ولذلك سمّيت بتكبيرة الإحرام؛ لتحريمها بالدخول في الصلاة كلّ ما كان محلّلاً قبلها من الأكل والشرب وسائر المنافيات.

كما أنّ معنى تحليلها التسليم: أنّ السلام لكونها كلاماً آدميّاً يتحقّق به الخروج

---

١. قال بذلك: الشيخ في *المبسوط* ١: ١٠٢ و ابن ادريس في *السرائر* ١: ٥١ و العلّامة في *القواعد* ١: ٣٢ و الكركي في *جامع المقاصد* ٢: ٢٣٥ و الفاضل الهندي في *كشف اللثام* ٣: ٤١٧ و العاملي في *المدارك*: ٣١٨٣.

عن الصلاة، لكنّه مخرج غير مبطل إذا وقع في محلّه، بخلاف ما لو وقع في الأثناء، فإنّه أيضاً مخرج، لكنّه ليس بمحلّل، بل هو مبطل للصلاة.

ومِن هذا قال أبو حنيفة بكون الحدث كالتسليم في الإخراج به عن الصلاة، لكنّه وهم في عدم التفرقة بين المخرج المحلّل والمخرج المبطل، وقواطع الصلاة كلّها مخرجة عن الصلاة، لكنّ المحلّل منها منحصر بالتسليم، هذا.

ولا يخفى أنّ هويّة التكبيرة الافتتاحيّة: إنّما تتحقّق بقصد افتتاح الصلاة بها، فهي من الأُمور القصديّة، لا تتحقّق إلّا بالقصد، وذلك كالظهريّة والعصريّة، حيث قد عرفت في مباحث النيّة، من أنّه لابدّ من قصدهما في تحقّق النيّة، وأنّ النيّة عبارةٌ عن تعلّق إرادة الفاعل بالهويّة المتعلّقة بها إرادة الآمر، ومع كون التكبيرة قصديّاً لا يُعقل تحقّق الافتتاحيّة مع الالتفات إلى كونها في أثناء الصلاة، وذلك واضح بعد ما بيّنّاه؛ ضرورة أنّ المتحصّل ممّا ذكرنا هو أنّ تكبيرة الإحرام عبارة عمّا يفتتح بها الصلاة ويدخل بها في الصلاة، وأنّه ما لم يقصد بها الافتتاح والدخول في الصلاة لا يتحقّق هويّة تكبيرة الافتتاح.

ومن ذلك يُعلَم أنّ قصد افتتاح الصلاة والدخول فيها مع الالتفات إلى أنّه في أثناء الصلاة ومشغول بها غير معقول، فثبت أنّ الاجتزاء بغيرها من تكبيرة الركوع والسجود ونحوهما ممّا تقع في أثناء الصلاة، مخالفٌ للقاعدة.

ولو تنزّلنا عن ذلك، وقلنا: بأنّ حقيقة التحريميّة ليست عبارة عمّا يفتتح بها الصلاة، بل كانت هي تكبيرة واجبة مثل سائر أفعال الصلاة، ولا تكون متقوّمة بالقصد، فلا يمكن الاجتزاء بغيرها من بقيّة التكبيرات عنها أيضاً؛ وذلك لأنّها ولو لم تكن كذلك، لكنّها لمكان اشتراكها مع تكبيرة الركوع ونحوها تحتاج إلى التمييز؛

إذ قد عرفت في مبحث النيّة الاحتياج إلى قصد أوصاف المأموربه في ما إذا كان مشتركاً بين المتعدّد، ولابدّ في تعيينها من القصد إلى خصوصيّة مميّزة، ولا إشكال في اشتراك تكبيرة الإحرام بناءً على هذا الفرض مع بقيّة التكبيرات، فيتوقّف تعيين تكبيرة الإحرام منها إلى القصد، فإتيان تكبيرة الركوع بلا قصد كونها للإحرام غيرمجزٍ عن تكبيرة الإحرام.

فإن قلت: الاشتراك في التكبيرات ممنوع لمكان الترتيب بينها؛ إذ كلّ واحدة منها متميّزة عن الأُخرى، بخصوصيّة الترتيب المعتبربينها.

قلت: هذا إنّما يتمّ لوكانت تكبيرة الإحرام شرطاً في تعلّق التكليف إلى غيرها من بقيّة التكبيرات، ومن قبيل شرط الوجوب وهو ممنوع، بل إنّما هي بالنسبة إلى غيرها من قبيل شرط الواجب؛ إذ التكليف بالصلاة جملة من أوّلها إلى آخرها يتعلّق في أوّل الوقت. غاية الأمرأنّه يعتبرفي إتيان كلّ جزءٍ لاحقٍ منها الإتيان بسابقه، لا أنّه يكون أصل تعلّق التكليف به موقوفاً على إتيان سابقه، ففي أوّل الوقت يكون مكلّفاً بتمام أفعال الصلاة، فيقع الاشتراك في التكبيرات المأموربها، فلابدّ من تعيين كلّ واحدة منها بالقصد.

ونظيرهذا التوهّم هو توهّم عدم احتياج تعيين الظهريّة والعصريّة أيضاً إلى القصد، بتخيّل تعيّن ذلك بوقوع الظهرقبل العصر، لكنّه توهّمٌ فاسدٌ أيضاً، من جهة أنّ الظهرشرط للواجب لا لوجوب العصر، حيث إنّ المكلّف في أوّل الوقت مكلّف بهما معاً، إلّا أنّ هذه قبل هذه.

فظهرمن جميع ما ذكرناه عدم جريان تحليل الداعي، وباب الخطأ في التطبيق في المقام، هذا بالنسبة إلى مقتضى القاعدة.

وأمّا بالنظرإلى ما يستفاد من الأخبار، فالمستفاد منها أيضاً هو ذلك؛ لدلالة جملة

من النصوص على وجوب الإعاده بنسيانها[١]، ولا يعارضها إلاّ روايات تدلّ على الاجتزاء بنيّة التكبيرة عنها نفسها كما في رواية[٢]، والاجتزاء بتكبيرة الركوع عنها كما في أُخرى[٣]، والتفصيل بين التذكّر قبل الركوع فيجب التكبير، وبعد الركوع فيجب المضيّ على الصلاة[٤].

لكنّها كلّها محمولة على التقيّة وإن لم يكن غير الاجتزاء بنيّة التكبيرة عنها نفسها مذهباً لهم، لكن التقيّة لا تختصّ بموافقتهم في مذهبهم، بل تحصل بإلقاء الخلاف والمناقضة في الأقوال أيضاً. هذا كلّه حكم النقيصة.

وأمّا زيادتها فليس في البين نصٌّ يدلّ على الإبطال بها، لكن الإجماع منعقد على ذلك، وأمّا النصوص الدالّة على بطلان الصلاة بسبب الزيادة فيها فهي مختلفة المضامين، والمتحصّل منها بعد تحكيم مطلقاتها على مقيّداتها هو بطلان الصلاة بزيادة السهويّة في ما كان من فرض الله تعالى، وعدمه في ما كان من فرض النبيّ (صلّى الله عليه وآله)، لكنّ الشأن في إثبات كون التكبيرة ممّا فرضه الله تعالى؛ إذ لم يدلّ عليه دليل، ويمكن استفادة كونها من فرض الله تعالى بأُمور:

منها: بالإجماع المتقدّم على بطلان الصلاة بزيادتها السهويّة.

ومنها: بخبر ليلة المعراج[٥].

ومنها: ما دلّ على أنّه «لا صلاة بغير افتتاح»[٦]، ولا ينافي ركنيّتها بالعنى المصطلح- أعني ما يوجب الإخلال به البطلان زيادة ونقيصة- صحيحة «لا

---

١. راجع *وسائل الشيعة* ٦: ١٢ ب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام.
٢. *الوسائل* ٦: ١٥ ب ٢ من أبواب تكبيرة الأحرام و الافتتاح ح ٩.
٣. *وسائل الشيعة* ٦: ١٦ ب ٣ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٢ و٩.
٤. *وسائل الشيعة* ٦: ١٤ ب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٨.
٥. *عيون أخبار الرضا* ﷺ ٢: ١٠. *الوسائل* ٦: ٢٢ ب ٧ من أبواب تكبيرة الأحرام و الافتتاح ح ٥.
٦. *الوسائل* ٦: ١٤ ب ٢ من أبواب تكبيرة الأحرام و الافتتاح ح ٧.

تعاد»[1] الغير المتعرّض لذكرها في عقد المستثنى؛ ضرورة أنّ الحكم بالإعادة في عقد المستثنى وعدمها في المستثنى منه في الصحيحة إنّما هو بعد انعقاد الصلاة الغير المتحقّق بالإخلال بترك تكبيرة الإحرام كما لا يخفى.

أقول: المتحصّل ممّا أفاده عدم دلالة دليل بالخصوص على كون التحريمة من فرض الله، ولذا أراد استفادة كونها منه من هذه القرائن، لكن في رواية زرارة عن الباقر(عليه السلام) ما يدلّ على ذلك، وفيها قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الفرض في الصلاة؟ فقال: «**الوقت، والطهور، والقبلة، والتوجّه، والركوع، والسجود، والدعاء**»، قلت: ما سوى ذلك؟ قال (عليه السلام): «**سنّة في فريضة**»[2].

وهنا فروعٌ:

[الفرع] الأوّل: إنّه قد ذكر جملة من الأصحاب عدم جواز وصل ألف (الله) بما قبله تكبيرةٌ، أو دعاءً، أو نيّةٌ متلفّظة، واستدلّ له بما في صحيح ابن سنان عن الصادق (عليه السلام): «الإمام يجزيه تكبيرة واحدة، ويجزيك ثلاث مترسّلاً إذا كنت وحدك»[3].

وتقريب الاستدلال أنّ الترسّل - كما نقل عن بعض كتب اللّغة وصرّح به في الوافي[4] - عبارةٌ عن التأنّي والتثبّت، وهو مناسب مع قطع الهمزة، والظاهر من قوله: «ويجزيك ثلاث مترسّلاً» أنّ الترسّل يكون واجباً، وبعدم الفرق بين اتصال التكبير بمثله أو بغيره من دعاء ونحوه يثبت المطلوب.

ولا يخفى ما فيه؛ لعدم ثبوت كون الترسّل بمعنى التأنّي وعدم منافاة وصل

---

١. *وسائل الشيعة* ٥: ٤٧ ب ١ من أبواب افعال الصلاة ح ١٤.

٢. *الكافي* ٣: ٢٧٢. *الوسائل* ٤: ١٠٩ ب ١ من أبواب المواقيت ح ٨. و *الوسائل* ٦: ٢٦٤ ب ١ من أبواب القنوت ح ١٣.

٣. *وسائل الشيعة* ٦: ١٠ ب ١ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٣.

٤. *الوافي* ٨: ٦٤٠.

الهمزه عند الاتصال بما قبله مع التأتي في التلفّظ بالتكبيرة، ولذلك قيل: إنّ المناسب مع التأتي هو القطع، وعدم دلالة الخبر على كون التأتي واجباً؛ إذ لعلّه من الآداب، كأصل الإتيان بثلاث تكبيرات.

ويمكن أن يستدلّ بقاعدة الاشتغال، بتقريب أن يُقال: إنّ الواجب من التكبيرة ما هو المحصّل لعنوان الافتتاح، بناءً على ما تقدّم، من أنّ المطلوب هو عنوان الافتتاحيّة، وأنّ التكبيرة محصّلة لها، فإذا شُكّ في أنّ الساقطة همزتها بالوصل أو المتصلة آخرها بما بعدها، هل هي محصّلة لعنوان الافتتاح أم لا؟ يكون مقتضى القاعدة هو الاشتغال، كما هو الشأن في كلّ ما كان الشكّ فيها في المحصّل.

الفرع الثاني: اختلف في تعيين تكبيرة الإحرام في ما بين التكبيرات الافتتاحيّة السبع، على أقوال:

أحدها: وجوب جعلها الأُولى[١].

الثانية: تعيين كونها الأخيرة[٢].

الثالثة: كون ما أتى به منها من الثلاث أو الخمس أو السبع كلّها تكبيرة الإحرام من باب التخييريين الأقلّ والأكثر[٣].

الرابعة: عدم الحاجة إلى التعيين، بل كون واحدة منها لا بعينها هي التحريمة[٤].

الخامسة[٥]: التخييريين جعلها أيّ واحدة منها شاء مع استحباب جعلها على الوتر وأفضليّة جعلها الأخير، وهذا هو المشهور[٦].

---

١. *الوافي* ٨: ٦٣٨، *الحدائق الناضرة* ٨: ٢١.

٢. *جواهر الكلام* ٩: ٣٤٦.

٣. *بحار الأنوار* ٨٤: ٣٥٧ ب ٤٤، ذيل ح ٥.

٤. لم نعثر على قائل به، لاحظ *جواهر الكلام* ٩: ٣٥٣.

٥. لا يخفى أنّ المناسب أن يكون: ثانيها، ثالثها، رابعها، خامسها.

٦. *المبسوط* ١: ١٠٤، *المعتبر* ٢: ١٥٥، *مدارك الأحكام* ٣: ٣٢١، *القواعد* ١: ٣٢.

واستُدلّ للأوّل بخبر حفص عن الصادق (عليه السلام)، وفيه قال: «إنّ رسول الله (صلّى الله عليه وآله) كان في الصلاة، وإلى جانبه الحسين بن عليّ (عليهما السلام)، فكبّر رسول الله فلم يُحِرِ الحسين (عليه السلام) بالتكبير، ثمّ كبّر رسول الله (صلّى الله عليه وآله) فلم يُحِرِ[1] الحسين (عليه السلام) بالتكبير، فلم يزل رسول الله يكبّر ويعالج الحسين (عليه السلام) فلم يُحِرْ حتّى أكمل سبع تكبيرات...» إلى آخره[2].

والمحاورة: المجاوبة بالكلام، يقال: كلّمته فما رجع إليّ حَوِيراً، ولا حَوِيرَةً، ولا مَحُورَةً، ولا حِوَاراً، أي ما ردّ جواباً.

وتقريب الاستدلال - كما في *الحدائق*[3] -: أنّ التكبير الذي كبّره (صلّى الله عليه وآله) هو تكبيرة الإحرام التي وقع بها الدخول في الصلاة، لإطلاق الافتتاح عليها، والعود إلى التكبير ثانياً وثالثاً إنّما وقع لتمرين الحسين (عليه السلام) على النطق.

وفي معناه صحيح زرارة[4] الوارد في علّة استحباب السبع بإبطاء الحسين (عليه السلام) وإن كان بين الخبرين تعارضاً، حيث إنّ الأوّل منهما يدلّ على عدم تنطّق الحسين (عليه السلام) إلى السابعة، وتكرار النبيّ (صلّى الله عليه وآله) سبعاً لكي ينطق (عليه السلام). والخبر الثاني يدلّ على أنّ التكرار إنّما هو لمكان نطقه (عليه السلام) في الأوّل، فكان التكرار منه (صلّى الله عليه وآله) لمكان تمرينه بالنطق.

---

١. الإحارة: ردّ الجواب و المجاوبة، استجاره: استنطقه، *الصحاح* ٢: ٦٤٠ «مادّة: حور»، *مجمع البحرين* ٣: ٢٧٩ «مادّة: حور».

٢. *الوسائل* ٦: ٢٠ ب ٧ من أبواب تكبيرة الأحرام و الافتتاح ح ١.

٣. *الحدائق الناضرة* ٨: ٢٢.

٤. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٠ ب ٧ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٤.

وكيف كان، فتقريبه في الدلالة على كون التحريمة هي أوّل السبع، مثل الخبر المتقدّم.

واستُدلّ أيضاً بأنّ الطبيعة الواحدة إذا كانت مطلوبة على نحو الإلزام وغيره، ولم يكن لما يؤتى به من الأفراد عنوان يتميّز به الواجب عن المستحبّ يكون الواجب منه هو ما يؤتى منه أوّلاً، والمستحبّ هو غيره، وذلك كذكر الركوع والسجود، وفي ما نحن فيه لمّا كان المطلوب من المكلّف هو الإتيان بالتكبيرات السبع، وكانت واحدة منها واجبة والبقيّة مستحبّة، ولم تكن للواجبة منها عنوان يتميّز به عن المستحبّ، تكون الأُولى منها هي الواجبة والبقيّة مستحبّة، هذا.

ويرد على الأوّل: بأنّ غاية ما يدلّ عليه الخبران - مع الإغماض عن معارضتهما بما يدلّ على علّةٍ أُخرى للتشريع، أعني جهة خرق الحجب السبع كما في خبرٍ آخر[1]، بالقول بإمكان الجمع بينهما بحمل هذا على الباطن المستتر، وحمل الخبرين على الظاهر: أنّ التكبيرة الأُولى كانت هي التحريمة، وأمّا وجوب كون الأُولى هي التحريمة فلا. غاية الأمر، أنّه لو لم يدلّ دليل على بقيّة الأقوال لكان هذا هو المتيقّن، وأمّا مع دلالة الدليل عليه فلا تعرّض في هذين الخبرين لنفيه، كما لا يخفى.

و[يرد] على الثاني: بأنّ حقيقة التحريمة متميّزة عمّا عداها من التكبيرات الافتتاحيّة؛ لما عرفت من أنّها عبارة عن هويّة مخصوصة، وهي ما يفتتح بها الصلاة ويدخل بها في الصلاة، ومع تميّزها لا ينطبق على أوّل الأفراد منها، بل لابدّ من انطباقها عليه بالقصد، فلو قصد انطباقها على الأخيرة لكانت هي التحريمة.

واستُدلّ للقول الثاني: بما في *الفقه الرضوي*، وفيه: واعلم أنّ السابعة هي

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٢ ب ٧ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٥ و٧.

الفريضة وهي تكبيرة الافتتاح وبها تحريم الصلاة[١]. وما ورد من تعيين دعاء التوجّه بعد السابعة المشعر بكونها هي التحريمة[٢]؛ لمناسبة دعاء التوجّه لكونه بعدها.

ويرد على الأوّل: بعدم حجّيّة *الفقه الرضوي*، إلّا ما ظهر منه كونه من الإمام (عليه السلام)، بأن كان الكلام ظاهراً في أنّ المتكلّم به هو الإمام، وأمّا ما كان الظاهر منه كونه من اجتهاد مصنّفه، أو لم يكن ظاهراً في الأوّل، ولو لم يكن له ظهور في الثاني فلا يكون حجّة، والكلام المنقول في المقام إن لم نقُل بظهوره في كونه من استنباط مصنّف الكتاب، فليس له ظهور في كونه من الإمام، كما لا يخفى.

و[يرد] على الثاني: بأنّه مناسبةٌ محضةٌ لا يكون قابلاً لأن يرفع اليد به عن أدلّة التخيير، ولا يصلح لمعارضتها مع وقوع الاختلاف في الأخبار في تعيين محلّ الدعاء، فقد ادّعي تعيينه في بعض الأخبار في غير السابعة.

واستدلّ للقول الثالث: بخبر أبي بصير عن الصادق (عليه السلام)، قال: «إذا افتتحت الصلاة فكبّر إن شئت واحدة، وإن شئت ثلاثاً، وإن شئت خمساً، وإن شئت سبعاً، وكلّ ذلك مجزٍ عنك، غير أنّك إذا كنت إماماً لم تجهر إلّا بتكبيرة»[٣]، والتقريب واضح.

ويرد عليه: أنّ صدر الخبر وإن كان له ظهور في كون كلّ ما أتى به منها هي التحريمة من الثلاث، أو الخمس، أو السبع، لكنّ ذيله على خلافه، حيث إنّ الجهر بواحدة منها لا يكون عند الإمامة، إلّا من جهة كونها تكبيرة الإحرام، لإعلام المأمومين بها، كما يدلّ

---

١. *فقه الرضا* عليه السلام: ١٠٥ باب ٧ الصلوات المفروضة.

٢. *الوسائل* ٦: ٢٥ ب ٨ من أبواب تكبيرة الأحرام و الافتتاح ح ٣.

٣. *وسائل الشيعة* ٦: ٢١ ب ٧ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٣.

على استحباب الجهر بالتحريمة روايات أُخر[١]، متقاربة مع الخبر المذكور من حيث المضمون، فلو كان ما أتى بها كلّها تحريمة لم يكن وجهٌ للجهر بواحدة منها، بل كان المناسب هو الجهر بتمامها، كما لا يخفى، فبقرينة الذيل يرفع اليد عن ظهور الصدر.

وأمّا الإشكال على هذا القول باستحالة التخيير بين الأقلّ والأكثر، فمدفوع بصيرورة الأقلّ مبائناً مع الأكثر بالنيّة أوّلاً، وبأنّه كالخطّ القصير والطويل، بمعنى كون الأقلّ بنحو بشرط لا هو التكبيرة الإحرام، بحيث لو انضمّ إليها غيرها لم تكن هي التحريمة، بل التحريمة حينئذٍ هي الأكثر، وقد حقّق ذلك في *الأُصول*.

واستدلّ للقول الرابع - في *الجواهر*[٢] - بما حاصله: أنّ المكلّف به هو طبيعة التكبير المحقّقة بالواحدة، فالمكلّف إذا عيّنها في ضمن أيّ واحدة منها شاء فهو، وإن لم يعيّنها، بل نوى الصلاة وكبّر حصلت طبيعة الواجبة بالأُولى، وتكون الستّ المأتيّ بها بعدها مستحبّة، كما في الأمر بطبيعة التسبيح في الركوع والسجود، الذي لا ريب في وقوع الامتثال به بأوّل تسبيحة وإن لم يكن قد عيّنها بنيّة له.

ويرد عليه: أنّه مناف لما هو المسلّم عنده، وهو التحقيق من كون التحريمة هويّة ممتازة عن غيرها من التكبيرات عبارة عمّا يفتتح به الصلاة، ومتقوّمة بالقصد، لا يعقل تحقّقها إلّا بقصدها.

وقد تفطّن هو (قدّس سرّه) بذلك، وقال بعد جملة ممّا نقلناه: وهو مع التأمّل في غاية الجودة إن لم يحصل إجماع على خلافه، وعلى أنّ تكبيرة الإحرام باعتبارها يلحقها من الأحكام صارت نوعاً آخر مغايراً لباقي التكبيرات، فوجب حينئذٍ تعيينها

---

١. *الوسائل* ٦: ٢١ ب ٧ من أبواب تكبيرة الأحرام و الافتتاح ح ٣.
٢. *جواهر الكلام* ٩: ٣٥٣.

ولو بما يقتضي تعيينها من اللوازم كغيرها من الأفعال المشتركة التي لا تتشخّص إلّا بالنيّة، وأنّه لا امتثال عقلاً ولا عرفاً في مثل العبادات إلّا بتعيينها[١].

واستُدلّ للقول الخامس: بخبر أبي بصير المتقدّم، وتقريب الاستدلال أنّه بعد صرف صدره بقرينة الذيل عن دلالته على وقوع الجملة هي التحريمة، وكون المفروض احتياج التحريمة إلى القصد فلا محالة يكون المكلّف مخيّراً في التعيين، مضافاً إلى ظهور الذيل في التخيير، حيث إنّ الجهر بتكبيرة واحدة في ما بين التكبيرات والتخيير بها لا ينفكّ عن التخيير في التعيين؛ لما عرفت من أنّ الجهر بواحدة منها إنّما هو لمكان كونها هي التحريمة، لكنّه في خبر آخر منه يعيّن الأخيرة في التحريمة وهو نصّ في الرجحان، وظاهر في الوجوب، وهذا في دلالته على التخيير أظهر، فيجمع بينهما ببقاء هذا على ظاهره في الدلالة على التخيير، وحمل ذاك على أفضليّة كون التحريمة هي الأخيرة، هكذا أُفيد.

لكنّه منظورٌ فيه؛ لأنّ دلالة ذاك الموثّق على التخيير يكون بالإطلاق، وخبره الآخر ظاهر في التقييد، وبعد تحكيم المطلق على المقيّد، تكون النتيجة تعيين الأخيرة؛ لإبقاء الإطلاق على التخيير، فعلى هذا فالأحوط إن لم يكن أقوى هو تعيّن الآخيرة في التحريمة، كما لا يخفى.

الفرع الثالث: المشهور بين الأصحاب شهرة محقّقة استحباب رفع المصلّي يديه بالتكبيرة، ولم ينقل الخلاف في ذلك إلّا عن المرتضى[٢] في جميع التكبيرات،

---

١. *جواهر الكلام* ٩: ٣٥٤.

٢. *الانتصار*: ٤٤.

والإسكافي[١] في خصوص التحريمة من القدماء، فقالا بالوجوب، ومال إليه ***كاشف اللثام***[٢]، والكاشاني[٣]، وصاحب *الحدائق*[٤] من المتأخّرين.

واستدلّوا على وجوبه بظاهر الأوامر الواردة في الكتاب والسنّة، مع عدم معارض لها، إلّا الأصل المندفع بهما.

لكنّ الظاهر من تلك الأوامر خصوصاً بقرينة فهم الأصحاب ظهوراً غير منكر، هو الاستحباب، كما لا يخفى على من تأمّلها حقّ التأمّل، فراجع.

---

١. نقله عنه الشهيد في *الذكرى الشيعة* ٣: ؟؟؟

٢. *كاشف اللثام* ٣: ٤٢٦.

٣. *مفاتيح الشرايع* ١: ١٢٦.

٤. *الحدائق الناضرة* ٨: ٤٢.

الفصل الثالث:
في القيام

لا خلاف في وجوبه في الصلاة في الجملة، وركنيّته في حال التحريمة وعند الركوع.

وتفصيل ذلك إمّا بالنسبة إلى حال التحريمة، فقد دلّ الإجماع على بطلان الصلاة بنقيصته ولو سهواً[1]، وهو دالّ على ركنيّته بمعنى كون نقصانه مبطلاً.

قال الأُستاذ (دام بقاؤه): ولا يدلّ على ركنيّته بهذا المعنى دليل آخر غير الإجماع، إلّا أنّ الإجماع به قطعيّ.

أقول: وكأنّه لم يلاحظ موثّقة عمّار، وفيها، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل وجب عليه صلاة من قعود، فنسي حتّى قام وافتتح الصلاة وهو قائم، ثمّ ذكر؟ قال: «يقعد ويفتتح الصلاة وهو قاعد، ولا يعتدّ بافتتاحه الصلاة وهو قائم، وكذلك إن وجب عليه الصلاة من قيام فنسي حتّى افتتح الصلاة وهو قاعد،

---

١. قال بذلك: الشيخ في *المبسوط* ١: ١٠٠، وابن سعيد في *الجامع للشرايع*: ٧٤، والعلامة في *القواعد* ١: ٣١، والشهيد في *البيان*: ١٤٩ - والفاضل الهندي في *كشف اللثام* ٣: ٣٩٧.

فعليه أن يقطع صلاته ويقوم فيفتتح الصلاة وهو قائم، ولا يعتدّ بافتتاحه وهو قاعد»[1]، وهذا كما ترى نصٌّ في البطلان بنقصان القيام في حال التحريمة مع القدرة عليه.

وكيف كان، فلا إشكال في أصل الحكم.

وكذا نقصان القيام المتّصل بالركوع، فإنّه أيضاً مبطل ولو سهواً بالإجماع، وإن وقع البحث في أنّه هل هو واجب ركنيّ من أركان الصلاة، أو هو ركن للركن - أعني الركوع - إلّا أنّه لا ثمر لهذا الخلاف في ما نحن فيه؛ ضرورة صحّة القول ببطلان الصلاة بسبب الإخلال به على كلّ تقدير.

وتفصيل البحث عنه: أنّه لا إشكال في أنّه قد يكون الشيء ركناً للصلاة، وذلك كالسجود، وقد يكون ركناً ومحقّقاً للركن وذلك كوضع الجبهة على الأرض، حيث إنّه ركن للسجود بخلاف بقيّة واجباته من وضع الأعضاء الستّة الباقية والذكر والطمأنينة، فإنّها واجبات في حال السجود، لا أنّها أركان له، فحينئذٍ لابدّ أن ينظر هل القيام المتّصل بالركوع محقّقٌ وركن للركوع، أو أنّه واجب مستقلّ في الصلاة وركن لها؟

فلو قلنا: بأنّ الركوع عبارة عن المعنى المصدري أعني إحداث تلك الهيئة المخصوصة، وإصدارها الذي يتحقّق بالانحناء من القيام إلى حدّ يمكن وضع الكفّ على الركبة، فيكون القيام المتّصل ركناً للركوع.

ولو قلنا: بأنّ الركوع عبارة عن المعنى الاسم المصدري، الذي هو بهذا المعنى من مقولة الوضع، أعني الهيئة المخصوصة، فلا يكون القيام المتّصل به من مقوّماته، حينئذٍ فيصير من أركان الصلاة، لكن في كونه من أركان الركوع أو الصلاة إشكالاً.

أمّا في ركنيّته بالنسبة إلى الركوع، فللزوم عدم تحقّق الركوع مع الإخلال به، كما

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٢٤١ ب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ٧، وذيلها في ٥: ٥٠٣ ب ١٣ من أبواب القيام ح ١، *تهذيب الأحكام* ٢: ٣٥٣ ب ١٦ من أحكام السهو ح ٥٤.

إذا ركع عن جلوس بأن قام عن الجلوس إلى أن بلغ إلى حدّ الركوع، وفساده غنيّ عن البيان؛ لعدم الإشكال في تحقّق الركوع قطعاً.

وأمّا بالنسبة إلى الصلاة؛ فلعدم قيام ما يدلّ على ركنيّته لها.

والتحقيق أن يُقال: إنّه من واجبات الصلاة ومن المقوّمات للركوع معاً بمعنى توقّف الركوع على تحقّقه لا بمعنى أنّه من الأجزاء المقوّمة للركوع.

وتوضيح ذلك: أنّه لا إشكال في أنّ الانحناء من القيام إلى الحدّ المخصوص ركوعٌ مصدريٌّ محقّقٌ لمعناه الاسم المصدريّ، ولا إشكال في مرحلة الثبوت أنّه إذا كان شيء محصّلاً لشيء يمكن أن يكون الغرض مترتّباً على معناه الاسم المصدريّ، وكان الأمر بمعناه المصدري من جهة توقّف حصول المطلوب به، وذلك كما في خياطة الثوب حيث إنّ المطلوب هو المعنى الاسم المصدريّ - أعني مخيطيّة الثوب - لا فعل الخياطة، إلّا أنّ المخيطيّة لمّا كانت متوقّفة على الخياطة تعلّق الطلب بها في ما إذا صارت متعلّقة للأمر، أو تملّك المستأجر من الأجير في ما إذا وقعت تحت عقد إجارة.

ويمكن أن يكون مترتّباً على المعنى المصدريّ، وكان ترتّب المعنى الاسم المصدريّ عليه من جهة كونه من اللوازم القهريّة الغير المنفكّة عنه، فتكون حيثيّة الإصدار بنفسه متعلّقاً للطلب، وواجباً نفسيّاً مستقلّاً بخلاف الأوّل، حيث إنّه بناءً عليه يكون واجباً غيريّاً مقدّميّاً.

ويمكن أن يكون الغرض مترتّباً عليهما معاً، فيكون الإصدار من مقوّمات ما يتحصّل منه الغرض، هذا بحسب التصوّر، لكنّ الثاني بحسب الوقوع بعيدٌ جدّاً، بل الغالب إمّا الأوّل، وإمّا الثالث.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الركوع من قبيل الثالث، بمعنى كون المطلوب فيه

هو المعنى المصدريّ والاسم المصدريّ - شرعاً وعرفاً - وإن كان بحسب اللغة هو المعنى الاسم المصدريّ، وكان المعنى المصدريّ خارجاً عن حقيقته لغةً؛ وذلك لظهور الأوامر الشرعيّة أو العرفيّة المتعلّقة به، حيث إنّ المطلوب هو التواضع والخضوع، وهو يحصل من مجموع الأمرين، فهو وإن كان بحسب اللغة عبارة عن الانحناء الخاصّ، لكن لمّا كان المطلوب هو الخضوع، فمن الأمر به يستشكف ركنيّة القيام له؛ إذ الخضوع إنّما يحصل بمجموع الانحناء الفعليّ المصدريّ والمعنى الاسم المصدريّ، فمن أجل كون الانحناء ركناً في تحقّق الركوع المطلوب شرعاً وعرفاً يكون نقصانه موجباً لتفويت الركن، ومن جهة كون الركوع بمعناه اللغوي يتحقّق عن جلوس أيضاً يتحقّق الركن منه بلا تحقّق الانحناء عن قيام، ففي ما إذا وصل إلى حدّ الركوع عن قعود إن شئت فقُل: إنّ الركوع زاد أعني ذاك المعنى الاسم المصدري، الذي هو أحد جزئَي الركن. وإن شئت فقل: إنّه نقص باعتبار نقصان جزئه الذي هو الانحناء عن قيام، لكنّ الواقع منه هو النقصان، ويكون التعبير بالزيادة مساهلة.

نعم، تتحقّق الزيادة في ما إذا أتى بالركوع عن قيام بعد هذا الركوع، أمّا إنّه ما لم يركع بعده عن قيام، فلا تتحقّق الزيادة، بل هو نقصان؛ ضروره نقصان الركوع بنقص أحد جزئيه.

فتحصّل ممّا ذكرناه أنّ الركوع الركني هو عبارة عن أوّل الشروع في الانحناء من القيام إلى حدّ الركوع الاسم المصدري، فحينئذٍ نقول: تحقّق الركوع الركني بهذا المعنى يتوقّف على القيام؛ ضرورة أنّه ما لم يكن قائماً لا يمكن إصدار الانحناء عن قيام، فيكون الإخلال به موجباً للإخلال بالركوع الركني، فيكون مبطلاً، فلا حاجة في إثبات البطلان بالإخلال به بالإجماع، بل الدليل على ركنيّة الركوع دالّ على وقوع الإبطال بالإخلال به. هذا كلّه حكم نقصانه.

وأمّا زيادته، فالحق أنّه لا يتصوّر زيادته إلّا بزيادة الركوع؛ لأنّ القيام المتّصل بالركوع عبارة عن مسمّاه المتعقّب بالركوع، بحيث لو لم يقع بعده الركوع لم يقع هو بوصف الاتّصال به، وليس المراد به القيام ممّن يقصد أن يركع بعده ولو لم يحصل بعده، كما أنّ تصوير زيادة القيام في الصلاة مطلقاً ولو لم يكن قياماً ركنيّاً مشكل.

اللهمّ إلّا أن يؤتى به بقصد الجزئيّة تشريعاً، لكنّه تشريعٌ لا يكون الكلام فيه، و إنّما الكلام في تصوير الزيادة لا بقصد التشريع مثل زيادة الركوع والسجود، هذا.

لكن عدم تصوير الزيادة فيه إلّا مع زيادة الركوع لا يوجب استناد البطلان إلى زيادة الركوع دونه؛ وذلك لكونهما متساويين في الإبطال إن لم يكن استناد البطلان إلى زيادته أولى من زيادة الركوع من جهة كونه أسبق بالرتبة، و إن كان تحقّقه - أي مع وصف الاتّصال بالركوع - مع تحقّق الركوع بالزمان، وفرض أسبقيّته بالرتبة من جهة خروجه عن حقيقة الركوع، وكونه بوجوده العينيّ متحقّقاً قبل الركوع، ولكون الركن منه هو بوصف التعقّب بالركوع من قبيل الشرط المتأخّر فبحدوث الركوع الذي هو شرطٌ في اتّصافه بالتعقّب بالركوع يؤثّر القيام في البطلان، فيكون مرتبة تأثيره في البطلان المتأخّرة عن مرتبة حدوثه في مرتبة حدوث الركوع المتقدّم عن مرتبة تأثيره؛ إذ مرتبة وجود الشيء يكون متقدّمة على رتبة موجديته؛ ضرورة صحّة تخلّل الفاء في قولك: «وجد فأوجد»، ومع تقدّم رتبة تأثير القيام في البطلان عن تأثير الركوع يستحيل استناد البطلان إلى الركوع؛ لأنّ البطلان في مرتبة حدوث الركوع يكون واجب التحقّق بتحقّق علّته، ولا يعقل تأثير العلّة المتأخّرة في ما يكون واجب الحصول للزوم تحصيل الحاصل، كما هو واضح.

وإن أبيت إلّا عن كون زيادة القيام في مرتبة زيادة الركوع، فيكون البطلان مستنداً إليهما، كما هو الشأن في كلّ علّتين مستقلّتين تواردتا على معلول واحد، فلا يكون

الاقتران أيضاً مانعاً عن استناد البطلان إلى زيادته، لكونه دخيلاً في البطلان، ولا يكون الركوع علّة تامّة في البطلان حتّى يكون ركنيّة القيام حينئذٍ لغواً، مع أنّه يقال: إذا أمكن على فرض المحال أن يكون المعلول مستنداً إلى إحدى العلّتين مع فرض تقارنهما، فلا وجه لجعله مستنداً إلى زيادة الركوع والحكم بعدم ركنيّة القيام، ولِمَ لا يجعل مستنداً إلى زيادة القيام ويحكم بعدم ركنيّة الركوع.

هذا تمام الكلام في **الجهة الأُولى** من مسائل القيام.

الجهة الثانية: في القيام حال القراءة، وقد اختلف في كونه شرطاً للقراءة، أو أنّه واجب من واجبات الصلاة في حال القراءة.

وتظهر الثمرة في ما إذا أخلّ به نسياناً، بأن قرأ جالساً، فعلى تقدير شرطيّته للقراءة، فإمّا أن يكون شرطاً مطلقاً موجباً لانعدام المشروط عند عدمه، أو يكون شرطاً ذُكريّاً.

فعلى الأوّل: فيجب إعادة القراءة إذا كان محلّها باقياً، بأن لم يدخل في ركن بعده، كما أنّه على تقدير كونه شرطاً ذُكريّاً، وكان واجباً في حال القراءة لا يجب إعادتها، بل لو أعادها لكانت زيادةً مبطلةً لو فعل ذلك عمداً.

أمّا على تقدير كونه شرطاً ذُكريّاً، فلسقوط شرطيّته في حال النسيان، وأمّا على تقدير كونه واجباً في حال القراءة، فلأنّ المفروض إتيان القراءة صحيحةً، وإدراك القيام حينئذٍ موقوف على إعادة القراءة، والمفروض حصول امتثال أمرها بإتيانها صحيحةً، ولا أمر بها غير الأمر الذي وقع عنه الامتثال، وسيأتي تحقيق ذلك في باب القراءة.

الجهة الثالثة: يعتبر في القيام أُمور:

الأوّل: الاستقرار.

الثاني: الانتصاب.

الثالث: عدم الفرجة بين الرجلين.

الرابع: عدم التمايل يمنة ويسرة.

الخامس: الاتّكاء على الرجلين معاً.

السادس: الاستقلال.

وتنقيح الكلام في هذه الأُمور في طيّ أُمورٍ:

الأمر الأوّل: أنّ الاستقرار يطلق في مقامين:

الأوّل: في مقابل المشي.

الثاني: في مقابل الاضطراب.

الأمر الثاني: أنّ الأربعة الأُولى مقوّمات لماهيّة القيام، وأجزاء محقِّقة له، يفوت القيام بفوتها أو بفوت واحد منها.

أمّا الاستقرار في مقابل المشي، فلعدم صدق القيام بمعنى (ايستاده)[1] على الماشي عرفاً.

وأمّا في مقابل الاضطراب، فلعدم صدقه أيضاً على المائل إلى اليمين واليسار.

ومن ذلك يظهر أنّ دخل عدم التفريج وعدم التمايل فيه إنّما هو من جهة كونهما مفوّتين للانتصاب والاستقرار، وإلّا فلا يُعقل تقوّم القيام الوجوديّ بالأمر العدميّ، فماهيّة القيام متقوّمة بالاستقرار والانتصاب، وأنّهما من الأجزاء المقوّمة له، ومنه يظهر أنّ عدم الانفراج المعتبر هو ما كان مضرّاً بالاستقرار.

وأمّا الأخيران - أعني الاستقلال المقابل للاعتماد والاتكاء على الرجلين معاً - فهما خارجان عن حقيقته؛ ضرورة صدق القيام لغةً وعرفاً ولو كان معتمداً على شيء من حائط، أو عصى، أو لم يكن متّكئاً على رجليه معاً، وفي اعتبارهما في صحّة القيام خلاف.

أمّا الاستقلال، فالمشهور على اعتباره، فلو اعتمد على حائط، أو إنسان، أو

---

١. كلمة فارسية.

عصى مع التمكّن من القيام بلا استناد بطلت صلاته، وذلك لصحيحة ابن سنان عن الصادق (عليه السلام) قال: «**لا تستند بخَمَرك**[١] **وأنت تصلّي، ولا تستند إلى جدار إلّا أن تكون مريضاً**»[٢].

والخَمَر بفتحتين - كما في *الحدائق*[٣] - ما واراك من شجر أو بناء ونحوه.

ولكن يعارضها صحيحة عليّ بن جعفر عن الكاظم (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل هل يصلح له أن يستند إلى حائط وهو يصلّي، أو يضع يده على الحائط وهو قائم من غير مرض ولا علّة؟ فقال (عليه السلام): «لا بأس». وعن الرجل يكون في صلاة فريضه فيقوم في الركعتين الأوليين هل يصلح أن يتناول جانب مسجد فينهض ليستعين به على القيام من غير ضعفٍ ولا علّة؟ قال (عليه السلام): «لا بأس»[٤].

ومقتضى الصناعة النظريّة وإن كان العمل بالأخيرة، لكونها نصّاً في نفي البأس مع الاختيار، والأُولى ظاهرة في التحريم بسبب ظهور النهي فيه، فيجمع بينهما بحمل النهي على الكراهة، كما نُقل الفتوى به عن أبي الصلاح[٥].

لكنّه متوقّف على عدم إعراض الأصحاب عن الأخيرة، مع أنّها معرَض عنها، ومعه فالعمل بالأُولى هو المتعيّن.

ثمّ إنّه قد **بقي** في ركنيّة القيام المتّصل بالركوع من حيث الزيادة **إشكال** لم نتعرّض له، وحاصله عدم الدليل على استناد البطلان إليه، وتفصيله أنّ إثبات كون شيء من أجزاء الصلاة ركناً متوقّف على أحد أمرين:

---

١. الخَمَر - بالتحريك -: ما واراك من خزف أو جبل أو شجر، أي لا تستند إليه في صلاتك - *مجمع البحرين* ٣: ٢٩٣ «خَمَر».

٢. *وسائل الشيعة* ٥: ٥٠٠ ب ١٠ من أبواب القيام ح ٢.

٣. *الحدائق الناضرة* ٨: ٦٠.

٤. *وسائل الشيعة* ٥: ٤٩٩ ب ١٠ من أبواب القيام ح ١.

٥. *الكافي في الفقه*: ١٢٥، نقله في *جواهر الكلام* ٩: ٣٩٨.

أحدهما: قيام الدليل من نصّ أو إجماع على أنّ الإخلال به يكون مبطلاً.

والثاني: قيام الدليل على كونه من فرض الله، فيدخل في الكبرى المستفادة من مقتضى الجمع بين النصوص، مِن أنّ زيادة فرض الله أو نقصانه مبطل مطلقاً، ولم يدلّ دليل على كون القيام المتّصل بالركوع من فرض الله، لكن الإجماع انعقد على بطلان الصلاة بنقصانه في ما إذا ركع عن جلوس، فيدلّ على أنّه ركن في طرف النقصان، وأمّا في طرف الزيادة فلم يدلّ على البطلان بها دليل، ولم تثبت الملازمة بين الركنيّة في طرف النقيصة، وبينها في طرف الزيادة على الوجه الكلّي.

وهذا هو الذي ينبغي أن يقال: في المنع عن ركنيّته في طرف الزيادة، لا ما ذكروه[1] من أنّ زيادته لا تتصوّر إلّا مع زيادة الركوع، ومعها يكون اعتبار ركنيّته لغواً، لكفاية زيادة الركوع في الإبطال؛ وذلك لفساده بما قدّمناه من سبق القيام على الركوع رُتبةً، ومعه فيستند إلى زيادته لا إلى زيادة الركوع.

فنقول - توضيحاً لذلك -: إنّ كلّ عنوانٍ يتوقّف تحقّقه الخارجي وانطباقه على أمرٍ عينيّ على أمرٍ متأخّر، فلابدّ مِن أن يكون على وجه الكشف الحكمي، أو إحراز كون المعتبر في مفهومه هو تعقّب الشيء المتأخّر به، لا نفس ذات المتأخّر، وذلك بعد استحالة دخل الشيء المتأخّر في الأمر المتقدّم.

أمّا في التكوينيّات؛ فلأنّ ما له الدخل في وجود الشيء يكون من أجزاء علّته، ومن المحالات الأوّليّة تحقّق المعلول قبل تحقّق العلّة بما له دخل في علّيّته، ولا يحتاج في إثبات إبطاله إلى مؤونة زائدة عن تصوّر حقيقة المعلول والعلّة، وأنّ العلّة هي ما يترشّح منه وجود المعلول.

وأمّا في التشريعيّات، فبرهان الاستحالة الجاري في التكوينيّات وإن لم يكن

---

١. المحكي عن بعض *فوائد الشهيد* و نقله عنها في *جامع المقاصد* ٢: ٢٠٠ (القيام) و كذا نقله *الجواهر*: ٣٩٠٩.

جارياً فيها بناءً على ما هو التحقيق، مِن أنّ المجعول الشرعي ليس سببيّة الأسباب، لكي تكون الأسباب مؤثّرة في المسبّبات حقيقة، بل المجعول إنّما هو نفس وجود المسبّبات عند وجود أسبابها، فالمجعول في باب البيع هو الملكيّة عند وجود العقد، لا سببيّة العقد في تأثيره في الملكيّة؛ وذلك لاستحالة جعل السببيّة تشريعاً.

فعلى هذا، فدخل مثل الإجازة في باب بيع الفضولي ليس من قبيل تأثير الشيء المتأخّر في المتقدّم.

بل الوجه في استحالة الشرط المتأخّر في التشريعيّات حصول المناقضة، لمناقضة جعل الشيء موضوعاً لحكمٍ، أو مقوّماً له، أو دخيلاً فيه، بمعنى أنّه عند وجوده يتحقّق الحكم مع تقدّم الحكم عليه، فملاك استحالة الشرط المتأخّر في التكوينيّات مغايرٌ مع ملاك استحالته في التشريعيّات.

والعجب أنّ من أنكر الجعل في السببيّة استدلّ لبطلان الكشف الحقيقي في باب الإجازة بامتناع تأخّر العلّة عن المعلول، وهذا كما ترى.

وكيف كان، فلمّا ثبت بطلان الشرط المتأخّر، فلابدّ من أن ينظر فكلّ ما أمكن اعتبار دخل التعقّب فيه عقلاً وعرفاً واعتباراً، يقال فيه بكون الشرط هو التعقّب، وكلّ ما لا يمكن اعتبار دخله فيه من جهة عدم مساعدة العقل والعرف والاعتبار، فلابدّ من الالتزام فيه بالكشف الحكميّ، ففي مثل الإجازة في البيع الفضولي لا يمكن الالتزام بشرطيّة التعقّب.

وتوضيح ذلك يتوقّف على شرح حقيقة التعقّب، فنقول: التعقّب عبارة عن كون الشيء ملحوقاً بشيء آخر، كالعقد المتقدّم على الإجازة فهو كالتقدّم والتأخّر والتقارن من الأُمور الانتزاعيّة التي لا تحقّق لها في العين ولا في الاعتبار، بمعنى أنّها ليست من الأُمور المتأصّلة، ولا من الأُمور الاعتباريّة التي لها تحقّق في الوعاء المناسب لها، بل من الأُمور الانتزاعيّة التي لا موطن لها إلّا صرف انتزاعها من منشأ انتزاعها؛ وذلك لأنّ

المتقارنين - مثلاً - ليس الموجود منهما إلّا هذا وذاك، بحيث يجمعهما زمان واحد، فمن نفس كون هذا في هذا الزمان وكون ذاك في هذا الزمان ينتزع التقارن، وليس في الخارج شيء آخر غير وجودهما في هذا الزمان لكي يكون بإزاء التقارن، وكذا التقدّم والتأخّر، فإنّه إذا كان وجود شيء في زمان سابق على زمان وجود شيء آخر بحيث لا يجمعهما زمان واحد، ينتزع من الواقع في الزمان السابق صفة التقدّم، ومن الآخر صفة التأخّر من غير أن يكون بإزاء الوصفين شيء آخر في الخارج.

إذا تحقّق ذلك فنقول - في باب عقد الفضولي -: إنّ ما له المدخليّة في صحّة العقد هو رضا المالك، أعني ذات رضائه، أمّا كون العقد متعقّباً بالرضا فممّا لم يدلّ عليه دليل، ولا يساعده الاعتبار، فالالتزام بالتعقّب فيه غير ممكن، بل لابدّ فيه من الالتزام بالكشف الحكمي، وفي مثل الصوم ممّا يكون المكلّف به أمراً واحداً مستمرّاً ممتدّاً متّصلاً يمكن الالتزام بالتعقّب، وذلك من ناحية التكليف والمكلّف به معاً، حيث إنّ التكليف في كلّ آنٍ من آنات يوم الصوم من أوّل الفجر إلى الغروب متوقّفٌ على تحقّق الآنات اللّاحقة له؛ ضرورة أنّ التكليف متعلّق بالأمر الاستمراريّ، ومعنى استمراريّته هو أنّ كلّ آنٍ إذا لوحظ بحيال ذاته منقطعاً عمّا بعده وقبله لا يُعقل أن يتعلّق فيه التكليف بذاك الأمر الاستمراريّ، وإذا لوحظ من حيث اتصاله بما قبله وما بعده يصحّ وقوع التكليف فيه، والمكلّف أيضاً يمتثل المكلّف به على نحو ما أُمر به، بمعنى أنّه يأتي في كلّ آنٍ بالمأمور به، من حيث كونه متّصلاً بحاشيتيه، فحينئذٍ للآنات اللّاحقة في زمان أداء المكلّف به دخل في صحّة التكليف بالنسبة إلى الآنات السابقة عليها، وفي صحّة إتيان المكلّف بالمأمور به فيها، لكن ما له المدخليّة في صحّته هو تعقّب كلّ آنٍ بآنٍ بعده، بحيث لو فرض محالاً انفكاك الآن اللّاحق عن وصف التأخّر لما كان ذات وجوده بما هو هو مفيداً في صحّة الصوم الواقع في الآن

السابق، وكذا لو فرض انفكاك صفة التعقّب عن وجود اللّاحق بأن وجد التعقّب بلا وجود الآن اللّاحق، لكان الشرط متحقّقاً؛ وذلك من جهة أنّ الشرطيّة إنّما نشأت من قبل استمرار المكلّف به ووحدته الاتصاليّة المساوقة مع التشخّص، ولا شبهة في أنّ المحصّل له إنّما هو التعقّب، لا نفس وجود الآنات اللّاحقة بما هي هي.

فظهر أنّ مثل ذلك ممّا دلّ حكم العقل والعرف والاعتبار على اعتبار التعقّب فيه، فحينئذٍ نقول: الركوع بناءً على ما تقدّم - من كونه عبارة عن أوّل الانحناء عن القيام إلى البلوغ بحدّ الركوع - يكون أمراً مستمرّاً يُعتبر في صدق عنوان الركوع على أوّله تحقّق آخره بالانتهاء إلى حدّه، فهو أمر واحد استمراريّ، له وحدة اتصاليّة، فيكون صدق عنوانه عليه متوقّفاً على تعقّبه بالجزء الأخير منه، بحيث إذا تحقّق عنوان تعقّب كلّ جزء منه بالجزء الأخير منه يصدق عليه عنوان الركوع ولو فرض محالاً عدم الانتهاء إلى آخره، كما أنّه لو لم يتحقّق عنوان التعقّب لم يصدق عنوان الركوع ولو فرض محالاً تحقّق الجزء الأخير منه.

وكذا القيام المتّصل بالركوع بالنسبة إلى الركوع، فما هو المحقّق لانطباق هذا العنوان على القيام العيني هو تحقّق عنوان تعقّبه بالركوع المنتزع عن ذات الركوع المتعقّب له، وحينئذٍ فعنوان التعقّب في رتبة ذات القيام المتقدّم على الركوع، فالقيام المتّصل بالركوع متقدّم بالرتبة على الركوع، وهو المطلوب.

هذا، مع إمكان منع ركنيّته بالنسبة إلى الصلاة في طرف النقيصة أيضاً؛ لعدم الدليل عليه، والإجماع على البطلان بنقيصته لا يدلّ على كونه ركناً، لاحتمال أن يكون البطلان بنقصه من جهة نقصان الركوع بنقصه.

وبالجملة فالقدر المستفاد من الإجماع هو بطلان الصلاة بنقصه، وأمّا كونه ركناً للصلاة، فلا.

إذا عرفت ذلك، فلنَعُد إلى ما كنّا فيه من اعتبار الاستقلال، فقد تقدّم أنّ الأقوى اعتباره في أفعال الصلاة، وأمّا في حال النهوض إلى القيام أو الهويّ إلى السجود، فربما يقال: بعدم اعتبار الاستقلال فيه؛ وذلك لدلالة ذيل صحيحه عليّ بن جعفر المتقدّمه على جواز الاستناد في حال النهوض، ولا معارض لها في تلك الفقره وإن منعنا عن العمل بها بالنسبة إلى صدرها، لمكان معارضتها مع صحيحة ابن سنان، إلّا أنّه ليس في البين ما يدلّ على المنع عن الاستناد في حال النهوض أيضاً، ولأنّه من المقدّمات.

وفي كليهما نظر:

أمّا الأوّل: فلأنّ جواز العمل ببعض الرواية المحمولة بعضها الآخر على التقيّة إنّما يصحّ فيما إذا كانت مشتمله على جملتين مستقلّتين أو أكثر، وكان بعضها محمولاً على التقيّة، لا ما إذا كانت بجملة واحدة مثل تلك الصحيحة، حيث وقع الجواب عن جواز الاستناد في حال القيام والنهوض بجملة واحدة، وهي قوله (عليه السلام): «لا بأس». وسرّ ذلك أنّ تلك الجملة بعد الحكم بصدورها تقيّة لا تكون حجّة، وليس كلام آخر في البين حتّى يُقال بعدم إحراز كونه صادراً للتقيّة.

والتفكيك في الجهة بأن يُقال: إنّ الجواب من جهة كونه جواباً عن السؤال الأوّل يكون تقيّه، ومن حيث كونه جواباً عن السؤال الثاني لم يحرز كونه للتقيّة، فيؤخذ به من الجهة الثانية دون الأُولى، **فاسدٌ**؛ لأنّ ذلك تحليل عقليّ غير نافع في إحراز صدور هذا الكلام في مقام بيان الحكم الواقعي، مع كونه محمولاً على التقيّة.

أقول: هكذا أُفيد، وفيه - مع المنع عن عدم نفعه -: أنّ الجواب عن السؤالين ليس بجملة واحدة كما نقلناها آنفاً، فراجع، فما أفاده في الكبرى على تقدير تسليمه غير منطبق على الصغرى.

ثمّ قال: ومع عدم إمكان التمسّك بصحيحة عليّ بن جعفر لجوازه، لابدّ مِن أن ينظر في أنّه هل يدلّ دليل على المنع عنه، أم لا؟

فنقول: يمكن أن يُستدلّ للمنع عنه بصحيحة ابن سنان[١] المتقدّمة، وذلك لمكان قوله (عليه السلام): «وأنت تصلّي»، حيث يصدق على حال النهوض أنّه مشغول بالصلاة، والقول بأنّه من مقدّمات الصلاة لا يضرّ بالاستدلال، للمنع عن كونه مقدّمة، لإمكان أن يكون النهوض لغير الركعة الأُولى من أفعال الصلاة، كما كان يميل إليه بعض الأجلّة من السادات (قدّس سرّه)، ومع التسليم فهو لكونه في الصلاة يُعدّ من أفعالها تبعاً، وذلك كتبعيّة المفتاح للدار في باب البيع، وهذا المقدار من التبعيّة كافٍ في صدق الكون في الصلاة المصحّح لصدق قوله: «وأنت تصلّي»، فعلى هذا فالرواية تدلّ على المنع عن الاستناد في حال النهوض.

أقول: وعلى هذا فتقع المعارضة بينها وبين ذيل رواية عليّ بن جعفر[٢] الموجبة لحمله على التقيّة أيضاً، **فما أفاده** أوّلاً من حمل الصدر على التقيّة موجب لعدم جواز التمسّك بالذيل وإن لم يحرزكونه للتقيّة، **لا وجه له**. وكيف كان، فما أفاده أحوط.

هذا تمام الكلام في الاستقلال، وأمّا الاعتماد على الرجلين فهو أيضاً خارج عن هويّة القيام من غير إشكال، إنّما الإشكال في اشتراط صحّته به شرعاً.

واعلم أنّ الاعتماد يطلق على معانٍ:

الأوّل: أن يكون في مقابل رفع إحدى الرجلين عن الأرض.

الثاني: أن يكون في مقابل ترك الاستناد إلى إحديهما، بأن يجعل ثقله على إحديهما فقط.

الثالث: أن يكون في مقابل ترك تساوي الاستناد، بأن يجعل أعظم ثقله على إحديهما ويستند ضعيفاً على الأُخرى.

أمّا الأوّل: فالأقوى اعتباره؛ وذلك لانصراف القيام إلى الوقوف على الرجلين

---

١. تقدّم تخريجها في ص: ١٠٠.

٢. تقدّم تخريجها في ص: ١٠٠.

معاً، وأمّا الأخيران، فلا دليل على اعتبارهما، والتمسّك بوجوب التأسّي في إثبات اعتبارهما مدفوعٌ بعدم إحرازهما منهم (عليهم السلام).

وأمّا القيام على رؤوس الأصابع، أو على عقب القدم، فالأقوى إخلالهما بالصحّة من جهة انصراف القيام عن مثلهما، والتمسّك في جوازه على رؤوس الأصابع بما ورد من فعله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) كذلك، حتّى ورد النهي عنه بقوله تعالى: ﴿مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾[1]، **مدفوعٌ**:

أمّا أوّلاً، فبأنّه مبنيٌّ على أنّ بعد نسخ الوجوب يبقى الجواز، وهو ممنوعٌ.

وثانياً: أنّه لم يحرزكون ذلك منه (صلّى الله عليه وآله وسلّم) كان في الفريضة، فلعلّه كان يفعله في النافلة. وكيف كان، فلا دلالة فيه على الجواز.

الأمر الثاني: لو تعذّر الاستقلال أو الاعتماد على الرجلين بمعناه الأوّل المعتبر في الصلاة، لا ينتقل إلى الجلوس اتفاقاً، بل تجب الصلاة قائماً مستنداً، أو مع رفع إحدى الرجلين؛ وذلك لأنّهما كما عرفت ليسا من مقوّمات القيام وأركانه، بل هما شرطان شرعيّان له، فإذا تعذّرا وجب الإتيان بنفس القيام.

الأمر الثالث: لو تعذّر أحد الأُمور الأربعة المقوّمة للقيام - أعني الاستقرار المقابل للحركة يميناً ويساراً، والانتصاب، وعدم التفريج بين الرجلين، وعدم التمايل يميناً ويساراً - وجب عليه القيام بلا استقرار، أو بلا انتصاب، ولا ينتقل إلى الجلوس، ولو تعذّر الاستقرار في مقابل المشي، لم يجز الصلاة ماشياً، بل يجب عليه الجلوس.

أمّا الأوّل: فلاتفاق الأصحاب عليه، مضافاً إلى التمسّك بقاعدة الميسور[2].

وتوضيح ذلك يتوقّف على بيان مورد تلك القاعدة في الجملة، فنقول: إنّ

---

١. سورة طه ٢٠: ٢.

٢. *عوالي اللئالي* ٤: ٥٨ ح ٢٠٥.

التمسّك بها إنّما يصحّ في كلّ مورد يكون الميسور من مراتب المعسور، لا أمراً مباثناً منه.

ومن المعلوم أنّ كونه من مراتبه قد يكون أمراً عرفيّاً، بحيث لا يُشكّ فيه، وقد يكون أمراً مشتبهاً، وفي ما يعلم به عرفاً يتمسّك بالقاعدة من غير حاجة في العمل بها في ذاك المورد إلى عمل الأصحاب، وفي ما يشتبه لابدّ في العمل بها إلى إحراز كونها معمولاً بها، لإحراز كون الميسور في المورد من مراتب المعسور، وإن أشكل في كيفيّة استفادة ذلك من عملهم.

وكيف كان، فلو قلنا: بعدم سقوط الميسور بالقاعدة في ما علم أنّه يكون من مراتب المعسور ولو لم يكن عمل بها فيه، فالنتيجة صحّة التمسّك في المقام مستقلّاً؛ لوضوح أنّ القيام متطأطئاً، أو منفرجاً بين الرجلين أو مع الحركة يمنة ويسرة من مراتب القيام عرفاً كما لا يخفى.

ولو قلنا بأنّه في مثل ذاك المورد أيضاً يحتاج إلى العمل ولا يجوز التمسّك بالقاعدة مستقلّاً، فكذلك لا يرد إشكال في المقام من جهة ما قلنا: من أنّ المسألة اتفاقيّة.

وأمّا الثاني: فقد يستشكل فيه بأنّ الاستقرار في مقابل المشي أيضاً من أركان القيام، وأنّ التفكيك بينه وبين غيره ممّا يعتبر في هويّة القيام لا وجه له.

ولكنّه مندفع بثبوت الفرق بينهما؛ وذلك لأنّ الاستقرار في مقابل المشي معتبر في جميع أفعال الصلاة، من أوّل التكبير إلى آخر السلام، من جهة أنّه مقوّمٌ للهيئة الخاصّة التي بها يتحقّق المأمور به، أعني الصلاة، فيكون فواته مضرّاً بتحقّقها دون سائر ما له دخل في ماهيّة القيام، حيث إنّ فوات شيء منها لا يكون مضرّاً بالهيئة الخاصّة، وعلى هذا فلابدّ من تقديم الاستقرار في جميع المراتب، كما إذا دار الأمر بين الجلوس ماشياً والاضطجاع مستقرّاً، حيث إنّه يقدّم الاضطجاع، وكذا الاضطجاع على اليمين بالنسبة إلى الاستلقاء، وهكذا.

الأمر الرابع: لو دار الأمر بين ترك أحد الأُمور المقوّمة للقيام غير الاستقرار في مقابل المشي، فهل يكون لبعض منها تقديم على الآخر أو يكون المكلّف مخيّراً؟ وجهان: والتحقيق أن يقال: إنّه يجب تقديم ما كان منها أقرب إلى القيام لو كان بينها تفاوت، وإلّا فالتخيير.

ولا يبعد القول بعدم التفاوت بينها، بل الحكم باعتبارها جميعاً إنّما هو بجامع واحد، وهو دخلها في تحقّق الانتصاب واستقامة القامة.

الجهة الرابعة - من أبحاث القيام -: أنّه لو دار الأمر بين القيام والإيماء للركوع والسجود، وبين الجلوس والإتيان بالركوع والسجود على نحو صلاة المختار، فهل يجب مراعاة القيام أو مراعاتهما؟ وجهان:

وتحقيق الكلام في ذلك يتوقّف على تمهيد مقدّمة، وهي: أنّه إذا وقع التزاحم بين أمرين مترتّبين بالزمان، سواء كان الخطاب بهما غيريّاً مقدّمياً - كالقيام في الركعة الأُولى والثانية - أو كان نفسيّاً استقلالياً، كإزالة النجاسة عن المسجد قبل الوقت والصلاة بعده، فلا يخلو إمّا أن يكون المتأخّر منهما زماناً ركناً، بمعنى كونه أهمّ من المتقدّم، أو يكونا متساويين، والحكم في الأوّل هو تقديم المتأخّر، بمعنى وجوب مراعاته بترك المتقدّم، وفي الثاني هو تقديم المتقدّم لا التخيير بينهما.

أمّا الأوّل: فلأنّ فعليّة التكليف بالمتقدّم متوقّفةٌ على قدرة العبد على إتيانه في ظرف أدائه، والمراد من القدرة هي الاستطاعة على الإتيان به مع عدم شاغل وتعجيز مولويّ عنه، بأن لم يكن مأموراً بالإتيان بغيره في ظرف أدائه تعيّنياً، والاستطاعة على القيام في الركعة الأُولى وإن كانت متحقّقة بالوجدان، إلّا أنّ التعجيز متحقّق؛ وذلك لأنّ مقتضى أهمّيّة المتأخّر هو وجوب مقدّماته التي من جملتها حفظ القدرة لإتيانه، ففي ظرف أداء المتقدّم هو مكلّف بحفظ القدرة للمتأخّر فلا يكون مكلّفاً بالمتقدّم.

وأمّا الثاني: فلأنّه في ظرف أداء المتقدّم يكون قادراً على إتيانه، لتحقّق الاستطاعة وعدم التعجيز أصلاً؛ لعدم حكم من العقل أو الشرع على وجوب حفظ القدرة للمتأخّر حينئذٍ، فهو قادر على المتقدّم بتمام القدرة وإن كان قادراً على المتأخّر أيضاً، لكنّ القدرة على المتأخّر ليس في ظرف أدائه، بل هو في ظرف أداء المتقدّم، والقدرة المعتبرة في كلّ شيء إنّما هي في ظرف أدائه، لا في الزمان السابق على أدائه، وذلك بخلاف القدرة على المتقدّم، حيث إنّه قادر عليه في ظرف أدائه، فلكونه قادراً على المتقدّم من غير تعجيز يجب عليه إتيانه، وبإتيانه يصير عاجزاً عن الإتيان بالمتأخّر، فينتقل إلى بدله.

وبما ذكرنا يظهر أنّ المتقدّم لو كان أهمّ وجب تقديمه بطريق أولى.

وبعبارة أُخرى إذا كان الواجبان المتزاحمان في مرتبةٍ واحدةٍ من حيث الرتبة والزمان، ولم يكن بينهما تقديم وتأخير لا رتبة ولا زماناً، فإن لم يكن أحدهما أهمّ من الآخر يحكم العقل بالتخيير بينهما، وإن كان أحدهما أهمّ من الآخر، فالعقل يحكم بتقديم الأهمّ؛ أمّا حكمه بتقديم الأهمّ فواضح، لمكان الأهمّيّة، وأمّا حكمه بالتخيير عند فقد الأهمّيّة؛ فلأنّ كلّ واحد منهما مطلوب شرعيّ، والمفروض عدم إمكان الجمع بينهما معاً، فبالنسبة إلى كلّ واحد وإن كان قادراً - بمعنى التمكّن من إتيانه - لكن إتيانه تعجيز مولويّ عن إتيان الآخر؛ ضرورة أنّه إنّما يأتي بسبب أمر الشارع بإتيانه، وليس التخيير مستنداً إلى الخطاب الشرعي حتّى يقال: بأنّ الخطاب التعييني انقلب عمّا هو عليه من التعييني إلى الخطاب التخييري بسبب التزاحم، كما توهّم؛ وذلك لاستحالة الانقلاب، بل هو باقٍ على ما هو عليه من التعيينيّ، لكن لمّا كانت فعليّته منوطةً بالقدرة عقلاً، بمعنى حكم العقل بقبح المطالبة من العاجز، وأنّ المراد بالقدرة هي التمكّن من إتيان المكلّف به عقلاً، مع عدم تعجيز وشاغل مولوي، وإتيان كلّ واحد منهما شاغل مولويّ عن إتيان الآخر، فرفع فعليّة

تكليف الآخر إنّما هو بسبب عدم القدرة على إتيانه بعد إتيان ضدّه، لا من جهة كون الخطاب به تخييريّاً سقط بإتيان الضدّ، كما لا يخفى.

وإذا كان الواجبان متفاوتين، إمّا من حيث الرتبة - كالمقدّمة وذيها - أو من حيث الزمان، سواء كان الواجب غيريّاً مقدّميّاً - كوجوب هذا الجزء في هذا الزمان، والجزء الآخر في الزمان الآخر أو نفسيّاً استقلاليّاً، كوجوب شيء في أوّل الظهر، وشيء آخر في أوّل الغروب، ودار الأمر بينهما، فإن كان المتأخّر أهمّ يقدّم على المتقدّم، وإلّا فيتعيّن الإتيان بالمتقدّم، سواء كانا متساويين، أو كان المتقدّم أهمّ في ما إذا توقّف إنقاذ الغريق على المشي في المكان المغصوب، وصار الدوران بين فعل مقدّمةٍ محرّمة، أو ترك ذي مقدّمةٍ واجب.

فإذا كان ذي المقدّمة أهمّ يتعيّن الإتيان به بإتيان المقدّمة المحرّمة؛ وذلك من جهة توليد خطاب غيريّ من الخطاب إلى ذي المقدّمة متوجّه إلى حفظ القدرة في إتيانه، فيصير شاغلاً مولويّاً عن امتثال الخطاب المتوجّه إلى المقدّمة، فلا يكون قادراً على امتثال خطابه، ومع العجز عنه الحاصل بالتعجيز المولوي يُقبح مطالبته، وذلك لحكم العقل بقبح مطالبة العاجز بما لا يقدر على الإتيان به.

ولو لم يكن ذي المقدّمة أهمّ، فلا يكون شاغل عن امتثال الخطاب المتوجّه إلى المقدّمة، والمفروض تمكّن المكلّف عن امتثاله وجداناً، فإذا تمكّن من امتثاله بلا شاغل مولويّ تعيّن عليه إتيانه؛ إذ لا مانع عنه عقلاً وشرعاً.

هذا في ما إذا كان الترتّب بينهما رُتبيّاً، وهكذا في ما إذا كان زمانيّاً، كواجبٍ في أوّل الظهر وواجبٍ مستقلٍّ آخرٍ في أوّل الغروب إذا دار الأمر بينهما، وكالإتيان بالجزء المتقدّم أو الجزء المتأخّر عند الدوران.

وما ذكرناه من تقديم المتأخّر عند أهمّيّته إنّما هو في ما إذا كان مشروطاً بالقدرة عقلاً، سواء كان في وقت وجوبه أو قبله، فيجب عليه حفظ القدرة على إتيانه ولو لم يكن في ظرف أدائه، كما إذا دار الأمر بين فعل شيء في أوّل الصبح، وبين فعل

الصلاة بعد الظهر وكانت الصلاة أهمّ، فإنّه مكلّف بحفظ القدرة من أوّل الصبح على إتيان الصلاة بعد الوقت.

ومن هذا، يقال: بحرمة إهراق الماء قبل الوقت لو علم بعدم تمكّنه منه بعده، وأمّا إذا كانت القدرة شرطاً شرعيّاً فقبل تحقّق وقت الواجب لا يجب عليه حفظ القدرة، بل يجوز تفويته قبل وقته.

إذا تحقّقت هذه المقدّمة، فنقول: لا ينبغي الإشكال في المقام في أنّ الركوع والسجود أهمّ من القيام، لكونهما العمدة من أفعال الصلاة، فعلى ما أسّسناه من المقدّمة يجب عند الدوران بينهما ترك القيام والإتيان بالمختار من الركوع والسجود، لكنّ المنسوب إلى المشهور هو تقديم القيام[1]، بل نقل عليه الإجماع في *الرياض*[2] وإن منعه في *الجواهر*[3] وشدّد النكير عليه، بل ادّعى الاتفاق على خلافه، ولعلّ الشهرة على تقديمه إنّما هو من جهة منع المقدّمة المؤسّسة، لا الاستشكال في أهمّيّة الركوع والسجود من القيام.

وكيف كان، فمقتضى الصناعة العلميّة هو عدم التأمّل في لزوم ترك القيام والإتيان بهما على نحو المختار، فلو كان شكّ فهو إنّما من جهة نقل الإجماعات المذكورة.

فإن قلت: أهمّيّة الركوع والسجود عن القيام في حال القراءة مسلّمة، لكن أهمّيّتها عن القيام مطلقاً حتّى عن القيام المتّصل بالركوع، والقيام في حال التحريمة **ممنوعة**؛ ضرورة كونه في الحالتين ركناً مثل الركوع والسجود.

قلت: أمّا القيام المتّصل بالركوع فقد تقدّم أنّ ركنيّته إنّما هي باعتبار مقدّميّته للركوع؛ إذ لم نستفد من دليل كونه ركناً بنفسه، وعليه فلا يعقل مزاحمته مع الركوع،

---

١. كالبحراني في *الحدائق الناضرة* ٨: ٦٧.

٢. *رياض المسائل* ٣: ٣٧٢.

٣. *جواهر الكلام* ٩: ٤١٢.

وأمّا في حال التحريمة فهو ركن لمن كان عليه الصلاة قائماً، وإلّا فمن يتعيّن عليه الصلاة من جلوس يكون الركن بالنسبة إليه هو الجلوس في حال التحريمة.

وبالجملة، فكلّ من يتعيّن عليه نحوٌ من الصلاة قائماً أو قاعداً أو مضطجعاً، فتلك الحالة ركن بالنسبة إلى حال الإتيان بالتحريمة، لا أنّ القيام في حال التحريمة ركنٌ مطلقاً.

أقول: ما أفاده (دامت إفاداته) من تعيين الإتيان بالمتقدّم في ما إذا لم يكن المتأخّر أهمّ **ممنوعٌ**[1]؛ وذلك لأنّ مع فعليّة الخطاب المتعلّق بالمتأخّر، كما هو المفروض يتولّد منه خطاب غيريّ إلى مقدّمته التي هي عبارة عن حفظ القدرة له، فلمّا لم يكن هو أهمّ لم يكن الخطاب المتولّد منه تعيينيّاً، فحينئذٍ لابدّ من التخيير بين الإتيان بالمتقدّم وبين حفظ القدرة بتركه لإتيان المتأخّر.

وقوله: (مع عدم أهمّيّة المتأخّر لا يتولّد من خطابه خطاب إلى حفظ القدرة بترك المتقدّم) إن أراد به تعييناً فهو مسلّم، لكنّه لا يرفع التخيير.

وإن أراد به تخييراً فمدفوع، لكن منعه غير مضرّ بما نحن فيه؛ وذلك لأنّه إذا دار الأمر بين القيام الغير الركني، والإيماء للركوع والسجود، وبين الجلوس في موضعه، والإتيان بهما على نحو المختار، فلا ريب أنّ الركوع والسجود حينئذٍ يكونان أهمّ، ولا إشكال في تقديم الأهمّ المتأخّر؛ فالمتعيّن هو الفتوى بتقديم الجلوس.

وإن كان الدوران بين القيام الركني - أعني حال التحريمة - والإيماء بهما وبين

---

١. الإنصاف صحّة ما أفاده بناءً على ما هو المختار عنده من امتناع انقلاب الواجب التعييني بسبب الابتلاء بالمزاحم إلى التخييري، بل بقاؤه على ما كان من التعييني، غاية الأمر اشتراط حسن توجّه الخطاب بالقدرة عقلاً، كما هو في كلّ تكليف، وحينئذٍ فكلا الأمرين واجبان تعييناً، لكنّ الإتيان بأحديهما موجبٌ لعدم القدرة على الآخر، فمع إتيانه يسقط التكليف عن الآخر لعدم شرطه العقلي، ففي التدريجيين لمّا لم يكن المتأخّر موجباً لسلب القدرة عن المتقدّم؛ فيتعيّن الإتيان بالمتقدّم؛ لتعلّق التكليف التعييني به حسب ما هو المفروض، واستطاعة المكلّف من إتيانه وجداناً، وعدم شاغل مولويّ عنه؛ فهذا هو التحقيق.

الجلوس والإتيان بهما تامّين، فلا يخلو الحكم بأهمّيّة الركوع والسجود عنه عن إشكال، فما أفاده من أنّ القيام في حال التحريمة ركن لمن وظيفته القيام لا يفيد شيئاً؛ ضرورة أنّ إثبات عدم كون وظيفته حينئذٍ القيام أوّل الكلام؛ إذ المفروض كونه متمكّناً لكنّ النتيجة حينئذٍ التخيير.

وعليه فيكون اختيار الجلوس أولى، خصوصاً في ما إذا كان الدوران بين الجلوس والإتيان بالركوع والسجود تامّين، وبين القيام والإيماء بهما معاً؛ إذ في اختيار الجلوس يأتي بالركنين الاختياريّين ويترك أحد الأركان، وفي اختيار القيام يأتي بركن واحد ويترك الركنين الاختياريّين من الصلاة، فإذا دار الأمر بين ترك ركنٍ أو ركنين يكون الأوّل أولى، هذا بحسب القاعدة.

وأمّا بالنظر إلى الإجماعات المنقولة، ودعوى الشهرة على تقديم القيام مع الإيماء فالاحتياط بتكرار الصلاة إذا كان في سعة الوقت ممّا لا ينبغي تركه.

وأمّا في ضيق الوقت، فالأحوط اختيار الصلاة من جلوس، ثمّ قضاؤها بعد الوقت.

الجهة الخامسة: لو لم يقدر على القيام أصلاً وجب عليه الجلوس في موضع القيام، وهذا ممّا لا إشكال فيه نصّاً وفتوى، بل عليه الإجماع[1]، وإن وقع الخلاف في حدّ العجز المسوغ للقعود، والأقوى فيه أيضاً أنّه عبارة عن عدم الاستطاعة عن القيام بما يصبر المصلّي هو من نفسه، كما عليه المشهور[2].

ولو لم يقدر على الجلوس أصلاً بجميع مراتبه، ففي الانتقال إلى ما بعده من الاضطجاع أو الاستلقاء احتمالات:

الأوّل: ما ذهب إليه المشهور[3] من وجوب الانتقال إلى الجانب الأيمن كحالة

---

١. لاحظ *المعتبر* ٢: ١٥٩، *منتهى المطلب* ١: ٢٦٥، *كشف اللثام* ٣: ٤٠٠.

٢. *المبسوط* ١: ١٠٠، *الجامع للشرائع*: ٧٩، *التذكرة* ٣: ٩١، *التنقيح الرائع* ١: ١٩٦.

٣. *كشف اللثام* ٣: ٤٠٢، *رياض المسائل* ٣: ٣٧٤.

الدفن، فإن تعذّر فعلى الأيسر[١]، فإن تعذّر وجب الاستلقاء كحالة الاحتضار، وذلك لما رواه الصدوق مرسلاً عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، وفيه: قال (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «المريض يصلّي قائماً، فإن لم يستطع صلّى جالساً، فإن لم يستطع صلّى على جنبه الأيمن، فإن لم يستطع صلّى على جنبه الأيسر، فإن لم يستطع استلقى وأومأ إيماء...» الخبر[٢].

الثاني: ما ذهب إليه جماعة[٣] من الانتقال إلى اليمين، فإن تعذّر فالاستلقاء، وذلك لما في رواية دعائم الإسلام عنه (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وفيها: «فإن لم يستطع أن يصلّي على جنبه الأيمن صلّى مستلقياً»[٤] الخبر. وفي معناها غيرها.

الثالث: وجوب الانتقال إلى الاستلقاء بعد تعذّر الجلوس لما في المروي عن الرضا (عليه السلام) وفيه: «قال رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): إذا لم يستطع الرجل أن يصلّي قائماً فليصلّ جالساً، فإن لم يستطع فليصلّ مستلقياً»[٥]، وفي معناه غيره، ولم ينقل القول به عن أحد.

الرابع: وجوب الانتقال إلى الجانب الأيمن ومع تعذّره فالتخييربين الاضطجاع على الأيسروبين الاستلقاء، وذهب إليه جماعة[٦]؛ وذلك لمقتضى الجمع بين الأخبار بحمل ما يدلّ على وجوب الانتقال إلى الاستلقاء بعد تعذّر الاضطجاع على اليمين على التخييربقرينة تجويز الاضطجاع على اليسار.

الخامس: التخييربين الاضطجاع يمنةً ويسرةً وبين الاستلقاء.

---

١. *بحار الأنوار* ٨٤: ٣٣٦ ذيل ح ٤.

٢. *وسائل الشيعة* ٥: ٤٨٥ ب ١ من أبواب القيام ح ١٥، *من لا يحضره الفقيه* ١: ٣٦٢ ح ١٠٣٧.

٣. *الغنية*: ٩١، *المنتهى* ١: ٢٦٥، *القواعد* ١: ٣١، *المبسوط* ١: ١١٠.

٤. *دعائم الإسلام* ١: ١٩٨، *مستدرك الوسائل* ٤: ١١٦ ب ١ من أبواب القيام ح ٥.

٥. *عيون أخبار الرضا* عليه السلام ٢: ٦٨ ب ٣١ ح ٣١٦، *وسائل الشيعة* ٥: ٤٨٦ ب ١ من أبواب القيام ح ١٨.

٦. *مدارك الأحكام* ٣: ٣٣٢، *المفاتيح* ١: ١٢٢، *ذكرى الشيعة* ٣: ٢٧٢.

والأقوى هو القول المشهور؛ وذلك لأنّ مقتضى الصناعة النظريّة في ما إذا ورد مطلق ومقيّد هو حمل المطلق على المقيّد، ولا إشكال في أخصّيّة مرسل الصدوق عن جميع ما في الباب، حيث إنّ خبر *الدعائم* يدلّ على الانتقال إلى الاستلقاء، سواءٌ تمكّن من الاضطجاع على اليسار، أم لا، فيقيّد إطلاقه بالمرسل الدالّ على وجوب الاضطجاع على اليسار عند التمكّن.

وبذلك يظهر سقوط القول الثاني، والخبر المروي عن الرضا (عليه السلام) يدلّ على الانتقال إلى الاستلقاء، سواءٌ تمكّن من الاضطجاع على اليمين واليسار، أم لا، فيقيّد بالمرسل الدالّ على وجوب الاضطجاع عند التمكّن منه.

وبذلك يسقط ذاك الاحتمال، كما أنّه بذاك الجمع يسقط القول بالتخيير أيضاً مطلقاً، سواء كان بين الاضطجاع يمنة ويسرة وبين الاستلقاء، أو بعد تعذّر اليمين بين اليسار وبين الاستلقاء؛ وذلك لأنّ الحمل على التخيير يتوقّف على صرف ظهور دليل المقيّد عن الوجوب وحمله على الاستحباب.

وقد تقدّم غير مرّة حكومة ظهور المقيّد على ظهور المطلق ولو كان ظهوره من أضعف الظهورات وظهور المطلق من أقواها؛ ضرورة كونه قرينة بالنسبة إلى المطلق، وبيّنّا أنّ ظهور القرينة حاكم على ظهور ذيها، وعلى ذلك فالمسألة صافية بحمد الله تعالى.

ولا يستشكل بضعف المرسل؛ لكونه منجبراً بعمل الأصحاب، مضافاً إلى وجود روايات أُخر دالّة على وجوب الانتقال إلى الاضطجاع بعد تعذّر الجلوس المقيّدة لإطلاق ما يدلّ على الانتقال إلى الاستلقاء، مثل ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً﴾[1] الآية، ونحوه.

الجهة السادسة: من تعذّر عليه القيام، وانتقل إلى إحدى المراتب المتأخّرة

---

١. سورة آل عمران ٣ : ١٩١.

عنه - من الجلوس أو الاضطجاع أو الاستلقاء - فإن تمكّن من الركوع والسجود التامّين بحسب حاله فهو، وإلّا ففي وجوب الإيماء لهما بالرأس أو بغمض العينين مطلقاً، أو التفصيل بين حالة الاضطجاع وحالة الاستلقاء، فيقال: بالأوّل في الأوّل، وفي الثاني بالثاني، كلّ ذلك مع رفع ما يصحّ السجود عليه، ووضع الجبهة عليه أو وضعه على الجبهة، أو بلا رفع، احتمالاتٌ.

وتفصيل ذلك يتوقّف على نقل ما ورد في الباب من الأخبار، والتكلّم في مقدار دلالة كلّ واحدة منها، والبحث عمّا يستفاد منها بعد الجمع بينها، فنقول:

منها: صحيح *الحلبي* أو حسنته، وفيه بعد السؤال عن المريض الغير المستطيع للقيام والسجود، قال (عليه السلام): «يومئ برأسه إيماءً، وأن يضع جبهته على الأرض أحبّ إليّ»[1]، وهو دالّ على وجوب الإيماء بالرأس بعد تعذّر القيام، سواء كان في حال الجلوس أو الحالات المتأخّرة عنه.

وفي قوله: «وأن يضع جبهته على الأرض»، احتمالاتٌ:

أحدها: استحباب وضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه بعد رفعه من الأرض، لا وضع الجبهة على الأرض؛ لأنّ مفروض سؤال السائل هو صورة العجز عن السجود، ولا يعقل وضع الجبهة على الأرض مع فرض تعذّر السجود على الأرض، إلّا برفع الأرض، أعني ما يصحّ السجود منها حتّى يضع الجبهة عليه، وهذا ممّا لم يذهب إليه ذاهب.

وثانيها: استحباب وضعه على الجبهة، وذلك لحفظ ظهوره في الاستحباب، وعدم صحّة حمله على إمكان رفع شيء يسجد عليه لوجوبه مع إمكانه؛ فتعيّن حمله على وضع شيء على الجبهة، وهذا الاحتمال منسوب إلى *المدارك*[2]، ولا يخفى وهنه.

---

١. *وسائل الشيعة* ٥: ٤٨١، ب ١ من أبواب القيام ح ٢.

٢. *مدارك الأحكام* ٣: ٣٣٣.

وثالثها: حمل الأفضليّة على الوجوب، وذلك لعدم منافاة أفضليّة الشيء مع وجوبه، كما في قوله تعالى: ﴿مَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ﴾[١]، ونظير ذلك قولهم: السيف أمضى من العصا، وذهب إليه في *الحدائق*[٢].

ورابعها: ما يختلج بالبال، وهو أنّه مع المشقّة الموجبة لسقوط السجود، وجواز الإيماء لو تمكّن من تحمّل مرتبة منها، وتحمّلها لإدراك السجود المختار، يكون أفضل وإن كان الاقتصار على الإيماء جائزاً.

وكيف كان، ففيه دلالة على وضع الجبهة على الأرض على بعض الاحتمالات.

ومنها: مرسل الصدوق المتقدّم[٣]، حيث إنّ في ذيله: «استلقى وأومأ إيماء...» إلى آخره، وفيه دلالة على وجوب الإيماء مطلقاً، سواء كان مع وضع الجبهة على ما يصحّ السجود برفعه، أم لا.

ومنها: خبر محمّد بن إبراهيم عن الصادق (عليه السلام) وفيه: «فإن لم يقدر» أي على القعود «صلّى مستلقياً يكبّر ثمّ يقرأ، فإذا أراد الركوع غمّض عينيه، ثمّ يسبّح، ثمّ يفتح عينيه، ويكون فتح عينيه رفع رأسه من الركوع، فإذا أراد أن يسجد غمّض عينيه، ثمّ يسبّح، فإذا سبّح فتح عينيه، فيكون فتح عينيه رفع رأسه من السجود»[٤].

وفي معناه مرسلة *النهاية* عن الصادق (عليه السلام) أيضاً[٥]، وفيهما دلالة على السجود والركوع بغمض العين بلا تعرّض للإيماء.

---

١. سورة الجمعة ٦٢: ١١.

٢. *الحدائق الناضرة* ٨: ٨٣.

٣. *وسائل الشيعة* ٥: ٤٨٥ ب ١ من أبواب القيام ح ١٥.

٤. *الوسائل* ٥: ٤٨٥ ب ١ من أبواب القيام ذيل ح ٥. الكافي ٣: ٢١/١١٤.

٥. *الوسائل* ٥: ٤٨٤ ب ١ من أبواب القيام ح ١٣ و هي مرسلة الفقيه.

ومنها: الخبر المتقدّم المروي عن الرضا (عليه السلام)، وفي ذيله: «**يومئ إيماء**»[١]، وهو أيضاً مطلق مثل المرسل المذكور.

ومنها: الخبر المتقدّم عن *الدعائم*، وفي ذيله أيضاً: «**يومئ إيماء**»[٢].

ومنها: رواية الكرخي عن الصادق (عليه السلام) وفيه: رجل شيخ كبير لا يستطيع القيام إلى الخلاء لضعفه، ولا يمكنه الركوع والسجود؟ فقال: «**ليومئ برأسه إيماء، وإن كان له من يرفع الخمرة إليه فليسجد، فإن لم يمكنه ذلك فليومئ برأسه نحو القبلة**»[٣].

وهذا يدلّ على وجوب رفع ما يصحّ السجود عليه، والسجدة عليه مع الإمكان، ومع عدمه فالإيماء بالرأس.

ومنها: موثّقة سماعة قال: سألته عن المريض لا يستطيع الجلوس؟ قال: «**فليصلّ وهو مضطجع، وليضع على جبهته شيئاً إذا سجد، فإنّه يجزيه عنه**»[٤]، وفيها دلالة على وجوب وضع ما يصحّ السجود عليه على الجبهة.

وهذه جملة ما ورد من الروايات في الباب، والمتحصّل منها أُمور:

الأوّل: وجوب الإيماء على غير المتمكّن من السجود مطلقاً، سواء كان في حال الجلوس أو بعده من المراتب.

الثاني: وجوب السجود بالغمض في المستلقي.

الثالث: وجوب رفع ما يصحّ عليه السجود مطلقاً، سواء كان جالساً، أو في ما بعده من المراتب.

الرابع: وجوب وضع شيء على جبهته، كما هو مفاد موثّقة سماعة.

---

١. *وسائل الشيعة* ٥: ٤٨٦ ب ١ من أبواب القيام ح ١٨.
٢. *مستدرك الوسائل* ٤: ١١٦ ب ١ من أبواب القيام ح ٥.
٣. *وسائل الشيعة* ٥: ٤٨٤ ب ١ من أبواب القيام ح ١١.
٤. *وسائل الشيعة* ٥: ٤٨٢ ب ١ من أبواب القيام ح ٥.

أمّا الجمع بين ما دلّ على وجوب الإيماء، وما دلّ على وجوب الغمض للمستلقي، فبحمل الثاني على صورة عدم التمكّن من الإيماء، كما هو الغالب في المستلقي، خصوصاً مع تأييده بما إذا كان الاستلقاء لقدح العين، كما هو في جملة من الروايات؛ ضرورة تعذّر الإيماء بالرأس حينئذٍ، كما لا يخفى.

بل يمكن منع إطلاقه من رأس، لا الالتزام بإطلاقه وتقييده بما دلّ على الإيماء، كما أنّه لا إطلاق فيه بالنسبة إلى التمكّن من الاضطجاع. هكذا أُفيد.

ولا يخفى ما فيه؛ لعدم ما يدلّ في الأخبار الدالّة على وجوب الغمض للسجود عند الاستلقاء على كون الاستلقاء لقدح العين، وما دلّ على جواز الاستلقاء لقدح العين لم يذكر فيه الغمض، فراجع.

فالمتحصّل من هذا الجمع هو وجوب الإيماء بالرأس مع الإمكان، ومع التعذّر فالغمض بالعين.

وأمّا بالنسبة إلى رفع المسجد، فإن كان جالساً فلا إشكال في أنّ مقتضى القاعدة هو وجوبه؛ لأنّ ذلك مرتبة من السجود وميسور منه، فتشمله قاعدة الميسور[1]، وأمّا في حال الاضطجاع فكذلك؛ لدلالة تلك الأخبار على وجوبه.

ويبقى الكلام في وضع شيء على الجبهة، ولا يخفى أنّ ما يدلّ عليه معارض بما يدلّ على وجوب الإيماء، حيث إنّ الظاهر من الموثّقة المتقدّمة هو الاكتفاء في السجود بوضع شيء على الجبهة، ولا إشكال في أرجحيّة ما يدلّ على وجوب الإيماء؛ لكونها أكثر عدداً وأصحّ سنداً، وكون العمل على طبقها، وإعراض المشهور عن الموثّقة، وعدم مستند لها - كما في *الحدائق*[2] مِن عدم وقوفه على سند لها في

---

١. *عوالي اللآلي* ٤: ٥٨ ح ٢٠٥.

٢. *الحدائق الناضرة* ٨: ٧٥.

كتب الأخبار، وإنّما يتناقله الفقهاء في كتب الفروع - ولما فيها من الإجمال المانع عن الاستناد إليها في مقام الاستدلال.

أقول: مع إمكان حملها على وضع شيء على الجبهة في حال السجود، كما هو الظاهر من قوله (عليه السلام): «إذا سجد»، لا أنّ سجوده، إنّما هو بوضع شيء على الجبهة، وحينئذٍ فهي ساكتة عن بيان كيفيّة السجود، بل إنّما هي في مقام بيان وضع المسجد على الجبهة في حاله، وأمّا كيفيّه السجود فتعلم من بقيّه الأخبار. وعلى هذا، فيمكن أن تجعل قرينة على الاستحباب، كما أفتى به في *الذكرى*[1]، ولا بأس به.

وقد تلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ الأقوى وجوب الإيماء بالرأس للركوع والسجود من حال القعود إلى حالة الاستلقاء، ووجوب رفع المسجد ووضع الجبهة عليه مع الإمكان، واستحباب وضعه على الجبهة مع عدم التمكّن من وضعها عليه، والحمد لله.

وهنا فروعٌ:

الأوّل: مَن عليه الصلاة قائماً مومئاً للركوع والسجود، هل يجب عليه الجلوس لإيماء السجود، أم لا؟ وجهان، بل قولان:

أقواهما: الثاني؛ وذلك لأنّ الجلوس للسجود لا يكون من أفعال الصلاة حتّى يتمسّك لوجوبه بعد تعذّر السجود بقاعدة الميسور، أمّا الجلوس قبل السجدة الأُولى فواضح، حيث إنّ الواجب هو الهويّ من القيام إلى السجود مقدّمة للسجود من غير دخل للجلوس في إتيان السجود، والهويّ المقدّمي أيضاً لا يكون واجباً بعد تعذّر ذي المقدّمة الذي هو السجود، لعدم صحّة التمسّك لإثبات وجوبه بقاعدة الميسور؛

---

١. *ذكرى الشيعة* ٣: ٢٧٢.

ضرورة أنّ وجوبه كان ناشئاً من وجوب السجود، ومع ارتفاع وجوبه بتعذّره يرتفع وجوب الهويّ المقدّمي لارتفاع المعلول بارتفاع علّته، وليس هو بنفسه ممّا يكون فيه ملاك الوجوب حتّى يقال ببقاء وجوبه بسبب بقاء ملاكه، كما هو واضح.

وأمّا الجلسة بين السجدتين فإنّها وإن كانت واجبة، لكنّ الظاهر كون وجوبها من جهة الفصل بين السجدتين المتعذّرتين حسب الفرض، وليس دليل على وجوب الجلوس بين السجدتين بما هو جلوس حتّى يتمسّك في وجوبه بعد تعذّر السجدتين بقاعدة الميسور، هكذا أُفيد.

لكن في المنع عنه مجال، وسيأتي تحقيقه في باب السجود، وكذا الكلام في جلسة الاستراحة لو قيل بوجوبها.

الفرع الثاني: لو طرأ عليه العجز في أثناء الصلاة وجب عليه الانتقال إلى الحالة التي بعده، كمن تعذّر عليه القيام، فإنّه ينتقل إلى الجلوس، أو تعذّر عليه الجلوس، فإنّه ينتقل إلى الاضطجاع على اليمين.

وعلى هذا فيمكن أن تنتهي الانتقالات من القيام إلى آخر المراتب، أعني الاستلقاء، كما أنّه لو تمكّن في الأثناء من الانتقال إلى الحالة العليا التي كان عليها وجب عليه الانتقال، كما إذا تمكّن من الاضطجاع على اليسار في حال الاستلقاء وهكذا.

وعلى هذا، فيمكن أن يحصل له القدرة، ثمّ العجز، ثمّ القدرة، وهكذا مرّة أو مرّات، وعليه في كلّ حالةٍ الإتيان بما يجب عليه فيها، ولا يتوهّم بطلان الصلاة حينئذٍ بسبب تلفيقها من الصلاة الاختياريّة التامّة والاضطراريّة، وذلك بعد فرض دخوله في الصلاة في الابتداء على وجهٍ صحيحٍ بناءً على جواز البدار لأُولي الأعذار، أو في صورة اليأس عن القدرة مع عدم جوازه؛ وذلك للامتثال المقتضي للإجزاء.

ولا فرق في ما ذكرنا من جواز الانتقال إلى الحالة الدنيا عند طروّ العجز في الأثناء بين العلم باليأس عن التمكّن بالصلاة التامّة ولو في آخر الوقت، وبين عدمه، بل يجب عليه الانتقال حتّى مع القطع بالتمكّن من الصلاة التامّة؛ وذلك للنصّ الصريح على الوجوب حينئذٍ، وليست المسألة حينئذٍ مبنيّة على جواز البدار لأُولي الأعذار حتّى تكون محلّ الأقوال، بل إنّما هي من باب النصّ ولو قلنا في أُولي الأعذار بعدم الجواز.

نعم، لو كان العجز قبل الصلاة كانت المسألة من صغريات أُولي الأعذار؛ وذلك لعدم إطلاق مقتضٍ لجواز الإتيان بالصلاة الاضطراريّة في أيّ وقت كان، مثل الإطلاق الدالّ على وجوب الانتقال في الأثناء كيف ما كان.

[الفرع] الثالث: قال في *الشرائع*[1]: ومن عجز في أثناء الصلاة عن حالةٍ انتقل إلى ما دونها مستمرّاً. وفي قوله: (مستمرّاً)، احتمالاتٌ:

الأوّل: أن يكون كناية عن الاجتزاء بذلك وعدم استئناف الصلاة، وهذا وإن كان قريباً من حيث المعنى - كما هو مقتضى الفرع الثاني - إلّا أنّه بعيد من حيث العبارة.

الثاني: أن يكون المراد به الاستمرار على ما كان متلبّساً فيه من القراءة ونحوها وجوباً، فإذا عجز في أثناء القراءة عن القيام انتقل إلى الجلوس مشغولاً بالقراءة في حال الهويّ إليه.

الثالث: أن يكون المراد به ذلك، لكن استحباباً.

فعلى الاحتمالين الأخيرين فيتوقّف تماميّته على أُمور:

الأوّل: إثبات أنّ الحالات المتأخّرة عن القيام ليست إبدالاً عنه، بل إنّما يجب الانتقال عنه إليها لمكان أقربيّتها إلى القيام، فمن تعذّر عليه القيام وتمكّن من

---

١. *شرائع الإسلام* ١: ٨١.

الاضطجاع يمنة ويسرة إنّما يجب عليه الاضطجاع يميناً، لكونه أقرب إلى القيام من اليسار؛ لا لأنّه بدلٌ عنه في تلك الحالة، وإنّما يتوقّف عليه؛ لأنّه لو كانت كلّ واحدةٍ من الحالات المترتّبة بعد القيام إبدالاً عنه لم تجز القراءة قبل الانتقال إلى البدل، وأمّا إثبات كون تلك الحالات إبدالاً أم لا، وإنّه على الثاني هل يكون الانتقال إليها مع التمكّن من الأقرب إلى القيام عزيمة أو رخصة؟ فسيأتي البحث فيه، ويترتّب على كلّ واحد من احتمالاتها فروعات كثيرة.

الثاني: الالتزام بتقديم الصلاة قائماً غير مستقرّ على الجلوس مع الاستقرار، وهذا مع ما فيه من الخلاف ليس مختار المحقّق أيضاً، حيث إنّه حكم أيضاً بتقديم الجلوس مع الاستقرار على القيام مع عدمه، ومقتضى ذلك عدم جواز الإتيان بالقراءة في حال الهوي، لعدم الاستقرار ولو قلنا: بكون المنتقل إليه بعد القيام ما هو الأقرب إليه، وعلى ذلك فلا يمكن تصحيح تلك الفتوى ولو بالحمل على الاستحباب، كما هو الاحتمال الثالث.

وفي *الجواهر*[1]: ولا بأس بالإتيان بالقراءة في كلتا الحالتين لا بقصد الجزئيّة، بل من باب الاحتياط، ولا يخفى أنّ الاحتياط وإن كان حسناً على كلّ حال، إلّا أنّه لا ملزم له في المقام.

الفرع الرابع: هل يجب على من يومئ بالركوع والسجود أن يقصد بإيمائه بدليّته عن الركوع والسجود، أو لا يجب عليه إلّا الإيماء ولو لم يقصد به الركوع والسجود، أو الواجب عليه الإيماء بقصد الركوع أو السجود وإن لم يقصد به البدليّة عنهما؟ وجوهٌ: أقواها: الأخير؛

وذلك أمّا اعتبار القصد إلى الركوع أو السجود عند الإيماء، فلأنّه ما لم يقصدهما

---

١. *جواهر الكلام* ٩: ٤٤٤.

بالإيماء لم يتحقّق الإيماء الركوعي أو السجودي، ولم يتميّز الركوع عن السجود، ولزم بطلان الصلاة بزيادة الإيماء مطلقاً، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به.

ولأنّ القصد معتبر في الركوع والسجود التامّين؛ ضرورة صحّة الصلاة مع زيادة الانحناء بقدر الركوع لا بقصده، بل لمكان قتل مثل الحيّة والعقرب، فإذا كان القصد معتبراً في الأصل ففي الفرع يكون اعتباره بطريق أولى.

وأمّا عدم اعتبار قصد البدليّة؛ فلأنّ الواجب في تلك الحالة هو الإيماء بقصدهما، وأمّا قصد كونه بدلاً عنهما فممّا لم يقم عليه دليل مع إمكان منع أصل البدليّة بدعوى كون الإيماء من مراتب الركوع والسجود إلّا أنّه في طول الركوع والسجود التامّين.

الخامس: لا ريب في ظهور الأخبار الدالّة على الانتقال إلى الحالة الدنيا بعد العجز عن العليا، كالعقود والاضطجاع والاستلقاء، في أنّ تلك الحالات إبدال للقيام يتعيّن الإتيان بكلّ لاحقة بعد العجز عن سابقتها؛ وذلك واضح بعد التأمّل فيها مثل قوله (عليه السلام): «**الصحيح يصلّي قائماً وقعوداً، والمريض يصلّي جالساً وعلى جنوبهم الذي يكون أضعف من المريض الذي يصلّي جالساً**»[1]، ونحوه غيره.

فإنّ الظاهر منه أنّ وزانه وزان القول بأنّ واجد الماء يصلّي متوضّئاً، وفاقده يصلّي متيمّماً، وكلتا الجملتين تدلّان على البدليّة، ويتفرّع عليها عدم صحّة الصلاة في ما إذا كان التكليف بالبدل فأتى بالمبدل، كما إذا كان عليه التيمّم من جهة الحرج في نفس الوضوء - مثل ما إذا كان موجباً للمرض - لا في مقدّماته - مثل ما إذا كان تحصيل الماء ضررياً - فإنّ الأقوى بطلان الوضوء حينئذٍ؛ لعدم الأمر به، لا وجوبياً، ولا

---

١. *الوسائل* ٥: ٤٨٧ ب ١ من أبواب القيام ح ٢٢ مع اختلاف.

استحبابيّاً؛ لسقوط أمره الوجوبي بالحرج، بمقتضى حكومة أدلّته على أدلّة الأحكام وعدم ما يدلّ على استحبابه في البين.

والقول بأنّ الحرج رافعٌ للإلزام، فيبقى أصل الرجحان بحاله، **ضعيف في الغاية**؛ لأنّ الوجوب لا يكون مركّباً من الجنس والفصل، بل هو أمر بسيط، فإذا ارتفع ارتفع، مضافاً إلى أنّه لو كان كذلك فبقاء الجنس بلا فصلٍ مستحيل، وتحصّله بفصلٍ آخر يحتاج إلى الدليل.

وممّا ذكرنا يظهر ضعف القول بالتخيير بين الوضوء وبين التيمّم لو أراد أن يتحمّل المشقّة بإتيان الوضوء، مضافاً إلى أنّه لا معنى للتخيير بينهما أصلاً بعد كون التيمّم طوليّاً بالنسبة إلى الوضوء، وكان التكليف بالتيمّم في مرتبة سقوط التكليف عن الوضوء، كما لا يخفى.

لكنّ الالتزام بذلك في القيام مشكل جدّاً، لإباء الفكر المستقيم عن الحكم ببطلان صلاة القائم، المتحمّل للمشقّة في القيام إذا تحمّلها وأتى بها قائماً مع التكليف بالجلوس.

لكنّ الذي يسهّل الخطب وقوع التنصيص على كون بدليّة الحالات التاليه للقيام عنه من باب الرخصة، لا العزيمة، كالمروي عن رسالة المحكم والمتشابه عن تفسير النعماني[1]، وعليه فلا إشكال في المسألة.

السادس: لو أتى بالركوع جالساً ثمّ تمكّن من القيام، فلا يخلو عن صُوَر:

[الصورة] الأُولى: أن يحصل التمكّن قبل الطمأنينة في الركوع، فيجب عليه أن يرتفع منحنياً إلى حدّ الركوع، ولا يجوز الانتصاب، ثمّ الركوع عن قيام، لاستلزامه زيادة القيام المتّصل بالركوع؛ ضرورة كون الركن في حقّه هو الجلوس المتّصل بالركوع الذي قد أتى به، وهذا واضح.

---

١. *الوسائل* ٥: ٤٨٧ ب ١ من أبواب القيام ح ٢٢. *رسالة المحكم والمتشابه*: ٥٣.

[الصورة] الثانية: أن يحصل التمكّن بعد الطمأنينة، وقبل الإتيان بالذكر، وحكمه كالسابق من وجوب الارتفاع منحنياً، ثمّ الإتيان بالذكر.

فقد يُقال: إنّه يجوز الإتيان بالذكر حينئذٍ، ثمّ الارتفاع قائماً لأجل الرفع منه، كما نُسِب إلى ما يوهم به عبارة التذكرة[1] *والذكرى*[2]، قياساً له بما إذا تمكّن بعد الذكر، فإنّه يجب عليه القيام من غير إشكال.

ويندفع بأنّ الذكر الواجب يجب إيقاعه في تلك الحالة من الركوع، والمفروض تمكّنه من الركوع التامّ من غير استلزامه للزيادة، فلا امتثال حتّى يقتضي الإجزاء.

[الصورة] الثالثة: أن يحصل التمكّن في أثناء الذكر، فلا يخلو إمّا أن يكون حصوله في أثناء المضاف والمضاف إليه - كما إذا حصل التمكّن بعد التلفّظ بكلمة «سبحان» وقبل الإتيان بكلمة الجلالة في التسبيح الصغير، أو «ربّي العظيم» في الكبير - أو كان التمكّن بين «ربّي» وبين «العظيم»، وحكمه هو وجوب الارتفاع منحنياً، ثمّ استئناف الذكر بما يطابق مع القواعد العربيّة، ولو كان بعد الإتيان بتسبيحة واحدة أو اثنتين، بناءً على كون الواجب هو الثلاث لو اختار الصغرى، فيبني على ما أتى بها ويأتي بالباقي بعد الارتفاع منحنياً إلى حدّ الركوع والطمأنينة.

وممّا ذكرنا يظهر حكم **الصورة الرابعة**: وهي ما إذا حصل التمكّن بعد الذكر الواجب، فإنّه يجب عليه القيام للرفع عنه.

الصورة الخامسة: أن تحصل القدرة بعد الرفع من الركوع الجلوسي وقبل الاعتدال والطمأنينة، فيجب أن يقوم لأجل وجوب القيام بعد الركوع؛ ضرورة أنّه لم يأت بالجلوس بعد الركوع الجلوسي ليكون بدلاً عن القيام وموجباً للامتثال؛ لأنّ المفروض عدم تحقّق الاعتدال والطمأنينة.

---

١. *التذكرة* ٣: ٩٨.

٢. *ذكرى الشيعة* ٣: ٢٧٦.

بل قال في *الجواهر*[١]: إنّي لا أجد فيه خلافاً، لكنّه استشكل فيه بأنّ القيام بعد الركوع لا يكون من أفعال الصلاة، بل هو مقدّمة للسجود.

ولا يخفى ما فيه؛ ضرورة أنّه معدود من أفعال الصلاة كما يدلّ عليه جملة من الأخبار، بل قيل: إنّه من الأركان؛ هكذا أُفيد.

أقول: استفادة كون القيام بعد الركوع من أفعال الصلاة كاستفادة كون الجلوس بين السجدتين كذلك، ولم أدرما وجه التفكيك بينهما، حيث التزم بوجوب القيام مستقلّاً في ذاك المقام، وأنكروجوب الجلوس كذلك بين السجدتين كما تقدّم، وسيأتي تحقيق كلّ واحد منهما عن قريب في بابهما.

السادسة: أن تحصل القدرة بعد الاعتدال والطمأنينة، والظاهرعدم الإشكال في كون التكليف حينئذٍ الإتيان بالسجود لتحقّق بدل القيام، أعني الجلوس بعد الركوع الجلوسي.

---

١. *جواهر الكلام* ٩: ٤٤٩.

الفصل الرابع:
في القراءة

وفيها أبحاثٌ:

[البحث] الأوّل: تجب قراءة الحمد في كلّ فريضة في الجملة إجماعاً منّا[1]، بل من المسلمين، ونصوصاً مستفيضة متواترة[2]، وهذا ممّا لا إشكال فيه. وكذا شرط في كلّ نافلة بمعنى عدم انعقادها إلّا بها، وهذا أيضاً ممّا لا ينبغي الإشكال فيه.

وإنّما الكلام في أُمورٍ:

[الأمر] الأوّل: تجب قراءة الحمد بهذه الكيفيّة المخصوصة والترتيب المنظّم وأداء هذه الكلمات بهذا الوضع، فلا تصحّ مع تغيير هيئتها أو قراءة ترجمتها ونحو ذلك ممّا يوجب خروجها عن هذه الهيئة المضبوطة.

[الأمر] الثاني: يجب أداء كلّ حرف من مخرجه، فلو أتى بحرف من مخرج حرف آخر كأن نطق بالضاد من مخرج الظاء، أو بالعكس، كان باطلاً؛ وذلك لاستلزام تحويل المخرج تغيّر المادّة.

---

١. نقل الاجماع المحقّق في *المعتبر* ٢: ١٦٤، والعلّامة في *التذكرة* ٢: ١٢٨.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٧ و ٤٣ ب ١ و ٤ من أبواب القراءة.

نعم، لو لم يستلزم تغيّرها لم يكن به بأس إلّا أنّه فرض محال.

[الأمر] الثالث: يجب مراعاة القواعد العربيّة من النحو والصرف بتأدية الكلمات على الهيئات الإعرابيّة والبنائيّة والمحافظة على بنية الصيغ، والمراد من قواعد النحو والصرف التي اعتبر مراعاتها ما هي المعدودة من مسائلهما، لا ما ذكر فيها استطراداً، كباب الوقف والإمالة ونحوهما، ممّا يكون من مسائل علم التجويد، فإنّها خارجة عن مسائلهما وإن ذكر فيهما استطراداً.

[الأمر] الرابع: الأقوى عدم وجوب مراعاة قواعد التجويد من الإشمام والإدغام ونحوهما، في ما إذا كانت رعايتها موجبة للثقل على اللسان، بحيث لولاها لكان التكلّم بها أخفّ، بل لا دليل على جواز مراعاتها، فلو قيل: بأنّ الاحتياط في ترك رعايتها كان أولى.

وأمّا ما يوجب رعايتها الخفّة على اللسان، فلا يخلو إمّا أن يكون التكلّم لولاها ثقيلاً على اللسان غاية الثقل، أولا، بل يكون رعايتها أخفّ، فعلى الأوّل فيجب مراعاتها، وعلى الثاني فيكون مراعاتها من محسّنات القراءة، والدليل على كلّ ذلك أنّه يجب التكلّم في القراءة بطريقة العرب، ولا ريب أنّ طريقة تأديتهم أخفّ من غيرهم، ولذا سمّي غيرهم بالعجم، بمعنى العاجز عن التكلّم، فكلّ ما كان التكلّم به أخفّ كان مراعاته أولى ممّا كان أثقل.

[الأمر] الخامس: يجب التشديد في الكلمة المشدّدة، فلو أخلّ به عمداً بطلت صلاته، كما عن الأكثر[1]، بل قيل: بعدم الخلاف فيه[2]؛ وذلك لأنّ الإخلال به موجبٌ للإخلال بشيء من الكلمة؛ إذ هو عبارة عن تكرّر الحرف مع الإدغام.

---

١. قال بذلك: الشيخ في *المبسوط* ١: ١٠٦ - وابن سعيد في *الجامع للشرايع*: ٨٠، العلامة في *التذكرة* ٣: ١٤٠.

٢. *البيان*: ١٥٧ - وصرح بذلك في *فوائد الشرايع*: «لا نعرف فيه خلافاً» ذيل قول المصنّف: «وكذا اعرابها»: ٤٨ (مخطوط).

[الأمر] السادس: الأقوى عدم وجوب المدّ في ما قال أهل التجويد بوجوبه فيه، بل قال بعض أجلّة السادة (قدّس سرّه) بعدم الفرق بين كلمة (جاء) وكلمة (قال) مع عدّهم الأُولى ممّا يجب فيها المدّ باعتباراجتماع الهمزة مع الألف في كلمة واحدة، لكن منع الفرق بالكلّيّة مشكل، بل الظاهرثبوت تفاوت ما بينهما، حيث إنّ كلمة (جاء) تكون أثقل وأطول في النطق من كلمة (قال).

وهذا المقدارمن الفرق ممّا يجب مراعاته، وأمّا كون المدّ بقدرألفاظ ثلاث فغيرواجب؛ إذ لا دليل عليه.

نعم، لا باس به، كما أنّه لا وجه للمدّ الطويل الذي قد يصدرمن بعض، بحيث يخرج الكلمة عن هيئتها، بل لا يبعد بطلان الصلاة به.

[الأمر] السابع: الأقوى جوازالوصل بالسكون دون الوقف بالحركة، وذلك لخفّة الأوّل على اللسان وثقل الثاني، بل الأوّل إنّما هو المرتكزفي طباع أهل اللسان، حيث إنّهم يوصلون بالسكون خصوصاً في الاستعجال، مثل قولهم: الغزال الغزال، والهلال الهلال، ونحوهما.

[الأمر] الثامن: تجب قراءة سورة كاملة في الفريضة، كما عليه أكثرالعلماء[1] إلاّ النادرمنهم[2]، ويدلّ عليه نصوص كثيرة[3]، وما ورد منها ممّا يدلّ على خلافه محمول على التقيّة، مثل ما ورد من قراءة الإمام (عليه السلام) بعض الآي من البقرة، كما في رواية[4]، أو أواخرالمائدة، كما في أُخرى[5]، وقوله بعد السلام: «أمّا إنّي أردت أن

---

١. كما في *مختلف الشيعة* ٢: ١٤٢ و *كشف اللثام* ٤: ٦ و *الانتصار*: ٤٤.

٢. كما في *المدارك* ٣: ٣٤٧ و كفاية الأحكام: ١٨، و *مفاتيح الشرائع* ١: ١٣١، و *مفتاح* ١٥٢ و *المعتبر* ٢: ٣٧١.

٣. *الوسائل* ٦: ٤٤ ب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة.

٤. *الوسائل* ٦: ٤٦ ب ٥ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٣.

٥. *الوسائل* ٦: ٤٦ ب ٥ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.

أُعلّمكم»، كما في رواية[١]، أو: «إنّما صنع ذا ليفقّهكم ويعلّمكم»[٢]، حيث إنّ نفس التعليل دليل على التقيّة، وإنّه (عليه السلام) كان في مقام العمل بالتقيّة لتوطين نفوس أصحابه بالعمل بها؛ ضرورة أنّهم إذا رأوا إمامهم يعمل بالتقيّة طابت نفوسهم بالعمل بها، وإلّا فلو لم يكن فعله (عليه السلام) لذلك، لكان نفس التعليم القولي كافياً من غير حاجة إلى فعله (عليه السلام)، وهذا ظاهر.

والذي يؤيّد الحمل على التقيّة هو كون قراءة بعض السورة خصوصاً من آخرها كآخر البقرة أو المائدة ونحوهما معمولة عندهم؛ هذا في صلاة الفريضة.

وأمّا في النافلة، فلا بأس بتركها عمداً بمعنى عدم اشتراط صحّتها بها، كما أنّها ليست مشترطة بالاستقرار، ولا يكون حكم الشكّ جارياً فيها، بل المصلّي بالتخيير فيها بين البناء على الأقلّ أو الأكثر، وهذا ممّا لا إشكال فيه، ولا خلاف فيه نصّاً وفتوىً.

وإنّما الكلام في وجوبها في ما صارت نفلاً بالعرض كالمعادة استحباباً، أو واجبة بالعرض كالمنذورة، والأقوى وجوبها فيهما؛ أمّا في النفل بالعرض، فلأنّ جملة الأدلّة الدالّة على الأحكام الأربعة - أعني الاستقبال والاستقرار ووجوب السورة وحكم الشكّ في الفريضة - إنّما تدلّ على ثبوتها في الفريضة، لا من حيث هي فريضة، بل بما هي مرآة إلى الصلوات المعيّنة، مثل اليوميّة. بل حكم الشكّ فيها ورد على عنوان المغرب والغداة والرباعيّة، فتثبت تلك الأحكام في تلك الصلوات، سواء كانت متّصفة بالوجوب أو النفل، ومع الشكّ في عروض تلك الأحكام لها حين صيرورتها متّصفة بالنفل يتمسّك بالإطلاق، ولا ينتهي النوبة إلى الاستصحاب، ومع المنع عن

---

١. *الوسائل* ٦: ٤٦ ب ٥ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.

٢. *الوسائل* ٦: ٤٦ ب ٥ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٣.

الإطلاق، وادّعاء أنّ المعروض لها هو عنوان الفريضة يمنع التمسّك بالاستصحاب من جهة احتمال مدخليّة الفرض فيها، ومع احتماله لا يحرز الموضوع، فلا يجري الاستصحاب، فتأمّل.

وأمّا في الواجب بالعرض؛ فلأنّ المستظهر من الأدلّة الدالّة على عدم ثبوت تلك الأحكام في النافلة هو دخل عنوان النفل فيها المرتفع بطريان عنوان الوجوب عليها، ومع الشكّ في دخل عنوانه لا ينتهي النوبة إلى الاستصحاب من جهة الشكّ في بقاء الموضوع؛ فتأمّل.

[الأمر] التاسع: اختلف في ثبوت تواتر القراءات السبع على قولين، فعن جماعة[1] هو القول بتواترها، وذلك للإجماع المنقول على تواترها، وعن بعضهم[2] نفي الخلاف فيها مؤيّداً بالشهرة القطعيّة لاشتهار وصف القراءات السبع بالتواتر في الكتب الأُصوليّة والفقهيّة. بل عن *المدارك*[3] أنّه نقل عن جدّه أنّه أفرد بعض محقّقي القرّاء كتاباً في أسماء الرجال الذين نقلوا هذه القراءات في كلّ طبقة وهم يزيدون عمّا يعتبر في التواتر، مضافاً إلى ما ورد من أنّ القرآن نزل على سبعة أبطن.

والأقوى عدم التواتر إن كان المراد به تواتره عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله)؛ وذلك لما هو المعلوم من أنّ القرآن نزل بحرف واحد على نبيّ واحد.

وفي *الجواهر*[4]: إنّ معلوميّة ذلك من ضروريّات مذهبنا.

وعن *تبيان* الشيخ[5]: إنّه هو المعروف من مذهب الإماميّة.

---

١. الغريّة ونقله عنها العاملي في *مفتاح الكرامة*، و*روض الجنان*: ٢٦٤.

٢. *مجمع الفائدة والبرهان* ٢: ٢١٧.

٣. *مدارك الأحكام* ٣: ٣٣٨.

٤. *جواهر الكلام* ٩: ٤٧٨.

٥. *تفسير التبيان* ١: ٧ [المقدمة].

وعن *مجمع البيان*[١]: إنّ الظاهر من مذهب الإماميّة أنّهم أجمعوا على القراءة المتداولة، إلى أن قال: والشائع في أخبارهم أنّ القرآن نزل بحرف واحد.

وغير ذلك من الكلمات القريبة إلى ذلك كالتصريح بإنكار التواتر في كلمات آخر، كما عن ابن طاوس[٢] وجماعة، بل عن العامّة[٣] مثل الزمخشري والرازي[٤] وغيرهما، مضافاً إلى ما ورد من الأخبار الدالّة على تكذيب نزول القرآن على سبعة أحرف، كما في صحيح الفضيل، وفيه بعد قول الراوي له (عليه السلام): إنّ الناس يقولون إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف، قال (عليه السلام): «**كذبوا أعداء الله، ولكنّه نزل على حرف واحد من عند الواحد**»[٥]، وفي معناه غيره.

وبالجملة فأوّل ما ينكر هو تواتر تلك القراءات عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله)، بل يمكن دعوى استحالته أيضاً في ما إذا انجرّ إلى اختلاف الأحكام على نحو التباين، كما في (يطهرن) بالتخفيف والتشديد.

هذا، ولكنّ الإجماع منّا أيضاً منعقد على وجوب متابعة إحدى تلك القراءات المعروفة، وحينئذٍ فالحكم الكلّي في هذا الباب أنّه لو اتّفقت قراءتهم على شيء، وكان موافقاً مع القواعد العربيّة، فيجب متابعتهم ولو احتمل كونه غير القراءة المأثورة عن أهل البيت (عليهم السلام)؛ وذلك للإجماع المتقدّم والأخبار الآمرة بوجوب القراءة بما يقرأه الناس إلى أن يقوم القائم[٦] (عجّل الله فرجه).

ولو اختلفت قراءتهم وكانت قراءتهم جميعاً موافقة مع القواعد العربيّة أيضاً،

---

١. *مجمع البيان* ١: ١٢ [المقدمة].

٢. *سعد السعود*: ١٩٣ و ٢٥٩ و٢٧٥.

٣. *تفسير الكشاف* ٢: ٧٠، ذيل الآية ١٣٧ من الأنعام.

٤. *تفسير الرازي* ١: ٦٣ [تفسير الفاتحة].

٥. *الكافي* ٢: ٦٣٠، باب النوادر ح ١٣.

٦. *وسائل الشيعة* ٦: ١٦٢ ب ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١، *الكافي* ٢: ٦٣٣. باب النوادر ح ٢٣.

فيجب الأخذ بواحد منها تخييراً. وما اشتهر من موافقة قراءة الشيعة مع قراءة عاصم ممّا لا يعلم له مأخذ صحيح، كما أنّ ما ورد من قول الصادق (عليه السلام) لربيعة الرأي بعد قوله (عليه السلام) - بأنّ ابن مسعود إن كان لا يقرأ على قراءتنا فهو ضالّ -: «أمّا نحن فنقرأ على قراءة أُبي»[1]، لا يدلّ على لزوم اتّباع قراءة أُبي؛ وذلك لظهور صدوره منه (عليه السلام) تقيّة من جهة تضليله (عليه السلام) لابن مسعود بمحضر من ربيعة، مع كونه بمرتبة عظيمة عنده، ولذلك قال بعد قوله (عليه السلام): «هو ضالّ» (ضالّ) متعجّباً من تضليله، مضافاً إلى قيام الإجماع على اتّباع إحدى القراءات السبع، وقراءة أُبي ليست منها.

ولو كان بعض قراءاتهم موافقاً مع القواعد العربيّة دون الآخر يتعيّن الأخذ بالموافق منها، ولا يجوز الإتيان بالمخالف، كلّ ذلك في حال الصلاة أو في حال القراءة.

ولو كانت القراءات كلّها مخالفة مع القواعد العربيّة، سواءٌ كانوا متّفقين فيها، مثل: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ﴾[2]، حيث إنّ مقتضى القاعدة النحويّة هو ذكر علامة التأنيث في الفعل لإسناده إلى المؤنّث الحقيقي[3]. لكن اتفقت كلمة القرّاء على تركها، أو كانوا مختلفين، فالأقوى لزوم متابعتهم في القراءة، وأمّا في الصلاة، فالأحوط ترك قراءة تلك السورة التي وقع مثل تلك الكلمة فيها من جهة الدوران بين مخالفة قواعد العربيّة ومخالفتهم في القراءة.

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ١٦٣ ب ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٤ - وفيه: «فنقرؤه». *الكافي* ٢: ٦٣٤ باب النوادر ح ٢٧.

٢. سورة الممتحنة ٦٠: ١٢.

٣. هكذا أُفيد ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ مقتضى القاعدة هو التخيير بين ترك التاء وذكرها. قال في الشافية: وحكم ظاهر الجمع مطلقاً حكم ظاهر غير الحقيقي، وقال شارحها عند شرح قوله «مطلقاً»: أي سواءٌ كانت واحدة مؤنّثاً نحو: «إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ» أو مذكّراً نحو: جاءت الرجال، فراجع.

[الأمر] العاشر: يجوز ترك السورة في أربعة مواضع: اثنان منها رخصة، واثنان منها عزيمة.

أمّا الأوّلان: فالأوّل منهما: في ما إذا كان مستعجلاً، والمراد به ما كان يفوته أمر مهمّ بقراءتها، لا في ما إذا لم يكن كذلك، أو لم يكن لفوت أمر يخافه، بل من جهة صرف الاستعجال للخروج عن الصلاة، ويدلّ على أصل الحكم رواية *الحلبي*، وفيها: «لا بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الأُوليين إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوّف شيئاً»[١].

وخبر الصيقل- وفيه بعد السؤال- عن الصادق (عليه السلام): أيجزي عنّي أن أقول في الفريضة فاتحة الكتاب إذا كنت مستعجلاً أو أعجلني شيء؟ قال (عليه السلام): «لا بأس»[٢].

وخبر عليّ بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يكون مستعجلاً، يجزيه أن يقرأ في الفريضة بفاتحة الكتاب؟ قال (عليه السلام): «لا بأس»[٣].

والثاني منهما: إذا كان مريضاً، وحدّ المرض المسقط لها هو أن يصدق عليه المريض وإن لم يكن في قراءتها حرج أو ضرر، بل كان فيها أوّل درجة المشقّة؛ وذلك لإطلاق ما دلّ على سقوطها في حال المرض بلا تقييده بالحرج، كقول الصادق (عليه السلام): «يجوز للمريض أن يقرأ في الفريضة فاتحة الكتاب وحدها»[٤]؛ إذ لو بلغ المرض إلى حدّ الحرج لدخل في الضرورة التي يكون السقوط فيها عزيمة.

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٤٠ ب ٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٢.
٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٤٠ ب ٢ من أبواب القراءة فة الصلاة ح ٤.
٣. *وسائل الشيعة* ٦: ٤١ ب ٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٦.
٤. *وسائل الشيعة* ٦: ١٣٠ ب ٥٥ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.

وأمّا الأخيران: ما كان السقوط عزيمة، فالأوّل منهما: الخوف البالغ إلى مرتبةٍ موجبةٍ لانقلاب التكليف عن صلاة المختار إلى صلاة الخوف، ولا ريب في تحريم قراءتها في مثله ولو لم يكن الخوف بتلك المثابة، بل كان التكليف بصلاة المختار باقياً دخل في أحد القسمين الأوّلين، اللذين يكون السقوط فيهما رخصة لا عزيمة.

والثاني منهما: ضيق الوقت.

الحادي عشر: لا إشكال في وجوب تعلّم القراءة إذا تمكّن من تعلّمها في الجملة.

وتنقيح البحث إنّما يتمّ ببيان أُمور:

الأوّل: إنّ التعلّم واجبٌ بعد الوقت من غير إشكال، كما أنّه لا دليل على وجوبه قبل الوقت مع التمكّن منه بعده. وأمّا مع عدم التمكّن منه بعد الوقت، فهل يجب قبله أم لا؟ قولان:

أقواهما الأوّل؛ لكونه حينئذٍ من قبيل تعلّم الأحكام قبل ظرف زمان امتثاله إذا خاف الفوت في وقته بترك التعلّم قبل الوقت، وكالتعلّم قبل البلوغ مع خوف فوت التكليف بعده إذا ترك قبله.

الثاني: لا إشكال في وجوب التعلّم مع عدم التمكّن من الائتمام أو القراءة من المصحف أو بمتابعة القارئ. وأمّا مع التمكّن من أحدها، فهل يجب أيضاً تعييناً أو تخييراً بينه وبين أحدها؟ وجهان:

أمّا بالنسبة إلى التمكّن من الائتمام، فالمختار عند صاحب *الجواهر*[1] (قدّس سرّه) هو الأوّل، واستدلّ له بأنّ الائتمام ليس طرفاً تخييرياً للتعلّم، بل هو أفضل

---

١. *جواهر الكلام* ٩: ٤٨٨.

أفراد الواجب التخييري بالنسبة إلى الصلاة، فلا يكون التمكّن منه موجباً لسقوط الوجوب التعييني عنه.

وأورد عليه الشيخ[1] في *كتاب الصلاة* بأنّ وجوب تعلّم القراءة تعييناً تبعٌ لوجوبها نفسها كذلك، ومع عدم تعيّنها على المكلّف بسبب التخيير بينها وبين الائتمام لا وجوب تعيينيّ لها حتّى يجب من قبله التعلّم، هذا محصّل مراده.

والظاهر أنّه (قدّس سرّه) جعل القراءة بدلاً عن الائتمام ومِن أحد فردَي الواجب التخييري، ولا يخفى ما فيه؛ إذ الائتمام ليس بدلاً عن القراءة، بل المستفاد من أدلّة الجماعة أنّ سقوط القراءة عن المأموم إنّما هو لمكان تحمّل الإمام، والاكتفاء بقراءته بتنزيل صلاة الإمام والمأموم بمنزلة صلاةٍ واحدة، فيكفي فيها قراءة واحدة، لا أنّ الائتمام بدل عن القراءة، ففي الائتمام تكون القراءة متحقّقة، لكن تنزيلاً.

نعم، صلاة الجماعة بدل عن الفرادى، فهي أحد فردَي التخيير، لكنّ التخيير بينهما عقليّ لا شرعيّ؛ لتعلّق الأمر بالطبيعة القابلة لأنْ يتحقّق في ضمن الجماعه أو الفرادى، فليس تخييربين القراءة وبين الائتمام، حتّى يتوجّه المنع إلى القول بوجوب تعلّمها تعيينيّاً من جهة المنع عن كون وجوبها كذلك، وحينئذٍ فمع التمكّن من الجماعة مع عدم الاطمئنان بإتمام الائتمام بحيث لا يحتاج إلى القراءة، لا يكون وجوب التعلّم ساقطاً، فتركه في هذا الحال تركٌ للواجب من غيرعلم بما يسقطه عنه.

وبعبارة أُخرى سقوط وجوب التعلّم حينئذٍ متوقّف على سقوط أصل القراءة، وهو متوقّف على الإتيان بالجماعة، لا على التمكّن من إتيانه ولو لم يأت بها بعدُ، فما لم يسقط وجوب القراءة بإتيان بدلها التنزيلي يكون وجوب التعلّم باقياً بحاله.

وأمّا بالنسبة إلى القراءة من المصحف فتوقّف وجوب التعلّم على عدم التمكّن

---

١. *كتاب الصلاة* ١: ٣٣٤.

منه مبنيّ على جوازها منه في حال الاختيار. فلو قلنا بجوازها منه في حال الاختيار فالواجب من التعلّم هو الأعمّ من القراءة عن ظهر القلب أو من المصحف، بحيث لو تعلّم القراءة من المصحف لسقط وجوبه. ولو لم نقل بجوازها من المصحف فالواجب هو خصوص التعلّم من ظهر القلب، كما هو واضح.

وأمّا توقّف وجوبه على عدم التمكّن من متابعة القارئ فالأقوى عدم التوقّف؛ وذلك لندرة اتّفاق إمكان المتابعة، وشذوذ التمكّن من أداء الكلمات والحروف مع المتابعه صحيحاً، بحيث يصدر منه القراءة الصحيحة مع المتابعة، وبالحقيقة هذا ليس من القراءة في شيء أصلاً.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّ ملاك وجوب تعلّم القراءة بعينه هو ملاك وجوب تعلّم الأحكام، وهو حكم العقل المستقلّ بوجوبه، وقد حقّق في *الأُصول* أنّ حكمه به غير متوقّف على فعليّة التكليف، لكي يستشكل في وجوب تعلّمه في الموقتات قبل الوقت، ولا على العلم بفوته في وقته لو ترك التعلّم قبل الوقت، بل ما هو موضوع الحكم المستقلّ هو وجوب تعلّم ما يخاف بترك تعلّمه فوت التكليف في ظرف تعلّقه، فالمراهق المرفوع عنه القلم شرعاً لو خاف بترك تعلّم الأحكام فوتها بعد البلوغ يحكم العقل بوجوب تعلّمها عليه قبله، بحيث لو ترك وانجرّ إلى التكليف في ظرف تعلّقه وتنجّزه لكان معاقباً، وهذا ممّا لا إشكال فيه و إن وقع البحث في كون العقاب مستنداً إلى ترك التعلّم أو إلى فوت الواقع أو إلى أحدهما، فإذا كان الطريق مخالفاً مع الواقع عوقب على مخالفة الطريق، و إن كان موافقاً عوقب على ترك الواقع أو عليهما معاً، بمعنى عدم العقاب في صورة مخالفة الطريق مع الواقع، لكنّه أمر آخر لا ربط له بما نحن بصدده، و إن كان التحقيق فيه ترتّب العقاب على مخالفة الواقع.

وكيف كان، فإذا كان ملاك وجوب تعلّم القراءة هو خوف الفوت بترك تعلّمه، فلا إشكال في تحقّق الخوف مع التمكّن من الائتمام والقراءة من المصحف واتباع القارئ أجمع؛ وذلك لاحتمال أن يموت الإمام أو يحدث أو يعرض له ما لا يتمكّن معه من إتمام الصلاة، واحتمال أن يعرض له ما يمنعه عن القراءة من المصحف أو اتّباع القارئ، واحتمال تحقّق المانع في الثاني وإن كان بعيداً في العادة، لكنّ الأمر فيه سهلٌ من جهة ابتنائه على جواز القراءة من المصحف اختياراً، كما تقدّم، وهو ممنوع كما سيأتي، لكن احتمال تحقّقه في الأوّل والأخير ليس بكلّ البعيد، ومعه فلا يحصل الاطمئنان والوثوق ببقاء تمكّنه إلى أن يسقط عنه القراءة، وما لم تسقط عنه تكون محكومة بالوجوب التعييني، فيجب معه تعلّمها حينئذٍ.

فظهر ممّا ذكرناه أنّ الأقوى وجوب التعلّم حتّى مع التمكّن من الائتمام أو من القراءة عن المصحف أو اتّباع الغير في القراءة.

الأمر الثاني: إذا لم يتمكّن من تعلّم القراءة مع التمكّن من الائتمام، فهل يجب عليه الائتمام مطلقاً أو لا يجب مطلقاً، أو يفصّل بين ما إذا كان ترك التعلّم إلى أن ضاق الوقت- من جهة عدم التمكّن من التعلّم رأساً إمّا لآفة في لسانه أو لكونه بليداً لا يقدر عليه، أو لعدم من يتعلّم منه إلى آخر الوقت، فيقال فيه بعدم وجوب الائتمام- وبين ما إذا كان تركه عن تقصير، فيقال فيه بوجوبه؟ وجوهٌ:

الأقوى بالنظر هو الثاني، أعني عدم الوجوب وإن كان الأحوط هو التفصيل كما عليه صاحب *الجواهر*[1].

لنا على المختار: أمّا في صورة العجز عن التعلّم، فلسقوط وجوب القراءة حينئذٍ

---

١. *جواهر الكلام* ٩: ٤٩١.

بسبب تحقّق العجز عن تعلّمها، فيشمله الإطلاقات الآمرة بقراءة ما تيسّر منه، كقوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾[1]، وقراءة الحمد والتسبيح ونحوهما إذا لم يحسن منها شيئاً حسب ما يأتي الكلام فيه تفصيلاً، وما دلّ على اكتفاء من له آفة في لسانه بما تيسّر له من القراءة، بل مع احتمال صحّة إمامته لغيره بتنزيل قراءته الناقصة منزلة التامّة، كما يدلّ عليه ما ورد من الاكتفاء بأذان بلال، وأنّ سينه شين[2]، مع كون مَن في المسجد من المكتفين بأذانه متمكّنين من أداء الشين صحيحاً، كما سيأتي تفصيله، وما هو المختار فيه في باب الجماعة.

وبالجملة فما يدلّ على بدليّة ما يحسن من القراءة أو من غيرها مثل الآية الشريفة، أو قوله (عليه السلام): «فإن كان معك قرآن فاقرأ به»[3] ونحوهما بإطلاقه يدلّ على كون التكليف مع عدم التمكّن من التعلّم هو الإتيان بما يتيسّر، سواء كان الائتمام ممكناً، أم لا.

ودليل الجماعة المستفاد منه كون قراءة الإمام قراءة المأموم تنزيلاً لا يوجب انثلام ظهور ما ادّعيناه في الإطلاق، ومعه فيكون هو المحكّم.

والحاصل أنّ وجوب الائتمام في تلك الحالة متوقّف على الأمر بالقراءة، وإلّا فمع سقوط وجوبها بواسطة عدم التمكّن من تعلّمها فلا وجه لوجوب الائتمام معه، بل لابدّ من القول بجواز الإتيان بما يتيسّر، هذا.

والظاهر عدم الخلاف في نفي وجوب الائتمام عن ذوي العاهة، كالأصمّ ونحوه، وليس عدم وجوبه عليه مع التمكّن منه إلّا بملاك سقوط القراءة عنه، والاكتفاء بما

---

١. سورة المزمّل ٧٣: ٢٠.

٢. إشارة إلى ما ورد عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) من أنّه قال: «سين بلال عند الله شينٌ».

٣. *سنن البيهقي*: باب الذكر يقوم مقام القراءة ٢: ٣٨٠ وأنّه من رسول الله (صلّى الله عليه وآله) لا من الإمام (عليه السلام).

يحسن منها الموجود في المقام؛ ضرورة عدم الفرق بين كون عدم التمكّن من التعلّم للصمم أو للبلادة ونحوهما، ممّا كان ترك التعلّم معه على غير وجه العصيان.

وأمّا في صورة التمكّن من التعلّم وتركه عصياناً، فقد يُقال: بعدم شمول الإطلاقات المتقدّمة له بتوهّم عدم سقوط القراءة عنه حينئذٍ، نظراً إلى أنّه في تلك الحالة وإن لم يكن متمكّناً من القراءة، لكن امتناعها حينئذٍ إنّما هو بسوء اختياره، لترك التعلّم، وهو لا ينافي الاختيار، ومع الاختيار فيصحّ التكليف ويترتّب على تكليفه ترتّب العقاب على مخالفته.

ولا يخفى أنّه توهّم فاسد؛ وذلك لأنّه إن أُريد أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطاباً، فهو ممنوع؛ ضرورة قبح مطالبة العاجز بما لا يقدر عليه وإن كان عجزه باختياره، وتصحيح ترتّب العقاب على التكليف لا يوجب كون مطالبة العاجز بما لا يتمكّن من الإتيان به حسناً، بل العقل يحكم بقبحه، فمرجع المصحّح حينئذٍ إلى أنّ المولى يرتكب القبيح لأجل أن يعاقب عبده، وهذا كما ترى بنفسه قبيح من المولى، لا أنّه موجب لرفع القبح عن فعله.

والسرّ في ذلك أنّ الغرض من الطلب هو البعث والتحريك نحو الفعل، ليتوصّل به إلى المطلوب، ومع العلم بعدم الوصول إليه من ناحية الطلب من جهة العجز عن الانبعاث ولو كان عجزاً ناشئاً عن اختيار المكلّف، لا يعقل أن يتحقّق البعث والتحريك، وهذا ظاهر جدّاً لا ينبغي التأمّل فيه.

وإن أُريد أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافيه ملاكاً، ومع تفويته له بسوء الاختيار يترتّب عليه العقاب وإن لم يكن الخطاب موجوداً فعلاً، فهو مسلّم، لكنّه غير منافٍ مع سقوط وجوب القراءة في تلك الحالة، ومع سقوطه فلا يبقى وجه لوجوب الجماعة عليه، لكونه حينئذٍ مشمولاً للإطلاقات المتقدّمة.

فظهر ممّا بيّناه عدم الفرق بين الصورتين، وأنّ الأقوى هو جواز الاكتفاء بما يتيسّر من القراءة فيهما وإن كان الأحوط خصوصاً في الأخير هو الائتمام.

فإن قلت: مقتضى التخيير بين الجماعة والفرادى كون الجماعة بدلاً عن المرتبة الاختياريّة من الفرادى، فإذا تعذّر ذاك الفرد يتعيّن بدله، ولا ينتهي الأمر إلى المراتب الناقصة من الأفراد الاختياريّة.

قلت: ما ذكرته ممنوع بمنع كون التخيير بينهما شرعيّاً أولاً، بل هو عقليّ من باب حكم العقل بالتخيير بين الأفراد المندرجة تحت الطبيعة الواجبة، وكون التخيير على تسليم كونه شرعيّاً بين الجماعة وبين الفرادى بما لها من المراتب الطوليّة، فكلّ مرتبة من مراتبه الكاملة أو الناقصة طرفٌ للتخيير بينها وبين الجماعة.

وهذا هو مراد صاحب *الجواهر*[1] (قدّس سرّه) بقوله: والتخيير إنّما هو بين الصلاة فرادى بتمام مراتبها وبين الجماعة. قال الأُستاذ: وهذا قويّ متين.

أقول: لعلّ وجهه هو تنزيل الناقصة مرتبة الكاملة، كما في قوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «سين بلال شين عند الله»[2]، وقوله (صلّى الله عليه وآله): «**إنّ الرجل الأعجمي ليقرأ القرآن بعجميّته، فترفعه الملائكة على عربيّته**»[3]، والإطلاقات الآمرة بقراءة ما تيسّر[4] الشاملة لصورة التمكّن من الجماعة وإلّا فتصوير بدليّة بدل الفرد الناقص عن الفرد الكامل مشكل جدّاً، فتأمّل.

ثمّ إنّ صاحب *الجواهر* (قدّس سرّه) بعد أن استشكل في صورة كون العجز عن التعلّم بسوء الاختيار في التمسّك بقاعدة الميسور مستدلاً بأنّ الامتناع بالاختيار

---

١. *جواهر الكلام* ٩: ٤٨٩.

٢. *عدة الداعي ونجاح الساعي*: ٢١ - *مستدرك الوسائل* ٤: ٢٧٨ ب ٢٣ من أبواب قراءة القرآن ح ٣.

٣. *مستدرك الوسائل* ٤: ٢٧٩ ب ٢٣ من أبواب قراءة القرآن ح ٥ - الجعفريات: ٢٢٧.

٤. *عوالي اللآلي* ٤: ٥٨ ح ٢٠٥ / الجملة الأولى من الخاتمة.

لا ينافي الاختيار، ذكر بعد جملة من الكلام ما لفظه: نعم، لو علم أنّ الشارع رتّب البدل على موضوع يصدق وإن كان باختيار المكلّف اتّجه حينئذٍ الانتقال كقوله: فاقد الماء - مثلاً - يتيمّم؛ إذ لا ريب في صدقه على من أراق الماء. ولعلّ مدار المسالة في ما نحن فيه على ذلك، فإن ثبت موضوع اندرج فيه، وإلّا كان الحكم بالانتقال مشكلاً - إلى أن قال - ولعلّه إلى ذلك أُومئ في المحكي من *الموجز*[1] وشرحه[2] من إيجاب القضاء عليه خارج الوقت[3]، انتهى.

ومراده الفرق بين ما كان من الشرط أو الجزء تعذّره موجباً للانتقال إلى موضوع جعله الشارع بدلاً عن التكليف في ذاك الحال وبين ما لم يكن كذلك، ففي الأوّل إذا انتقل إلى ذاك الموضوع يتعيّن عليه ذاك البدل ولو كان انتقاله بسوء الاختيار، كما إذا أراق الماء الموجود له عمداً اختياراً. وفي الثاني إذا كان منشأ تعذّر الجزء أو الشرط سوء الاختيار، فلا يتعلّق التكليف بالصلاة الفاقدة للجزء أو الشرط المتعذّر، ولذا يجب عليه القضاء، هذا محصّل مرامه.

ولا يخفى ما فيه: لعدم الفرق بين الصورتين أصلاً، إلّا بأنّ المثبت للبدل في الأُولى حكم شرعيّ، وهو قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾[4] الآية. وفي الثاني الحكم الشرعي بضميمة حكم من العقل.

وبعبارة أُخرى في الأوّل بدليل واحد، وفي الثاني بدليلين، وتقريبه: أنّه بعد أن ورد من الشرع أنّ الصلاة لا تُترك بحال من الأحوال[5]، بمعنى أنّه يجب الإتيان

---

١. *الموجز الحاوي* (الرسائل العشر): ٧٧.

٢. *كشف الالتباس* / في بحث القرآءة، ذيل قول المصنّف: «ولو لم يحسن قرآناً عوض التسبيح المجزي»: ١٢٠ - ١٢١ (مخطوط).

٣. *جواهر الكلام* ٩: ٤٩٠.

٤. سورة النساء ٤: ٤٣.

٥. *الكافي* ٣: ٩٩، باب النفساء ذيل ح ٤.

بها بأيّ درجة يتمكّن من الإتيان بها، وضمّ ذاك الدليل إلى الأدلّة المثبتة للأجزاء والشرائط يتحصّل منها انحصار جزئيّة كلّ جزءٍ وشرطيّة كلّ شرطٍ منها بصورة التمكّن منها، بمعنى أنّ المتعذّر منها ليس بجزءٍ ولا شرطٍ في حال التعذّر، وهذا أعني اختصاص الجزئيّة والشرطيّة بصورة التمكّن، إلّا فيما ورد فيه دليل على الشرطيّة بقولٍ مطلق، كالطهارة المطلقة[1]، أعني الأعمّ من المائيّة والترابيّة، حيث ثبت سقوط الصلاة بتعذّرها حكم عقليّ مستفاد من ذلك الدليل الشرعي، فإذا تعذّر شيء منها تعيّن الإتيان بالباقي بحكم هذين الدليلين، فيستفاد منهما بدليّة المتيسّر ووجوب الإتيان به بعد تعذّر المتعذّر، كما يستفاد ذلك من قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾[2] في الأُولى من غير فرق بينهما، إلّا أنّ في الأُولى كان بدليل واحد، وفي الثانية يكون بدليلين، وهذا غير فارق لما نحن بصدده.

الأمر الثالث: لا إشكال في وجوب قراءة ما يتيسّر منها مع عدم التمكّن من تعلّم ما يحسنها في الجملة، وتنقيح البحث يتمّ بطيّ مقامات:

الأوّل: هل يعتبر في وجوب قراءة ما تيسّر منه كونه بنفسه قرآناً، أم يجب قراءة ما تيسّر ولو كان قرآنيّة الميسور متوقّفاً على القصد كالبسملة والحمدلة؟ قولان:

فالمنقول عن جامع المقاصد[3] هو الأوّل، واستدلّ له بما ورد في الرواية العاميّة أنّ رجلاً سأل النبيّ (صلّى الله عليه وآله) فقال: إنّي لا أستطيع أن أحفظ شيئاً من القرآن، فماذا أصنع؟ فقال له: «قل: سبحان الله والحمد لله»[4].

وتقريب الاستدلال ظاهر، حيث إنّه (صلّى الله عليه وآله) أمره بذكر التسبيح

---

١. راجع *الوسائل* ١: ٣٦٥ ب ١ من أبواب الوضوء و كذا *الوسائل* ٣: ٣٤١ ب ١ من أبواب التيمّم.

٢. النساء ٤: ٤٣.

٣. *جامع المقاصد* ٢: ٢٤٩.

٤. *سنن أبي داود* ١: ٢٢٠ ح ٨٣٢ - *سنن البيهقي* ٢: ٣٨١.

والتحميد، مع أنّ: ﴿الحمد لله﴾ من القرآن، فلو كان قراءة ما يتوقّف قرآنيّته على النيّة كافية لكان اللّازم أمره بقراءة ﴿الحمد لله﴾ بقصد القرآن. ويشعر بذلك أيضاً عدم أمره بقراءة البسملة، مع أنّ الظاهر استبعاد عدم معرفتها عادة.

لكنّ الأقوى هو الأخير، كما هو المشهور؛ وذلك لقاعدة الميسور المتيقّن موردها في مثل المقام.

فإن قلت: فلعلّ وجوب إجزاء الحمد ارتباطيّ موجب لسقوط وجوب قراءة البعض عند تعذّر الباقي، ومع هذا الاحتمال، فلا يبقى مجال للاستدلال بقاعدة الميسور.

قلت: هذا ممّا لا يتوهّمه أحد، كيف؟ ولو كان كذلك للزم عدم وجوب قراءة الميسور منه ولو لم تكن قرآنيّته متوقّفة على القصد، وهذا كما ترى.

وأمّا الاستدلال بالرواية فمردود، بكونها عاميّة، وكونها معمولاً بها عند الأصحاب لا يوجب حجّيّتها من تلك الجهة التي لم يعمل بها، كما لا يخفى.

المقام الثاني: لا إشكال في وجوب قراءة المتيسّر من القرآن، كما عرفت في المقام الأوّل.

وأمّا بالنسبة إلى المتعذّر، فهل يجب الإتيان منه بما يكون بدلاً عنه، أو يكتفى بما يتيسّر له من الحمد؟ وجهان:

ظاهر جملة من المتون *كالشرائع*[1] ونحوه هو الأخير، والمشهور على الأوّل.

واستدلّ للأخير بقوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾[2]، بتقريب أنّ الضمير في ﴿منه﴾ ولو كان راجعاً إلى القرآن، لكنّ المراد من القرآن هو المعهود بكون (اللّام) فيه للعهد، فيصير المعنى - والله يعلم -: فاقرءوا ما تيسّر من الحمد، ومع قراءة المتيسّر منه لا دليل على وجوب إتيان البدل عن المتعذّر؛ لظهور كون التكليف بعد تعذّر المتعذّر هو قراءة المتيسّر.

---

١. *شرايع الإسلام* ١: ٨١ - *والتذكرة* ٣: ١٣٦، *وإرشاد الأذهان* ١: ٢٥٣.

٢. سورة المزّمّل ٧٣: ٢٠.

والأقوى هو الأوّل، لفساد التقريب المذكور بمنع كون (اللّام) للعهد، كما هو الظاهر ممّن استدلّ بالآية على وجوب قراءة غير الحمد عند تعذّره أجمع.

ولا يخفى أنّ وجوب البدل عن جميع الحمد بنفسه دليل على وجوب البدل عن بعضه المتعذّر؛ وذلك لأنّه مع تعذّر الكلّ لا يكون البدل الواجب بدلاً عن مجموع الحمد من حيث المجموع، بل عن كلّ جزء منه، ولذا يعتبر في البدل أن يكون بمقدار المبدل، إمّا في الآيات أو في الكلمات أو في الحروف على تفصيلٍ يأتي، فثبت أنّ كلّ جزء منه عند التعذّر يحتاج إلى البدل، ولا يخفى انتفاء الفرق في احتياج كلّ جزء متعذّر إلى البدل بين أن تعذّر معه جزء آخر أو لا، فكلّ جزء متعذّر يحتاج إلى البدل تعذّر معه جزء آخر أم لا، فمع تعذّر البعض يحتاج إلى البدل.

المقام الثالث: هل يتعيّن في البدل أن يكون من القرآن، أو يكفي الإتيان بالتسبيح والتحميد أيضاً؟ وجهان:

مقتضى الرواية المتقدّمة الآمرة بالتسبيح والتحميد، وما ورد من قوله (عليه السلام): «**فإن كان معك قرآن فاقرأ به**»[1]، هو الأخير؛ وذلك لأنّ إطلاق كلّ واحد منهما وإن كان هو تعيّن مدلوله دون الآخر؛ ضرورة أنّ مقتضى الرواية الآمرة بالتسبيح والتحميد هو تعيّنهما ولو مع التمكّن من قراءة القرآن، ومقتضى الخبر الثاني هو تعيّن قراءة القرآن ولو مع التمكّن من التسبيح والتحميد، لكن لابدّ من تقييد كلّ منهما بصورة عدم التمكّن من الآخر، وتكون نتيجة التقييد هو التخيير بينهما في صورة التمكّن منهما معاً.

لكنّ الأقوى - كما عليه المشهور - هو الأوّل؛ وذلك لأنّ الواجب لولا التعذّر كان هو قراءة القرآن وإن تكون بالحمد، فمع تعذّر الخصوصيّة يبقى وجوب القرآنيّة بحالها فيجب الإتيان بالقرآن.

---

١. *سنن البيهقي* ٢: ٣٨٠ باب الذكر يقوم مقام القراءة - وتقدم تخريجه في ص ١٤١.

لا يقال: ما ذكر إنّما يصحّ في المركّبات الخارجيّة دون المركّب العقلي، كالمركّب من الجنس والفصل؛ ضرورة فساد القول بوجوب الجنس بعد تعذّر الفصل بإيجاده في ضمن فصل آخر؛ وذلك لأنّ ما كان واجباً كان عبارة عن هذا النوع المتعذّر، ومع تعذّره يكون الالتزام بوجوب نوع آخر مبائن له محتاجاً إلى الدليل، ولا يمكن إثبات وجوبه بقاعدة الميسور.

لأنّا نقول: القرآنيّة في المقام ليست كالجنس للحمد، بل الظاهر أن يكون الواجب عليه القراءة، وأن تكون القراءة بالفاتحة، ومع تعذّر الفاتحة يحكم بوجوب القراءة بقاعدة الميسور.

أقول: وأمّا الاستدلال للتخيير بأنّه مقتضى الجمع بين الخبرين، ففيه: أنّ الظاهر من قوله (عليه السلام) في خبر ابن أبي أوفى: أنّ رجلاً سأل النبيّ (صلّى الله عليه وآله) فقال: إنّي لا أستطيع أن أحفظ شيئاً من القرآن...[1]، إلى آخره، خصوصاً بقرينة كلمة (شيئاً)، هو وجوب التسبيح والتحميد إذا لم يتمكّن من قراءة القرآن أصلاً، لا في صورة عمد التمكّن من خصوص الحمد، لعدم عهد في البين، ومعه فلا إطلاق له في صورة التمكّن من قراءة غير الحمد من بقيّة القرآن، والنبويّ المتقدّم: «فإن كان معك قرآن فاقرأ به» مطلق يشمل صورة التمكّن من الذكر، ويبقى على إطلاقه، ومع عدم التمكّن من القرآن يأتي بالذكر بمقتضى خبر ابن أبي أوفى بلا معارضة بينهما أصلاً، وكذا صحيح ابن سنان، وفيه: «لو أنّ رجلاً دخل في الإسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزأه أن يكبّر ويسبّح ويصلّي»[2]، لكون الظاهر منه أيضاً عدم التمكّن من القرآن رأساً، لا خصوص الحمد لعدم معهوديّة خصوص الحمد.

---

١. *سنن أبي داود* ١: ٢٢٠ ح ٨٣٢ - وتقدم تخريجه في ص: ٥٤١.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٤٢ ب ٣ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.

وكيف كان فما عليه المشهور هو الأقوى.

المقام الرابع: هل يجب أن يكون المتكرّر ممّا يحسن من الحمد بأن يكرّر الميسور منه حتّى يكون بدلاً من المتعذّر، أو يتعيّن أن يكون من غير الحمد إذا تمكّن من قراءة غيره، أو يتخيّر بينهما؟ وجوهٌ:

مختار العلّامة الطباطبائي[1] في منظومته هو الأوّل.

واستدلّ له بأقربيّة الميسور من الحمد إلى المتعذّر منه من غيره من القرآن، لاشتراكها في كونهما من آي الحمد.

وفيه: منع اعتبار مثل تلك الأقربيّة، بل لو تمّت لكانت من الأُمور الاستحسانيّة.

وذهب المشهور إلى الثاني؛ وذلك لأنّ الواجب من القراءة هو قراءة الآيات السبع، فإذا تعذّر ستّ منها - مثلاً - وتيسّرت واحدة، فبتكرار الواحدة سبع مرّات، لا يصدق قراءة سبع آيات، بل الصادق هو قراءة الآية الواحدة سبع مرّات، فكم فرق بين قراءة سبع آيات مرّة واحدة، وبين قراءة الآية الواحدة سبع مرّات، وحينئذٍ فبتكرار الميسور لا يصدق الإتيان بالبدل، فيتعيّن الإتيان من غيره لو أمكن، وهذا هو الأقوى، ومن ذلك يظهر ضعف الوجه الثالث مع أنّه لم ينسب إلى أحد.

المقام الخامس: إذا تعذّر قراءة المتيسّر من غير الحمد بعدد تمام الآيات المتعذّر منها وأمكنه قراءة الأقلّ من المتعذّر عنها، فهل يتعيّن الإتيان بالميسور بالتكرار، أو يتعيّن عليه الذكر حينئذٍ؟ قولان:

المنسوب إلى جماعة هو الأوّل؛ لأنّه أقرب إلى المتعذّر من الذكر، وحكي ميل المحقّق الثاني[2] إلى الثاني؛ لأنّ الذكر صالحٌ للبدليّة عن الجميع، فللبعض أَوْلى،

---

١. *الدرة النجفيّة*: ١٣٩.

٢. *جامع المقاصد* ٢: ٢٥١.

ولعدم الدليل على بدليّة التكرير، ولمقتضى ما ذكرنا في المقام الرابع آنفاً في وجه تعيّن غير الحمد من عدم صدق السبع بالتكرير.

ولا ريب أنّه أولى، إلّا أنّ الظاهر من قوله في خبر ابن أبي أوفى: «لا أستطيع شيئاً من القرآن» بضميمة النبويّ المتقدّم هو الأوّل، والمسألة لا تخلو عن إشكال، والأحوط التكرير مع عدم معرفة الذكر، كما أنّه مع معرفته، فالأحوط الإتيان بهما، لكن لا بقصد البدليّة، بل رجاءً.

[المقام] السادس: هل الواجب من القرآن المأتيّ به بدلاً مطلق ما يسمّى قرآناً؟ أو يعتبر أن يكون بمقدار المبدل؟ وعلى الثاني هل المعتبر هو التساوي في الآي، أو يعتبر التساوي في الكلمات، أو في الحروف أيضاً؟ وجوهٌ:

الظاهر من إطلاق الآية الشريفة والنبوي المتقدّم هو عدم اعتبار المساوات أصلاً، لكن مقتضى كون الحمد هي السبع المثاني، واعتبار السبع فيها هو اعتبار التساوي في الآيات.

وأمّا من حيث الكلمات والحروف فلا دليل على اعتبار التساوي فيهما، مضافاً إلى كون لزوم اعتبارهما موجباً للعسر والحرج؛ ضرورة تعذّر عدّ حروف البدل والمبدل منه، والإتيان من البدل بقدر حروف المتعذّر، بل وفي الكلمات أيضاً، لكنّه إذا تمكّن من الآيات بالسبع التي لا تكون حروفها أنقص كان الإتيان بها أحوط خصوصاً إذا كانت مساوية مع المتعذّر في الحروف، ولم تكن حروفها أزيد، كما أنّه مع الزيادة لا بأس بإتيان الزائد رجاءً.

ووجه الأحوطيّة ظاهر ممّا تقدّم في المقام الثاني من كون اعتبار البدل إنّما هو بالنسبة إلى كلّ جزء جزءاً من أجزاء المتعذّر، ولا ريب أنّ الأجزاء الأوّليّة منه هي الحروف لكونها جزءاً من الآي.

[المقام] السابع: هل المتعيّن بعد تعذّر القرآن هو الإتيان بالتسبيح والتكبير، أو هما مع التحميد، أو يتعيّن الإتيان بالتسبيحات الأربع؟ وجوهٌ:

مقتضى صحيحة ابن سنان المذكور فيها التكبير والتسبيح هو الأوّل.

ومقتضى المذكور في النبويّ المتقدّم المنجبر ضعفه بالعمل، الحمد مع التسبيح، هو الثاني.

ومقتضى بدليّة التسبيحات الأربع عن الحمد في الركعتين الأخيرتين، هو الثالث، بدعوى كون المذكور في الروايتين هو أحد أفراد التسبيح، بمعنى كونه إشارة إلى التسبيح المشهور، كما أنّ الأخبار في باب التسبيحات الأربع أيضاً مختلفة، لإسقاط بعضها في جملة منها، وهذا هو الأحوط.

أقول: والأحوط أن يؤتى بالتهليل رجاءً، لا بقصد البدليّة.

[المقام] الثامن: إنّه بناءً على تعيّن خصوص التسبيحات الأربع المشهورة، فهل يعتبر فيها التعدّد أو يكتفى فيها بالمرّة الواحدة؟ وجهان:

لا ينبغي الارتياب في عدم اعتبار تساوي حروفها مع حروف الفاتحة؛ وذلك لما عرفت من عدم الدليل على اعتباره في ما إذا أتى بالقرآن فضلاً عمّا إذا أتى بالذكر، وأمّا الاكتفاء بالمرّة أو الإتيان بالثلاث فالظاهر أنّه مثل الأخيرتين، كما هو الظاهر من البدليّة، فإن قلنا: في الأخيرتين بالاكتفاء بالمرّة فيكفي هاهنا، وسيأتي المختار في الأخيرتين.

الأمر الرابع: إذا تعذّر تعلّم السورة فإمّا أن يكون الكلّ متعذّراً أو يكون بعضه ميسوراً، لا إشكال في وجوب قراءة الميسور منه؛ وذلك لقاعدة الميسور، كما أنّه لا ينبغي التأمّل في عدم وجوب الإتيان بالذكر بدلاً عنها في ما إذا تعذّر الكلّ؛ وذلك لعدم ما يدلّ على وجوب الإتيان به بدلاً منه في الأخير، كما هو واضح.

الأمر الخامس: هل يجوز القراءة من المصحف اختياراً مع التمكّن من القراءة عن ظهر القلب؟ وجهان:

المشهور على عدم الجواز، واستدلّوا بخبر عليّ بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل والمرأة يضع المصحف أمامه ينظر فيه ويقرا ويصلّي؟ قال: «**لا يُعتدّ بتلك الصلاة**»[١].

لكنّه معارض بصحيح الصيقل عن الصادق (عليه السلام) قال: قلت له: ما تقول في الرجل يصلّي وهو ينظر في المصحف يقرأ فيه يضع السراج قريباً منه؟ فقال: «لا بأس بذلك»[٢].

ويمضمونه أفتى في *الذخيرة*[٣] على ما حكي عنه حاملاً الخبر الأوّل على الكراهة.

ولا يخفى بُعد حمله خصوصاً بقرينه قوله: «**لا يُعتدّ بتلك الصلاة**». وحمله الشهيد[٤] (قدّس سرّه) على صورة التعذّر من القراءة عن ظهر القلب، والباقون[٥] على النافلة، وهذا الأخير جمع حسن، إلّا أنّه لا شاهد له، بحيث يصير بسببه الجمع العرفي.

ويمكن أن يستأنس به بقول الراوي فيه: (يضع السراج قريباً منه)[٦] المقتضي لكون فعله في الليل المناسب لقراءة السور الطوال بانضمام استحباب قراءتها في نافلة الليل، فيستشمّ منه كونه في صلاة الليل.

أقول: وكذا يستشمّ من قوله: «لا يعتدّ بتلك الصلاة» في خبر عليّ بن جعفر الدالّ على عدم سقوط التكليف بها، ولزوم الإعادة انحصارها بالفريضة.

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ١٠٧ ب ٤١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٢، *قرب الإسناد*: ١٩٥ ح ٧٤٢.
٢. *وسائل الشيعة* ٦: ١٠٧ ب ٤١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١، *التهذيب* ٢: ٢٩٤ ب ١٥ ح ٤٠.
٣. *ذخيرة المعاد* (في القراءة): ٣٤٨.
٤. *البيان*: ١٥٩ - في بحث القراءة. *ذكرى الشيعة* ٣: ٣٠٧.
٥. كما اختاره الشهيد الثاني في *الروضة البهية* ١: ٢٦٨ (في كيفية القراءة).
٦. *وسائل الشيعة* ٦: ١٠٧ ب ٤١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١، *التهذيب* ٢: ٢٩٤ ب ١٥ ح ٤٠.

وكيف كان، فما عليه المشهور هو الأقوى.

الأمر السادس: قد تقدّم سابقاً أنّ وجوب السورة مشروط بأُمور:

[الشرط] الأوّل: عدم المرض، ومقتضى إطلاق المرض في الأخبار وكلمات الأخيار وإن كان عدم الفرق فيه بين ما يوجب معه المشقّة في قراءتها، وبين غيره، إلّا أنّ الظاهر خصوصاً بمناسبة الحكم والموضوع كون الموجب للمشقّة في قراءتها هو المسقط، لكنّ المراد من المشقّة هو أوّل درجتها وإن لم تكن بالغة إلى مرتبة العسر أو الضرر، ولا يخفى أنّ السقوط حينئذٍ يكون من باب الرخصة.

[الشرط] الثاني: عدم الاستعجال، وهذا الشرط أيضاً مطلق في الأخبار والكلمات، إلّا أنّ الظاهر أيضاً هو عدم إرادة صرف الاستعجال ولو من جهة شدّة الاهتمام بالخروج عن الصلاة، بل المراد هو الاستعجال لما يهمّه من الأُمور ولو لم يكن في تركه ضرر، والسقوط في هذا أيضاً يكون من باب الرخصة.

[الشرط] الثالث: عدم الخوف، والخوف على نحوين؛ لأنّه إمّا يكون بمرتبة موجبة لتوجيه التكليف إلى صلاة الخوف، أو لا يكون كذلك، كما إذا خاف من لصّ أو سبع ونحوه. وعلى أيّ تقدير يكون السقوط عزيمة.

أمّا على الأوّل: فلعدم تعلّق التكليف بالصلاة مع السورة، لكون المأمور به فرداً مبايناً معها، فالإتيان بالصلاة مع السورة التي هي صلاة المختار إتيان بما لا أمر به.

وأمّا على الثاني: فلأنّه مع الخوف يسقط الأمر بالسورة، فلو قرأها - والحال هذه- يكون تشريعاً محرّماً، فتأمّل.

[الشرط] الرابع: عدم ضيق الوقت، ولا إشكال في اعتباره في وجوبها في الجملة، لكنّ المعتبر من الوقت هل هو بمقدار التحقيقي منه، بحيث لو بقي منه مقدار أربع ركعات بلا سورة يجب تركها حتّى يقع تمام الأربع في الوقت، أو مطلق مقداره ولو كان

تنزيلياً بحيث لو تمكّن من إتيان ركعة منها في الوقت مع قراءة السورة يجب قراءتها؟

وبعبارة أُخرى المعتبر من الوقت المزاحم مع السورة هل هو المقدار التنزيلي منه وهو مقدار درك الركعة، أو مقدار تمام الصلاة بحسب حال الصلاة والمصلّي؟ وجهان:

الأقوى هو الثاني -أعني تقديم مقدار تمام الصلاة من الوقت على السورة- فعلى هذا فلو دار الأمر بين وقوع الصلاة بتمامها في الوقت بلا سورة، أو إتيانها مع السورة مع خروج بعضها من الوقت ولو كان ركعة أو أقلّ، يجب حفظ الوقت بترك السورة.

والسرّ في ذلك هو أنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة وإن كان تقديم الأجزاء في المراعاة عند مزاحمة الشرائط معها، كما أنّه يقدّم الشرائط على الموانع؛ وذلك لتقدّم الأجزاء على الشرائط، مثل تقديم الشرائط على الموانع، لكون الأجزاء ملحوظةً أوّلاً، ثمّ يلاحظ تلك الأجزاء مقيّدة بوجود شيء، وينتزع عنه الشرطيّة، أو بعدم شيء فيعبّر عنه بالمانعيّة، لكن لمكان ركنيّة هذا الشرط وعدّه في سلك الأركان في صحيحة «لا تعاد»[1] يقدّم على الجزء الذي لا يكون من هذا القبيل، كما هو الشأن في باب الدوران بين المهمّ والأهم.

فلو أتى بالسورة والحال هذه - أعني صارت سبباً لخروج بعض أفعال الصلاة عن الوقت - بطلت الصلاة؛ وذلك لا من جهة أنّ الأمر بإدراك الوقت مقتضيٌ للنهي عن الضدّ، وهو الإتيان بالسورة حتّى يستشكل في الاقتضاء، ولا من جهة النهي عن قراءة السورة المفوّتة للوقت، كما في المحكي عن *التهذيب* عن الصادق (عليه السلام)، وفيه يقول (عليه السلام): «من قرأ شيئاً من الـ﴿حم﴾ في صلاة الفجر فاته الوقت»[2]، حتّى يستشكل تارةً بعدم دلالته على النهي، بدعوى كونه (عليه السلام) في مقام بيان تحقّق العادة

---

١. *الوسائل* ٤: ٣١٢ ب ٩ من أبواب القبلة ح ١.

٢. *الوسائل* ٦: ١١١ ب ٤٤ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.

بفوت الصلاة عند قراءة ﴿حم﴾ بلا نظر إلى أنّ تفويته بقراءتها حرام، أولا، وأُخرى بأنّه على تقدير دلالته على النهي يكون محمولاً على الإرشاد، وإن كان الأوّل منظوراً فيه؛ ضرورة فساد الدعوى المذكورة من كون الإمام (عليه السلام) في مقام بيان أمرٍ عاديّ، بل الظاهر من الخبر بظهور عرفي كون ذلك صغرى لكبرى كلّيّة مسلّمة مفروغ عنها وهي أنّ كلّ ما يفوت بقراءتها الوقت، لا يجوز قراءتها، ولا من باب تزاحم الأهمّ والمهمّ النفسيّين حتّى يمنع من الحكم بعدم صحّه المهمّ بعد ترك الأهمّ، إمّا بدعوى الأمر الترتّبي، بناءً على القول بالترتّب، أو من جهة ملاك الأمر، بناءً على المنع من الترتّب.

بل من جهة كون الباب من قبيل تزاحم الأهمّ والمهمّ في القيد، وفي مثله لا يمكن تصحيح المهمّ لا بالأمر الترتّبي ولا بالملاك.

والسرّ في ذلك هو أنّ مقتضى تقييد الصلاة بطبيعة السورة الجامعة بين الطويلة منها كالبقرة، والقصيرة كالعصر، هو تخيير المكلّف في إتيان أيّ فرد من تلك الطبيعة شاء، ومع ابتلاء فرد منها بمزاحم أهمّ يخرج ذاك الفرد المزاحم به عن كونه فرداً للطبيعة المأخوذة قيداً بما هي كذلك، وإن كان فرداً لها بما هي طبيعة، فقهراً يضيق دائرة القيديّة بالطبيعة المتحقّقة بغير هذا الفرد، فلو أوجدها بهذا الفرد والحال هذه لم يوجد ما هو قيد للصلاة، ومع عدم وجوده ما أتى بطبيعة الصلاة التي تكون متعلّقة للأمر لكون المأمور بها هي المقيّدة بالسورة الصغيرة، والمفروض أنّ المأتي بها ليست كذلك، فالمأتي بها ليست منطبقة على المأمور به، فيكون المأمور به باقياً في الذمّة على حاله، فيحكم ببطلان المأتي به ولو لم نقُل باقتضاء الأمر للنهي عن الضدّ، ولا بدلالة الخبر المتقدّم على النهي، أو قلنا: بكونه محمولاً على الإرشاد، وسواءٌ قلنا: بصحّة المهمّ المزاحم بالأهمّ من باب الترتّب، أو من جهة الملاك، أو لم نقل به. وهذا كما في الحكم ببطلان الوضوء في ما لو كان مأموراً بالتيمّم وعصى وتوضّأ،

حيث إنّه لا يمكن الحكم بصحّة الوضوء لا من باب الترتّب ولا من باب الملاك، ولذا لم يحكم الشيخ[١] (قدّس سرّه) بصحّته، مع أنّه قائل بصحّة المهمّ بالملاك، ولا العلّامة المجدّد الشيرازي[٢] (قدّس سرّه)، مع أنّه قائل بصحّته بالترتّب، بل حكما بالبطلان في حاشيتهما على *نجاة العباد*.

وسرّه هو ما ذكرناه من أنّ مطلوبيّة الصلاة حينئذٍ مقيّدة بالطهارة الترابيّة، فالصلاة المأتي بها مع الوضوء ليست هي المأموربها لفقد قيدها الذي هو التيمّم، فلا يكون لها ملاك أصلاً حتّى يمكن الحكم بصحّتها بالملاك، أو بالأمر الترتّبي؛ لوضوح أنّ الأمر الترتّبي إنّما هو في ظرف تحقّق الملاك.

وكيف كان، فلا ينبغي الإشكال في أصل الحكم.

ثمّ اعلم أنّه إذا تزاحم القيدان فلا يخلو إمّا أن يكون كلاهما ممّا لا بدل له، أو يكون كلاهما ممّا له البدل، أو يكونان مختلفين، ففي المختلفين يقدّم ما لا بدل له على ما له البدل ولوكان ما له البدل أهمّ، ولا يراعى فيهما الأهمّيّة أصلاً، بل يكون ما لا بدل له أهمّ مطلقاً ممّا له البدل. وفي ما يكون لهما البدل أو لا بدل لواحد منهما يراعى الأهمّيّة، ومع عدم الأهمّيّة بينهما يحكم بالتخيير، وهذه قاعدة كلّيّة لا إشكال فيها.

إنّما الكلام في تشخيص صغرياتها، فممّا وقع فيه الإشكال ما لو تزاحمت الطهارة المائيّة مع إدراك الصلاة بتمامها في الوقت بأن دار الأمر بين الوضوء مع خروج بعض أفعال الصلاة عن الوقت، وبين التيمّم وإتيان جميعها فيه، فقد يقال: بتقدّم الطهارة المائيّة، لأهمّيّتها عن الوقت مع كون كلّ منهما ممّا له البدل لبدليّة التيمّم عن الوضوء، وبدليّة إدراك الركعة من الوقت عن الوقت.

وقد يقال: بتقديمها أيضاً من جهة إدراك الوقت بسبب إدراك مقدار الركعة منه،

---

١. *حاشية نجاة العباد* للشيخ: ٢٧ (بحث أحكام التيمّم).

٢. *حاشية نجاة العباد* للشيرازي: ٢٧ (بحث أحكام التيمّم).

الذي هو بمنزلة إدراك تمامه تنزيلاً، وهذا منسوب إلى بعض الأساطين، ومنهم السيّد السند[1]، ولا يخفى ضعف كلا الوجهين.

والتحقيق أن يقال: إنّ باب التزاحم وتقديم ما لا بدل له على ما له البدل، أو رعاية الأهمّيّة في ما يكون المتزاحمين متساويين في ثبوت البدل لهما وعدمه، إنّما يكون في ما إذا لم يكن أحدهما مشروطاً بالقدرة الشرعيّة، وإلّا فلا يعقل التزاحم أصلاً، بل يقدّم الغير المشروط بالقدرة الشرعيّة ولوكان من أضعف الواجبات على المشروط بها ولوكان من أقوى الواجبات؛ وذلك لأنّ عدم وجوب الغير المشروط بالقدرة الشرعيّة من شرائط وجوب المشروط بها، فبوجوب الأوّل ينتفي شرط وجوب الثاني الموجب لانتفاء وجوبه بانتفاء شرطه، والأوّل وإن كان مشروطاً بالقدرة العقليّة، لكن وجوب الثاني لا يعقل أن يكون موجباً لانتفاء القدرة العقليّة عن الأوّل، للزوم الدور، لكون وجوبه مشروطاً بعدم وجوب الأوّل، فلا يعقل أن يكون مانعاً من وجوبه، ومع عدم ممانعته عن وجوبه يكون واجباً بلا مزاحم، فيمنع عن وجوب المشروط بالقدرة الشرعيّة، وهذا ظاهر لا سترة فيه.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ المثال من هذا القبيل؛ لأنّ وجوب الوضوء مشروط بالقدرة الشرعيّة دون الوقت.

أمّا الأوّل: فلأنّ ملاك كون القدرة شرطاً شرعيّاً مع كون جميع الواجبات مشروطة بالقدرة العقليّة هو أخذ القدرة في لسان دليل الحكم، سواءٌ كان بدليل متّصل أو منفصل أو بقرينة أُخرى.

والآية الشريفة المتكفّلة لحكم الوضوء وإن لم تكن القدرة مأخوذة فيها في

---

١. لم نعثر عليه في *مدارك الأحكام*، لا في بحث الوقت ولا في بحث الوضوء ولا في بحث التيمّم ولا في بحث القراءة ولا في بحث القضاء. والله العالم.

موضوع الخطاب، حيث إنّ المذكور في صدرها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ﴾[١] الآية، لكن تذييلها بقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ إلى آخره، بمنزلة دليل منفصل دالّ على أخذ القدرة في الموضوع، فكأنّه تعالى قال: إذا تمكّنتم من الوضوء فتوضّؤوا، وإن لم تتمكّنوا فتيمّموا، فالموضوع بضميمة الذيل هو المكلّف المستطيع للوضوء.

وأمّا الثاني: أعني عدم اشتراط الوقت بالقدرة الشرعيّة؛ فلأنّ غاية ما يستفاد من دليل تنزيل إدراك الركعة من الوقت منزلة إدراك كلّه في قوله: «من أدرك ركعة...»[٢]، إلى آخره، هو أنّ غير المدرك لتمام الوقت لو وقع ركعة من صلاته في الوقت يكون مدركاً للوقت، لا أنّ وجوب إتيان الصلاة بتمامها في الوقت مشروط بالقدرة الشرعيّة؛ ضرورة أنّ لسان التنزيل ليس أنّ غير المتمكّن من إتيان الصلاة بتمامها في الوقت، يكون مقدار الركعة وقتاً له، بل المستفاد منه أنّ غير الآتي بصلاته تماماً في الوقت يكون مقدار الركعة وقتاً له، وهذا غير مربوط بجعل القدرة شرطاً في لسان الدليل، كما لا يخفى. فعلى هذا، فيقدّم الوقت على الوضوء، فيجب التيمّم و إدراك تمام الوقت.

وهذا كان جملة معترضة، فلنعُد إلى ما كنّا فيه، فنقول: تزاحم السورة مع الوقت من قبيل تزاحم ما لا بدل لهما، ولا إشكال في أهمّيّة الوقت لعدّه في صحيحة: «لا تعاد»[٣] من قبيل الأركان.

وأمّا السورة فهي أضعف وجوباً من الواجبات الغير الركنيّة، لسقوطها مع المرض والاستعجال، فلا ينبغي التأمّل في تقديم مراعاة الوقت، وحفظه بترك السورة، كما هو مقتضى القاعدة الممهّدة، فلو لم تكن السورة ممّا تسقط مع المرض والاستعجال

---

١. سورة المائدة (٥): ٦.

٢. *وسائل الشيعة* ٤: ٢١٨ ب ٣٠ من أبواب المواقيت ح ٤.

٣. *وسائل الشيعة* ٤: ٣١٢ ب ٩ من أبواب القبلة ح ١.

والضرورة، لكان اللّازم هو القول بسقوطها عند مزاحمتها مع الوقت، فكيف مع كونها ساقطة في الموارد المذكورة الكاشفة عن ضعف وجوبها للمقاومة مع مثل الوقت، المعدود من الأركان؟

والمتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّه إذا دار الأمر بين السورة وبين الوقت يقدّم الوقت، لكون السورة ممّا يرخّص في تركها لحاجة يخاف فوتها، وإدراك الوقت من الحاجة التي يخاف فوتها.

فإن قلت: فعلى هذا، فيكون تركها رخصة لا عزيمة، والمفروض هو كون الترك حينئذٍ عزيمة.

قلت: الغرض من الاستدلال بترخيص تركها لحاجة يخاف فوتها هو المنع عن مزاحمتها مع الوقت، وأمّا كون سقوطها عزيمة، فيثبت بكون الحاجة التي يخاف فوتها في المقام الإتيان بواجب مأمور به، فمع عدم مزاحمة السورة مع الوقت الواجب وسقوط السورة يتعيّن المأمور به في الصلاة المقيّدة بذاك الوقت، المنطبقة على فاقد السورة، فلو أتى بالسورة تكون باطلة من جهة عدم انطباق المأتيّ به على المأمور به.

والحاصل أنّ منع التزاحم وسقوط السورة إنّما هو بترخيص الترك في مورد الحاجة، والبطلان بقرائنها من جهة عدم الإتيان بالمأمور به، وهذا بخلاف ما إذا لم تكن الحاجة هي الإتيان بالواجب المأمور به؛ فإنّ الترخيص في ترك السورة معها لا يوجب تقييد المأمور به بغير السورة، كما هو واضح.

ولو دار الأمر بين السورة وبين الطهارة المائيّة تقدّمت الطهارة على السورة، فيأتي بالصلاة مع الوضوء بلا قراءة السورة؛ وذلك بعين الملاك المتقدّم، لكون الوضوء من الحاجات التي يخاف فوتها الموجبة لسقوط السورة.

ولو دار الأمر بين الوقت وبين الوضوء يقدّم الوقت على الوضوء، فيؤتى بالصلاة متيمّماً في الوقت؛ وذلك لكون وجوب الوضوء مشروطاً بالقدرة الشرعيّة دون الوقت. فظهر أنّ السورة متأخّرة عن الطهارة المائيّة، كما أنّها متأخّرة عن الوقت.

ولو دار الأمر بين الوقت وبين واجب آخر من الصلاة غير السورة- كالفاتحة أو الذكر الواجب من الركوع، أو السجود أو الجلسة بين السجدتين- يقدّم ذاك الواجب على الوقت؛ وذلك لكون هذا الواجب ممّا لا بدل له، والوقت ممّا له البدل، لكون إدراك الركعة بدلاً اضطراريّاً عن وقت تمام الصلاة.

فإن قلت: إذا كان الوقت ممّا له البدل، فيجب تقديم السورة عليه، لكونها ممّا لا بدل له.

قلت: وجوب السورة مشروط بعدم حاجة يخاف فوتها، ومعها فلا يبقى لها الوجوب بسبب انتفاء شرطه؛ لما تقدّم من أنّ إدراك وقت تمام الصلاة من الحاجات التي يهمّ مراعاتها، فيكون منشأً لسقوط السورة. ومنه يظهر وجه تقديم قراءة السورة القصيرة لو كانت قراءة الطويله مفوّتة للوقت أيضاً.

هذا كلّه في ما إذا دار الأمر بين إدراك وقت تمام الصلاة بلا قراءة السورة، وبين قراءة السورة وخروج بعض أفعال الصلاة عن الوقت مع وقوع الركعة منها أو أزيد في الوقت.

ولو لم يسع الوقت لتمام الصلاة- كما إذا كان الوقت بمقدار ثلاث ركعات بلا سورة، أو الركعتين مع السورة- فيدور الأمر بين السورة وبين إدراك مقدار الركعة من الوقت زائداً عن الركعتين، فالأقوى هاهنا أيضاً تقديم الوقت؛ وذلك بعين الملاك المتقدّم؛ ضرورة أنّه كما يكون وقوع تمام الصلاة في الوقت مطلوباً، كذلك لو دار بين وقوع الركعتين منها أو ثلاث ركعات يكون إدراك الثلاث منها مطلوباً، فيدخل في الحاجة الموجبة لسقوط السورة.

وهنا فروعٌ:

[الفرع] الأوّل: لو شرع في السورة الطويلة التي تكون مفوّتة للوقت، ففيها صور يختلف حكمها باختلافها:

[الصورة] الأُولى: أن يكون عالماً بضيق الوقت عن قراءتها من أوّل عقد، مع قصد قراءتها من أوّل الصلاة أيضاً، وحكم هذه الصورة هو بطلان الصلاة من أوّل الأمر؛ لأنّه قصد إتيان ما هو غير المأمور به مع العلم بأنّه لا يكون مأموراً به، فلم يكن متعلّق إرادة الفاعل هو بعينه متعلّق إرادة الآمر، وقد تقدّم في مباحث النيّة اشتراط كونه كذلك.

الصورة الثانية: أن يقصد قراءتها بعد الحمد، وهذه الصورة أيضاً كالأُولى في البطلان؛ وذلك لكون قراءتها حينئذٍ من الزيادات العمديّة المبطلة للصلاة.

الصورة الثالثة: أن يكون جاهلاً غير ملتفت إلى ضيق الوقت، ثمّ التفت بعد الدخول في القرائة، وهذه أيضاً لا تخلو عن فروضٍ:

[الفرض] الأوّل: أن يكون إتيانه بها في الركعة الأُولى، وكان التفاته بعد مضيّ الوقت، سواء كان قبل إتمامها أو بعده، وحكمه هو بطلان الصلاة؛ وذلك لفوت الوقت مع عدم إدراك ركعة منه، فيجب عليه الإعادة بمقتضى عقد المستثنى المذكور في صحيحة: «لا تعاد»[1]، حيث عدّ الوقت ممّا تجب الإعادة بفوته.

الفرض الثاني: أن يكون آتياً بها في الركعة الأُولى، لكن مع الالتفات قبل مضيّ الوقت، ولا محالة لابدّ أن يكون الالتفات قبل تمام السورة، وإلّا فمع تمامها يكون الوقت منقضياً، لكون قراءتها مفوّتة حسب الفرض، وحكم هذا الفرض هو الصحّة، فحينئذٍ يجب عليه قطع تلك السورة وإتيان سورة أُخرى غير مفوّتة، أو إتمام الصلاة بلا سورة لو لم يكن الوقت لقراءة السورة أصلاً ولو خفيفة.

---

١. *الوسائل* ٤: ٣١٢ ب ٩ من أبواب القبلة ح ١.

الفرض الثالث: أن يكون آتياً بها في الركعة الثانية وكان التفاته بعد تمام السورة، وحكمه أيضاً الصحّة؛ وذلك لإدراك الركعة الأُولى في الوقت، فتكون السورة المأتي بها من الزيادات السهويّة الغير المبطلة، ولا يعتدّ بها، بل يجب الإتيان بسورة، إمّا هي أو غيرها.

الفرض الرابع: أن يكون آتياً بها في الركعة الثانية مع كون التفاته قبل إتمامها، وحكمه أيضاً الصحّة، وعدم الاعتداد بما أتى به من تلك السورة، بل تجب سورة كاملة أُخرى، إمّا باستئنافها أو بقراءة غيرها؛ وذلك لعدم كون المأتي به من السورة متعلّقاً للأمر.

وفي (*النجاة*)[1] و(*العروة*)[2]: الاكتفاء بإتمام ما بيده، ولعلّ وجهه كون البطلان في صورة العمد من جهة النهي عن الضدّ المنتفي في المقام بسبب الجهل.

ولا يخفى ما فيه: لما تقدّم مِن أنّ منشأ البطلان هو عدم انطباق المأتي به على المأمور به، لا اقتضاء الأمر للنهي عن ضدّه، حتّى يمنع أصل الاقتضاء **تارة**، ودلالة النهي على الفساد **أُخرى**، وانتفاء الحرمة مع الجهل **ثالثة**، لكنّ الأحوط مع ذلك الإتيان ببقيّة تلك السورة لا بقصد الجزئيّة، بل بقصد القرآنيّة، ثمّ قراءة سورة أُخرى.

الفرع الثاني: هل المدار في ضيق الوقت المسقط للسورة هو الضيق الواقعي ولو لم يكن معلوماً، أو ما علم به بحيث لو لم يعلم بالضيق وقرأ السورة كان التكليف بقراءتها، أو المدار على الخوف؟ وجوهٌ:

أقواها الأخير، لكن لا مطلقاً، بل مع عدم إمكان إثبات السعة بالأصل.

وتوضيح ذلك، أنّه لو شكّ في سعة الوقت لقراءة السورة، فلا يخلو إمّا أن يكون مقدار الواجب معلوماً كربع الساعة - مثلاً - ويشك في أنّ هذا المقدار المعلوم

---

١. *نجاة العباد*: ٧٢ من الحجرية المرقم برقم (٨٠٣٩).

٢. *العروة الوثقى*: ٣٤٦ المسألة ٢ من القراءة.

هل يسع للصلاه مع السورة أولا؟ وإمّا أن يكون مقدارالوقت المتسع للصلاة معلوماً، ويشكّ في بقاء هذا المقدار، كما إذا شكّ في بقاء الوقت بمقدارالربع من الساعة مع العلم بأنّه لوكان باقياً لكان يسع للصلاة مع السورة.

أمّا في الأوّل: فلا مجال لتوهّم جريان الاستصحاب ؛ أمّا بالنسبة إلى بقاء الوقت، فلكون المقدارالباقي منه معلوماً، وأمّا بالنسبة إلى التمكّن من إتيان الصلاة مع السورة في هذا المقدارالمعلوم؛ فلعدم اليقين بتمكّنه من إتيانها فيه حتّى يُستصحب.

وأمّا في الثاني: فلا مانع من إجراء استصحاب بقاء الوقت، بناءً على صحّة إجرائه في الأمرالمستقبل، لإثبات الأثرالمترتّب عليه في الحال، كما في ما نحن فيه، حيث إنّ وجوب قراءة السورة الآن مترتّب على بقاء الوقت مع قراءتها إلى آخر الصلاة، بحيث لو ترتّب على قراءتها خروج بعض الأفعال الواجبة من الصلاة عن الوقت تسقط عن الوجوب، فباستصحاب بقاء الوقت إلى آخرالصلاة يثبت وجوب السورة في الحال.

فإن قلت: العبرة في سقوط السوره هو الخوف من الضيق، وهو لا يرتفع باستصحاب بقاء الوقت؛ لأنّ التعبّد ببقائه غيرمزيل له وجداناً، والمفروض كون الخوف هو المسقط، فإذن لا فائدة في هذا الاستصحاب ولو أُغمض من حيث كونه في الأمرالمستقبل.

قلت: لا منافاة بين مسقطيّة السورة بالخوف، وبين وجوبها في الفرض بالاستصحاب، كما أنّ المجوّزللإفطارفي باب الصوم أوالتيمّم في باب الوضوء هو خوف الضرر، ومع ذلك لو قامت أمارة على عدم الضرر، كما قامت البيّنة على عدم ترتّب الضررعلى هذا الصوم، أوالوضوء يجب عليه الصوم أوالوضوء، مع أنّ الخوف

لا يرتفع بقيام البيّنة وجداناً، فإذا وجب ترتيب الأثر على طبق البيّنة وجب ترتيبه على طبق الأصل؛ لكونه مثلها حجّة يحرز بها متعلّق التكليف، لكن إحراز متعلّق التكليف به حينئذٍ إنّما يمكن لو كان مركّباً لا ما إذا كان بسيطاً.

وتوضيح ذلك: أنّ متعلّق التكليف **إمّا يكون أمراً بسيطاً خارجيّاً** مثل ركوع المأموم إذا افتتح الصلاة في حال ركوع الإمام وشكّ في إدراك ركوع الإمام، بناءً على أن يكون الأمر بالركوع حينئذٍ مادام لم يرفع الإمام رأسه عن الركوع، بمعنى جواز الركوع عليه إذا أحرز أنّه لو ركع يكون وصوله إلى الركوع في ظرفٍ لم يرفع الإمام رأسه عن الركوع، كما هو المستفاد من أدلّته، فباستصحاب بقاء الإمام في حدّ الركوع إلى أن يصل المأموم إلى الركوع لا يحصل له الاطمينان بالوصول إلى ركوع الإمام، وليس تكليف المأموم اقتران ركوعه بعدم رفع الإمام عن الركوع حتّى يكون مركّباً، بل هو مكلّف بالأمر البسيط المتحصّل من ركوعه وعدم رفع الإمام راسه، أعني الوصول إلى حدّ الركوع ما لم يرفع الإمام، وهذا المعنى غير محرز بالاستصحاب؛ لعدم جريان الأصل فيه بنفسه، وإثباته باستصحاب عدم رفع الإمام إلى أن يصل هو إلى حدّ الركوع يكون من الأصل المثبت.

وإمّا يكون أمراً مركّباً من فعل اختياريّ كركوع المأموم في حال ركوع الإمام، بناءً على أن يكون الواجب تقارن ركوعه مع ركوعه على أن يكون التعبير به (ما لم يرفع) كناية عن بقائه إلى حدّ الركوع على خلاف التحقيق، فبالحقيقة يكون المأموم مكلّفاً باقتران ركوعه إلى ركوع الإمام، وفي مثله يجري الاستصحاب، أعني استصحاب بقاء الإمام إلى أن يصل المأموم بركوعه، لكون أحد جزئَي التكليف- وهو ركوعه- محرزاً بالوجدان، والجزء الآخر -وهو بقاء الإمام على الركوع- يحرز بالأصل، سواء ارتفع الخوف من عدم إدراكه للإمام، أم لا.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ ما نحن فيه من هذا القبيل؛ وذلك لكون المكلّف به هو اقتران الصلاة بالوقت، وهذا التقارن مركّب من أمرين: أحدهما فعله للصلاة، والآخر بقاء الوقت، والأوّل محرز بالوجدان، والثاني يحرز بالأصل، فيكون مثل ما قامت البيّنة على بقاء الوقت بمقدار الصلاة مع السورة، فإنّه لا ينبغي الإشكال في جواز قراءة السورة معها مع بقاء خوف الفوت بالوجدان.

والسرّ فيه ما ذكرناه مِن أنّه بعد إحراز متعلّق التكليف بالحجّة الشرعيّة لا يكون للخوف أثر، وإنّما مؤثّريّته في ما إذا لم يحرز متعلّق التكليف، وكان المكلّف باقياً على تردّده بلا قيام حجّة لرفع تحيّره أصلاً.

وحاصل الحلّ أنّ الخوف في موارد اعتباره ولو كان معتبراً بعنوان الموضوعيّة، بمعنى صحّة الفعل الذي انكشف التضرّر به بعد إتمامه إذا لم يحتمل التضرّر به، وبطلانه إذا احتمل الضرر ولو انكشف عدم الضرر بعده، لكن ليس كلّ احتمال للضرر منشأ لسقوط التكليف، بل الاحتمال الخاصّ وهو الذي كان عقلائيّاً ولم يقم حجّة شرعيّة على إلغائه، ففي ما إذا قامت البيّنة على عدم الضرر، أو أحرز عدمه بأصلٍ تعبّديّ يكون ذاك الاحتمال ملغىً عند الشارع بحكم التعبّد بعدمه، فلا يترتّب عليه أثر حينئذٍ أصلاً.

فإن قلت: فعلى هذا لو شكّ في آخر النهار - مثلاً - في تضرّره بالإمساك في بقيّة الوقت، للزم الحكم بعدم جواز الإفطار ولو كان احتمال الضرر عقلائيّاً؛ وذلك لأجل استصحاب عدم الضرر.

قلت: لا يمكن إحراز عدمه بالاستصحاب؛ وذلك لكون عدمه مفاد (ليس) الناقصة، وقد تحقّق في محلّه اعتبار وجود الموضوع في صحّة استصحابه.

والحاصل أنّه لابدّ في استصحاب عدم التضرّر بالإمساك في بقيّة الوقت، من

اليقين السابق بعدم كون الإمساك مضرّاً في تلك البقيّة، ومن المعلوم عدم اليقين به من أوّل الأمر؛ لكونه من الأوّل مشكوكاً، وعدم الضرر وإن كان متيقّناً إلى هذا الوقت، لكن استصحابه بمكان كونه مفاد (ليس) التامّة، لا يثبت عدم التضرّر بإمساك بقيّة الوقت إلى الغروب الذي هو مفاد (ليس) الناقصة، إلّا على القول بالأصل المثبت، هذا بالنسبة إلى الحكم المترتّب على الخوف.

وأمّا بالنسبة إلى الاطمئنان، أعني ما إذا أُخذ الاطمينان من قيود الموضوع- مثل جواز انحناء المأموم للركوع بعد الافتتاح بالصلاة، حيث أُخذ في موضوعه الاطمينان بوصوله إلى ركوع الإمام- فلا يخلو عن أحد قسمين:

أحدهما: أن يكون الاطمينان بما هو هو من قيود الموضوع.

وثانيهما: أن يكون الموضوع هو تقارن المأموم مع الإمام، لكن الاطمينان اعتبر لإحراز ما هو الموضوع بلا اعتبار دخله بما هو اطمينان في الموضوع، بل بحيث لو أحرز الموضوع بحجّة شرعيّة ولو لم يكن مطمئنّاً في إحرازه وجداناً، بل كان على صفة الشكّ، لكان الحكم مترتّباً عليه.

ففي القسم الأوّل: لا مجال لاستصحاب بقاء الإمام في الركوع؛ لأنّه لا يثبت به الاطمينان الوجداني، كما هو واضح.

وفي الثاني: يصحّ الاستصحاب من غير إشكال، لأنّه ولو لم يحرز به الاطمينان وجداناً، لكنّه مثبت للموضوع، فالمكلّف حينئذٍ قاطع بالامتثال بسبب توسعة الموضوع بالأعمّ من الظاهر والواقع، الثابتة بدليل التعبّد.

مسألةٌ: المشهور بين الأصحاب شهرة محقّقة[1]، بل كادت أن تكون إجماعاً[2]

---

١. *مدارك الأحكام* ٣: ٣٥١ - *الحدائق الناضرة* ٨: ١٥٢ - *مفاتيح الشرايع* ١: ١٣٢، مفتاح ١٥٤.

٢. *جواهر الكلام* ٩: ٥٦٠ - *التذكرة* ٣: ١٤٦ - *نهاية الأحكام* ١: ٤٦٦.

عدم جواز قراءة سور العزائم الأربع في الفريضة، ولا ينبغي الإشكال في أصل الحكم في الجملة.

إنّما الكلام في أُمور ينبغي التنبيه عليها:

[التنبيه] الأوّل: هل الإتيان بها عمداً مبطل للصلاة، أم لا؟

وتحقيق ذلك يتوقّف على نقل ما ورد في هذا الباب من الأخبار، فنقول:

منها: رواية زرارة عن أحدهما (عليهما السلام) قال: «**لا تقرؤوا في المكتوبة شيئاً من العزائم، فإنّ السجود زيادة في المكتوبة**»[1].

وفي النهي عن قراءتها المدلول لقوله (عليه السلام): «لا تقرؤوا» احتمالان:

أحدهما: أن يكون نهياً غيريّاً دالّاً على مانعيّة قراءتها عن الصلاة، كسائر النواهي الغيريّة، فحينئذٍ يكون الإتيان بها مبطلاً لكون المأمور به مقيّداً في مقام المطلوبية بعدم قراءة العزائم، فإذا قرأها لا يكون المأتي به منطبقاً على المأمور به، وهذا ظاهر، ولكنّ المستفاد من النهي حينئذٍ مانعيّة سور العزائم، ويستتبع ذلك حرمة قراءتها؛ لكونها مبطلة للصلاة، فيندرج تحت ما دلّ على حرمة الإبطال.

وثانيهما: أن يكون نهياً نفسيّاً دالاً على حرمة قراءتها في الصلاة، فعلى هذا أيضاً يكون الإتيان بها مبطلاً؛ وذلك لأنّ مقتضى الأمر المتعلّق بطبيعة السورة الصادقة على العزائم وغيرها وإن كان تخيير المكلّف في إتيان أيّ فرد منها شاء، لكن بعد تحريم قراءة العزائم بالنهي عنها تخرج عن فرديّة الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها، فتقيّد طبيعة السورة في مقام المطلوبيّة بما عدا العزائم، فيكون إتيانها مع خروجها عن الجزئيّة المستفادة من الأمر بطبيعتها زيادة عمديّة، وكلّ زيادة عمديّة مبطلة، فتكون قراءتها مبطلة مانعة عن صحّة الصلاة، لكن

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ١٠٥ ب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.

مانعيّتها صارت مستفادة من التحريم، بخلاف الاحتمال الأوّل، حيث قد عرفت أنّ تحريمها كان مستتبعاً لمانعيّتها.

وعلى هذين الوجهين يتمّ الاستدلال على البطلان بنفس النهي المستفاد من الخبر.

ويمكن أن يُستدلّ له بوجه ثالث، وهو أنّه مع قراتها لا يخلو إمّا أن يكتفي بها أو يأتي بسورة أُخرى غيرها أيضاً، وعلى كلا التقديرين تكون مبطلة للصلاة.

أمّا على الأوّل: فلنقص جزء من الصلاة عمداً، أعني ما هو مأموربه من السورة.

وأمّا على الثاني: فللزوم القِران بين السورتين.

ويمكن أن يناقش على الشقّ الأخير بمنع تحقّق القِران بعد فرض عدم عدّ العزيمة من الأجزاء أوّلاً، والمنع عن بطلان الصلاة بالقِران ثانياً.

وأمّا قوله (عليه السلام): «فإنّ السجود زيادة في المكتوبة» ففيه أيضاً احتمالان:

أحدهما: أن يكون علّةً لتشريع الحكم بمعنى أنّ مبغوضيّة وجود الزيادة في المكتوبة صارت منشأً لنهي الشارع عن قراءة سور العزائم المستلزمة للزياده.

وهذا الاحتمال وإن لم يكن في كلام الأصحاب إلّا على وجه الاحتمال، لكنّه قريب لسلامته عن جملة ما يرد على **الاحتمال الثاني:** وهو أن تكون العلّة هي الزيادة الخارجيّة الحاصلة من فعل المكلّف، وعليه فقد يقال: بأنّ تلك السجدة الزائدة لو لم تكن مأموراً بها في الصلاة فلا يجب على المكلّف إتيانها عند قراءة العزائم، لكي يتحقّق بقراءتها الزيادة. وإن كانت مأموربها، فكيف تكون زيادة مبطلة مع كونها مأموراً بها؟ فالجمع بين الالتزام بالأمربها وبين الالتزام بكونها زيادة جمع بين المتنافيين.

وقد أُجيب عنه بوجوه أحسنها ما في صلاة الشيخ[١] (قدّس سرّه)، وحاصله أنّ قراءة آية العزيمة سببٌ لإيجاب الشارع للسجدة عند تحقّقها، ويكون وجوب السجدة مترتّباً عليها مسبّباً عنها، نظير ترتّب المسبّبات التكوينيّة على أسبابها، كما في ترتّب وجوب الحكم على الحاكم عند إقامة الشهود على السرقة، حيث إنّه عند تماميّة الشهادة يصير الحكم واجباً على الحاكم من قِبَل الشارع، ومن المعلوم أنّ تولّد المسبّبات من أسبابها مصحّح لإطلاق المسبّبات على نفس الأسباب، حيث يقال: إنّ الإلقاء في النار إحراق، مع أنّ الإحراق فعل النار والإلقاء فعل الملقي، لكن لما كان الإحراق مسبّباً عن الإلقاء صار تسبّبه عنه منشأً لصحّة إطلاقه عليه، فحينئذٍ نقول: لمّا كان وجوب السجدة عند قراءة آية العزيمة مترتّبةً على قراءتها مسبّباً عنها، وكان الإتيان بها زيادة في الفريضة صحّ إطلاق الزيادة على ما هو السبب في وجوبها وهو قراءة العزيمة، فالزيادة حينئذٍ إنّما هي بقراءتها المقتضية للأمر بالسجود.

أقول: وكأنّ إلى هذا يرجع ما في *الجواهر*[٢] من أنّ معنى التعليل «لا تقرأ»، فتخاطب بالسجود الذي هو زيادة في المكتوبة ولا يجامعه الأمر بالإتمام الذي تتوقّف عليه الصحّة من جهة عدم تصوّر أمر الشارع بالإتمام مع خطابه بالمبطل.

ثمّ إنّ المتحصّل من روايات الباب بعد حمل مطلقاتها على مقيّداتها أُمور:

الأوّل: عدم جواز قراءة العزائم في الفريضة، ويدلّ عليه الرواية المتقدّمة، وذيل خبر سماعة، وفيه: «**لا تقرأ في الفريضة، اقرأ في التطوّع**»[٣].

الثاني: جواز قراءتها في النافلة، ويدلّ عليه الذيل المذكور آنفاً بالصراحة، ومطلقات أُخر دالّة على جواز قراءتها مطلقاً بعد حملها على النافلة بقرينة التفصيل

---

١. *كتاب الصلاة* للشيخ ١: ٤٠١.

٢. *جواهر الكلام* ٩: ٥٦٣.

٣. *وسائل الشيعة* ٦: ١٠٥ ب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٢.

المذكور في هذا الذيل، والنهي الوارد عن قراءتها في المكتوبة، كما هو مضمون رواية زرارة المتقدّمة.

الثالث: وجوب السجدة في النافلة لو قرأ آية السجدة فيها، ويدلّ عليه المطلقات الآمرة بها بعد حملها على النافلة وهي كثيرة[١].

الرابع: استحباب قراءة الفاتحة بعد القيام عن السجدة للركوع إذا كانت آية السجدة في آخر السورة، كالنجم والعلق، ويدلّ على أصل الحكم جملة من الأخبار مثل صدر خبر سماعة المتقدّم ذيله، وفيه: «من قرأ ﴿اقرأ باسم ربّك﴾ فإذا ختمها فليسجد، وإذا قام فليقرأ فاتحة الكتاب ويركع»[٢] ونحوه غيره، ويدلّ على كونه مستحبّاً خبر وهب بن وهب وفيه: «إذا كان آخر السورة السجدة أجزأك أن تركع بها»[٣].

وهذه الأُمور هي المستفادة من مجموع الأخبار في هذا الباب، لكنّه يقع البحث عن أُمور:

الأوّل: إنّه قد تقدّم في ذيل نقل الرواية الأُولى أنّ النهي المذكور فيها بقوله (عليه السلام): «لا تقرؤوا بشيء من العزائم»، إمّا نفسيّ، كما هو الأصل الأوّلي في الأوامر والنواهي، فيستفاد منه الحرمة النفسيّة. وإمّا غيريّ كما هو الأصل الثانوي في الأوامر والنواهي المتعلّقة بالقيود، فيستفاد منه المانعيّة.

والظاهر هو الأخير لما تقرّر في محلّه من أنّ الظاهر من تلك النواهي هو الإرشاد إلى المانعيّة، وتقدّم أنّه على كلا التقديرين يدلّ على الفساد، غاية الأمر إنّه على الأوّل يكون التحريم مستتبعاً للفساد، وعلى الثاني يكون بالعكس، وإنّ المستفاد من التعليل المذكور فيها بقوله (عليه السلام): «فإنّ السجود زيادة في المكتوبة».

---

١. راجع *وسائل الشيعة* ٦: ١٠٢ ب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة.
٢. *وسائل الشيعة* ٦: ١٠٥ ب ٤٠ من أبواب القرآءة في الصلاة ح ٢.
٣. *وسائل الشيعة* ٦: ١٠٢ ب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٣.

أمّا كونه علّة التشريع بمعنى كون المنشأ للمنع عن قراءتها هو أنّ قراءتها تؤول إلى زيادة السجود ولو في بعض الأحيان، فصار منشأ لتعلّق النهي عن قراءتها على نحو الإطلاق، سواءٌ انتهى إلى الزيادة، أم لا.

وأمّا علّة الحكم بمعنى كون المنشأ للمنع هو الانتهاء الخارجي، فمع عدم انتهاء قراءتها إلى الزيادة لا تكون مبطلة:

فعلى الأوّل: فإطلاق النهي عن القراءة يكون باقياً بلا تقيّده بصورة الزيادة، بل تكون القراءة منهيّاً عنها ولو لم يتعقّبها الزيادة.

وعلى الثاني: فلمّا كانت العبرة في ثبوت الحكم وعدمه على وجود العلّة وعدمها فتضيّق دائرة إطلاق الحكم قهراً، ويقيّد بما تكون العلّة موجودة فيه، وهو صورة الإنهاء إلى الزيادة، لكن قد تقدّم أنّ المبطل ليس نفس السجود الخارجي، بل العلّة هي الإنهاء إلى مرتبة يتعلّق التكليف بالزيادة، وهي الإنهاء إلى قراءة آية العزيمة الموجبة لوجوب السجدة، والأمر بها، لكون المبطل هو الأمر بالسجدة، حيث إنّه أمر بإيجاد المبطل؛ ضرورة أنّ معنى قول الشارع: (اسجد) بعد صدور القراءة من المصلّي هو «ابطل صلاتك» بإتيان السجود، والأمر بإتيان المبطل مع الأمر بالإتمام المتوقّف عليه الصحّة متنافيان، فمع الأمر بالمبطل لا يبقى الأمر بالإتمام، فينتفي الصحّة المتوقّفة على الأمر بالإتمام.

فظهر أنّ نفس الأمر بالسجود بعد تحقّق قراءة آية العزيمة هو المبطل، ولو لم يتحقّق السجود الخارجي أصلاً، ولا يتوقّف البطلان على السجود الخارجي حتّى يقال: بكونه من باب الضدّ، وكون الأمر بالسجود أمراً بالزيادة المبطلة من جهة كون السجدة من حيث كونها من لواحق السورة وتبعاتها معدودة من الأجزاء؛ ضرورة أنّ لواحق الجزء جزء، فلا يقاس بالمقام بما إذا سمع الآية أو استمعها، حيث إنّ السجود

في صورة السماع أو الاستماع ليس بجزء من الصلاة، ولا من لواحق أجزائها، فوقوعه فيها ليس من الزيادة، بل هو إتيان بأمر مستقلّ في أثناء الصلاة يكون إبطالها من جهة تفويته الموالاة أو محو الصورة على حسب ما يأتي تحقيقه، وإن كان الأقوى في خصوص الإتيان بالسجدة هو الالتزام بالزيادة بسبب ورود الأمر بالإيماء بالسجود عند السماع، وتأخير السجود إلى ما بعد الصلاة المستكشف منه كون الزيادة بمعنى يشمل مثل الإتيان بالسجدة الواحدة ولو لم تعدّ من أجزائها، ولا من لواحقها.

وهذا بخلاف سجدتي السهو، حيث إنّهما من جهة اشتمالهما على التشهّد والتسليم والجلوس بين السجدتين، بل والتكبيرة ولو على نحو الاستحباب أمر مستقلّ الوجود حافظ لاستقلاله، فإتيانهما في الصلاة ليس ممّا يعدّ من زيادة أجزاء الصلاة، بل هو من قبيل الإتيان بشيء خارج عن الصلاة في أثنائها، كإتيان صلاة العصر مثلاً - في أثناء صلاة الظهر، فلا يبقى محلٌّ للبحث عن أنّ الأمر بالسجود هل يقتضي الفور أم لا؟

وعلى اقتضائه أيضاً هل يقع التزاحم بين الأمر بالسجود وبين الأمر بالإتمام؟

بل الأمر بالسجود في المقام أمر بإتيان السجود الذي يُعدّ من الأجزاء، لكونه من لواحق أجزاء الصلاة، فلا تنتهي النوبة إلى البحث عن منع اقتضاء الأمر للفور، أو القول بالتزاحم بين الأمر به والأمر بالإتمام، بل لكونه جزءاً زائداً مبطلاً يكون الأمر به أمراً بالإبطال المضادّ بذاته مع الأمر بالإتمام، فالمبطل هو نفس الأمر لا السجدة الخارجيّة حتّى يمنع لزوم إيجادها، إمّا بالمنع عن الفور، أو بتزاحم أمرها مع الأمر بالإتمام.

والحاصل أنّ مع الأمر بالإبطال لا يعقل الأمر بالإتمام المتوقّف عليه الصحّة، ويصير العمل بنفس الأمر باطلاً، لا أنّ البطلان يتوقّف على وجود السجدة الواجبة حتّى يتحقّق التزاحم بين الإبطال والإتمام، وسيأتي لهذا زيادة توضيح إن شاء الله.

والمهمّ هاهنا تنقيح البحث عن الاحتمالين المتقدّمين في النهي، وإثبات أنّه على طبق أصله الأوّلي أو الثانوي، وبيان الثمرة بين جعل العلّة علّة للحكم أو جعلها علّة للتشريع، فنقول: هاهنا صُوَر:

الأُولى: لو أتى بسورة كاملة من غير العزائم، ثمّ أتى بواحدة منها بقصد القرآنيّة، وانتهى إلى آية العزيمة، فمقتضى التعليل هو البطلان في هذه الصورة مطلقاً، سواء كانت العلّة علّةً للتشريع أو علّة الحكم.

أمّا على الأوّل: فواضح، لصدق الإتيان بالقراءة المنهيّة، وسيأتي أنّ القرآن المنهي عنه ولو لم يكن داخلاً في كلام الآدمي موضوعاً، لكنّه يكون منه حكماً، فيكون موجباً للبطلان.

وأمّا على الثاني: فلإنهائه إلى الأمر المبطل.

[الصورة] الثانية: لو أتى بواحدة منها بقصد القرآنيّة بعد الإتيان بسورة كاملة من غيرها بلا انتهاء إلى آية السجدة، لكن مع قصد الإنهاء إليها.

وحكم هذه الصورة أيضاً البطلان مطلقاً، سواء كانت العلّة للتشريع أو للحكم.

أمّا على الأوّل: فلصدق الإتيان بالقراءة المنهيّة.

وأمّا على الثاني: فلقصده الإنهاء إلى المبطل، ومع قصده يكون شروعه فيها من أوّل الأمر منهيّاً عنه، فيبطل من جهة قصد الإتيان بالمنهي عنه، فيكون مخلّاً بالنيّة.

[الصورة] الثالثة: أن يأتي بها في الصورة المذكورة مع قصد القرآنيّة، لكن مع قصد عدم الإنهاء إلى آية السجدة، بل يكون قصده قطع القراءة عند الوصول إلى آية السجدة لو شرع من أوّل السورة، أو إنّ قراءته تكون ممّا بعد آية العزيمة لو شرع من أثنائها.

وحكم هذه الصورة هو عدم البطلان، بناءً على كون العلّة علّة للحكم؛ لعدم قصد المنهي عنه، وأمّا بناءً على كونها علّة التشريع فقد يقال: بعدم البطلان أيضاً.

أمّا على تقدير كون النهي نفسيّاً، فلعدم صدق قراءة سورة العزيمة حينئذٍ؛ لكونه قاصداً لقراءة بعضٍ منها، والبعض المتعيّن بالقصد لا يصدق عليه السورة.

وأمّا على تقدير كونه غيريّاً؛ فلأنّ الظاهر المستفاد منه هو مانعيّة السورة، لا البعض منها.

ولكن يشكل ذلك بناءً على المانعيّة، حيث إنّ مقتضى المانعيّة كما يكون تقييد الأمر بمطلق السورة لغير سورة العزيمة، كذلك يكون تقييد الأمر بمطلق القرائة بغير قراءة العزيمة، فكما يكون إتيان العزيمة بقصد الجزئيّة مبطلاً لكونه مانعاً، فكذلك يكون إتيانها بقصد القرآنيّة مانعاً، لتقييد إطلاق دليل رجحان قراءة القرآن بغيرها، فعلى هذا فالأحوط إن لم يكن الأقوى ترك قراءتها في هذه الصورة أيضاً.

الصورة الرابعة: أن يأتي بها بقصد القرآنيّة لا بقصد الإنهاء إلى آية السجدة ولا بقصد عدمه، بل يكون بلا قصد بالنسبة إليه، وحكم هذه الصورة هو البطلان مطلقاً لو انتهى إلى آية السجدة.

وأمّا مع عدم الانتهاء، فلا بطلان بناءً على كون العلّة علّة الحكم، وذلك لعدم تحقّق المبطل، ولا قصد تحقّقه.

وأمّا بناءً على كون العلّة علّة التشريع، فالوجهان الجاريان في الصورة الثالثة جاريان هنا أيضاً، لكنّ الأقوى هاهنا البطلان، للصدق العرفي، بأنّه قارٍ للسورة مع تعلّق النهي بها، لعدم توقّف النهي على الانتهاء بالمبطل.

ووجه توهّم الصحّة هناك هو اختصاص التحريم أو المانعيّة بما يؤتى به جزء لا بقصد القرآنيّة، وقد عرفت اندفاعه، بأنّ النهي عن قراءة العزيمة كما يقيّد الأمر المتعلّق بمطلق السورة بغيرها يقيّد إطلاق رجحان قراءة القرآن أيضاً بغيرها، اللهمّ إلّا أن يُدّعى انصراف إطلاق النهي عن قراءة العزيمة إلى قراءتها بعنوان الجزئيّة.

الصورة الخامسة: أن يأتي بها بقصد الجزئيّة، وبما أنّها هي السورة التي يؤتى بها بعد الفاتحة، ولا ينبغي التأمّل في البطلان في هذه الصورة، بناءً على كلا الاحتمالين، سواءٌ قلنا: بالحرمة النفسيّة أو بالمانعيّة، انتهى إلى قراءة آية السجدة أم لا، ووجهه يظهر ممّا تقدّم.

ثمّ إنّ التحقيق في احتمال النهي هو المانعيّة، وفي التعليل هو كونه علّة للتشريع لا للحكم.

أمّا وجه الأوّل: فلما تقرّر في محلّه من أنّ الأصل في النواهي المتعلّقة بالقيود والأجزاء هو المانعيّة.

وأمّا وجه الثاني: فلعدم استقامة كونه علّة الحكم مع المانعيّة، إلّا مع ضمّ مقدّمات بعيدة علميّة، وهو خارج عن طور التعليل، وهذا بخلاف علّة التشريع.

أمّا عدم استقامة الأوّل؛ فلأنّه لا معنى لكون علّة مانعيّة قراءة سورة العزيمة عن الصلاة هي زيادة السجود في الفريضة، إلّا بعد ضمّ أنّ قراءتها منتهية إلى قراءة آية السجدة المسبّبة عن الأمر بها، والسجدة المأمور بها بسبب قراءة آيتها، لكونها من لواحق قراءتها يعدّ جزء من الصلاة بتبعيّه جزئيّة السورة، لكون تبعات الجزء جزءٌ، فمن هذه الجهة تكون زيادة في الصلاة، ولا يخفى أنّ هذه الضمائم كلّها نظريّة علميّة لا يصحّ مع خفائها الاستدلال المذكور.

وأمّا وجه استقامة الثاني: فلأنّ علّة التشريع ممّا لا يلزم فيه الاطّراد، بل يكون إطلاق الحكم باقياً بحاله ولو لم تكن العلّة موجودة، لكونها علّة للتشريع لا لوجود الحكم، فيصحّ أن يقال: أنّ منشأ مانعيّه سورة العزيمة هو انتهاء قراءتها ولو في بعض الأوقات إلى زيادة السجدة.

وعلى ما ذكرنا من التحقيق في كون النهي غيريّاً دالّا على المانعيّة، وأنّ العلّة علّة التشريع لا علّة الحكم.

فالتحقيق هو القول بالبطلان في جميع الصور الخمسة، أتى بقصد الجزئيّة أو بقصد القرآنيّة، كان بقصد الإنهاء إلى آية السجدة أو مع قصد عدمه، أو بلا قصده، انتهى إلى قراءة آية السجدة أم لا، وسواء قلنا: بجواز الاكتفاء بقراءة بعض السورة في الصلاة، أو بوجوب قراءة الكاملة منها، وسيأتي زيادة تنقيح لهذا المطلب في طيّ الأمر الثالث أيضاً.

الأمر الثاني: لو قرأ سورة العزيمة ساهياً فإمّا أن يتذكّر قبل قراءة آية العزيمة، أو يتذكّر بعده.

فعلى الأوّل: فلا إشكال في وجوب العدول عنها مطلقاً، سواءٌ تجاوز النصف، أو لم يتجاوز؛ لكونها خارجة عن صلاحيّة الجزئيّة بسبب النهي عنها، كما هو واضح.

وعلى الثاني: فيقع الكلام **تارة**: في تكليفه بالنسبة إلى إتمام تلك السورة، أو وجوب العدول عنها، **وأُخرى**: في تكليفه بالنسبة إلى الإتيان بالسجدة.

أمّا الكلام في المقام الأوّل ففيه وجوهٌ: إتمام تلك السورة والعدول عنها، و إتمامها بقصد القرآنيّة، ثمّ الإتيان بسورة غيرها مستقلّة بقصد القرآنيّة أيضاً.

ووجه الأوّل: أنّ النهي عن قارئتها إنّما هو من جهة إنهاء قرائتها إلى قراءة آية السجدة، والمفروض تحقّقها نسياناً، ومعه فلا يكون في إتمامها منعٌ أصلاً.

ولا يخفى ما فيه: بعد ما عرفت من استفادة المانعيّة عن النهي وكون العلّة علّةً للتشريع، لوضوح عدم صلاحيّة تلك السورة الجزئيّة واقعاً من غير مدخليّة للعلم والجهل والتذكّر والنسيان فيها أصلاً؛ ضرورة أنّ المانع مانع بملاك ما يكون به مانعاً، علم به المكلّف أم لا، ولا يعقل أن يصير غير الجزء بسبب السهو عنه جزءً، فالاكتفاء بتلك السورة في غاية السقوط.

ووجه الثالث: هو احتمال جزئيّة ما أتى بها فيكون مكلّفاً بإتمامها، لعدم جواز العدول عن ما يكون جزء بعد تجاوز النصف.

وفيه: أنّ المتعيّن هو عدم جزئيّتها بعد ما بيّنّاه، فلا يجب عليه إتمامها ولو بقصد القرآنيّة، وأمّا جواز إتمامها بذاك القصد، ففيه: الإشكال المتقدّم في الصورة الثالثة من الأمر المتقدّم، والأحوط - لو لم يكن أقوى- عدم جوازه، وقد تقدّم وجهه.

فإن قلت: هذا يصحّ بناءً على استفادة المانعيّة، وأمّا بناءً على الحرمة فلا؛ لعدم التحريم بسبب النسيان.

قلت: سقوط مانعيّة المنهي عنه حينئذٍ بسبب سقوط النهي بالنسيان متوقّف على كونها في طول النهي، وهو ممنوع، بل الحقّ أنّها مع النهي معلولاً لعلّة ثالثة وهي ملاك النهي، ومن المعلوم بقاء ملاك النهي وعدم سقوطه بسبب النسيان، فحينئذٍ فمانعيّة المنهي عنه لا تسقط بسقوط النهي، كما لا يخفى.

وممّا ذكرناه يظهر قوّة الوجه الثاني، وأنّه هو المتعيّن.

وأمّا المقام الثاني: ففيه أقوال: وجوب الإتيان بالسجدة بعد التذكّر، وعدم جوازها، بل وجوب تأخيرها إلى ما بعد الصلاة، ووجوب الإيماء بها بعد التذكّر مع وجوب الإتيان بها بعد الصلاة أو مع عدم وجوبه.

وجه الأوّل: أنّ قراءة آية السجدة لكونها عن سهو تكون بمنزلة السماع أو الاستماع في عدم كونهما صادرين عن الاختيار، فيكون حكمها حكمهما، ومع وجود السجدة بالسماع أو الاستماع يجب في المقام أيضاً.

ولا يخفى أنّه استدلال متين، بناءً على المختار من عدم الاكتفاء بهذه السورة، لكون السورة حينئذٍ غير جزء، فلا تكون السجدة من لواحق الجزء حتّى يصدق زيادة الجزء، بل ولو مع القول بالاكتفاء، لكون زيادتها سهويّة، وهي غير مبطلة مع

إشكال فيه، لصدق العمد في إتيانها ولوكان من جهة السهو عن قراءة آيتها، لكن صحّته مبنيّة على القول بوجوب السجدة عند السماع أو الاستماع، وسيأتي ما فيه.

فالحريّ هو البحث عن الأمر الثالث: وهو ما إذا استمع آية السجدة في الصلاة، والكلام في هذا الأمر يقع في جهات:

[الجهة] الأُولى: في حكم الاستماع، فقد قيل: بحرمته وبطلان الصلاة به مثل نفس القراءة؛ وذلك لاستلزامه زيادة السجدة المبطلة، فيتحقّق فيه ما هو الملاك في تحريم قراءة العزيمة والبطلان بها.

ولا يخفى ما فيه؛ وذلك لعدم الدليل على تحريمه أوّلاً، ولعدم البطلان به على تقدير تسليم تحريمه ثانياً.

أمّا الأوّل: فلأنّ ما دلّ على تحريم القراءة إنّما استفيد منه المانعيّة من جهة كونها جزءاً زائداً تكون زيادة مبطلة والاستماع ليس من أجزاء الصلاة، ولا السجدة الواجبة به من لواحق أجزائها، بل هي لو وجبت بسبب الاستماع في أثناء الصلاة كانت أمراً أجنبيّاً عن الصلاة واقعة فيها، كزيادة سجدتي السهو في أثنائها، حيث إنّها ليست من باب زيادة الأجزاء، فالدليل الدالّ على تحريم زيادة الجزء لا يدلّ على تحريمه بوجه من الوجوه.

وأمّا الثاني: فلأنّه على تقدير القول بتحريمه أيضاً لم يكن وجه في إبطاله للصلاة؛ لكونه أمراً غير مرتبط بالصلاة، فيكون كالنظر إلى الأجنبيّة، حيث إنّ تحريمه غير مستلزم للبطلان.

الجهة الثانية: في حكم السجود بسبب الاستماع، فقد اختلف فيه على أقوال:

القول: بوجوب الإيماء عليه في الصلاة.

والقول: بوجوب تأخير السجود إلى ما بعد الصلاة.

والقول: بالجمع بينهما.

ولا يخفى أنّ الأخير ليس بقول ثالث، وإنّما هو احتياط بالجمع بين القولين.

ثمّ إنّ تحقيق القول في ذلك: أنّه قد يقع الكلام فيه بالنظر إلى ما تقتضيه القاعدة، وقد يقع بالنظر إلى ما يستفاد من الأخبار الواردة في الباب.

أمّا من حيث القاعدة، فمقتضى القاعدة هو وجوب الإتيان بالسجدة الكاملة بعد الاستماع في أثناء الصلاة، وعدم بطلان الصلاة بها؛ وذلك لصحيحة: «**لاتعاد**».

وتقريب الاستدلال بها أنّ الصحيحة كما لا تشمل مورد العمد والجهل مطلقاً ولو كان عن قصور، كذلك تعمّ ما إذا كان ترك الجزء أو الشرط أو إتيان المانع بسبب قهر شرعيّ من أمر شرعيّ، أو اضطرار ونحوهما؛ وذلك لأنّ المستفاد منها هو أنّ كلّ جزء أو شرط أو مانع غير داخل في عقد المستثنى إذا سقط الخطاب عنه بسبب من الأسباب مثل اضطرار أو قهر شرعيّ على تركه في الجزء والشرط، أو على إتيانه في المانع أو نسيان، وكان وجوبه باعتبار الأمر بالإعادة بسبب الإخلال به لا باعتبار تعلّق أصل الخطاب به، فلا يكون أمر بالإعاده بإخلاله، ولذلك قلنا بأنّ الصحيحة متكفّلة لنفي وجوب الإعادة عمّا لم يكن تعلّق الأمر به، ومن المعلوم أنّ الأمر بالمنسي كما لا يكون معقولاً مع فرض النسيان، كذلك الأمر بفعل ما كان مقهوراً على تركه شرعاً أو ترك ما كان مقهوراً على فعله شرعاً غير معقول.

فظهر أنّ الصحيحة لا تشمل مورد الإخلال العمدي ولو كان عن جهل قصوري فضلاً عن التقصير؛ وذلك لوجود الأمر بأصل الإتيان، ومعه فلا ينتهي النوبة إلى الأمر بالإعادة؛ إذ الأمر بأصل الإتيان كافٍ في حكم العقل بوجوب امتثاله من غير حاجة

إلى الأمر بالإعادة، بل لا معنى للإعادة حينئذٍ؛ إذ المأتي به لا يكون معاداً، بل هو نفس ما تعلّق به الأمر المفروض عدم تحقّقه، إلّا بهذا الوجود.

إذا تحقّق ذلك فنقول: السجدة المأتي بها بسبب الاستماع، حيث لا تكون من أجزاء الصلاة لا تدخل في الزيادة العمديّة، وإنّما تكون مبطليّتها على تقدير إبطالها من جهة فصلها بين أجزاء الصلاة المضرّة بالموالاة، فهي مفوّتة للموالاة، لكنّ الإتيان بها بقهر شرعيّ مستند إلى أمر الشارع بها، فترك الموالاة المستند إلى القهر الشرعي به بسبب الأمر بالسجدة، لا يعقل أن يكون في ظرف الأمر بها، لما عرفت من سقوط الأمر عنها بسبب القهر الشرعي بتركها، كما في صورة النسيان، فلو كان أمر بها والحال هذه، لكان المعقول من الأمر به هو الأمر بالإعادة، وهو مرفوع أيضاً بحكم صحيحة: «لا تعاد».

وممّا ذكرناه يظهر ضعف القول بمزاحمة وجوب السجود مع حرمة الإبطال ولزوم مراعاة الأهمّ منهما، كما عن العلّامة الطباطبائي[1] (قدّس سرّه) وتبعه عليه آخرون[2]، وذلك لعدم انتهاء النوبة إلى الإبطال حتّى يتحقّق التزاحم بين حرمته، وبين وجوب السجدة، بل بمقتضى الصحيحة - كما تقدّم - يحكم بعدم البطلان، فتكون الصحيحة حاكمة على دليل اشتراط الموالاة موجبة لتخصيصها بصورة عدم النسيان، وما بحكمه في سقوط الأمر بالإتيان، وعدم إمكان الأمر فيه، إلّا بالإعادة.

[هذا] مضافاً إلى أنّه لو أُغمض عن دلالة الصحيحة على الصحّة، فنقول: لا وجه للقول بالتزاحم أيضاً، بل اللّازم حينئذٍ الحكم بالبطلان، لا من جهة السجود الخارجي، بل من جهة الأمر به الذي قد عرفت سابقاً عدم اجتماعه مع الأمر

---

١. *الدرة النجفية*: ١٣٥، بحث سجدات القرآن.

٢. *القواعد* ١: ٣٣ - *مسالك الأفهام* ١: ٢٠٦، *السرائر* ١: ٢١٨.

بالإتمام، فالبطلان حينئذٍ مستند إلى نفس الأمر بالسجود؛ لعدم الأمر بالإتمام حينئذٍ المصحّح للإتمام.

نعم، فرض التزاحم حينئذٍ يصحّ في ما إذا كان وقت الصلاة مضيّقاً، حيث يدور الأمر حينئذٍ بين فوت الصلاة في الوقت، وبين ترك السجدة، لكن تقدّم الصلاة حينئذٍ، ويحكم بتأخير السجود عن الصلاة من جهة إحراز أهمّيّتها، كما هو واضح.

هذا بالنظر إلى ما تقتضيه القاعدة.

وأمّا بالنظر إلى ما يستفاد من الأخبار، فالظاهر المصرّح به في خبر عليّ بن جعفر هو وجوب الإيماء، قال: سألته عن الرجل يكون في صلاة جماعة، فيقرأ إنسان السجدة، كيف يصنع؟ قال: «يومئ برأسه»، قال: وسألته عن الرجل في صلاته فيقرأ آخر السجدة؟ فقال: «يسجد إذا سمع شيئاً من العزائم، ثمّ يقوم فيتمّ صلاته، إلّا أن **يكون في فريضة فيومئ برأسه إيماءً**»[1]، وصدره وإن لم يكن له ظهور في ما ادّعيناه، لإمكان حمله على التقيّة باحتمال كون الجماعة من العامّة، إلّا أنّ ذيله صريح في وجوب الإيماء بالسجود، فكأنّه (عليه السلام) جمع بين الوظيفتين، أعني فوريّة السجود وعدم الزيادة في الفريضة.

فإن قلت: الإيماء البدل عن السجود بحكم المبدل فيوجب الزيادة في الصلاة.

قلت: قد تقدّم أنّ مقتضى القاعدة هو الصحّة مع الإتيان بالسجدة الكاملة فضلاً عن الإيماء البدل عنها، وليس الوجه في هذا الجمع هو الحفظ بين الخطابين مهما أمكن، بل هو بملاك لا يعرفه غير الشارع يجب الأخذ به تعبّداً، هذا.

ولكن لمكان إعراض المشهور عن العمل بهذا الخبر وذهابهم إلى وجوب تأخير السجدة عن الصلاة عند قراءة آيتها نسياناً يعلم حكم المقام، أعني صورة الاستماع

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٤٣ ب ٤٣ من أبواب قراءة القرآن ح ٣ و٤.

أيضاً، لكنّ الكلام في حجّيّة هذا الإجماع مع مخالفة جملة من الأساطين منهم كاشف الغطاء[١] (قدّس سرّه) كون الإجماع في مورد القراءة نسياناً، ولعلّه لا يكون إجماع في مورد الاستماع.

وملخّص الكلام في المقام أنّه قد انعقد الإجماع على فوريّة وجوب سجدة التلاوة، ونقل الإجماع مع تحقّق الشهرة في وجوب تأخير السجود عن الصلاة لو قرأ الآية في الصلاة نسياناً، فمن تلك الشهرة المحقّقة والإجماع المنقول يستكشف أنّ المتيقّن ممّا انعقد الإجماع على فوريّة السجود هو في غير الصلاة، فلا يكون دليل على وجوب فوريّته في الصلاة؛ إذ الدليل على وجوب الفوريّة كان منحصراً بالإجماع المفقود في حال الصلاة، فحينئذٍ يمكن أن يمنع شمول صحيحة: «لا تعاد» للمورد، لعدم ثبوت القهر الشرعي في إتيان السجدة في الصلاة حتّى يقال: بدخوله في عقد المستثنى منه.

هذا مع إمكان منع الشمول أيضاً بوجهين آخرين:

أحدهما: أنّ السجدة داخلة في عقد المستثنى؛ ضرورة أنّ كون المراد من السجود المذكور في عقده هو السجود الركني - أعني به السجدتين معاً - أوّل الكلام، لاحتمال أن تكون السجدة الواحدة داخلة فيه، وسيأتي البحث عنه.

وثانيهما: إنّه على تقدير دخول السجدة الواحدة في عقد المستثنى منه أيضاً يدّعى تخصيص الصحيحة بقوله (عليه السلام): «فإنّه زيادة في المكتوبة»[٢]، فيقال: بأنّ زيادة غير الركن في غير صورة العمد وما بحكمه، لا يكون مبطلاً إلّا السجدة الواحدة بحكم التعليل المذكور؛ وذلك بناءً على أن تكون العلّة علّة للحكم، وما

---

١. *كشف الغطاء*: ٢٣٦ في مبحث القرآءة.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ١٠٥ ب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.

استظهرناه سابقاً من كونها علّة للتشريع، لا يكون ظهوراً رافعاً لحكم احتمال كونها علّة الحكم، بل هو احتمال مساوٍ مع احتمال كونها علّة للتشريع، فحينئذٍ يقع الإشكال في بعض الصور المتقدّمة من جهة الحكم بالبطلان أيضاً؛ وذلك في ما إذا شرع في قراءة العزيمة لا بقصد الإنهاء إلى آية السجده، سواءٌ شرع بقصد القرآنيّة أو بقصد الجزئيّة، بناءً على جواز الاكتفاء بقراءة بعض السورة، هذا.

ولو شكّ في مانعيّة هذا المقدار من القراءة من جهة الشكّ في كون العلّة علّةً للتشريع، أو للحكم كان المرجع البراءة.

وكيف كان، فالقول: بوجوب السجدة في صورة الاستماع أو نسيان القراءة فاسد؛ لعدم الدليل على وجوب الفوريّة وعدم المصحّح في إتيانها لمنع شمول: «لا تعاد» لها.

فيبقى القولان الآخران، أعني الإيماء بها في الصلاة أو تأخيرها إلى بعد الصلاة، فلو تمّت حجّيّة خبر عليّ بن جعفر لكان المتّجه هو الفتوى بوجوب الإيماء لو لم يكن وجوب التأخير إجماعيّاً، كما نقل الإجماع عليه، وانعقدت عليه الشهرة المحقّقة، كما أنّه لو كان التأخير إجماعيّاً، أو كان إعراض المشهور عن العمل بخبر عليّ بن جعفر (عليه السلام) موهناً للعمل به ولو لم ينعقد الإجماع على خلافه، لكان المتّجه هو الفتوى على طبق المشهور بوجوب التأخير، وحيث إنّه لم يتمّ الإجماع على وجوب التأخير، ولم تكن الشهرة بحدٍّ موهنٍ للخبر؛ وذلك لعمل جملة من الأصحاب به، والفتوى بمضمونه، ولكن مخالفة الشهرة المحقّقة المؤيّدة بنقل الإجماع أيضاً في غاية الإشكال، فالأحوط احتياطاً شديداً هو الإيماء بها في الصلاة مع الإتيان بها كاملة بعد الصلاة.

أقول: وأحوط من ذلك إعادة الصلاة أيضاً؛ وذلك لاحتمال كون الإيماء من الزيادة المبطلة، لكونه بدلاً من السجدة، فيكون بحكم المبدل منه.

فإن قلت: الإيماء البدل عن السجود يكون بحكم السجود إذا كان بدليّته في ظرف عدم التمكّن من السجود.

وبعبارة أُخرى في مورد العجز، وأمّا إذا كان بدلاً عنه من جهة مبطليّة مبدله فلا، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّه إنّما جعل بدلاً عن السجدة، لعدم جواز الإتيان بها في ذاك الحال، والبدل الذي ثبت بدليّته من جهة كون مبدله مبطلاً لو أتى به لا يعقل أن يكون في حكم المبدل منه في الإبطال، وإلّا فلا يكون تشريعه من جهة الفرار عن الإتيان بالمبطل.

قلت: هذا متين لو تمّت حجّيّة خبر عليّ بن جعفر الدالّ على بدليّة الإيماء في ذاك الحال، وعليه فلا وجه للاحتياط بإتيان السجدة بعد الصلاة أيضاً، وهو خارج عن فرض الكلام، لكون الكلام هنا على تقدير الإشكال في مخالفة الإجماع المنقول المؤيّد بالشهرة المحقّقة، وعليه فيكون الشكّ في صحّة العمل بخبر عليّ بن جعفر، ومع الشكّ فيها يقع الشكّ في مبطليّة الإيماء، لكونه بدلاً عن السجدة المبطلة، مع كون البدل في حكم المبدل منه لعدم ثبوت تشريعه من جهة الفرار عن مبطليّة المبدل منه.

مسألة: قد تقدّم سابقاً وجوب التلفّظ بالقراءة، والمراد باللفظ هو الصوت المعتمد على مخارج الحروف.

وتوضيح ذلك أنّ الصوت الحاصل من مكمن النفس، إمّا أن لا يمرّ بخروجه على مقاطع الحروف، وأنّ المخارج تتحرّك بلا عبور الصوت بها، وإمّا أن يكون الصوت ماراً على المخارج مع حركتها بسبب عبور الصوت بها، فما اجتمع فيه الأمران هو اللفظ بحسب ماهيّته.

وأمّا الجهر والإخفات فهما أمران خارجان عن حقيقة اللفظ وكيفيّتان عارضتان له، ويعتبر فيه أن يسمعه المتكلّم، وهذا ممّا له دخل في تقوّمه، ولكنّ المراد بسماعه هو العلم بصدوره منه بالعلم الحضوري الحاصل للنفس بالنسبة إلى أفعالها؛ إذ العلم بالصوت الحاصل من غيره يحصل بسبب السماع بآلة السمع، لكنّ العلم بالصوت الحاصل من نفسه غير متوقّف على آلة السماع، بل هو حاصل له بنفس ذاته، ولذا لو كان أطرش لحصل له العلم بصوته، فلا يحتاج إلى القيد بالسماع التقديري أيضاً.

ثمّ إنّه قد تقدّم جملة من الفروعات المتعلّقة باعتبار مراعاة الكلمة من حيث المادّة والهيئة والقواعد التجويديّة ممّا يكون مراعاتها منشأ لسهولة القراءة على اللسان، بحيث لولا مراعاتها لحصل الثقل، وجملة من القول في وجوب مراعاة إحدى القراءات المشهورة، فراجع.

ونزيد هنا بأنّ تواتر القراءات عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) بحيث يكون النازل عليه (صلّى الله عليه وآله) متكرّراً في ما إذا أدّى إلى اختلاف الأحكام، بحيث تكون القراءات المتعدّدة، كالنصوص المتعارضة غير معقول، وقد بيّنّا وجهه في ما سبق.

إلّا أنّه يمكن أن يقال: مع تسليم الإجماع على ثبوت التواتر عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله) يمكن تصحيحه بأنّ النازل عليه (صلّى الله عليه وآله) هو المواد مع التوسعة في تهيئتها بالهيئات، بمعنى أنّ ما نزل عليه في مثل ﴿كُفُواً﴾[1] هو مادّة تلك الكلمة، لا بهيئة خاصّة، ورخّص في أن يقرأها بالكاف المضمومة، والفاء المضمومة مع الواو، أو الهمزة أو الفاء الساكنة معهما، هذا في ما لم يختلف المعنى باختلاف القراءة.

وأمّا في ما يختلف مثل ﴿يَظْهُرْنَ﴾[2] بالتشديد والتخفيف، فلصحّة استعمال

---

١. سورة الإخلاص ١١٢: ٤.

٢. سورة البقرة ٢: ٢٢٢.

المزيد بمعنى المجرّد، وبالعكس رخّص في اختيار إحدى الهيئتين، لكنّ الحكم يكون على طبق أحد المعنيين المعلوم واقعاً والمجهول عندنا، فلمكان الجهل به يصير مجملاً لا يمكن التمسّك به في مقام الأحكام وإن جاز قراءتها بكلّ من الهيئتين في الصلاة.

ثمّ إنّه قد تقدّم دعوى الإجماع على جواز القراءة على إحدى القراءات السبع في ما لم يكن مخالفاً مع القواعد العربيّة، لكن في تحقّق الإجماع إشكال، فحينئذٍ فالمتعيّن هو القراءة على طبق القراءة المعروفة في زمان الخطاب، ولا يبعد أن يكون هي قراءة عاصم.

وكيف كان، فلا إشكال في كونها هي المتعيّن لكونها القدر المتيقّن؛ لأنّه على فرض الإجماع على جواز إحدى القراءات السبع تكون هي أيضاً جائزة لكونه منهم، وعلى تقدير تعيّنه من جهة اشتهار قراءته في زمان الصادقين (عليهما السلام)، وأنّ الشيعة يستنسخون القرآن على وفق قراءته واشتهار موافقة قراءتهم مع قراءته، فمن جمله هذه الوجوه يستظهر تعيّن مراعاة قراءته من بين القراءات السبع، والله العالم.

مسألةٌ: يعتبر الموالاة في الكلمات، والمراد بها هاهنا كون الكلمة متأدّية بصوت واحد، بحيث يكون الصوت الواحد بوحدته ماراً على مقاطع حروف تلك الكلمه حتّى ينتهي إلى آخر الكلمة بلا انقطاع الصوت في ما بينها، وهذا معناها في نفس الكلمة، ولا إشكال في اعتبارها فيها. وكذا في ما كان خارجاً عنها حقيقة، ولكنّها معدودة منها كحرف الجرّ ومجرورها، والألف واللّام ومدخولهما، حيث لا يصحّ انقطاع النفس بين حرف الجرّ ومجرورها، والألف واللّام ومدخولهما، وكذا بين المضاف والمضاف إليه وإن لم يكن هو في الوضوح بمثابة الأوّلين، لكن لشدّة ارتباط المضاف بالمضاف إليه يعدّان كأنّهما كلمة واحدة؛ وذلك لعدم تماميّة المعنى إلّا

بالمضاف إليه، فلو أخلّ بالموالاة بهذا المعنى عمداً بطلت الصلاة من جهة استلزامه زيادة الجزء عمداً، ومع الإخلال بها سهواً يجب إعادة الكلمة لو كان التذكّر في ما يمكن تداركها، وإلّا فلا تبطل الصلاة بتركها لصحيحة: «لا تعاد»[1] الدالّة على عدم البطلان بسبب الإخلال بغير الركن إذا كان عن سهو أو ما في حكمه ممّا لا يمكن فيه البعث، إلّا بالأمر بالإعادة.

مسألةٌ: يجب الترتيب بين قراءة الحمد والسورة، فلو أخلّ به فإمّا أن يكون عن عمد أو يكون عن سهو، فهاهنا صُوَر:

[الصورة] الأُولى: لو أخلّ به عمداً مع البناء على الإخلال من أوّل النيّة بأن قصد الصلاة التي تكون السورة فيها متقدّمة على الحمد، ولا ينبغي الإشكال في بطلانها من جهة الإخلال بالنيّة؛ لعدم تعلّق الإرادة الفاعليّة بالهويّة المتعلّقة للإرادة الآمريّة.

[الصورة] الثانية: أن لا يكون من نيّته الإخلال من أوّل الصلاة، لكن بعد انعقاد الصلاة بالنيّة حين الشروع في القراءة بدأ بقراءة السورة عمداً، وهذا أيضاً مبطل للصلاة من جهة كون المأتي بها من السورة زيادة عمديّة أتى بها بقصد الجزئيّة، فتكون مبطلة، ولا اختصاص في مبطليّة الزيادة العمديّة بما كان الزائد ركناً، كما لا يخفى.

وأمّا التمسّك للبطلان بلزوم القِران بين السورتين لو أتى بالسورة بعد الحمد وبالإخلال بها عمداً لو لم يأت بها بعدها ففاسد؛ وذلك لعدم بطلان الصلاة بسبب القران أوّلاً، وعدم صدق القِران في المقام لو قيل: بكونه مبطلاً ثانياً؛ وذلك لأنّ المأتي بها بعد الحمد إنّما يجب لمكان كونها جزءً، ولا يصدق مع إتيانها القِران كما هو ظاهر.

---

١. *وسائل الشيعة* ٤: ٣١٢ ب ٩ من أبواب القبلة ح ١.

وكذا التمسّك بالبطلان بكون السورة منهيّاً عنها؛ وذلك لعدم النهي عنها أوّلاً؛ إذ المسلّم من السورة المنهي عنها - على تقدير تسليمها - هي السور العزائم مع ما عرفت من كون النهي عنها دالّاً على المانعيّة، لا على الحرمة الذاتيّة، وعلى تقدير التسليم فلا يوجب النهي عنها إلّا بطلانها، لا بطلان الصلاة بها على تقدير المنع عن كون زيادة غير الركن مبطلاً، والقول بأنّ القرآن المنهي عنه يخرج عن القرآنيّة ويصير بسبب النهي من الكلام الآدمي الموجب للإبطال مردود؛ إذ القرآن قرآن على كلّ تقدير، كما لا يخفى.

وبالجملة، فالعلّة في البطلان هو ما ذكرناه، أعني كون الإتيان بها حينئذٍ من الزيادة المبطلة.

الصورة الثالثة: أن يكون الإخلال بالترتيب نسياناً بأن قدّم قراءة السورة نسياناً فلم يتذكّر إلّا بعد الدخول في الركن، ولا إشكال في الحكم بصحّة الصلاة، لعدم صدق الزيادة المبطلة، وأنّ الفائت إنّما هو السورة؛ لكون المأتيّ بها من جهة كونها في غير محلّها غير محسوب جزءً، ويجب عليه سجود السهو، بناءً على وجوبه لكلّ زيادة ونقيصة.

الصورة الرابعة: أن يكون الإخلال بترك الحمد، بأن شرع في السورة قبل الحمد، وترك الحمد أيضاً، ولم يتذكّر إلى أن دخل في الركوع، ولا إشكال في الصحّة، ويجب عليه سجدة السهو مرّتين، لنقصان الحمد لوقوع السورة حينئذٍ في محلّها؛ وذلك لأنّه لو ترك الحمد نسياناً وشرع في السورة تكون كينونة السورة في المحلّ أو في غيره مراعىً بالدخول في الركن وعدمه، فلو تذكّر قبل الدخول في الركن يستكشف أنّ السورة ما وقعت في محلّها، بل المحلّ الآن للحمد، فيجب عليه الإتيان بالحمد، ثمّ بالسورة، ويكون وجوب سجدتي السهو عليه من جهة زيادة السورة في غير المحلّ.

ولو كان التذكّر بعد الدخول في الركن يستكشف أنّ السورة أُتي في محلّها، وأنّ الحمد صار منسيّاً، ويكون وجوب سجدتي السهو عليه من جهة نقصان الحمد، فنقصان الحمد نسياناً مشروطٌ بالدخول في الركن على نحو الشرط المتأخّر.

ومن هنا يظهر أنّه لو علم إجمالاً بعد القيام إلى الركعة الثالثة: أنّه إمّا ترك التشهّد أو سجدة واحدة من الركعة الثانية، لا يجوز له الاكتفاء بإتيان التشهّد فقط بتوهّم أنّ وجوبه معلوم؛ لأنّه إمّا تركه أو أتى به في غير محلّه، وذلك لأنّه لو أتى به قبل الإتيان بالسجدة مع دخوله في القيام للركعة الثالثة يكون الإتيان به في محلّه، لأنّ بالدخول في القيام يستكشف كون التشهّد في محلّه، فحينئذٍ لا يحصل له علم تفصيلي بوجوب التشهّد لكي يكون الشكّ في وجوب السجود بدويّاً حتّى يرجع فيه إلى قاعدة التجاوز.

الصورة الخامسة: أن يكون التذكّر بالإخلال قبل الدخول في الركوع، ولا إشكال أيضاً في الصحّة، ويجب عليه الإتيان بالسورة بعد الحمد حينئذٍ، وسجود السهو مرّتين من جهة زيادة ما أُتي به نسياناً.

وربّما **يُتوهّم** عدم وجوب السورة بعد التذكّر بتخيّل أنّ الترتيب بين الأجزاء من شرائط الصلاة حال الإتيان بالجزء، لا من شرائط أجزائها، وكلّ شرط للصلاة في حال الجزء إذا أخلّ به سهواً، لا يمكن تداركه إلّا بإعادة الصلاة؛ وذلك لأنّ الجزء حيث لم يكن مشروطاً به وقع صحيحاً ولا يمكن إعادته، والمفروض كون ظرف وجود الشرط هو حال الإتيان بذاك الجزء، فبقاء شرطيّته مع فوات محلّه منحصر بإعادة الصلاة، فحيث إنّه من غير ما يجب الإعادة به بحكم صحيحة: «لا تعاد» فلا يجب الإعادة، هذا.

ولكنّه **توهّم فاسدٌ**؛ لأنّ كون السورة مترتّبةً على الحمد وواقعة عقيبها إنّما هو

من شرائط السورة، لا من شرائط الصلاة حال قراءة السورة؛ وذلك لأنّ السورة التي هي جزء للصلاة عبارة عن التي يكون محلّها بعد الحمد، فالمأتي بها قبل الحمد لا تكون جزءاً أصلاً، لا أنّها جزء فات منه شرط الصلاة.

وكيف كان، فلا ينبغي التوهّم في وجوب الإتيان بالسورة بعد التذكّر قبل الركوع، وهل يجب عليه الإتيان بما أتى به نسياناً، أو يكون مخيّراً بين الإتيان به أو بما شاء؟ وجهان:

مِن لزوم القِران لو اختار غيرها.

ومن منع تحقّق القِران في مثله- كما تقدّم- مع بقاء تخييره كما كان ؛ وهو الأقوى.

مسألةٌ: لا إشكال في أنّ البسملة جزء من كلّ سورة إلّا البراءة، للأخبار المستفيضة على جزئيّتها[1]، وعدم الخلاف منّا[2]. وهل هي شرط للصلاة أو يجب الإتيان بها بعنوان الجزئيّة، بمعنى أنّ الواجب من السورة هو غير البسملة منها، وأنّ البسملة شرط للصلاة، أو انّها بجميع أجزائها واجبة في الصلاة، فينتزع عن وجوبها الجزئيّة؟ وجهان:

أقواهما الثاني، ويترتّب على الأوّل عدم الحاجة إلى تعيين السورة حين الإتيان بالبسملة، بل يكفي الإتيان بها، ثمّ قصد سورة معيّنة.

وهل جزئيّة البسملة لكلّ سورة من قبيل المشترك المعنوي، بمعنى أن يكون الجزء هو الجامع بين تلك البسملات، أو يكون من قبيل المشترك اللفظي، بأن يكون كلّ بسملة جزء من سورة معيّنة؟ وجهان:

لا ينبغي الإشكال في كون الثاني هو الأقوى؛ وذلك لبُعد الأوّل، بل عدم تعقّله.

اللهمّ إلّا أن يُقال بأنّ السور النازلة كانت بلا بسملة، لكن فوّض إلى النبيّ جعل

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٥٧ ب ١١ من أبواب القراءة في الصلاة.

٢. كما في *الحدائق*: ٢٢٨٨ (أحكام القراءة)، و البحار ٨٥: ١٨ ذيل ح ٨.

فرد من البسملة لكلّ واحدة منها، وهو بعيدٌ غاية البُعد، وعليه يترتّب الاحتياج إلى تعيين السورة قبل البسملة بالقصد، بأن يقصد قبل الإتيان بالبسملة كونها لسورة معيّنة؛ وذلك لأنها بعد اشتراكها مع سائر البسملات يحتاج المأتي بها إلى معيّن، ولا يكون معيّن لها إلّا القصد؛ لاشتراكها مع غيرها في جميع الجهات كالظهر المشترك مع العصر، حيث قلنا - في مبحث النيّة -: أنّهما لكونهما متباينين يحتاج تعيين أحدهما إلى القصد.

فإن قلت: قياس المقام بالظهر والعصر فاسد؛ لأنّ المعيّن لا يعقل في الظهر والعصر أن يكون أمراً وراء القصد لعدم معيّن سواء من جهة اشتراكهما في جميع الأجزاء من أوّلهما إلى آخرهما؛ وذلك بخلاف البسملة، لمكان امتياز بقيّة أجزاء السور بعضها عن بعض، فإنّه يمكن أن يكون تعقّبها بسورة معيّنة معيّناً لها لتلك السورة، فلا يكون المعيّن لها منحصراً بالقصد.

قلت: ما ذكرته على تقدير تصوير صحّته، بأن يكون الجزء من كلّ سورة هو البسملة بوصف تعقّبها بما يأتي بعدها من السورة لا ذات البسملة وإن كان أمراً ممكناً، لكن إثباتها يحتاج إلى اعتبار زائد عن أصل جزئيّتها غير ثابت ثبوتاً وإثباتاً.

أمّا إثباتاً: فلعدم دليل دالّ على كون الجزء هو البسملة بوصف التعقّب، كما هو واضح.

وأمّا ثبوتاً: فلأنّ اعتبار وصف التعقّب في جزئيّتها لكلّ سورة أمر زائد مشكوك لا يدلّ عليه دليل، فيدفع بالأصل. ولا يتوهّم أنّ اعتبار قصد السورة أيضاً أمر زائد يدفع بالأصل؛ وذلك لأنّه بعد إحراز أصل جزئيّة البسملة بالوجدان، وعدم اعتبار أمر آخر معها في الجزئيّة يحكم العقل بلزوم قصدها في الامتثال، للزوم قصد الهويّة المأمور بها في مقام الإتيان، ليتحقّق العباديّة كما تقدّم في مبحث النيّة، هذا.

ولو شرع في البسملة وأتى بسورة بعدها بلا قصدها تفصيلاً، بل من باب سبق اللسان فلا يخلو عن صور:

إحداها: أن يكون قاصداً لقراءة غيرها، فشرع فيها نسياناً، وهذه سيأتي حكمها.

الثانية: أن لا تكون من نيّته قراءة غيرها، لكن سبق إلى لسانه من غير البناء على قرائتها، والأقوى فيها الصحّة؛ وذلك لأنّ قراءتها حينئذٍ مستندة إلى إرادة إجماليّة مرتكزة في خزانة النفس مغفولاً عنها، وهي كافية في تحقّق القصد؛ إذ الذي اعتبرناه إنّما هو كون القراءة عن القصد، وأمّا خصوص القصد التفصيلي فلا، ومن المعلوم أنّ صدور الفعل الاختياري بلا إرادة ولو ارتكازاً محال، كما أنّه لا إشكال في أنّ تلك القراءة من الأُمور الاختياريّة، فلا محالة سبقها القصد ولو إجمالاً، وهو كافٍ في الصحّة.

ولا يمكن أن يُقال: بأنّه يمكن أن تكون البسملة واقعة بإرادة غير السورة التي وقعت عقيبها، بأن عيّن سورة بإرادة إجماليّة، ثمّ قرأ غيرها بإرادة إجماليّة أُخرى؛ إذ تعدّد الإرادة والعدول من إحداهما إلى الأُخرى مع عدم الالتفات إليهما غير معقول.

ولا فرق في ما ذكرنا بين ما كان من عادته قراءة سورة معيّنة - كالتوحيد - فشرع في غيرها كذلك، أو لم يكن، بل الأمر في صورة الاعتياد إلى قراءة سورة معيّنة يكون أوضح؛ وذلك لأنّ نفس الاعتياد كافٍ في تحقّق توجيهه القصد إلى المعتاد بلا حاجة إلى قصد تفصيلي.

وبعبارة أوضح لو شرع في السورة المعتاد بها، فلا يحتاج إلى قصدها قبل الشروع تفصيلاً، بل يكون نفس اعتيادها منشأً لتعلّق القصد الإجمالي إليها، فحينئذٍ فمع الاعتياد لو شرع في غير المعتاد بها غافلاً كان توقّف شروعه فيها إلى إرادة إجماليّة أوضح؛ وذلك للاحتياج إلى الصرف عن المعتاد بها إلى غيرها.

هذا كلّه لو سبق إلى لسانه قراءة سورة مع قراءتها ولو ببعضها، بأن التفت في

أثنائها، ولوكان الالتفات بعد البسملة وقبل الشروع في السورة، فيجب بعد تعيين السورة بالقصد إعادة البسملة أيضاً، ولا يكتفي بالبسملة المأتي بها؛ وذلك لأنّه بعد البسملة إذا التفت لا يدري أنّه أيّة سورة كانت مرادة، فلا يعلم بارتكازيّة إرادته إلى سورة، ومع عدم ظهوردليل على قصد السورة ولو بالإجمال لا يمكن الاكتفاء بإتيان البسملة وحدها.

وبالجملة فبتردّده بعد البسملة يُستكشف أنّ الصادر بالقصد الارتكازي إنّما هو البسملة وحدها.

مسألةٌ: اختلف في حكم القِران بين السورتين، فالمشهور بين المتأخّرين هو الجواز على الكراهة[1]، وذهب القدماء إلى المنع[2]، ومنشأ الاختلاف هو اختلاف الأخبار في ذلك، ومدلول جملة منها هو التحريم، للنهي عنه، وصريح بعض آخر منها هو الجواز بسبب نفي البأس، ومقتضى الصناعة العلميّة هو حمل الأخبار الناهية على الكراهة؛ وذلك لكونها ظاهرةً في التحريم، والأخبار المجوّزة صريحة في الجواز، والجمع الدلالي بينهما هو بحمل النهي على غير ظاهره بقرينة التصريح بالجواز، وهذه الصناعة بلحاظ نفس هاتين الطائفتين مع قطع النظر عمّا سيأتي اجتهادٌ حسن.

ولعلّ هذا هو الموجب لذهاب المتأخّرين إلى الجواز، لكنّه يقع الإشكال في أمرين:

أحدهما: إعراض القدماء عن العمل بالأخبار المجوّزة مع كونها بأيديهم، وكان وصولها إلينا بطرقهم، وإعراضهم موهن للخبر، كما أنّ عملهم يكون منشأً للاطمينان.

ودعوى احتمال عدم اطلاعهم عليها - كما في *الجواهر*[3] - بعيدة في الغاية؛ ضرورة أنّ تلك الجوامع الأربع كانت بأيديهم، وكان عصرهم متأخّراً عنها.

---

١. *الدروس* ١: ١٧٣ - *جامع المقاصد* ٢: ٣٢٧ - *مسالك الأفهام* ٣: ٣٥٤.

٢. *الهداية* للصدوق: ٣١ - *الكافي في الفقه*: ١١٨ - *المختلف* ٢: ١٥١ - *الانتصار*: ٤٤.

٣. *جواهر الكلام* ٩: ٥٢٩.

نعم، احتمال عدم الاطلاع يمكن بالنسبة إلى الموجودين في طبقة مصنّفي الأُصول بل مصنّفي الكتب الأربعة على وجهٍ بعيد.

وتوضيح ذلك أنّ المعمول في زمن الصادقين (عليهما السلام) هو تدوين الأخبار من الرواة، وكان كلّ راوٍ يدوّن ما رواه في جامع موسوم بالأصل، وقد كانت الأُصول أربعمائة، ثمّ في زمن الرضا (عليه السلام) تكثّر البحث والاجتهاد، وظهر الفقهاء وصاروا بصدد جمع الأُصول في جامع موسوم بالكتاب، ثمّ في زمان الغيبة الصغرى صاروا بصدد جمع الكتب في جامع موسوم بالجوامع، ودوّنوا جوامع عديدة أشهرها الكتب الأربعة بين الشيعة، وبسبب ذلك صار عدد طبقات المصنّفين ثلاث طبقات.

ولا يخفى أنّ الغفلة عمّا في الأُصول في الطبقة الأُولى أمر ممكن، لكون كلّ راوٍ إنّما يعمل بأصله، بل الشيعة أيضاً كانوا مختلفين، فبعضهم كان يعمل بأصل حريز، وبعضهم بأصل آخر، لكنّها في الطبقة الثانية بعيدة لجمع الأُصول وتدوين الكتب، وأمّا في الطبقة الثالثة فالغفلة في غاية البُعد خصوصاً بالنسبة إلى المتأخّرين عن الكتب الأربعة.

وبالجملة فهذه الدعوى بعيدة، كدعوى أنّهم ما كانوا مطّلعين على قاعدة الجمع الدلالي؛ ضرورة أنّها موروثة عنهم، وكذا لا يُصغى إلى المناقشة في عمل القدماء بأخبار المنع، بدعوى أنّ الموجود في كتبهم هو النهي عن القِران لا الحكم بالبطلان؛ وذلك لأنّ نهيهم عنه كاشف عن عملهم بالأخبار الناهية، فمع عملهم بها لا يحتاج في الحكم بالبطلان إلى فتواهم به، بل بعد إحراز حجّيّة الأخبار الناهية لابدّ من القول بالبطلان، إمّا من جهة استفادة المانعيّة عن النهي، أو من جهة الحرمة الذاتيّة ولو لم يفت القدماء بالبطلان.

وبعبارةٍ أُخرى الحجّة هو عملهم بالأخبار الكاشف عن اعتبارها سنداً، لا اجتهادهم في دلالتها، مع أنّ ترك ذكرهم عن البطلان لعلّه من جهة كون بنائهم جعل المتون موافقاً للأخبار، كما لا يخفى.

ثانيهما: كون الأخبار المجوّزة مطابقة للعامّة، فيحتمل فيها التقيّة.

ويمكن منع الثاني بأنّ جواز القِران مذهب الشافعي المتأخّر عصره عن زمان الصادقين (عليهما السلام)، وكان في عصرهما الشائع هو مذهب أبي حنيفة ومالك، وهما قائلان بالمنع، والأخبار الدالّة على الجواز لمّا كانت صادرة عن الصادقين (عليهما السلام) كما في خبرين[1] منها لا تكون قابلة للحمل على التقيّة.

وكيف كان، فالمسألة ملتبسة جدّاً من جهة دلالة الأخبار الكثيرة على المنع مع كون ما يعارضها غير معمول به عند القدماء واحتمالها للتقيّة، ومن جهة أنّ مقتضى الجمع الدلالي هو حمل الأخبار المانعة على الكراهة مؤيّداً بتحقّق الشهرة بين المتأخّرين عليه وإن كان موافقتهم لا تكون مقوّية، كما أنّ إعراضهم لا يكون بموهن، فالأحوط حينئذٍ ترك القِران، كما هو طريق النجاة بعد عدم التمكّن من الفتوى بواحد من الطرفين من جهة الالتباس.

ثمّ إنّ هنا فروعاً يجب التنبيه عليها:

[الفرع] الأوّل: إنّه على القول بالمنع أو الكراهة، هل المنع تنزيهاً أو تحريماً يختصّ بالسورة الكاملة أو يعمّ ما إذا أتى ببعض منها أيضاً؟ وجهان:

أقواهما الثاني؛ وذلك لدلالة رواية منصوربن حازم عن الصادق (عليه السلام)، وفيها: «**لا تقرأ في المكتوبة بأقلّ من سورة ولا بأكثر**»[2] الشاملة لما إذا أتى ببعض من

---

١. لاحظ *وسائل الشيعة* ٦: ٥٠ ب ٨ من أبواب القرآءة في الصلاة ح ٢ و٦.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٤٣ ب ٤ من أبواب القرآءة في الصلاة ح ٢.

السورة أيضاً، ولا يعارضها ما ورد من جواز العدول عن سورة إلى أُخرى ما لم يتجاوز النصف؛ وذلك لأنّ الحكم في المقام إنّما هو في ما إذا أتى ببعض السورة بعد الإتيان بسورة كاملة، والحكم في العدول إنّما هو في ما إذا كان في أثناء السورة التي شرع فيها أوّلاً، مع عدم تجاوز نصفها، فأحد البابين أجنبيّ عن الآخر.

ولو سُلِّم إطلاق رواية منصوربن حازم وشمولها لما قبل الإتيان بالسورة الكاملة، فاللّازم هو تقييدها بما يدلّ على جواز العدول من غير انتهاء النوبة إلى المعارضة بينهما، كما أنّه لا يعارضها ما يدلّ على جواز تكرير بعض الآيات، لعدم صدق القِران مع عدم إطلاق لهذه الرواية، لكي يشمل مثل صورة التكرير أصلاً أوّلاً، ولو سُلّم فيقيّد إطلاقها بما يدلّ على جواز التكرير ثانياً.

وكيف كان، فتبقى رواية منصوربن حازم في دلالتها على المنع من قراءة بعض السورة بعد الإتيان بالسورة الكاملة من غير معارض، كما هو واضح.

الفرع الثاني: هل القِران الممنوع منه تحريماً أو تنزيهاً هو أن يأتي بسورة ثانية بعد الإتيان بالأُولى بقصد الجزئيّة، أو ما يأتي بها بقصد القرانيّة؟ وجهان:

وتحقيق القول في ذلك يحتاج إلى بسط، فنقول: إنّ الإتيان بالسورة الزائدة لا يخلو عن صُوَر:

إحداها: أن يأتي بها بقصد القرآنيّة.

الثانية: أن يقصد بها الجزئيّة، بحيث يكون هي مع المأتي بها أوّلاً جزءاً واحداً بمعنى أن يكون مجموع السورتين من الزائد والمزيد عليه جزءٌ للصلاة.

الثالثة: أن يقصد بها الجزئيّة، بحيث تكون جزء مستقلّاً في قبال المأتي بها أوّلاً.

ثمّ الكلام يقع تارةً في حكم هذه الصُوَر مع قطع النظر عن أدلّة القِران بين السورتين، **وأُخرى** بالنظر إليها.

أمّا الأوّل: فينبغي عدم الإشكال في الصحّة في الصورة الأُولى؛ وذلك لعدم صدق الزيادة مع الإتيان بالسورة الزائدة بقصد القرانيّه، بل هو داخل في الأدلّة الدالّة على رجحان القراءة في الصلاة.

وأمّا الصورتان الأخيرتان، فالحكم بالبطلان فيهما مبنيّ على كون الزائدة زيادة مبطلة، وقد حقّق في محلّه أنّ الجزء المأخوذ في الصلاة، إمّا [أن] يكون مندرجاً تحت العدد، وذلك كالركوع والسجود، حيث إنّ الجزء في الركوع هو الركوع الواحد من كلّ ركعة، وفي السجود هو السجدتان من كلّ ركعة، و إمّا أن لا يكون مندرجاً تحت العدد، بأن يكون الأمر بصرف وجود الشيء المنطبق على أوّل الوجود.

ثمّ هذا الثاني على قسمين:

أحدهما: أن لا يكون صرف الوجود منه محدوداً بحدّ عدميّ، وذلك كالخطّ مثلاً، حيث إنّ صرف الوجود منه موجود في ضمن القصير الموجود في ضمن الطويل، لكن لا يكون فرداً للخطّ مادام لم ينقطع وجوده المستمرّ ويكون تفرّده بانقطاعه إلى حدّ عدمي.

وثانيهما: أن يكون متحدّداً بحدّ عدمي وذلك كالسورة والتسبيحات الأربع والذكر ونحوها.

وحكم هذه الأقسام:

أمّا القسم الأوّل: فلا إشكال في تحقّق الزيادة بزيادة ركوع واحد أو سجده واحدة أو سجدتين في الركعة؛ وذلك واضح بعد فرض كون الجزء هو الركوع المتحدّد بالوحدة والسجود المتحدّد بالاثنين.

وأمّا القسم الثاني: فمقتضى تعلّق الأمر بصرف الوجود وإن كان تحقّق الامتثال بأوّل وجود الخطّ، لكن انطباق أوّل الوجود على الخطّ متوقّف على تحدّده بحدّ

عدميّ بانقطاعه، فمادام التشاغل بالرسم وعدم رفع اليد عنه يكون خطّاً واحداً، ومصداقاً لأوّل الوجود ولو بلغ في الطول إلى ما لا نهاية له، إلّا أن يرفع اليد عن رسمه وأراد رسمه برسم آخر، فبصرف رفع اليد يتحقّق الامتثال بتحقّق صرف الوجود المحدّد بما انقطع عليه الخطّ.

فظهر أنّه في هذا القسم له أن..... يوجد صرف الوجود بالخطّ الطويل، وله أن يوجده بالخطّ القصير، لكن ليس هذا من باب التخيير بين الأقلّ والأكثر؛ إذ الخطّ الطويل ليس فردين من الخطّ، بل هو فرد طويل، وإنّما يتحقّق فرديّته بتحدّده بالحدّ العدميّ، ولا يحتاج في إثبات هذا التخيير إلى اعتبار مؤونة زائدة عن أصل تعلّق الأمر بالطبيعة المأخوذة على نحو صرف الوجود، بل الأمر بها المقتضي لإيجادها بأوّل الوجود مقتضي للتخيير بين إيجاد الفرد الطويل أو القصير، لانطباق صرف الوجود على كلّ واحد منهما في عرض واحد، فيكون الطويل والقصير فردَين للطبيعة طولاً.

نعم، التخيير بين ايجاد الفرد القصير بحدّه وبين الفرد الطويل بحدّه بأن يرفع يده عن الرسم، ثمّ يرسم ثانياً، بحيث تحقّق فردان من صرف الوجود من الخطّ برفع اليد عن الرسم بينهما يكون من باب التخيير بين الأقلّ والأكثر المحتاج إلى مؤونة زائدة عن أصل تعلّق الأمر بالطبيعة.

وأمّا القسم الثالث: فالتخيير فيه يكون بين الأقلّ والأكثر، أمّا أصل إمكان التخيير بينهما فممّا لا ينبغي الإشكال فيه، سواء كان عقليّاً- بأن كان القدر المشترك بين السورة والسورتين، أو القدر المشترك بين التسبيحات الأربعة مرّة، أو ثلاث مرّات هو المأمور به- أو كان شرعيّاً بأن كان المأمور به هو السورة الواحدة، أو السورتين.

ووجه صحّته هو الاعتبار بنحو اللّابشرطيّة وبشرط (لا)، فالأقلّ يكون واجباً إذا

كان بشرط (لا)، وإذا كان مع السورة الأُخرى يكون الواجب هو المجموع، لكن صرف الأمر بالطبيعة بنحو صرف الوجود، لا يكفي في إثبات التخيير، بل يحتاج إلى مؤونة زائدة عن اعتبار القدر المشترك، فحيث لم يدلّ دليل على اعتبارها في السورة وكان صرف الأمر بالسورة مقتضياً لتحقّق الامتثال بإيجاد أوّل سورة تحقّقت في الخارج، فيكون إتيان السورة الأُخرى بالنظر إلى الأدلّة الأوّليّة الدالّة على وجوب السورة من الزيادة، سواء قصد من إتيانها كونها جزءاً بضميمة المأتي بها أوّلاً -وهو القسم الثاني- أو قصد جزئيّتها مستقلّة، أمّا الثاني: فواضح، وأمّا الأوّل: فلأنّ السورة ليست كالخطّ- كما تقدّم- لكي أمكن قصد إيجادها بأكثر من السورة؛ إذ هي متحدّدة بحدّ عدميّ ينقطع بانتهائها إليه لا محالة، كما لا يخفى.

فظهر أنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة هو البطلان بإتيان السورة الزائدة في القسمين الأخيرين معاً.

هذا مع قطع النظر عن أدلّة القِران.

وأمّا بالنظر إليها: فعلى القول بالتحريم فالحكم أيضاً كذلك؛ لأنّ نتيجة أدلّة القِران حينئذٍ ليس إلّا ما أسّسناه مع قطع النظر عن أدلّته.

وأمّا على القول بالكراهة واستفادة الجواز، فينعكس الأمر؛ لأنّ دليل جواز القِران حينئذٍ يكون كاشفاً عن ثبوت اعتبار زائد عن أصل مطلوبيّة صرف وجود السورة موجب للتخييربين الأقلّ والأكثر، لكن مع رجحان اختيار الفرد الأقلّ، كما هو مقتضى مرجوحيّة القِران، فإذا اختار الفرد الأقلّ بإتيان سورة لا غير يكون هو الفرد الراجح، و إذا اختار الفرد الأكثر بالإتيان بسورة أُخرى بقصد كونها جزءاً بضميمة المأتي بها أوّلاً يكون هو الفرد المرجوح، وكذا مع قصد كونها جزءاً مستقلّاً؛ وذلك لأنّ الأقلّ إنّما كان جزءاً إذا لم يكن مع وجود الأكثر، ولو أتى به بقصد بشرط (لا)، فمع قصد الجزئيّة

بالسورة الأُولى مستقلّة لا يتحقّق بها الامتثال، إلّا مع عدم تحقّق سورة أُخرى معها ولو كان الإتيان بها ثانياً بقصد الجزئيّة مستقلّة.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ حكم القسمين الأخيرين بالنظر إلى أدلّة القِران هو البطلان مع القول بالتحريم، والصحّة على كراهةٍ مع القول بالجواز.

وأمّا حكم القسم الأوّل: وهو ما إذا أتى بالسورة الزائدة بقصد القرآنيّة بالنظر إلى أدلّة الإتيان بالسورة، فالمختار عند *الجواهر*[1] هو الصحّة، لانصراف أدلّة القِران عنه؛ لظهورها في ما إذا كان القِران بقصد الجزئيّة.

والمنسوب إلى المحقّق الثاني[2] هو المنع، ولا يخلو عن وجه؛ لأنّ أدلّة القِران مطلقة بالنسبة إلى المنع عنه، فتشمل ما إذا كان القِران متحقّقاً بقصد القرآنيّة، خصوصاً ما ورد منها بأن: «**أُعطوا كلّ سورة حقّها من الركوع والسجود**»[3]، بمعنى لزوم عدم الفصل بين السورة والركوع المخلّ به قراءة السورة ثانياً مطلقاً ولو بقصد القرآنيّة، فحينئذٍ فعلى القول بالمنع تكون مخصّصة لأدلّة الدالّة على رجحان القراءة في الصلاة مطلقاً، فيختصّ رجحانها بغير تلك الحالة، كما أنّه على القول بالكراهة أيضاً كذلك.

غاية الأمر على القول بالمنع تكون مبطلة من جهة حرمتها الذاتيّة أو المانعيّة، ولا ضير في الالتزام بكراهتها في تلك الحالة، بناءً على القول بكراهة القِران، لمساعدة الدليل على كراهتها في تلك الحالة، كما أنّها تكون مكروهة في الركوع والسجود أيضاً.

مسألةٌ: هل يجوز العدول من سورةٍ إلى أُخرى ما لم يبلغ نصفها، أو لم يتجاوز

---

١. *جواهر الكلام* ٩: ٥٨٣.

٢. *جامع المقاصد* ٢: ٢٤٨.

٣. *وسائل الشيعة* ٦: ٥٠ ب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٣، وفيه: «إنّ لكلّ سورة حقّاً فاعطها حقّها الخ».

عن النصف على الخلاف، أم لا، إمّا مطلقاً، أو في خصوص الجحد والتوحيد مطلقاً، أو في غير مورد عدولهما إلى الجمعة والمنافقين في صلاة الجمعة، أو الظهر من يومها فقط، أو في المغرب من ليلة الجمعة والعصر من يومها أيضاً؟ وجوهٌ:

وتنقيح البحث يتوقّف على تمهيد أُمور:

[الأمر] الأوّل: في العدول من سورة إلى أُخرى في غير الجحد والتوحيد، ولا ينبغي الإشكال في الجواز مع عدم بلوغ النصف، ويدلّ عليه- مضافاً إلى الإجماع المنقول[1] المؤيّد بعدم نقل الخلاف، والشهرة العظيمة المحقّقة[2]- جملة من النصوص:

منها: خبر عمرو بن أبي نصر عن الصادق (عليه السلام)، وفيه: الرجل يقوم في الصلاة يريد أن يقرأ سورة، فيقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ و﴿قل يا أيّها الكافرون﴾؟ فقال (عليه السلام): «يرجع من كلّ سورة إلّا ﴿قل هو الله أحد﴾ و﴿قل يا أيّها الكافرون﴾»[3].

ودلالته بإطلاقه على المدّعى، أعني جواز العدول قبل البلوغ إلى النصف في غير الجحد والتوحيد، ممّا لا ينكر.

ومنها: *صحيح الحلبي* عنه (عليه السلام) أيضاً، وفيه: قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رجل قرأ في الغداة سورة ﴿قل هو الله أحد﴾؟ قال: «لا بأس، ومَن افتتح بسورة ثمّ بدا له أن يرجع في سورة غيرها، فلا بأس، إلّا ﴿قل هو الله أحد﴾ لا يرجع منها إلى غيرها، وكذا ﴿قل يا أيّها الكافرون﴾»[4].

---

١. *مجمع الفائدة والبرهان* ٢: ٢٤٥، *المبسوط* ١: ١٠٧، *قواعد الأحكام* ١: ٣٣.

٢. *بحار الأنوار* ٨٥: ١٦، *ذخيرة المعاد*: ٢٨٠ س ٦.

٣. *وسائل الشيعة* ٦: ٩٩ ب ٣٥ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.

٤. *وسائل الشيعة* ٦: ٩٩ ب ٣٥ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٢.

ومنها: موثّق عبيد بن زرارة، وفيه: في الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ غيرها؟ فقال: «له أن يرجع ما بينه وبين ثلثيها»[١].

وقد عمل بمضمونه في *كشف الغطاء*[٢] بالإفتاء بجواز العدول ولو بلغ الثلثين، لكنّه منفرد بهذه الفتوى.

وكيف كان فدلالته على الجواز قبل بلوغ النصف واضحة.

ومنها: موثّقه الآخر، وفيه: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أراد أن يقرأ في سورة فأخذ في أُخرى؟ قال (عليه السلام): «فيرجع إلى السورة الأُولى إلّا أن يقرأ به ﴿قل هو الله أحد﴾» وقلت: رجل صلّى الجمعة فأراد أن يقرأ سورة الجمعة، فقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ ؟ قال: «يعود إلى سورة الجمعة»[٣].

ومنها: الخبر المروي في *قرب الإسناد* عن عليّ بن جعفر عن أخيه (عليه السلام)، وفيه قال: سألته عن رجل أراد سورة، فقرأ غيرها، هل يصلح له أن يقرأ نصفها ثمّ يرجع إلى السورة التي أراد؟ قال: «نعم، ما لم يكن ﴿قل هو الله أحد﴾ و﴿قل يا أيّها الكافرون﴾»[٤]. ثمّ قال: وسألته عن القراءة في الجمعة بما يقرأ؟ قال: «سورة الجمعة و﴿إذا جاءك المنافقون﴾، وإن أخذت في غيرها وإن كان ﴿قل هو الله﴾ فاقطعها من أوّلها وارجع إليها»[٥].

ومنها: صحيح الفضلاء عن الصادق (عليه السلام): في الرجل يقرأ المكتوبة بنصف سورة، ثمّ ينسى فيأخذ من أُخرى حتّى يفرغ منها، ثمّ يذكر قبل أن يركع؟

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ١٠١ ب ٣٦ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٢.
٢. *كشف الغطاء*: ٢٣٥.
٣. *وسائل الشيعة* ٦: ١٥٣ ب ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٣.
٤. *وسائل الشيعة* ٦: ١٠٠ ب ٣٥ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٣.
٥. *وسائل الشيعة* ٦: ١٥٣ ب ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٤.

قال: «**يركع ولا يضرّه**»[١].

وفيه احتمالان:

أحدهما: أن يكون النسيان عن بقيّة السورة، فيكون دليلاً على الفرع الآتي من جواز العدول إلى سورة أُخرى إذا نسي ما في يده ولو ببعض منها.

وثانيهما: أن يكون النسيان عمّا شرع فيه بمعنى الغفلة عنه والشروع في غيرها، وعليه فلا يرتبط بالمقام أصلاً.

والاحتمال الثاني هو الأظهر؛ وذلك بقرينة نفي الضرر عنه في الجواب، الظاهر في كون محطّ نظر السائل هو السؤال عن حيث زيادة ما نسي عنه، لا عن حيث جواز العدول إلى غيره، ولا يلائم مع الاحتمال الأوّل؛ لأنّ الأليق أن يجاب بوجوب العدول، بناءً عليه لوقوع النسيان عن بقيّة ما شرع فيه لا نفي الضرر عنه.

وكيف كان، ففي ما تقدّم غنى وكفاية.

وبالجملة فلا إشكال في أصل الحكم، كما أنّه لا ينبغي الإشكال في عدم جواز العدول إذا تجاوز عن النصف ولو لم يبلغ الثلاثين؛ وذلك للإجماع عليه أيضاً، كما نقل عن جماعة منهم المحقّق الأردبيلي[٢] والشهيد الثاني[٣] وغيرهما، وبه يرفع اليد عن مضمون الموثّق الأوّل لعبيد بن زرارة المحدّد لجواز العدول إلى بلوغ الثلاثين، و إن أفتى به في ما حكي عن *كشف الغطاء*[٤]، وكان المتّجه بالنظر الأخذ به، لعدم معارض له من الأخبار، لكنّه مردود بالإجماع، وبصيرورة الخبر موهوناً بإعراض من تقدّم عن كاشف الغطاء عنه، وليس عمله (قدّس سرّه) جابراً لوهنه؛ إذ لا يكون

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ١٠١ ب ٣٦ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٤.

٢. *مجمع الفائدة والبرهان* ٢: ٢٤٥.

٣. *روض الجنان*: ٢٧٠.

٤. تقدّم تخريجه في الصفحة السابقة.

عمله مقاوماً مع إعراض جُلّ من تقدّم عليه عنه.

وإنّما الإشكال في أنّ حدّ الجواز، هل هو بلوغ النصف أو التجاوز عنه؟

فمقتضى جملة من كلمات الأساطين[١] هو الأوّل، حيث عبّروا بما لم يبلغ النصف، وجملة أُخرى هو الثاني[٢]، حيث عبّروا بما لم يتجاوز عن النصف، وقد قال في *الجواهر*[٣] بتحقّق الشهرة على كليهما.

ويدلّ على الثاني جملة من الأخبار:

منها: ما نقله في *الذكرى* عن نوادر البزنطي، وفيه: في الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ أُخرى؟ قال: «يرجع إلى التي يريد وإن بلغ النصف»[٤].

ومنها: مرسل *الدعائم*، وفيه: قال (عليه السلام): «من بدأ بالقراءة في الصلاة بسورة ثمّ رأى أن يتركها ويأخذ في غيرها، فله ذلك ما لم يأخذ في نصف السورة الأُخرى، إلّا أن يكون بدأ بـ ﴿قل هو الله أحد﴾، فإنّه لا يقطعها، وكذلك سورة الجمعة أو سورة المنافقين[٥] في الجمعة لا يقطعها إلى غيرهما، وإن بدأ بـ ﴿قل هو الله أحد﴾ قطعها ورجع إلى سورة الجمعة أو سورة المنافقين في صلاة الجمعة تجزيه خاصّة»[٦].

ومنها: خبر الفضلاء المتقدّم[٧] وإن كان في دلالته نظر بل منع، كما لا يخفى.

ويدلّ على الأوّل - أعني تحديد جواز العدول ببلوغ النصف لا بالتجاوز عنه

---

١. *المقنعة*: ٢٤، *المبسوط* ١: ١٠٧، *النهاية*: ٧٧.

٢. *ذكرى الشيعة* ٣: ٣٥٣.

٣. *جواهر الكلام* ١: ١٠٢.

٤. *وسائل الشيعة* ٦: ١٠١ ب ٣٦ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٣، *ذكرى الشيعة* ٣: ٣٥٦، وفيه: «فيقرأ في أُخرى».

٥. قوله: (في الجمعة لا يقطعها...)، إلى هنا في المطبوع خلط وتكرار.

٦. *فقه الرضا* (عليه السلام): ١٣٠، وذكر قطعة منه في *مستدرك الوسائل* ٤: ٢٠٧ ب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.

٧. *وسائل الشيعة* ٦: ١٠١ ب ٣٦ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٤.

-ما في *الفقه الرضوي*، وفيه: «فإن ذكرتها قبل أن تقرأ نصف سورة فارجع إلى سورة الجمعة، فإن لم تذكرها إلّا بعد ما قرأت نصف سورة فامض في صلاتك»[1]، ودلالته على اعتبار بلوغ النصف واضحة.

وإنّما الكلام في سنده، وقد طال الاختلاف في البحث عن حجّيّة *الفقه الرضوي* بين نافٍ لحجّيّته مطلقاً ومثبت لها كذلك.

والحقّ أن يقال: كلّما كان فيه من الروايات المقترنة بقرينة دالّة على أنّ قائلها لا يكون إلّا الإمام (عليه السلام) فيؤخذ به، وكلّ ما كان فيه قرينة دالّة على أنّه من استنباط صاحب الكتاب فلا يؤخذ به، وكلّ ما لم تكن له قرينة على أحد الطرفين، فإن كان موافقاً مع ما في الكتب الأُخر أو موافقاً لعمل الأصحاب فيؤخذ به، وإلّا فلا تكون حجّة، وهذا حكم كلّيّ لما في ذاك الكتاب من الروايات، ولا يخفى أنّه على هذه القاعدة تكون هذه الفقرة في المقام حجّة، وذلك لوجهين:

أحدهما: وجود القرينة الدالّة على أنّ قائلها الإمام، وهو قوله في صدر الرواية (قال: وقال العالم)؛ إذ الظاهر من التعبير ـ (قال العالم) كون القائل بهذه الكلمة هو الرضا (عليه السلام)، لكثرة هذا التعبير عنه في الأخبار.

وثانيهما: أنّ الأصحاب ملتزمون بعدم جواز العدول عن التوحيد إلى سورة الجمعة بعد النصف، مع أنّه ليس لهم مدرك إلّا هذه الرواية، وهذا يكشف عن كونهم في الفتوى بهذا التفصيل معتمدين عليها.

وبالجملة، فالظاهر حجّيّة هذه الفقرة خصوصاً مع التأييد بفتوى الكثير، بل الأكثر كما عن الشهيد[2] وإن أنكر عليه في *الجواهر*[3]، وقال: بتكافؤ القولين بحسب القائل.

---

١. *فقه الرضا* (عليه السلام): ١٣٠ ب ٨ من صلاة يوم الجمعة.

٢. *ذكرى الشيعة* ٣: ٣٥٣.

٣. *جواهر الكلام* ١٠: ١٠٥.

وكيف كان، فيقع التعارض بين الطائفتين، ولا يخفى عدم إمكان إعمال المرجّحات بعد تكافؤهما في الاطمينان، فالأخذ بالقول الأوّل- أعني عدم العدول عند بلوغ النصف ولو لم يتجاوزعنه - يكون أحوط.

الأمر الثاني: لا يجوز العدول عن الجحد والتوحيد إلى غيرهما مطلقاً ولو قبل بلوغ النصف، إلّا في ما استثني، وهذا ممّا لا ينبغي الإشكال فيه بعد صراحة جملة من الأخبار المتقدّمة عليه في السورتين معاً، ودلالة جملة أُخرى في التوحيد.

إنّما الإشكال في أنّ المستظهرمن كثيرمن تلك الروايات هو المنع عن العدول عنهما بعد إرادة قرائتهما الشاملة بإطلاقها لما قبل الشروع فيهما أيضاً، لكن ظاهر كلمات الأصحاب هو الإطباق في التعبيربعدم جواز العدول بعد الشروع، وفي مرسل *الدعائم* المتقدّم إيماءً إليه حيث ورد فيه: «وإن بدأ بـ﴿قل هوالله أحد﴾، وكذا صحيحي *الحلبي* المتقدّمين المعبّرفيهما بلفظ «وافتتح الصلاة بـ﴿قل هوالله أحد﴾، لكنّه تقييد لما ورد فيه بلفظ الإرادة، وعليه فترك قراءة سوى هاتين السورتين مع إرادة قرائتهما في ما إذا لم يشرع فيهما يكون أحوط.

وكذا لا يجوز العدول من إحدى السورتين إلى الأُخرى أيضاً مطلقاً ولو قبل بلوغ النصف؛ وذلك لإطلاق النهي عن العدول عنهما الشامل لما كان المعدول إليه هو السورة الأُخرى، كما في الخبر الأوّل والثاني والخامس من الأخبار المتقدّمة.

الأمر الثالث: هل المدار في النصف على الحروف أو الكلمات أو الآيات؟ احتمالاتٌ:

لا يبعد أن يقال: إنّ العبرة بما يصدق عليه النصف عرفاً؛ إذ التحديد بالحروف أو الكلمات بعيد، لعسر الاطلاع عليهما خصوصاً الأوّل، والتحديد بالآيات موجب

للاختلاف غالباً؛ إذ توافق الآي في السور، بحيث تكون نصف الآيات نصف السورة نادر، بل الغالب عدم توافقها في الطول والقصر، لكن جعل العبرة على الصدق العرفي أمر منضبط مع كون الخطابات على ما هو الموضوع له عرفاً.

الأمر الرابع: يجوز العدول عن التوحيد أو الجحد إلى سورة الجمعة أو المنافقين بشروط:

الأوّل: أن يكون قبل البلوغ إلى النصف.

الثاني: أن يكون في صلاة الجمعة أو الظهر من يوم الجمعة.

الثالث: أن تكون سورة الجمعة المعدول إليها في الركعة الأُولى والمنافقين في الركعة الثانية، فلا يجوز العدول من التوحيد أو الجحد إلى المنافقين في الركعة الأُولى، أو الجمعة في الركعة الثانية.

الرابع: أن يكون شروعه في التوحيد أو الجحد نسياناً، فلو شرع فيهما عمداً لا يجوز العدول.

ويدلّ على ثبوت أصل حكم الجواز الإجماع في الجملة وجملة من الأخبار، كالخبر الرابع المتقدّم، وما في *الفقه الرضوي*[1] المتقدّم نقله، حيث إنّه بإطلاقه يدلّ على جواز العدول إلى الجمعة أو المنافقين، أو في ما كان المعدول عنه التوحيد أو الجحد، ولكنّه لا يخلو عن تأمّل.

وصحيح ابن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام): في الرجل يريد أن يقرأ سورة الجمعة في الجمعة، فيقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾؟ قال: «يرجع إلى سورة الجمعة»[2].

وصحيح *الحلبي* عن الصادق (عليه السلام) قال: «إذا افتتحت صلاتك بـ﴿قل

---

١. تقدّم تخريجه في ص:٢٠٥.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ١٥٢ ب ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.

هو الله أحد﴾ وأنت تريد أن تقرأ غيرها فامض فيها ولا ترجع إلّا أن يكون في يوم الجمعة، فإنّك ترجع إلى الجمعة والمنافقين منها»[1].

وهذه الأخبار كما ترى- غير الإطلاق المتمسّك به من *الفقه الرضوي*- متعرّضة للعدول عن التوحيد إلى الجمعة أو المنافقين، ولا تعرّض فيها للجحد، لكنّهم ألحقوها بالتوحيد في هذا الحكم بأُمورٍ:

الأوّل: الإجماع المركّب وعدم القول بالفصل، وهذا هو التحقيق، فإنّ الأصحاب بين من يمنع من العدول عنهما إلى الجمعة والمنافقين، وبين من يجوّزه فيهما، فالقول بجواز العدول في التوحيد والمنع في الجحد إحداث لقول ثالث.

الثاني: ذيل الخبر الخامس المتقدّم أعني قوله (عليه السلام): «**وإن أخذت في غيرها وإن كان ﴿قل هو الله﴾ فاقطعها من أوّلها وارجع إليهما**».

وتقريب الاستدلال أنّ التعبير في جواز قطع التوحيد والعدول إليهما بـ «إن» الوصليّة يدلّ على أنّ التوحيد التي لا يجوز قطعها في مقام، وكان رعايتها في عدم القطع أولى ممّا يجوز العدول عنه إليهما، فإذا كانت هي مع كونها بهذه المثابة من الاهتمام يجوز العدول عنها، فالجحد الذي لا يكون بهذه المثابة يكون أولى بأن يعدل عنها.

وهذا هو مراد *الجواهر*[2] بقوله: (وفي الثانية)، يعني التوحيد التي يستفاد بسبب أولويّتها الظاهر من «إن» الوصليّة حكمها في الأُولى، يعني الجحد.

ولا يخفى المناقشة فيه، لكونه أشبه شيء بالاستحسان.

الثالث: ذيل الخبر الثاني المتقدّم أعني قوله (عليه السلام): «**وكذا ﴿قل يا أيّها الكافرون﴾**».

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ١٥٣ ب ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٢.

٢. *جواهر الكلام* ١٠: ١٠٦.

وتقريب الاستدلال - كما في *الجواهر*[1] - أنّه (عليه السلام) شبّه الجحد بالتوحيد في الحكم، وهو عدم جواز العدول عنها، وورد التخصيص في حكم المشبّه به - أعني التوحيد - بجواز العدول عنها إلى الجمعة والمنافقين. والظاهر من التشبيه هو تشبيه الجحد بالتوحيد في كلا الحكمين - أعني حكم المخصّص والباقي بعد التخصيص معاً - فيثبت لها ما للتوحيد من عدم جواز العدول عنها، إلّا إلى الجمعة والمنافقين، وهذا هو المراد من قوله: (خصوصاً وقد علم أنّ المراد بالغير المذكور في حكم المشبّه به ولو من خارج ما عدا الجمعة والمنافقين، فيثبت حينئذٍ في المشبّه بشهادة فهم العرف).

لكنّه ناقش فيه بقوله: (لكن قد يمنع، بل قد يدّعى إرادة الظاهر في المشبّه، فيكون كالعامّ الذي خُصّ في البعض)، ومراده من هذه العبارة أنّ الظاهر من التشبيه هو تشبيه الجحد بالتوحيد في حكمه العامّ، لا في حكميه كليهما، فوجه الشبه هو حكم العامّ وإن كان العامّ مخصّصاً في البعض.

ثمّ قال: (ولئن تنزّلنا، فلا أقلّ من ثبوت حكم ما بقي من المشبّه به في المشبّه خاصّة، فتختصّ التخصيصيّة بالمشبّه به، والخصوصيّة بالمشبّه)، ومراده أنّه لو تنزّلنا عن دعوى ظهور كون التشبيه في حكم العموم من جهة كون المخصّص بدليل منفصل، لكن نمنع عن ظهوره في إثبات كلا الحكمين في المشبّه به أيضاً، وذلك بدعوى اختصاص المشبّه به بحكم الباقي من العامّ بعد التخصيص، واختصاص حكم الخاصّ بالمشبّه.

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى أصل جواز العدول، وأمّا بالنسبة إلى شروطه فنقول:

---

١. *جواهر الكلام* ١٠: ١٠٧.

أمّا الشرط الأوّل: -أعني التحديد بما قبل النصف- فيدلّ عليه ما في *الفقه الرضوي* المتقدّم نقله[1] مع تأييده بالشهرة.

وأمّا الشرط الثاني: أعني كون العدول في صلاة الجمعة أو الظهر من يومها، أمّا بالنسبة إلى صلاة الجمعة فهو القدر المتيقّن الذي لا خلاف فيه عند من جوّز العدول، وقد نطقت به الأخبار.

وأمّا بالنسبة إلى صلاة الظهر من يوم الجمعة، فربما يستشكل فيه بدعوى أنّ الظاهر المنصرف إليه من لفظ الجمعة المذكورة في الأخبار المتقدّمة هو صلاة الجمعة لا يوم الجمعة.

لكن دعوى الانصراف مدفوعة خصوصاً بعد معلوميّة كون المجعول بالجعل الأوّلي في يوم الجمعة هو الوجوب التخييري بين الفريضتين، وتعيّن خصوص صلاة الجمعة في زمان الحضور إنّما نشأ من جهة كون إقامتها من الولي لإقامتها، فيكون تعييناً بالعرض، وحينئذٍ يكون مرجع البحث في وجوبها في حال الغيبة إلى البحث عن ثبوت مناصب الولاة للفقهاء في زمان الغيبة زائداً عمّا لهم من منصب القضاء، فعلى تقدير الثبوت تكون صلاة الجمعة معهم متعيّناً بالعرض، وعلى تقدير عدم الثبوت يكون الظهر متعيّناً بالعرض، لكن تعيّن الجمعة إنّما هو مع كون الفقيه المقيم مبسوط اليد، وكان إقامته إيّاها عن بسط يده بما هو فقيه مبسوط اليد، لا ما إذا كان منصوباً عن جائر، وسيأتي تفصيل هذه الجملة في محلّه.

وبالجملة فإذا كان الواجب الأوّل في يوم الجمعة هو أحد الفردين على سبيل التخيير، فيتعيّن جواز العدول في ما كان ممّا أُتي بها فرضاً في يوم الجمعة، سواء كان صلاة الظهر أو الجمعة، مضافاً إلى أنّ صدور صلاة الجمعة من رواة هذه الأخبار الدالّة

---

١. تقدّم تخريجه في ص: ٢٠٤.

على جواز العدول في عصر الأئمة (عليهم السلام) بعيد من جهة غلبة الجائرين، كما يدلّ عليه ما ورد من تعيير الصادق (عليه السلام) لزرارة في تركه إقامة الجمعة مدّة العمر[1]، فحينئذٍ يكون دعوى انصراف تلك المطلقات إلى خصوص صلاة الجمعة أبعد.

وأمّا الشرط الثالث: فلظهور كون العدول عن السورتين إلى الجمعة والمنافقين لمكان أفضليّتهما، ولا ريب في أنّ الأفضليّة إنّما هي في الركعة الأُولى بالنسبة إلى الجمعة والثانية بالنسبة إلى المنافقين.

وأمّا الشرط الرابع: -أعني كون الشروع في الجحد أو التوحيد بسبب نسيان قراءة الجمعة أو المنافقين- فلدلالة جملة من الأخبار المتقدّمة عليه مثل الموثّقة الثانية لعبيد بن زرارة[2]، حيث ذكر فيها أنّ رجلاً صلّى الجمعة فأراد أن يقرأ سورة الجمعة فقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ إلى آخره، وهكذا أخبار أُخر.

لكن مقتضى إطلاق صحيحة عليّ بن جعفر المتقدّمة المذكور فيها: «وإن أخذت في غيرها وإن كان ﴿قل هو الله أحد﴾ فاقطعها»[3] إلى آخرها، هو جواز العدول حتّى مع العمد، إلّا أنّه يمنع الإطلاق بدعوى الانصراف إلى النسيان من جهة ظهور لفظ الأخذ في كونه عن نسيان، مضافاً إلى عدم عمل الأصحاب بهذا الإطلاق لذهابهم إلى تقييد الحكم بالنسيان.

وكيف كان، فالقول بجواز العدول مع العمد مشكل من جهة دعوى الانصراف المذكور، وعدم العمل بالإطلاق على تقدير عدم الانصراف، كما أنّ الفتوى بالمنع أيضاً أشكل؛ وذلك لمنع الانصراف وكون الرواية معمولاً بها. وإنّما عدم الأخذ بإطلاقها لعلّه ناش من تلك الدعوى الممنوعة الراجعة إلى مقام الدلالة، لا الإعراض من

---

١. لاحظ **الوسائل** ٧: ٣١٠ ب ٥ من أبواب صلاة الجمعة و آدابها ح ٢.
٢. *وسائل الشيعة* ٦: ١٥٣ ب ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٣، وتقدم تخريجها.
٣. *وسائل الشيعة* ٦: ١٥٣ ب ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٤، وتقدم تخريجها.

حيث السند، فعلى هذا فالاحتياط بترك العدول إذا كان عن عمدٍ ممّا لا ينبغي تركه.

الأمر الخامس: لا يجوز العدول من سورتي الجمعة والمنافقين إلى غيرها مطلقاً حتّى إلى الجحد والتوحيد؛ وذلك لما تقدّم من ذيل خبر *الدعائم* - أعني قوله (عليه السلام): «**وكذلك سورة الجمعة أو سورة المنافقين في الجمعة لا يقطعها إلى غيرها**»[1] - وربّما يستدلّ بالأولويّة.

وتقريب الاستدلال أنّه قد ثبت عدم جواز العدول من التوحيد والجحد إلى غير الجمعة والمنافقين، وثبت جواز العدول منهما إليهما، فمن عدم جواز العدول عنهما إلى غيرهما يستكشف أولويّتهما عن غيرهما استكشافاً قطعيّاً، ومن جواز عدولهما إليهما يستكشف أفضليّة هاتين السورتين عنهما، فإذا لم يكن العدول عنهما إلى غير هاتين السورتين جائزاً، فعدم جواز العدول عن هاتين السورتين إلى غيرهما يكون أولى، وكذا بالنسبة إليهما؛ فإنّ من جواز العدول منهما إلى هاتين السورتين يستكشف أفضليّة هاتين السورتين عنهما، فلا يجوز العدول من هاتين السورتين إليهما.

وهذا التقريب يتمّ بالقياس إلى العدول عنهما إلى غير الجحد والتوحيد، وأمّا بالنسبة إليهما فلا؛ وذلك لأنّ من جواز العدول عن الجحد والتوحيد يستكشف بالاستكشاف القطعي عدم أفضليّتهما عن الجمعة والمنافقين، وأمّا أفضليّة الجمعة والمنافقين، فلا قطع بها، بل لو استفاد أولويّتهما لكانت ظنّيّة، ومعه فيحتمل جواز العدول عنهما إلى الجحد والتوحيد، فالعمدة في المدرك هو ما ذكرناه.

الأمر السادس: في كلّ مورد يجوز العدول يجب الإتيان بالبسملة في المعدول إليها، ولا يجوز الاكتفاء بما أتى به في المعدول عنها؛ وذلك لما تقدّم من أنّ البسملة جزء من السورة، لا أنّها شرط للصلاة، ولذلك قلنا - في ما تقدّم -: بلزوم تعيين السورة قبلها.

---

١. *دعائم الإسلام* ١: ٨٦ / ١٦١ مبحث ذكر صفات الصلاة، و*مستدرك الوسائل* ٤: ٢٠٠ ب ٢٧ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.

الأمر السابع: قيل بجواز العدول عن الجحد والتوحيد إلى الجمعة أو المنافقين في صلاة العصر من يوم الجمعة أيضاً، بل ربما يقال: بجوازه في الغداة والمغرب والعشاء من ليلتها أيضاً، وذلك بدعوى إطلاق جملة من الأخبار المتقدّمة المعبّرة بكلمة (في الجمعة) الشاملة بإطلاقها لليلة الجمعة أيضاً.

ولا يخفى ما فيه؛ أمّا بالنسبة إلى الغداة والمغرب والعشاء، فلانصراف إطلاق جواز العدول إلى ما كان مورد أفضليّة قراءة السورتين - أعني الجمعة والمنافقين - تعييناً، وكلّ من الثلاثة لا تكون كذلك.

أمّا المغرب: فلاستحباب قراءة الجمعة في أُولاها، والأعلى أو التوحيد في ثانيتها.

وأمّا العشاء: فلاستحباب قراءة الجمعة في أُولاها، والتخيير بين قراءة الأعلى والمنافقين في ثانيتها.

وأمّا الصبح: فلاستحباب الجمعة في أُولاها، والتوحيد أو الأعلى أو المنافقين على نحو التخيير في ثانيتها، وعلى كلّ تقدير فليس في شيء منها أفضليّة المنافقين تعييناً، وهذا موجب لانصراف الإطلاقات عنها، مضافاً إلى خصوص صحيحة *الحلبي* المتقدّمة[1] المصرّحة بجواز العدول في يوم الجمعة.

أقول: ما أُفيد على تقدير تماميّته إنّما يمنع عن جواز العدول إلى المنافقين، وأمّا إلى الجمعة فلا؛ وذلك لأفضليّتها في تلك الصلوات تعييناً، هذا.

وأمّا العصر: فلتعيّن استحباب الجمعة في أُولاها، والمنافقين في ثانيتها، تعييناً مع إطلاق جملة من تلك النصوص، خصوصاً ما ورد منها بلفظة (يوم الجمعة) ينبغي أن يقال فيها بالجواز، ومن جهة إمكان دعوى الانصراف إلى الفرض الأوّل - أعني الجمعة أو الظهر خصوصاً - مع عدم عمل الأصحاب بالإطلاق ينبغي أن يقال بالمنع، فالمسألة ملتبسة، فالأحوط ترك العدول.

---

١. تقدّم تخريجه في ص:٢٠٨.

ثمّ مع الشكّ في جواز العدول في الغداة والعشاءين من الجمعة، فالمرجع هو إطلاق عدم جواز العدول من السورتين، ولا تنتهي النوبة إلى الأصل الأوّلي في باب العدول حسب ما يأتي تنقيحه.

الأمر الثامن: ما تقدّم كلّه من جواز العدول في بعض الموارد والمنع في بعض آخر، إنّما هو في ما إذا لم يكن ضرورة إلى العدول من نسيان بعض السورة أو ضيق الوقت عن إتمامها، بحيث يفوت الوقت بقراءتها.

وأمّا لو كان كذلك، فيجوز العدول مطلقاً حتّى من الجحد والتوحيد إلى غير الجمعة والمنافقين ولو بعد بلوغ النصف.

الأمر التاسع: يجوز العدول من صلاة الجمعة أو الظهر من يوم الجمعة إلى النافلة إذا صلّاهما مع غير السورتين نسياناً إذا كان الالتفات في الأثناء، وإعادتهما مع السورتين إذا كان الالتفات بعد الإتمام.

ويدلّ عليه في الجملة صحيح ابن صبيح عن الصادق (عليه السلام): في رجل أراد أن يصلّي الجمعة فقرأ بـ﴿قل هو الله أحد﴾؟ قال (عليه السلام): «يتمّها ركعتين، ثمّ يستأنف»[1].

وهذا الخبر- كما ترى- يدلّ على جواز العدول في صلاة الجمعة، وأمّا بالنسبة إلى صلاة الظهر أو استحباب الإعادة بعد الصلاة فلا، وسيأتي الكلام فيهما إن شاء الله.

الأمر العاشر: هل الأصل لولا أدلّه جواز العدول في غير السورتين، وعدم جوازه فيهما إلّا إلى الجمعة والمنافقين هو جواز العدول أو عدم جوازه؟ وجهان:

الأقوى هو الثاني، وتقريبه يتوقّف على تمهيد مقدّمات:

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ١٥٩ ب ٧٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٢.

الأُولى: لا شبهة في تخيير المصلّي بين قراءة ما شاء من السور إلّا ما استثني، وهل التخيير بينها شرعيّ أو عقليّ؟ وجهان:

الظاهر هو الأوّل؛ وذلك لأنّ ملاك التخيير الشرعيّ هو عدم وجود قدر مشترك قريب بين الأفراد بحسب متفاهم العرف، بل تكون الأفراد في نظرهم من المتباينات، وهذا الملاك متحقّق في السور؛ ضرورة أنّ العرف لا يرى قدراً مشتركاً قريباً بين سورة البقرة وبين سورة الكوثر، واشتراكهما في جامع السورة ليس، بحيث تخرج عندهم عن التباين، هكذا أُفيد، فتأمّل.

الثانية: لا إشكال أنّ المأمور به إذا كان تدريجيّاً مثل الصوم والصلاة ونحوهما يكون الأمر به منحلّاً إلى أوامر متعدّدة حسب تعدّد أجزاء المأمور به، فحينئذٍ فهل يكون امتثال أمره أيضاً تدريجيّاً بحيث يحصل متدرّجاً حسب تدرّج وجود المأمور به في الخارج، أو يكون امتثاله آنياً حاصلاً بانتهاء المأمور به إلى آخر أجزائه؟ وجهان: ولتحقيق الكلام محلّ آخر.

ثمّ بناءً على الثاني، فلا شبهة في عدم اقتضاء الأمر للمحرّكيّة بالنسبة إلى ما مضى من الأجزاء، فحينئذٍ فبالنسبة إلى الأجزاء الماضية الأمر دائر بين حصول الامتثال، أو عدم اقتضاء الأمر للمحرّكيّة. ولا فرق في ما ذكرنا بين التخيير الشرعي والعقلي وإن كان الأمر في الأوّل أظهر.

الثالثة: إنّ رفع اليد عن المأتي به في الأثناء لا يوجب بطلان ما أتى به من الأجزاء، إلّا بسبب خارجيّ من فوت الموالاة في ما تعتبر فيه ونحوه. ولذا لو عدل عن الوضوء في الأثناء وعزم على عدم إتمامه، ثمّ رجع إليه صحّ إتمام ما أتى به إذا كانت الموالاة باقية.

إذا تحقّقت تلك المقدّمات فنقول: لا إشكال في أنّ الأصل عدم التخيير

الاستمراري، بناءً على عدم البطلان برفع اليد في الأثناء، سواءٌ قلنا: بتدرّج الامتثال أو بحصوله في آخر أجزاء العمل؛ وذلك لأنّ الأمر في الأثناء يدور بين وقوع الامتثال لما مضى من الأجزاء أو عدم محرّكيّة الأمر، فلا محالة يحصل التفاوت بالنسبة إلى قبل الشروع وبعده، فلو ثبت التخيير في الأثناء بالعدول منه إلى فرد آخر لوجب أن يكون بدليل، وإلّا فصرف تخيير المكلّف بين الشيئين - مثلاً - ابتداء لا يقتضي بقاء تخييره في الأثناء لمكان التفاوت المذكور.

نعم، بناءً على البطلان برفع اليد، وعدم حصول الامتثال بالتدريج يكون الأصل بقاء التخيير.

لكنّ التحقيق هو عدم البطلان - كما تقدّم في المقدّمة الثالثة - وحينئذٍ فالأصل هو عدم جواز العدول في الأثناء، إلّا أن يثبت جوازه بدليل، سواءٌ قلنا: بالتخيير العقليّ أو الشرعيّ، وسواءٌ قلنا: بتدريجيّة الامتثال أو بحصوله بالإتمام.

أقول: لكن استصحاب بقاء التخيير يثبت به التخيير في الأثناء.

والتحقيق أن يقال: في موارد التخيير مطلقاً - عقليّاً كان أو شرعيّاً - إنّه إمّا أن يكون العدول موجباً لبطلان المأتيّ به من الأجزاء من جهة تفويت الموالاة في ما يعتبر فيه، أو غيره، أو لا يكون، وعلى الثاني فإمّا أن يعدل إلى مثل ذلك الفرد الذي أتى ببعضه، كما إذا اختار الصوم في خصال الكفّارة، ثمّ بعد الإتيان بما يعتبر فيه الموالاة - كشهر ويوم - أراد رفع اليد عن هذا الصوم والإتيان بصوم شهرين آخرين، أو يعدل إلى عدل آخر، كما إذا أراد العدول في المثال المذكور إلى الإطعام أو العتق.

ففي الأوّل: - أعني ما يوجب العدول بطلان المأتي به - لا مانع من العدول، اللهمّ إلّا أن يثبت من الخارج حرمة الإبطال، كما في الصلاة بالنسبة إلى الأفراد المأتي

بها منها، حيث إنّ التخييربين أفرادها عقليّ، لكنّه بعد الشروع في فرد منها لا يجوز العدول منها إلى فرد آخرلدليل حرمة الإبطال.

وفي الثاني: لا يجوزالعدول قطعاً، لوقوع الامتثال بالنسبة إلى المأتي به فتكون الإعادة لغواً، لكونه من باب الامتثال عقيب الامتثال، وإن منع عن تدريجيّة الامتثال فلا أقلّ من عدم محرّكيّة الأمربالنسبة إلى المأتي به، فالأمريدوربين أن يكون مخاطباً بالإتمام أو بالإتيان من رأس، لكن على تقديرإبطال ما أتى به من الأجزاء، والمفروض عدم بطلانها.

نعم، لوكانت نيّة التجديد مضرّة بصحّة ما بقي من الأجزاء لكان مبطلاً لما مضى من الأجزاء ولومع عدم فوت الموالاة، كما في نيّة تجديد الوضوء في الأثناء بعد أن غسل وجهه ويديه فأراد تجديد الغسلات، فإنّه يحكم ببطلان الغسلات الأُولى، لا من جهة فوت الموالاة، بل من جهة اختلاط الماء الجديد بماء الوضوء الأوّل المانع عن المسح به له.

وأمّا الثالث: ففيه وجهان:

مِن أنّ سقوط الأمرعن الفرد الآخرإنّما هو في ما إذا أتى بالفرد المختارأوّلاً، وامتثال أمره بتمام الامتثال، فلم يحصل بعدُ ما يوجب سقوطه.

ومِن أنّ الامتثال قد حصل بالنسبة إلى المأتي به من المختارأوعدم محرّكيّة أمره، ولازمه عدم الأمرالمحرّك حينئذٍ بتمام الفرد الآخر. هذا في التخييرالشرعيّ.

وأمّا التخييرالعقليّ: فالأمروإن تعلّق فيه بالكلّي، إلّا أنّ محرّكيّته في هذه الصورة أولزوم امتثاله بالتمام لايكون باقياً كما كان قبل الشروع في ما بيده من الفرد، فالعدول عنه إلى فرد آخرمحتاج إلى دليل. والأقوى عدم جوازالعدول فيهما وإن كان الأمر في التخييرالشرعيّ أظهر.

هذا كلّه في غير المقام، وأمّا في ما نحن فيه، فالأقوى عدم جواز العدول ولو قلنا: بجوازه في موارد التخيير؛ وذلك من جهة استلزامه الزيادة العمديّة التي قد عرفت أنّ الأصل يقتضي كونها مبطلة لولا الدليل على عدم الإبطال.

ثمّ إنّ التحقيق في المأمور به المتدرّج الوجود هو أن يكون امتثاله تدريجيّاً لا دفعيّاً حاصلاً بالجزء الأخير منه؛ وذلك لأنّ حال الإرادة التشريعيّة المتعلّقة بفعل العبد كحال الإرادة التكوينيّة من الفاعل بالنسبة إلى فعل نفسه، فكما أنّ في الإرادة التكوينيّة المتعلّقة بفعل تدريجيّ كالتكلّم والحركة ونحوهما تنبعث إرادة كلّيّة إلى ذاك الفعل المحدود، ثمّ من تلك الإرادة تتولّد إرادات جزئيّة متعدّدة بعدّه أجزاء ذاك الفعل، فيصدر كلّ جزء منه بتلك الإرادة الجزئيّة.

فكذا في الإرادة التشريعيّة المتعلّقة بالفعل التدريجي الصادر من الغير تنبعث من الإرادة الكلّيّة المتعلّقة بمجموع ذلك الفعل إرادات جزئيّة، فيكون كلّ جزء من أجزاء الفعل تحت إرادة آمريّة مختصّة به، غاية الأمر يكون امتثالها مشروطاً بامتثال الإرادات المتعلّقة بالأجزاء المتقدّمة عليه والمتأخّرة عنه لمكان الارتباط، ففي مثل التكليف بالصوم الممتدّ من أوّل الفجر إلى الغروب لا يعقل أن يتعلّق به خطاب مطلق بأوّل جزء من أجزاء وجوده؛ لكون وجوب كلّ جزء مشروطاً بوجود الآن الذي يقع فيه ذاك الإمساك، ولا يعقل الخطاب المطلق بالنسبة إليه قبل وجود شرطه، لبطلان الواجب المعلّق وإرجاعه إلى الواجب المشروط، فالخطاب المطلق المعلّق بالصوم المستمرّ إلى الغروب في أوّل أجزاء وجوده مستحيل لإرجاعه إلى الأمر بإيجاد الفعل التدريجي دفعة وهو محال، فلا محالة لابدّ من الالتزام بكون الخطاب تدريجيّاً، بمعنى أنّه في كلّ آن من آنات زمان الصوم الذي هو شرط لوجوب الصوم فيه يتعلّق خطاب فعليّ بالنسبة إلى الصوم فيه، فكما

أنّ نفس الفعل تدريجيّ، فكذلك فعليّة الخطاب إليه أيضاً تدريجيّة؛ لتدريجيّة شرط الخطاب، فيكون الامتثال أيضاً تدريجيّاً؛ لأنّ معنى الامتثال هو مطاوعة إرادة الفاعل لإرادة الآمر، والمفروض كون الخطاب تدريجيّاً.

نعم، تتوقّف تماميّة الامتثال على الجزء الأخير من الفعل لمكان الارتباطيّة، وكون تعقّب امتثال كلّ جزء بامتثال الأجزاء المتأخّر عنه، لكن أين هذا من كون الامتثال دفعيّاً متحقّقاً بإتيان الجزء الأخير؟! وكأنّ الخلط بين اشتراط امتثال كلّ جزء بتعقّب الامتثالات المتأخّرة عنه، وبين عدم تحقّق الامتثال إلّا بتحقّق الجزء الأخير، صار منشأ توهّم كون الامتثال دفعيّاً لا تدريجيّاً، لكنّه كما ترى توهّم ساقط.

وبالجملة، فالأصل في كلّ واجب تخييريّ هو كون التخيير بدويّاً، إلّا أن يثبت استمراره أو يكون الواجب ممّا يبطل برفع اليد عنه، إمّا من جهة اعتبار الجزء الصوري فيه الفائت بزوال الاستدامة الحكميّة كما في الصوم قطعاً، وفي الصلاة بناءً على ما اختاره الشيخ الأنصاري[1] (قدّس سرّه) وإن حقّقنا خلافه في مبحث اللباس المشكوك، وإمّا من جهة الإخلال بالموالاة في ما يعتبر فيه الموالاة، وإمّا من جهة تحقّق المانع عن إتمامه كما مثّلنا في الوضوء، حيث إنّ تجديده في الأثناء مستلزم لعدم التمكّن من الإتمام لمكان المسح.

وقد ظهر ممّا تقدّم أنّ اللّازم في ما قام الدليل على استمرار التخيير هو الالتزام ببطلان ما أتى به بسبب رفع اليد عنه والاشتغال بالفرد الآخر؛ إذ لو قلنا: بعدم البطلان، لزم عدم معقوليّة بقاء التخيير، لكونه مستلزماً للامتثال بعد الامتثال بالنسبة إلى ما أتى به من العمل.

مسألةٌ: لا إشكال في ثبوت الجهر في المغرب والعشاء والصبح، والإخفات في

---

١. *كتاب الصلاة* ١: ٣٩٤.

الظهر من غير يوم الجمعة، والعصر مطلقاً، وإنّما الكلام في أنّه على وجه الوجوب أو الاستحباب؟

فالمشهور بين المتقدّمين والمتأخّرين[١] هو الأوّل، وذهب السيّد المرتضى[٢] وابن الجنيد[٣] إلى الثاني، وتبعهما من المتأخّرين صاحب *المدارك*[٤] وجماعة ممّن تأخّر عنه[٥]، والأقوى ما عليه المشهور.

ويدلّ عليه جملة من الأخبار الواردة بلفظ الوجوب، مضافاً إلى صحيحة زرارة عن الباقر (عليه السلام) وفيها: قال: قلت له: رجل جهر بالقراءة في ما لا ينبغي أن يجهر فيه أو أخفى في ما لا ينبغي الإخفاء فيه؟ فقال (عليه السلام): «أيّ ذلك فعل متعمّداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه»[٦].

وجه الدلالة ظاهر من حيث حكم الإمام بنقض الصلاة والإعادة إذا كان عن عمد.

وقد يناقش في دلالتها بأمرين:

الأوّل: من جهة لفظة (ينبغي) المذكورة في كلام السائل وأنّها ظاهرة في الاستحباب.

والثاني: من جهة احتمال كون النقض في قوله (عليه السلام): «فقد نقض صلاته» بالصاد المهملة، والنقصان لا يدلّ على كون الإعادة على سبيل الوجوب.

---

١. نقلت الشهرة في *المختلف* ٢: ١٥٣، *الروضة البهية* ١: ٣٦٠، *ذكرى الشيعة* ٣: ٣١٩.

٢. حكاه المحقّق في *المعتبر* ٢: ١٧٦، وكذا ابن إدريس في *السرائر* ١: ٢٢٣.

٣. نقله عنه المحقّق في *المعتبر* ٢: ١٧٦ والعلامة في *المختلف* ٢: ١٥٣.

٤. *مدارك الأحكام* ٣: ٣٥٨.

٥. *الذخيرة*: ٢٧٤، *بحار الأنوار* ٨٥: ٧١، وقال إليه الأردبيلي في *مجمع الفائدة* ٢: ٢٢٦.

٦. *وسائل الشيعة* ٦: ٨٦ ب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.

ولا يخفى ما في كلا الأمرين:

أمّا الأوّل: فلمنع كون كلمه (ينبغي) ظاهرة في الندب أوّلاً، ولو سُلّم فلمنع كون المذكورفي كلام السائل في المقام دليلاً ثانياً، ولو سُلّم غيره من جهة التقرير؛ وذلك لدعوى كون المراد منها هنا هو الوجوب بقرينة السؤال عن حكم الجهرفي موضع الإخفات وبالعكس، ولو لم يكن الوجوب أمراً مرتكزاً عند السائل، لما كان في هذا السؤال منه فائدة؛ ضرورة معلوميّة عدم ترتّب شيء في ترك المندوب.

وأمّا الثاني: فلدلالة الجواب على تقديري كون(نقص) بالمهملة أو بالمعجمة على الوجوب؛ وذلك للأمربالإعادة، والحكم بأنّه لا شيء عليه في خصوص صورة السهو والنسيان والجهل.

وفي معنى هذه الرواية صحيحة أُخرى عن زرارة أيضاً، وفيها بعد السؤال عن الجهرأو الإخفات في ما لا ينبغي، وعن القراءة أو تركها في غيرمحلّ كلّ منهما، قال (عليه السلام): «أيّ ذلك فعل ناسياً أوساهياً فلا شيء عليه»[1]، ودلالتها على ثبوت البأس في صورة العمد إنّما هي بالمفهوم، لكنّها دلالة ضعيفة من جهة أنّ المفهوم فيها إنّما هو من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، لكونه هكذا: (وإن لم يفعل ذلك ناسياً أو ساهياً فلا شيء).

ولا يخفى عدم استقامة ذلك؛ لوضوح أنّ عدم شيء عليه عند عدم الجهرأو الإخفات في غيرمحلّهما إنّما هو لعدم موضوع لذلك.

اللهمّ إلّا أن يجعل المفهوم باعتبارالقيد بمعنى انتفاء السهو أو النسيان خاصّة، لا انتفاء أصل مدلول المنطوق، وهذا المعنى مساوقٌ للعمد، ولكن ظهورالكلام في ذلك ليس كالظهور في الرواية الأُولى.

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٨٦ ب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٢.

ثمّ إنّ في التعبير بكلمة (ينبغي) في هذه الصحيحة في مورد القراءة قرينة على عدم إرادة الاستحباب من تلك الكلمة؛ وذلك لوجوب القراءة في ما ينبغي فيه ذلك.

واستدلّ للقول الآخر بصحيح عليّ بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يصلّي من الفرائض ما يجهر فيه بالقراءة، هل عليه ألّا يجهر؟ قال (عليه السلام): «إن شاء جهر وإن شاء لم يجهر»[1].

ودلالتها على عدم الوجوب ظاهرة على كلام، لكنّه ممّا أعرض عنه الأصحاب مع كونه موافقاً للعامّة، فلا يصلح للاستدلال به.

فإن قلت: عمل السيّد المرتضى به كافٍ في ذلك سيّما مع قوله: بعدم جواز العمل بخبر الواحد.

قلت: إنّ العمل الجابر لا يتحقّق بانفراد السيّد به، مع مخالفة معظم الأصحاب ممّن تقدّم عليه وتأخّر عنه، هذا.

مع إمكان المناقشة في دلالة الخبر أيضاً، فإنّ في قوله: (هل عليه أن لا يجهر) احتمالات:

الأوّل: أن تكون كلمة (عليه) غلطاً من النسّاخ وأنّ الصحيح (هل له أن لا يجهر).

الثاني: أن يقدّر محذوف مثل كلمة (شيء) ونحوه، وتكون كلمة (إن) بالكسر شرطيّة بمعنى (إذا)، فيصير المعنى: هل عليه شيء إذا لم يجهر؟ ولكن يبعده أنّ التقدير خلاف الأصل، مضافاً إلى بُعد كون (إن) بمعنى (إذا).

الثالث: أن يكون السؤال عن حكم الجهر في ما عدا ما يجهر، مثل ذكر الركوع ونحوه، فيصير المعنى: هل عليه إلّا يجهر في غير ما يجهر فيه، وهذا الاحتمال في البُعد كالثاني، وإن كان الأُستاذ (دام بقاؤه) يدّعي أظهريّته.

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٨٥ ب ٢٥ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٦.

الرابع: أن يكون المراد: أنّه هل عليه شيء إن لم يجهر بأعلى الجهر؟ وهذا الاحتمال أيضاً بعيد في الغاية.

وكيف كان، فليست الرواية نصّاً في جواز ترك الجهر في ما ثبت فيه الجهر بالروايات المتقدّمة، حتّى يقال: بتقديمها على تلك الروايات بتوهّم تقديم النصّ على الظاهر؛ وذلك لتطرّق الاحتمالات فيها، بحيث تمنع عن كونها نصّاً في ما أفتى به السيّد ومن تبعه، فالحقّ هو وجوب الجهر والإخفات في مواضعهما.

وإنّما الكلام في حكم صلاة الجمعة والظهر من يومها.

أمّا صلاة الجمعة: فلم يتحصّل من الروايات الواردة فيها ما يدلّ بظاهره على جواز الإخفات فيها، بل ما ورد فيها متطابقة على وجوب الجهر[1]، ولم ينقل من احد قبل المحقّق[2] (قدّس سرّه) التصريح باستحباب الجهر، بل المنقول منهم هو التعبير بكلمة «يجهر» الظاهر في الوجوب، لكن في *الحدائق*[3] *والجواهر*[4] نسبة القول بالاستحباب إلى المشهور، ولم يعلم له مدرك، فإذا كان الحكم من حيث القائل والمدرك كذلك، فلابدّ من الفحص عن مدرك الاستحباب، وإلّا فيؤخذ بما هو الظاهر من النصوص والفتاوى من الوجوب، ولكونه أحوط.

لكنّ الشيخ الأنصاري[5] (قدّس سرّه) جعل الاحتياط في صلاة الجمعة وصلاة الظهر من يومها في الإخفات. ولا وجه لهذا الاحتياط في صلاة الجمعه، بل الأمر فيها بالعكس كما عرفت، فإنّ جواز الجهر ممّا لا إشكال فيه.

---

١. راجع *وسائل الشيعة* ٦: ١٦٠ ب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة.

٢. *شرايع الإسلام* ١: ٩٩، *والمختصر النافع*: ٣٧.

٣. *الحدائق الناضرة* ٨: ١٨٩، وهو يدعى الاتفاق.

٤. *جواهر الكلام* ١١: ٢٢٧، وهو يدعى الاجماع.

٥. لم نعثر عليه، راجع *كتاب الصلاة* ١: ٣٧٩ و*كتاب الصلاة* ٢: ١٢٩ من صلاة الجمعة.

وأمّا الظهر من يوم الجمعة: فالروايات فيها متعارضة؛ **فمنها** ما يدّعى أنّه بظاهره يدلّ على وجوب الجهر كصحيح *الحلبي*: سُئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يصلّي الجمعة أربع ركعات أيجهر فيها بالقراءة؟ قال: «**نعم، والقنوت في الثانية**»[1]، لكن في دلالته على وجوب الجهر نظرٌ بل منعٌ؛ إذ لا دلالة فيه إلّا على جواز الجهر، سيّما مع ما ربّما يستفاد منه أنّه في مقام توهّم الحظر، فكأنّ السائل في مقام توهّم أنّها لمكان كونها أربع ركعات تكون كالظهر في سائر الأيام، فلا يجوز فيها الجهر، سُئل عن جواز الإجهار فيها، فأجابه (عليه السلام) بقوله: «نعم»، لا أنّ السؤال عن وجوب الجهر، وهذا واضح.

وصحيحه الآخر أو حسنته، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن القراءة في الجمعة إذا صلّيت وحدي أربعاً، أجهر بالقراءة؟ فقال: «نعم»[2].

وهذا في الدلالة كالخبر الأوّل لا يدلّ على أزيد من الجواز فضلاً عن الاستحباب فضلاً عن الوجوب.

وكخبر ابن مسلم عن الصادق (عليه السلام): قال لنا: «**صلّوا في السفر صلاة الجمعة جماعة بغير خطبة واجهروا بالقراءة**». فقلت: إنّه ينكر علينا الجهر بها في السفر، فقال: «**اجهروا**»[3].

وظاهره هو إتيان الجمعة في السفر، وعليه فلا يكون دليلاً على المدّعى.

ويمكن أن يراد من صلاة الجمعة فيه الظهر قصراً، بقرينة قوله (عليه السلام): «**بغير خطبة**»، فيكون دليلاً للمقام.

لكن قد يناقش فيه: بأنّه (عليه السلام) كيف أمرهم بترك التقيّة، وإنّ الظاهر

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ١٦٠ ب ٧٣ من القراءة في الصلاة ح ١.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ١٦٠ ب ٧٣ من القراءة في الصلاة ح ٢.

٣. *وسائل الشيعة* ٦: ١٦١ ب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٦. وفيه: «أجهروا بها».

أنّ الإنكار المذكور في السؤال كان من العامّة، اللهمّ إلّا أن يكون إنكارهم غير بالغ إلى حدّ يجب الاتّقاء منهم، بل كان ممّا يحسن أو يجوز فيه ترك التقيّة.

وكخبر محمّد بن مروان قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن صلاة الظهر يوم الجمعة كيف نصلّيها في السفر؟ فقال: «**تصلّيها في السفر ركعتين والقراءة فيها جهر**»[1]. وظاهره وجوب الجهر فيها.

ولكن قد يناقش فيه أيضاً بدعوى احتمال إتيان الجمعة في السفر مع عدم ظهور قوله (عليه السلام): «**والقراءة فيها جهر**» على الوجوب.

ومنها ما يدلّ بظاهره على حرمة الجهر كخبر جميل قال: سألت الصادق (عليه السلام) عن الجماعة يوم الجمعة في السفر؟ فقال (عليه السلام): «**يصنعون كما يصنعون في غير الجمعة في الظهر، ولا يجهر الإمام فيها بالقراءة، إنّما يجهر إذا كانت خطبة**»[2]. ومثله خبر محمّد بن مسلم[3]. وهما ظاهران في الحرمة.

وطريق الجمع بين الطائفتين إمّا بالجمع الدلالي بحمل الأخبار المتقدّمة على رجحان الجهر واستحبابه، بقرينة كون الخبرين الأخيرين نصّاً في ترخيص ترك الجهر، وإمّا برفع اليد عن ظهور الخبرين في التحريم، وحملهما على الكراهة بقرينة تصريح تلك الأخبار بالجواز.

ويرد على الأوّل ؛ أمّا أوّلاً: فلأنّه مبنيّ على تسليم ظهور الطائفة الأُولى في الوجوب.

وأمّا ثانياً: فلأنّه على تقدير التسليم، فالجمع الدلالي بما ذكر إنّما يصحّ في ما إذا كان الدالّ على الترخيص نصّاً عرفيّاً فيه مثل أن يكون التعبير فيه هكذا: لا بأس

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ١٦١ ب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ١٦١ ب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٨.

٣. *وسائل الشيعة* ٦: ١٦٢ ب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٩.

بترك الجهر، لا أن يكون نصّاً تحليليّاً من جهة تحليل التحريم الظاهر من الخبرين إلى الجنس والفصل، حيث إنّ الدالّ على التحريم متبائن مع الدالّ على الوجوب عرفاً، فلا يصحّ الجمع الدلالي بينهما بما ذكر؛ إذ المعيار فيه كون الدليلين بحيث لو عرضا على العرف لا يقع لهم الحيرة، والمقام ليس كذلك من هذه الجهة.

ويرد على الثاني: بأنّ الأخبار المجوّزة لو لم تكن ظاهرة في الوجوب فلا ينكر ظهورها في الرجحان، فلا يصحّ الجمع الدلالي بحمل الخبرين على الكراهة؛ إذ الظاهر في الرجحان مع الظاهر في التحريم أيضاً متبائنان، ونصوصيّة الظاهر في الرجحان في الجواز تحليليّ كما عرفت نظيره.

وإمّا بحمل الخبرين على التقيّة كما عن شيخ الطائفة[1] (قدّس سرّه)، وهذا محمل صحيح فإنّه وإن لم يعلم مذهب العامّة في حكم الجهر في صلاة الظهر يوم الجمعة، إلّا أنّ المشهور بينهم هو الإخفات في صلاة الجمعة فضلاً عن صلاة الظهر.

ويؤيّده ما في خبر ابن مسلم المتقدّم من إنكارهم الجهر المعلوم كونه من جهة وجوب الإخفات عندهم، ولا ينافيه الأمر بترك التقيّة في ذلك الخبر؛ لما تقدّم من احتمال كون الأمر بتركها في مورد لا يجب الاتقاء منهم، ولذا حمل الشيخ الخبرين على مورد التقيّة والخوف مع إمكان أن يكون فتوى الإمام (عليه السلام) في الخبرين للتقيّة، وهذا الحمل جيّد لا غبار عليه.

وإمّا بحمل الخبرين على نفي المرتبة الأكيدة من الاستحباب وحمل الطائفة الأُولى على أصل ثبوت الرجحان. ولا يخفى ما فيه: لعدم مساعدة العرف عليه، فيكون جمعاً تبرّعيّاً.

فأحسن ما قيل - في الجمع بين أخبار المسألة -: هو حمل الخبرين على

---

١. تهذيب الأحكام ٣: ١٥ ح ٥٤.

التقيّة والعمل بالأخبار المتقدّمة، وحينئذٍ لو استفدنا منها الاستحباب فلا إشكال، ولو قيل: بظهورها في الوجوب فيجب الفحص عن أقوال الأصحاب في المسألة وأنّها هل هي متطابقة على نفي الوجوب ليكون عدمه إجماعيّاً، أو لا؟

فلو تبيّن من أقوالهم تسالمهم على عدم الوجوب فلا إشكال أيضاً، وإلّا فيشكل الجزم بعدم الوجوب.

فالعمدة هو تحقيق الأقوال في المسألة، فنقول:

منها: القول بالاستحباب وهو صريح المحقّق[1] ومن تأخّر عنه من أهل العلم.

ومنها: القول بوجوب الإخفات وهو الظاهر من المحقّق في *المعتبر*[2]، حيث يقول: إنّ ترك الجهر في الظهر للإمام والمنفرد أشبه بالمذهب، ونقله عن بعض الأصحاب أيضاً وتبعه على ذلك جملة ممّن تأخّر عنه كالشهيد في *الدروس*[3] و*البيان*[4]، حيث إنّه استقرب فيهما ذلك، وعن *الذكرى*[5] أنّه لعلّه أقرب، وعن جملة من الكتب بأنّه أحوط، وعن الميسيّة أنّه أجود، وفي *المسالك*[6] أنّه الأولى، وعن *الفوائد الملّيّة*[7] أنّه أقوى.

ومنها: القول بوجوب الجهر، ولم ينسب إلى أحد صريحاً، لكن لعلّه ظاهر كلّ من عبّر بأنّه يجهر فيها.

ومنها: التفصيل بين الإمام والمنفرد بوجوب الجهر في الأوّل دون الثاني، وهو

---

١. تقديم تخريجه في ص: ٢٢٣.

٢. *المعتبر* ٢: ١٧٧ و ٣٠٤.

٣. *الدروس* ١: ١٧٥، درس ٤١.

٤. *البيان*: ١٦٢ في القرآءة ١٨٧ في ماهية صلاة الجمعة.

٥. *ذكرى الشيعة* ٣: ٣٤٣ - وكذا ٤: ١٤٥.

٦. *مسالك الأفهام* ١: ٢٤٩.

٧. *الفوائد الملّيّة* (في الخاتمة): ٢٦٠.

ظاهر المنقول عن *مصباح* السيّد[١]، حيث يقول: روي أنّ الجهر إنّما يلزم من صلّاها مقصورة بخطبة أو صلّاها جماعة، واستدلّ له بخبرين:

أحدهما: خبر ابن مسلم المتقدّم[٢]، حيث إنّ الأمر بالجهر فيه إنّما هو في صلاة الجماعة.

ولا يخفى ضعف هذا الاستدلال، لأنّه تمسّك بمفهوم اللقب الذي هو أضعف المفاهيم من حيث القول بالحجّيّة.

وثانيهما: الصحيح المروي عن *قرب الإسناد* عمّن صلّى العيدين وحده والجمعة، هل يجهر فيها؟ قال: «**لا يجهر إلّا الإمام**»[٣].

وتقريب الاستدلال أنّ الجمعة لمكان عدم انعقادها إلّا مع الجماعة لا تصحّ في غيرها، فلابدّ من حمل الجمعة على فرض يوم الجمعة، سواءٌ كان صلاة الظهر أو الجمعة، فيدلّ الخبر على وجوب الجهر على الإمام في الظهر والجمعة.

لكنّه يضعف أيضاً باحتمال كون المراد من جهر الإمام هو الجهر في صلاة الجمعة، لا في فرض يوم الجمعة مطلقاً، كما هو الظاهر من السؤال في العيدين أيضاً، لأنّ الجماعة فيهما في صلاة العيدين لا في مطلق فرض العيدين، مضافاً إلى التأمّل، بل المنع بالنسبة إلى دلالته على وجوب الجهر على الإمام أيضاً؛ ضرورة ظهوره في مقام إثبات المشروعيّة والجواز كما هو الظاهر من السؤال.

---

١. نقله عنه المحقّق في *المعتبر* ٢: ٣٠٤. في سنن الجمعة - وكذا في *السرائر*: «فأما المنفرد بصلاة الظهر يوم الجمعة فقد روى ان عليه أن يجهر بالقراءة استحباباً - وروي أنّ الجهر إنّما يستحب لمن صلاها مقصورة بخطبة أو صلّاها ظهراً في جماعة، ولا جهر على المنفرد - وهذا حكاه سيّدنا المرتضى (ره) في مصباحه والتالي في نفسي واعتقده وأفتى به...» *السرائر*: ٢٩٨، صلاة الجمعة.

٢. تقدم تخريجه في ص: ٤ و ٢٢٥.

٣. *وسائل الشيعة* ٦: ١٦٢ ب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١٠.

وكيف كان، فهو في دلالته على عدم جواز الجهر لغير الإمام كالخبرين المتقدّمين الناهيين عن الجهر، كما لا يخفى.

ومنها: التفصيل بين الإمام والمنفرد أيضاً، لكن باستحباب الجهر على الإمام دون المنفرد، وهو *صريح* المنقول عن الحلّي في *السرائر*[1].

هذه هي الأقوال في المسألة.

والتحقيق هو القول بالاستحباب؛ وذلك لعدم مقاومة ما دلّ على النهي عن الجهر للأخبار الدالّة على الجهر، إمّا لحمله على التقيّة بالبيان المتقدّم، وإمّا لإعراض الأصحاب عن العمل به؛ إذ لم ينقل المنع مطلقاً في الإمام والمنفرد عن أحد ممّن تقدّم عن المحقّق إلّا ما نقله في *المعتبر* عن بعض الأصحاب.

وأمّا التفصيلان المحكيّان عن السيّد والحلّي، فليس ذلك تفصيلاً في القول بالمنع في المنفرد والجواز في الإمام، بل كلام السيّد ناظر إلى وجوب الجهر على الإمام وعدم وجوبه على المنفرد من غير دلالة في كلامه على قوله بالمنع في المنفرد، وكذا كلام الحلّي ناظر إلى التفصيل بين الإمام والمنفرد في الاستحباب وعدمه، لا في المنع في المنفرد والاستحباب في الإمام.

وبالجملة، فلا يمكن إسناد القول بالمنع إليهما حتّى في خصوص المنفرد، وحينئذٍ فتكون الاخبار الدالّة على الجهر معمولاً بها، وما دلّ على المنع معرضاً عنها، ولا ينبغي الأخذ بها، مضافاً إلى أنّه لو سُلِّم التكافؤ بينهما من حيث العمل فيكون الترجيح للطائفة الأُولى بالشهرة، كما صرّح بها في *البيان*[2]، حيث قال: وهو - أي الاستحباب - مشهور في الرواية.

---

١. *السرائر*١: ٢٩٦.

٢. *البيان*: ٨٤، في صلاة الجمعة.

وبالجملة، فمع ما تقدّم من احتمال التقيّة في الطائفة الناهية عن الجهر، وكونها معرضاً عنها عند الأصحاب، وإطباق العمل على الطائفة الآمرة بالجهر، وكون تلك الطائفة أكثر عدداً، ومشهورة في الرواية لا ينبغي الإشكال في الأخذ بها، مؤيّداً بنقل الإجماع على الاستحباب في *الخلاف*[1]، والشهرة المحقّقة القطعيّة من المتقدّمين والمتأخّرين[2].

ثمّ إنّه يبقى الكلام في ما قيل: من ظهور تلك الأخبار في وجوب الجهر، وقد تقدّم منّا الترديد في دلالتها على الوجوب بل المنع، مضافاً إلى الإجماع على عدم الوجوب من زمان المحقّق إلى هذه الأعصار قطعاً، والشهرة المحقّقة من المتقدّمين عليه، بل يمكن دعوى القطع بعدم الخلاف؛ إذ لم يعقل ذلك إلّا من السيّد وكلامه المتقدّم غير صريح في أنّه قائل بالوجوب، بل يمكن منعه، مضافاً إلى أنّه لا يكون من مذهبه وجوب الجهر والإخفات رأساً، كما تقدّم.

فالمتحصّل من جميع ما ذكرناه هو أنّ الأقوى استحباب الجهر في قراءة الأوّليين من ظهريوم الجمعة مطلقاً، سواءٌ كانت في الجماعة أو الفرادى.

هذا تمام الكلام في قراءة الأوليين من ظهريوم الجمعة.

وهل يختصّ استحباب الجهر بهما أو يعمّهما والأخيرتين لو اختار فيهما القراءة؟ قال في *الجواهر*[3]: لم يحضرني للأصحاب نصّ عليه بالخصوص، ولكلّ منهما وجه.

أقول: والظاهر أنّه لا وجه للتعميم؛ لظهور اختصاص الأخبار المجوّزة للجهر في الأوليين، إمّا لما أفاده الأُستاد (دامت بركاته) مِن أنّ الظاهر منها بيان حكم القراءة

---

١. *الخلاف* ١: ٦٣٣ م ٤٠٧، في صلاة الجمعة.

٢. *ذخيرة المعاد*: ٣١٧ س ١٤، في صلاة الجمعة - والفوائد ٢: ٣٠٢ القاعدة ٢٨٦ - *مدارك الأحكام* ٤: ٨٩، في آداب الجمعة.

٣. *جواهر الكلام* ٩: ٦٠٥.

في ما كانت هي الوظيفة فيه، لا في ما لو اختار المكلّف فيه القراءة، فالمنساق منها بيان حكم ما يقرأ فيه على نحو الإطلاق، لا على نحو الاشتراط باختيار المكلّف، فالتعميم للأخيرتين موجب للحمل على الإطلاق والاشتراط، بصيرورة المعنى حينئذٍ هكذا: اجهروا في الركعتين الأوليين مطلقاً، وفي الأخيرتين لو اخترتم القراءة فيهما، وهذا وإن كان ممكناً، لكنّه خلاف الظاهر.

وإنّما سنح بخاطري من أنّ اشتراك الظهر والجمعة أوهم السائل حتّى أوجب عليه السؤال عن حكم الظهر، لالتباسه عليه من جهة كونها ظهراً، فتكون كسائر الأيّام، وكونها في يوم الجمعة الموجب لاشتراكها مع صلاة الجمعة، والمتعلّق لهذا الوهم عبارة عن الأوليين من الظهر دون الأخيرتين، كما لا يخفى على من تدبّر أخبار الباب حتّى مثل قوله في رواية *الحلبي*: عن الرجل يصلّي الجمعة أربع ركعات أيجهر فيها بالقراءة؟ إذ الظاهر من الضمير في قوله: (فيها) إنّه راجع إلى الجمعة، فكأنّ السؤال عن الجمعة المأتي بها أربع ركعات، لا عن حكم أربع ركعات، فيختصّ مورد السؤال بالأوليين.

هذا على تقدير اختيار القراءة في الأخيرتين، وأمّا لو اختار التسبيح، فلا إشكال في خروجها عن مورد هذه الأخبار، لاختصاصها بالقراءة.

ثمّ إنّ تتميم البحث في الجهر والإخفات برسم أُمور:

الأوّل: في حكم الركعتين الأخيرتين، وليعلم أوّلاً إنّه لا نصّ فيهما بالنسبة إلى حكم الجهر أو الإخفات، لا في تعيين أحدهما فيهما، ولا التخيير، وحينئذٍ فمقتضى القاعدة هو التخيير بينهما تخييراً عقليّاً مطلقاً.

لكنّ الظاهر من بعض الأصحاب هو التفصيل بين ما لو اختار القراءة أو التسبيح بالإجماع على تعيّن الإخفات في الأُولى، والتخيير في الثانية، مع اختلاف

فيها أيضاً بين من أفتى باستحباب الجهر كما عن الحشويّة[١]، وبين من قال: بكون الإخفات أحوط، كما عن جملة من الأصحاب[٢]، وبين من أفتى بالتخيير[٣] بلا ذكر استحباب الجهر أو أحوطيّه الإخفات، كما أنّ المختار عند جماعة أُخرى منهم هو تعيّن الإخفات مطلقاً[٤] حتّى في التسبيح.

فالمتحصّل أنّ الأقوال في المسألة أربعة:

الأوّل: القول باستحباب الجهر، وهو المنقول عن الحشويّة ولا يعبأ به، بل ينبغي عدم عدّه من الأقوال.

الثاني: القول بالتخيير مع كون الإخفات أحوط.

الثالث: القول بتعيّن الإخفات في التسبيح.

الرابع: القول بالتخيير بلا ذكر عن أحوطيّة الإخفات.

ولا يخفى أنّه ليس قولاً رابعاً، فانحصر القول في اثنين: التخيير، وتعيّن الإخفات.

واستُدلّ للثاني بصحيح عليّ بن يقطين عن الكاظم (عليه السلام) عن الركعتين اللتين يصمت فيهما الإمام، أيقرأ فيهما بالحمد وهو إمام يقتدى به؟ فقال (عليه السلام): «إن قرأ فلا بأس، وإن صمت فلا بأس»[٥]، بناءً على أنّ المراد الركعتان الأخيرتان.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ في الخبر احتمالات:

---

١. في روضات الجنّات في ترجمة (داود) ما نصّه: وذكر شمس الدين الإصبهاني في شرح الطوالع أنّ الحشويّة هم الذين قالوا: الدين يتلقّى من الكتاب والسنّة، وهذا أيضاً عين مقالة الأخباريّين، فيكون لفظ الحشويّة مرادف الظاهريّة، انتهى.

٢. المسالك الجامعية: ذيل قول المصنّف: «ويجزى في غير الأوّليين: ١٤١ في مبحث القراءة، وكذا في الحديقة نقله عنها الطباطبائي في المصابيح: الصلاة / مصباح: «اختلفوا في جواز الجهر في الأخيرتين إذا سبّح»: ١٤٦ (مخطوط).

٣. *التذكرة* ٣: ١٤٥ - *الحدائق الناضرة* ٨: ٤٣٨ -

٤. *جامع المقاصد* ٢: ٢٥٧ - *الدرة النجفية*: ١٣٨ - *رياض المسائل* ٣: ٣٩٨، *التنقيح الرائع* ١: ٢٠٦ - وغيرهم.

٥. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٥٨ ب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٣.

أحدهما: أن يكون المراد من قوله: (يصمت) هو الإخفات، وكان الغرض هو السؤال عن حكم الركعتين الأوليين من الصلوات الإخفاتيّة، فأجابه (عليه السلام): بتخيير المأموم فيهما بين القراءة وتركها، وعلى هذا فلا يدلّ على المدّعى.

ثانيهما: أن يكون المراد منه الإخفات أيضاً، مع كون المراد هو السؤال عن حكم الركعتين الأخيرتين، وعلى هذا يكون دليلاً على المدّعى.

ويبعد الاحتمالين أنّ الظاهر من الصمت هو السكوت لا الإخفات.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد من الصمت معناه الظاهر وهو السكوت، مع كون المراد من الركعتين اللتين يصمت فيها الإمام هما الركعتين الأخيرتين، والمراد من سكوت الإمام فيهما هو سكوت العامّة، لتجويزهم القيام في الركعتين الأخيرتين بلا قراءة ولا تسبيح، وكان السؤال عن حكم المأموم في هاتين الركعتين إذا كان الإمام ممّن يُقتدى به، فيصير حاصل السؤال حينئذٍ عن الركعتين اللتين يصمت فيهما إمام العامّة لو كان الاقتداء بمن يقرأ أو يسبّح فيها، وعلى هذا الاحتمال أيضاً لا ربط له بالمدّعى، ولا يخفى بُعد هذا الاحتمال أيضاً.

وعلى كلّ تقدير فالخبر مجمل، لا يمكن الاستدلال به بوجه من الوجوه.

واستُدلّ أيضاً لتعيّن الإخفات بالإجماعات المحكيّة في جملة من الكتب، وباشتراك حكم التسبيح مع القراءة المعلوم تحقّق الإجماع على الإخفات فيها.

ويمنع الثاني بعدم الدليل على ثبوت الاشتراك مطلقاً حتّى في الجهر والإخفات؛ ويدلّ على ذلك انعقاد الإجماع على تعيّن الإخفات في القراءة مع تحقّق الخلاف في التسبيح، ومنه يظهر المنع عن الإجماعات المحكيّة أيضاً.

نعم، يمكن أن يجعل نقل الإجماع بضميمة الإجماع على تعيّن الإخفات في القراءة موجباً لكون الإخفات أحوط، ولا بأس به.

وبالجملة، فالمتحصّل ممّا ذكرنا عدم تعيّن شيء من الجهر والإخفات في التسبيح، فيكون المصلّي مخيّراً بينهما من باب التخيير العقليّ، مع كون الأحوط اختيار الإخفات خروجاً عن خلاف من أوجبه، مؤيّداً بالإجماع المدّعى فيه، وبالإجماع المحقّق في القراءة.

ثمّ إنّ المنقول عن *البحار*[1] أنّه بعد أن اختار التخيير مع أحوطيّة الإخفات، قال: وروي استحباب الجهر، لكن لم يعمل به الأصحاب، انتهى.

ولعلّ نظره (قدّس سرّه) إلى ما رواه في العيون عن رجاء بن أبي ضحّاك أنّه صحب الرضا (عليه السلام) من المدينة إلى خراسان: وكان يسبّح في الأخيرتين[2].

وإلى ما رواه عن العيون عن أحمد بن عليّ أنّه صحب الرضا (عليه السلام) فكان يسمع ما يقوله في الأواخر من التسبيحات[3]؛ وذلك بضميمة ما يأتي من تحديد أقلّ الجهر بسماع القريب الصحيح.

لكنّه مردود بفساد المبنى - كما سيأتي - مِن أنّ المدار في الجهر على جَرَسيّة الصوت[4]، وخروج جوهره لا إسماع القريب، مع أنّ التعبير في الأخير بأنّه (كان يسمع) أنسب في الدلالة على الإخفات، حيث إنّه لو كان (عليه السلام) يجهر بالتسبيح لم يكن سماعه ممّا يهتمّ بنقله، وكان الأنسب حينئذٍ التعبير بأنّه (كان يسبّح في الأواخر) من غير اهتمام إلى نقل سماعه ذلك منه.

---

١. *بحار الأنوار* ٨٥: ٩٥ ب ٤٧ من الصلاة، ذيل ح ٧.

٢. *عيون أخبار الرضا* ٢: ١٨٠ و ١٨٢ ب ٤٤ ح ٥، *وسائل الشيعة* ٦: ١١٠ ب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٨، وفيه: «فكان يسبح في الأخراوين...» - وكذا فيه: مرو لا خراسان.

٣. الظاهر بعد التحقيق أنّ هذا ليس خبراً آخر غير خبر ابن الضحاك الآنف الذكر، بل الراوي لخبر رجاء هو أحمد بن علي، أنظر *كشف اللثام* ٤: ٣١ و٣٧ في بحث القراءة.

٤. الجرسيّة بالتحريك من الجرس..

وبالجملة، فالمناسب مع التعبير في الحديث هو كون الاستماع باسترق السمع ونحوه، وهو مناسب مع الإخفات، وعليه فجعل الخبر دليلاً على الإخفات أولى.

وربّما يستدلّ على الجهر بما دلّ على استحباب إسماع الإمام مَن خلفه ما يقوله من الأذكار، فإنّه بعمومه يشمل التسبيحات.

قال الأُستاذ (دامت بركاته): ويردّه انصرافه إلى ما كان المتعيّن فيه الذكر، فلا يشمل مثل المقام الذي يتخيّر بين القراءة والذكر؛ وذلك لما قلنا: من انصراف الأخبار الدالّة على الجهر في ظهر الجمعة عن الأخيرتين.

أقول: ليس في الخبر ذكر عن الذكر حتّى يدّعى انصرافه بما يتعيّن فيه الذكر، بل الرواية هكذا: «ينبغي للإمام أن يُسمع من خلفه كلّ ما يقول»[1].

فالأحسن ردّه بما في *الجواهر*[2] من أنّه دالّ على استحباب الإسماع في ما يجوز فيه من الإجهار من غير دلالة فيه على ما يجوز فيه الجهر وما لا يجوز.

وهذا حسن جدّاً. ولذا لا يكون الحكم بعدم استحباب الإسماع في الأوليين من الإخفاتيّة أو القراءة من الأخيرتين تخصيصاً بالنسبة إليه.

وقد تحصّل من جميع ما ذكرناه في هذا الأمر أنّ الأقوى جواز الجهر في التسبيحات في الأخيرتين، لكنّ الاحتياط تعيّن الإخفات، وأمّا القراءة فيهما فلا إشكال في وجوب الإخفات فيها.

الأمر الثاني: اختُلِف في تحديد الجهر والإخفات:

فقيل: بأنّ حدّ الأوّل هو أن يسمع القاري القريب الذي عنده، وحدّ الثاني هو أن يسمع نفسه ولو تقديراً.

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٤٠١ ب ٦ من أبواب التشهد ح ٢ - *تهذيب الأحكام* ٢: ١٠٢ ح ٣٨٣ - وكذا في *وسائل الشيعة* ٨: ٣٩٦ ب ٥٢ من أبواب صلاة الجماعة ح ٣.

٢. *جواهر الكلام* ٩: ٦١٠ و٦١١.

وقيل: بأنّ الأوّل عبارة عن ظهور جوهر الصوت وجَرَسَته، والثاني عبارة عن عدم ظهور جوهره، سواءٌ سمعه القريب أم لا، وهذا القول هو مختار عامّة محقّقي المتأخّرين[1] (قدّس سرّهم) عدا صاحب *الجواهر*[2] (قدّس سرّه)، وهو الأقوى.

وتوضيح ذلك يتوقّف على بيان مقدّمتين:

الأُولى: لا إشكال أنّه إذا كان معنى عرفيّاً موضوعاً للحكم الشرعيّ، وكان له مراتب متفاوتة، ولم يثبت تحديد من الشارع بمرتبة منه في مرحلة أخذه موضوعاً لحكمه، كان بمعناه العرفي بجميع مراتبه موضوعاً، بحيث لو أوجده المكلّف في ضمن أيّة مرتبة منه لحصل الامتثال.

الثانية: إنّه لا إشكال في أنّ مفهومَي الجهر والإخفات من المفاهيم المبيّنة عند العرف الغير المجملة لديهم، وكذا ما يرادفهما في اللغات الأُخر، وإن كان ربّما يقع البحث في أنّهما هل هما متضادّان لا يجتمعان في مورد واحد، أو أنّ بينهما عموماً من وجه؟ وعلى الأوّل فهل هما من الضدّين اللذين لا ثالث لهما، أو يتصوّر لهما ثالث؟ وسيأتي الكلام في ذلك.

إذا ظهر ذلك فنقول: إذا ثبت بدليل تعبّديّ كون مرتبة خاصّة من الجهر والإخفات موضوعة للوجوب في الصلوات الجهريّة والإخفاتيّة وجب الالتزام به، و إلّا كان الموضوع للوجوب هو المفهوم العرفي منهما، وما يمكن أن يدّعى في إثبات التحديد الشرعي أمران:

أحدهما: جملة من الأخبار.

---

١. كالفاضل الهندي في *كشف اللثام* ٤: ٣٧ - *رياض المسائل* ٣: ٤٠٣ - *مسالك الأفهام* ١: ٢٠٦.
٢. *جواهر الكلام* ٩: ٦١٦.

والثاني: الإجماع المنقول في كلام جملة من الأساطين، كالمحقّق[١] والعلّامة[٢] والشهيد[٣] (قدّس سرّهم).

فمن الأوّل ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾[٤] عن الصادق (عليه السلام): «المخافتة ما دون سمعك، والجهر ترفع شديداً»[٥]، وفي معناه خبران آخران[٦].

ولا يخفى عدم دلالته على تحديد ما هو الواجب من الجهر والإخفات، بل هو دالّ على النهي عن الجهر المفرط، وعن الإخفات الذي لا يظهر معه جوهر الحروف، ولا يتحقّق مصداق الكلمات، وقد عرفت في بعض المباحث المتقدّمة توقّف ماهيّة الحرف على مرور النفس على مخرجها، بحيث لولاه لا يكون له تحقّق، بل هو خطور محض، والمحقّق لمروره على المخرج هو أن يسمع المتكلّم نفسه بالسماع الحضوري، لا بآلة السمع، بمعنى علمه بمروره على مخرجها الذي يلزمه أنّه لو كان صحيح السمع أن يسمع نفسه بآلة السمع، فما لم يتحقّق هذا الحدّ لا يتحقّق تكلّم ولا قراءةٌ ولا ذكر، فهذا بيان لما يتحقّق به القراءة، لا لمرتبة الإخفات.

وممّا ذكر يظهر ما في التمسّك بجملة أُخرى من الأخبار في إثبات التحديد الشرعي، مثل صحيح زرارة عن الباقر (عليه السلام) قال: «لا يكتب من الدعاء والقرآن إلّا ما أسمع نفسه»[٧].

---

١. *المعتبر* ٢: ١٧٧.

٢. *التذكرة* ٣: ١٥٣.

٣. *الألفية*: ٥٧.

٤. سورة الإسراء (١٧): ١١٠.

٥. *وسائل الشيعة* ٦: ٩٦ ب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٢.

٦. لاحظ *وسائل الشيعة* ٦: ٩٨ ب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٦ و٧.

٧. *وسائل الشيعة* ٦: ٩٦ ب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.

وما رواه *الحلبي* عن الصادق (عليه السلام) قال: سألته: هل يقرأ الرجل في صلاته وثوبه على فيه؟ قال: «لا بأس بذلك إذا أسمع أُذنيه الهمهمة»[1].

فإنّ الخبر الأوّل في الدلالة كالخبر المتقدّم، فلا نعيد البحث فيه.

وأمّا الخبر الثاني فالإنصاف أنّ فقهه مشكل من جهة الاحتمالات الواردة فيه، من حيث كون الصلاة جهريّةً أو إخفاتيّة، وأنّ الثوب كان على الفم لمكان ضرورةٍ أو كان اختياراً، وأنّ الصلاة كانت خلف من لا يقتدى به أولا. وبالجملة ففيه احتمالات.

لكن يمكن أن يستظهر من جوابه (عليه السلام) «أنّه إذا أسمع أُذنيه الهمهمة» بأنّها كانت جهريّة مع عدم كونها خلف من لا يقتدى به؛ وذلك لأنّ الهمهمة على حسب موارد استعمالاتها تستعمل في جوهر الصوت الذي لم يتميّز معه الكلمات والحروف إذا كان الصوت جَرَسيّاً، ومن المعلوم أنّ هذا لا ينطبق إلّا على الصلاة الجهريّة في ما إذا لم يكن خلف من لا يقتدى به دون الإخفاتيّة، ووجه كونه الصلاة الجهريّة واضح.

وأمّا وجه استظهار عدم كونها خلف من لا يقتدى به، فلأنّ الإسماع بنحو الهمهمة مناف للتقيّة؛ ضرورة حصول إسماع الغير أيضاً المنافي للتقيّة.

وبالجملة، فالخبر أيضاً أجنبيّ عن الدلالة على تحديد مرتبة من الجهر والإخفات في موضوعيّتهما للوجوب، فلم يبق ما يمكن أن يستدلّ به من الأخبار على ذلك.

وأمّا الإجماع المنقول؛ فتقريب الاستدلال به أنّ المحقّق (قدّس سرّه) قال في *المعتبر*: (وأقلّ الجهر أن يسمع القريب منه، والإخفات أن يسمع نفسه بإجماع العلماء، ولأنّه لو لم يسمع نفسه لم يكن قراءة)[2]، وظاهره كون قوله: (والإخفات)

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٩٧ ب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٤.

٢. *المعتبر* ٢: ١٧٧.

عطفاً على قوله: (وأقلّ الجهر) لا على المضاف إليه فقط، حتّى يصير المعنى (وأقلّ الإخفات). ويؤيّده التعبير في معاقد الإجماعات بكلمة (وحدّ الإخفات)، والظاهر أنّ قوله: (بإجماع العلماء) متعلّق بكلتا الجملتين، فيكون محصّل المستفاد من معقد الإجماع هو كون أقلّ الجهر أن يسمع القريب، وأنّ حدّ الإخفات أن يسمع نفسه. هذا غاية التقريب.

ولكنّه مندفعٌ بأنّ ظهور الفقرة الأُولى - أعني قوله: (وأقلّ الجهر أن يسمع القريب) - في كونه تحديداً للجهر وإن كان أمراً غير منكر في نفسه، لكنّه يمكن أن يكون التعبير بهذا بعناية التعبير عن لازم الجهر؛ ضرورة أنّ لازم جَرَسيّة الصوت وظهور جوهره هو سماع القريب.

وهذا الاحتمال وإن لم يكن ظاهراً كالأوّل، إلّا أنّه غير بعيد عن كلامه، فلا أقلّ من الإجمال[1].

وثانياً بأنّ الظاهر كون قوله: (والإخفات...) إلى آخره عطفاً على مجموع المضاف والمضاف إليه، ويدلّ عليه التعليل بقوله: (ولأنّه لو لم يسمع نفسه...) إلى آخره، حيث إنّ ظاهره كون المراد تحديد أوّل مرتبة الإخفات التي لا يتحقّق الإخفات بأدنى منها، كما هو المراد من التعبير بكلمة الحدّ في كلام آخرين، وأنّ الظاهر كون المراد من الحدّ هو حدّ المرتبة الدنيا من الإخفات، لا تحديد أصل ماهيّته، فينطبق حينئذٍ على ما قلناه.

أقول: الإنصاف عدم إمكان إنكار ظهور كلام *المعتبر*، وما يضاهيه في تحديد ماهيّتي الجهر والإخفات، كما هو صريح *السرائر* على ما حكي عنه، مِن (أنّ حدّ الإخفات أعلاه أن تسمع أُذناك القراءة، وليس له حدّ أدنى، بل إن لم تسمع أُذناه

---

١. لم يظهر لي وجه في جعل كلام المحقّق مجملاً بعد كونه في مقام التحديد.

القراءة فلا صلاة له، وإن سمع من عن يمينه وشماله صارجهراً، فإذا فعله عامداً بطلت صلاته)[1]، وهو ظاهر المنقول عن البيان، حيث حكي عنه أنّه قال: (إنّه حدّ أصحابنا الجهر في ما يجب الجهر فيه، بأن يسمع غيره، والمخافتة بأن يسمع نفسه)[2]، وظهوره في كونه في مقام تحديد أصل ماهيّتهما غير قابلٍ للإنكار.

فالأولى أن يجاب عن هذه الإجماعات المنقولة بعدم حجّيّتها بعد تحقّق الشهرة القطعيّة من المتأخّرين إلّا النادر منهم على خلافه، فكيف يمكن الوثوق والاطمئنان بنقلها.

فالمتحصّل ممّا ذكرناه عدم ثبوت التعبّد بمرتبة من الجهر والإخفات بالإجماع المنقول، إمّا بالمنع عن أصل نقله على المدّعى كما ادّعاه الأُستاذ، وإمّا بالمنع عن حجّيّته بعد تحقّق نقله على ما اخترناه.

ثمّ إنّ النسبة بين الجهر والإخفات، هل هي العموم من وجهٍ، أو أنّهما متباينان؟ وعلى الثاني فهل التقابل بينهما بالسلب والإيجاب أو بالتضادّ؟ وعلى الأخير، فهل يتصوّر بينهما ثالث أو أنّهما من الضدّين اللذين لا ثالث لهما؟ وجوهٌ:

فقد يُقال: بل قيل: بالأوّل، بتقريب أنّ أدنى الإخفات هو إسماع نفسه، وأكثر الجهر هو إسماع الغير مع العلوّ المفرط، فيكون إسماع الغير دون العلوّ المفرط مجمع العنوانين، فإنّه إخفات لصدق حدّه الذي هو سماع النفس، وجهر لصدق حدّه الذي هو سماع الغير.

ولا يخفى أنّه مع ابتنائه على تحديدهما بسماع النفس والغير الذي عرفت ضعفه، فاسد في نفسه؛ ضرورة أنّ سماع النفس هو القدر المشترك بين الجهر

---

١. *السرائر*١: ٢٢٣.

٢. *البيان*: ٨٣ و٨٥.

والإخفات، فلابدّ حينئذٍ من جعل مميّزبينهما بسماع الغيروعدمه، فيكونان متباينين لا يصدق أحدهما على الآخر.

والتحقيق أنّهما أمران وجوديّان؛ لأنّهما وصفان للصوت، وكيفيّتان وجوديّتان له، كما يساعد عليه العرف واللغة، ولكن هل يتصوّربينهما ثالث أولا، بعد أن ثبت أنّهما ضدّان؟

الحقّ هوالأوّل لخروج المبحوح عنهما وعدم صدق شيء منهما عليه؛ أمّا عدم صدق الجهرفواضح؛ لعدم ظهورجوهرالصوت فيه وعدم جَرَسيّة صوته، وأمّا عدم صدق الإخفات؛ فلأنّه عبارة عن همس الصوت المعلوم عدم صدقه عليه، وعلى هذا فلا يجزي مثل صوت المبحوح - لغيرمن به داء بحّة الصوت- في شيء من الصلوات، لا الجهريّة ولا الإخفاتيّة.

الأمرالثالث: إنّه لا يجب الجهرعلى المرأة في الصلوات الجهريّة إذا لم تكن إماماً لمثلها؛ وذلك للإجماع المدّعى على عدم وجوبه عليها، كما في *الجواهر*[1] نقلاً وتحصيلاً، وخبرعليّ بن جعفرعن أخيه (عليه السلام): عن النساء هل عليهنّ جهر بالقراءة في الفريضة؟ قال: «لا، إلّا أن تكون امرأة تؤمّ النساء فتجهربقدرما تسمع قراءتها»[2]، وقريب منه خبره الآخر، وخبرعليّ بن يقطين[3]، فلا إشكال في ذلك.

وإنّما الكلام في مقامين:

الأوّل: في وجوب الجهرعليهنّ في صورة الإمامة، وظاهرالخبرالمتقدّم هو الوجوب، إلّا أنّه قال في *الجواهر*: لم أظفربفتوى توافقه[4].

---

١. *جواهرالكلام* ٩: ٦٢٤.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٩٥ ب ٣١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٣.

٣. *وسائل الشيعة* ٦: ٩٤ ب ٣١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.

٤. *جواهرالكلام* ٩: ٦٢٥.

والأقوى هو الاستحباب، وذلك لكون أصل حكم إسماع الإمام مَن خلفه مطلقاً ولو كان الإمام رجلاً استحبابيّاً، والظاهر عدم خصوصيّة في إمامة المرأة موجبة لوجوب الجهر عليها، ومع هذا الاحتمال يسقط ظهور الخبر في الوجوب، مضافاً إلى عدم نقل قول به.

الثاني: هل جواز الجهر لهنّ أو استحبابه في الصورة المتقدّمة مختصّ بعدم سماع الأجنبي لصوتها أو لا؟ وجهان:

فالمنقول عن المشهور هو الأوّل، حيث إنّهم ذهبوا إلى حرمة الجهر عليها إذا استلزم سماع الأجنبي، وعلّلوا بأنّ صوتهنّ عورة، ورتّبوا عليه بطلان الصلاة بسبب النهي المفسد للعبادة[1].

وأورد عليهم بأنّ المراد بكون صوتها عورة إن كان مثل كون بدنها عورة يجب الستر عليها في الصلاة، ففيه أنّ اللّازم حينئذٍ وجوب الإخفات عليها مطلقاً ولو لم يسمع الأجنبي، كما يجب عليه ستر بدنها في الصلاة ولو لم يراها أجنبيّ، مع أنّهم لا يلتزمون بذلك[2].

وإن كان المراد كون صوتها عورة بالنسبة إلى الأجنبي لا بعنوان الستر الصلاتي، ففيه أنّه لا دليل على ذلك، بل الدليل على خلافه، وذلك للسيرة المستمرّة القطعيّة من المسلمين على حسب طبقاتهم من صدر الإسلام على تكلّم الأجنبي مع الأجنبيّة بالأكثر من الحاجات الضروريّة.

نعم، الظاهر من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ﴾[3] هو النهي عن تكلّمها

---

١. كالعلامة في *التذكرة* ٣: ١٥٤، و*النهاية* ١: ٤٢٧.

٢. راجع *جواهر الكلام* ٩: ٦٢٦.

٣. سورة الأحزاب (٣٣): ٣٢.

بلين يوجب الريبة لا كلّ تكلّم، كما أنّ قوله تعالى: ﴿فَسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ﴾[1] دالّ على جواز التكلّم من وراء الحجاب.

وبالجملة، فلا دليل على التحريم في غير مورد خوف الفتنة، والله تعالى أعلم.

ثمّ إنّه على تقدير كون صوتها عورة، فهل يحرم عليها إسماع الأجنبي، أو يحرم على الأجنبي سماع كلامها، أو يحرم كلاهما، كما يجب على كلّ منهما ستر عورته عن الآخر، ويحرم النظر إلى عورته؟ احتمالات:

ويظهر من القائلين ببطلان صلاتها جهراً مع سماع الأجنبي اختيار الأوّل أو الثالث؛ إذ لا وجه لبطلان الصلاة، بناءً على الاحتمال الثاني.

والحقّ عدم وجود دليل على حرمة إسماع الأجنبي ولو قلنا: بكون صوتها عورة، لاحتمال أن يكون من قبيل نظر المرأة إلى بدن الرجل، حيث يحرم عليها النظر، ولا يجب على الرجل الاستتار.

ثمّ إنّه لو تنزّلنا وقلنا: بحرمة إسماع الأجنبي، فلا وجه لبطلان صلاتها لو جهرت، بحيث سمع الأجنبي صوتها؛ ضرورة أنّ الحكم بالبطلان، إمّا مبنيّ على كون المقام من قبيل النهي في العبادة، أو من باب الاجتماع، وضابط النهي في العبادة هو كون النهي متعلّقاً بالعمل لجزئه أو لوصفه أو لذاته، وضابط باب الاجتماع هو اتّحاد متعلّق الأمر والنهي، بحيث يكون بينهما عموم من وجه، وكانت هويّة واحدة ماهيّةً ووجوداً مورداً للاجتماع.

وشيء من الضابطين لا ينطبق على المقام:

أمّا الأوّل: فلأنّ متعلّق الأمر عبارة عن القراءة، وهي عبارة عن النفس الخارج عن مخرج التنفّس المارّ على مخارج الحروف، ومتعلّق النهي الجهر الذي هو كيفيّة

---

١. سورة الأحزاب ٣٣: ٥٣.

وجوديّة عارضة للقراءة متغايرمعها في الوجود وإن كان ملازماً معها فيه، لكنّ المتلازمين لا يكونان متّحدي الوجود، بل هما متغايران، وحينئذٍ فالنهي لا يكون عن القراءة لوصفها، بل هو متعلّق بنفس الوصف، فيكون النهي عن الوصف لا عن الشيء لوصفه.

ومنه يظهر عدم انطباق ضابط باب الاجتماع على المقام، حيث إنّ ضابطه اتّحاد هويّة المأمور به والمنهي عنه ماهيّةً ووجوداً، بحيث لا يمكن أن يشار إلى أحدهما، ويميّز عن الآخر ولو بالإشارة العقليّة، كالكون الخارجي الذي هو بتمامه مصداق للصلاة والغصب، وهذا الضابط غير منطبق على المقام؛ فإنّ القراءة مع الجهر بها هويّتان متغايرتان ماهيّة ووجوداً، يمكن امتياز أحدهما عن الآخر بالإشارة العقليّة، كما هما كذلك واقعاً؛ ضرورة أنّ الجهر عارض للقراءة، ومن الواضح تغاير العرض مع معروضه وجوداً وماهيّةً وإن لم يمكن انفكاكه عنه.

فظهر من جميع ما ذكرناه أنّ الأقوى عدم بطلان صلاتها بسبب الإجهار بالقراءة في الصلاة الجهريّة إذا سمعها الأجنبي.

وأمّا حكمها في الصلاة الإخفاتيّه، فالمشهور وجوب الإخفات عليها، وذهب صاحب *الرياض*[1] وجماعة[2] إلى تخييرها بين الجهر والإخفات، وأنّ وجوب الإخفات مختصّ بالرجال.

واستدلّ للأوّل بعموم أدلّة اشتراك التكليف بين النساء والرجال، خرج عنه حكم وجوب الجهر في موضعه الثابت اختصاصه بالرجال، فيبقى حكم وجوب الإخفات تحت عموم أدلّة الاشتراك.

---

١. *رياض المسائل* ٣: ٤٠٤.

٢. كالشهيد في *الدروس* ١: ١٧٣، الكركي في *الجعفريّة* (رسائل الكركي) ١: ١٠٩.

فإن قلت: الظاهر من دليل وجوبه هو الاختصاص بالرجال، وذلك لوقوع التعبير فيه بقوله: (عن الرجل).

قلت: يكفي في إثبات الاشتراك ما عبّر فيه بقوله: (ما ينبغي أن يخفت) كما في الرواية المتقدّمة عن زرارة، فراجع.

واستدلّ للثاني بمنع عموم دليل الاشتراك، بحيث يشمل المقام. وتوضيحه أن ما يمكن أن يستدلّ به على وجوب الإخفات عليها أمران:

الأوّل: إطلاق الأدلّة الدالّة على حكم الجهر والإخفات.

والثاني: عموم دليل الاشتراك.

وكلاهما مفقودان في المقام:

أمّا الأوّل: فلأنّ الأخبار الدالّة على حكمهما- كما تقدّم- بعضها بين ما كان السؤال فيها عن الرجل، وبين ما كان السؤال عن علّة تشريع حكم الجهر والإخفات، ولا إطلاق لشيء منهما لكي يشمل المرأة.

أمّا المعبّر فيها بلفظ الرجل، فواضح.

وأمّا ما ورد في علّة تشريع الحكم، فلأنّه وارد مورد بيان أمر آخر، بل يمكن أيضاً دعوى اختصاصها بالرجال بقرينة اختصاص وجوب الجهر بهم، وأنّ تشريعه إنّما هو ليعلم المسلمون بمكانهم، فيصلّون معهم.

وأمّا ما عبّر فيه بلفظ (ينبغي أن يجهر فيها أو يخفت)[1] فهو أيضاً مسوق لبيان حكم آخر، ولا نظر فيه إلى بيان حكم الجهر والإخفات.

وأمّا دليل عموم الاشتراك فإنّما يصحّ التمسّك به في ما إذا لم يكن احتمال الاختصاص احتمالاً عقلائيّاً ناشئاً عن شبهةٍ شرعيّة، بل احتمل الاختصاص بلا

---

١. تقدم تخريجها في ص ٢٢٠؛ وفيه: «فيما لا ينبغي الاخفاء فيه».

منشأ صحيح، وما نحن فيه ليس كذلك؛ ضرورة أنّ نفي وجوب الجهر عنهنّ منشأ لاحتمال نفي وجوب الإخفات عنهنّ أيضاً احتمالاً ليس بمجرّد الفرض والاعتبار، بل احتمال عقلائيّ، خصوصاً مع تسوية حكم الجهر والإخفات من سائر الجهات غالباً، ومع عدم الإطلاق للأدلّة ولا لعموم دليل الاشتراك بحيث يشمل المقام لابدّ من الرجوع إلى الأصل العملي، ومقتضاه البراءة عن وجوب الإخفات عليهنّ، هذا غاية تقريب هذا الوجه.

لكنّ التحقيق ما عليه المشهور، لوهن الاحتمال الناشئ عن اختصاص الجهر بالرجال، فإنّ مناسبة الحكم والموضوع يقتضي اختصاص الجهر بالرجال دون الإخفات، فإنّه إنّما اختصّ الجهر بهم؛ لكون الأنسب بالنساء هو الإخفات، فوجوبه على المرأة في ما يجب فيه الإخفات على الرجل بطريق أولى.

فإن قلت: لازم اشتراك الرجل والمرأة في الإخفات هو أن يكون الإخفات صفة للصلاة لا قيداً للمصلّي، مع أنّهم صرّحوا بأنّ من يأتي بصلاة القضاء عن الميّت يجب عليه مراعاة حال نفسه لا حال المقضيّ عنه.

قلت: مناسبة الحكم والموضوع في اختصاص الجهر بالرجل أيضاً تقتضي ذلك، حيث يستفاد من هذه المناسبة رفع وجوب الجهر عن المرأة مطلقاً ولو كانت تأتي بالصلاة عن الرجل قضاءً، فتأمّل.

وبالجملة، فالأقوى ما عليه المشهور من وجوب الإخفات على المرأة في الصلوات الإخفاتيّة.

الأمر الرابع: لا خلاف في رجحان الجهر بالبسملة في الصلاة الإخفاتيّة، وإنّما الكلام في مقامين:

الأوّل: في كون ذلك على وجه الوجوب أو الاستحباب.

الثاني: في أنّه يختصّ بالأوليين أو يعمّ الأخيرتين إذا اختار فيهما القراءة، وكذا صلاة الاحتياط.

أمّا المقام الأوّل: فالمشهور[١] كون الحكم في ذلك على وجه الاستحباب، وذهب المحقّق المجلسي (قدّس سرّه) إلى الوجوب[٢]، ونسب ذلك إلى الصدوق[٣] أيضاً، وعن *الغنية* الإجماع عليه[٤]، واستدلّ للوجوب بعد إجماع *الغنية* بخبر الأعمش عن الصادق (عليه السلام) قال: «الإجهار ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة واجب»[٥]، ويؤيّده أنّهم (عليهم السلام) كانوا مداومين عليه، لا كغيره من المستحبّات التي قد يتركونه أحياناً.

وأُجيب عن **الأوّل**: بوهن الإجماع من جهة ذهاب المشهور على خلافه.

وعن **الثاني**: بعدم ظهور (الوجوب) في الأخبار في خصوص ما لا يجوز تركه؛ لكثرة استعماله في الراجح، وذلك كـ (السنّة)، حيث لم يثبت ظهورها في خصوص المستحبّ، لإطلاقه على ما سنّه النبيّ (صلّى الله عليه وآله) مع كونه واجباً.

ولو سُلّم فهو معارض بما يدلّ على جواز الإخفات، كصحيح *الحلبيّين* عن الصادق (عليه السلام) إنّهما سألاه عمّن يقرأ: بسم الله الرحمن الرحيم حين يريد أن يقرأ فاتحة الكتاب؟ قال: «نعم إن شاء سرّاً وإن شاء جهراً»، فقالا: أفيقرأها مع السورة الأُخرى؟ فقال (عليه السلام): «لا»[٦].

---

١. *المختلف* ٢: ١٥٥، *ذكرى الشيعة* ٣: ٣٣٣ - *القواعد* ١: ٣٣.

٢. *بحار الأنوار* ٨٥: ٧٥ وفيه: «والاستحباب أقوى وعدم الترك أحوط؛ لاطلاق الوجوب في بعض الأخبار».

٣. *من لا يحضره الفقيه* ١: ٢٠٤ ذيل ح ٨ (٩٢٣) وفيه: «واجهر بسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات» - نشر دار الكتب الإسلامية.

٤. *غنية النزوع*: ٧٨.

٥. *الخصال* ٢: ٦٠٤ ح ٩، *وسائل الشيعة* ٦: ٧٥ ب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٥.

٦. *وسائل الشيعة* ٦: ٦١ ب ١٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٢.

أقول: ذيل هذا الخبر محمول على التقيّة، فيشكل التمسّك به لجواز الإخفات، لضعفه باحتمال كون حكم الصدر أيضاً للتقيّة. فلو سُلِّم ظهور ما دلّ على الوجوب سيّما بضميمة ما ورد في تأكيد الإجهار حتّى ورد في بعض الأخبار الأمر به ولو مع التقيّة[1]، لم يكن لهذا الخبر مقاومة مع تلك الأخبار، بحيث يكون صارفاً لها عن ظهورها في الوجوب.

اللهمّ إلّا أن يُقال: بضعف خبر الأعمش، وإعراض الأصحاب عنه؛ لعدم نقل القول بالوجوب إلّا عن ابن البرّاج[2]، مع إطلاق في كلامه، بحيث يشمل الأخيرتين أيضاً، وأبي الصلاح مع اختصاصه بالأوليين[3]، وكذا الصدوق مدّعياً أنّه من دين الإماميّة، لكن كلامه بقرينة دعواه أنّه من دين الإماميّة محتمل للحمل على تأكّد الاستحباب؛ ضرورة أنّ وجوبه ليس من دينهم بمعنى إجماعهم عليه، إلّا أن يكون المراد هو كونه من دينهم إثباتاً جزئيّاً في مقابل السلب الكلّي عند العامّة، وكذا عن المجلسي من المتأخّرين، والاطمينان بالخبر بعمل هؤلاء مع مخالفة غيرهم مشكل.

والمسألة مشكلة، سيّما مع ما رواه في *الكافي* عن أمير المؤمنين (عليه السلام) في بيان تعداد بِدَع الثاني، إلى أن قال: «وألزمت الناس الجهر بـ: بسم الله الرحمن الرحيم»[4]، فالاحتياط عدم الإخفات بها في الأوليين من الظهرين.

وأمّا المقام الثاني: فمقتضى إطلاق جملة من الأخبار هو رجحان الجهر بها في الأخيرتين أيضاً، بل المستفاد من بعضها هو الجهر بها بما هي بسملة، مثل ما ورد من أنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) عند دخوله المنزل واجتماع قريش عليه كان يجهر بـ:

---

١. *مستدرك الوسائل* ٤: ١٨٩ ب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١٤.

٢. *المهذّب* ١: ٩٢ و٩٧.

٣. *الكافي في الفقه*: ١١٧.

٤. *وسائل الشيعة* ١: ٤٥٧ ب ٣٨ من أبواب الوضوء ح ٣ - *الكافي* ١: ٢٨٣ ح ٦.

بسم الله الرحمن الرحيم، فكان الكفّار يتولّون على أدبارهم بعد إجهاره بها، فنزل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُوراً﴾[1].[2]

قال الأُستاد (دام بقاه): إنّ المطلقات منصرفة إلى الأوليين، وإنّ استحباب الجهر بالبسملة إنّما ينفع في ما إذا لم يثبت وجوب الإخفات، فدليل استحباب الجهر بها لا يصلح لكونه مخصّصاً لما دلّ على وجوب الإخفات، فحينئذٍ يكون الحكم هو الإخفات بها في الأخيرتين، ولم يثبت من القائلين بالوجوب التصريح بوجوبه فيهما أيضاً.

نعم، إطلاق ما عن أبي الصلاح والمجلسي يقتضي ذلك، وهو لا يصلح لأن يجعل الدوران هنا بين الوجوب والحرمة، بل الدوران هنا بين وجوب الإخفات وبين استحباب الجهر، فالاحتياط يقتضي الإخفات.

أقول: قد تقدّم أنّ الدليل الدالّ على وجوب الإخفات في الأخيرتين منحصر بالإجماع المتحقّق في القراءة والمنقول في التسبيحات، ولا ريب في عدم تحقّقه في البسملة مع ذهاب المشهور إلى استحباب الجهر بها فيهما، فليس على وجوب الإخفات بها فيهما دليل حتّى يحتاج في إثبات الجهر إلى مخصّص، فما عليه المشهور من استحباب الجهر بها فيهما أقوى.

ومنه يظهر أنّه لو سلّمنا انصراف أدلّة استحباب الجهر بها إلى الأُوليين، بحيث لم يكن دليل على استحبابه في الأخيرتين لكان مقتضى القاعدة فيهما هو التخيير بين الجهر والإخفات بها، بعد ما عرفت من عدم تحقّق الإجماع على تعيّنه.

كما أنّه ظهر ممّا ذكرنا حكم الصلاة الاحتياط وأنّ حكمها حكم الأخيرتين.

الأمر الخامس: في حكم ناسي الجهر والإخفات والجاهل بحكمهما، وينبغي

---

١. سورة الإسراء ١٧: ٤٦.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٧٤ ب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٢.

التكلّم أوّلاً في أنّه هل هما شرطان للصلاة في حال القراءة، أو أنّهما شرطان للقراءة في حال الصلاة؟

وتظهر الثمرة في ما لو جهر في موضع الإخفات ناسياً أو بالعكس، فإنّ لازم الوجه الأوّل هو فوت الشرط حينئذٍ ولو تذكّر قبل الدخول في الركن، فإنّ محلّ هذا الشرط هو حال القراءة، والمفروض عدم اشتراط صحّة القراءة به، فالامتثال بالأمر بنفس القراءة حاصل في الفرض، فلا يجب إعادة القراءة، وعلى الثاني فالقراءة المأتي بها مع فقد الشرط غير مجزئة يجب إعادتها ما لم يدخل في الركن.

ثمّ إنّ المستظهر من أدلّتهما هو شرطيّتهما للصلاة لا للقراءة، حيث جعل في بعضها الجهر والإخفات صفتين للصلاة لا للقراءة، مثل ما عن علل ابن شاذان عن الرضا (عليه السلام) وفيه: «إنّ **الصلاة التي يجهر فيها إنّما هي أوقات مظلمة...**»[1]، إلى آخره.

ومع الإغماض عن ذلك، فلو فرض الشكّ في كونهما من أيّ واحد من الوجهين، فيرجع إلى إطلاق الأدلّة المثبتة لجزئيّة القراءة مثل الأوامر الواردة بالقراءة في الصلاة، حيث إنّ مقتضى إطلاقها عدم شرطيّتهما لها.

ومع الإغماض عن هذا أيضاً، وانتهاء النوبة إلى الأصل العملي، فالأصل يقتضي البراءة؛ لدوران الأمر بين شرطيّتهما للصلاة الموجب لعدم إعادتها بعد التذكّر قبل الركوع بحكم: «لا تعاد»[2]، وعدم إعادة القراءة لإتيانها على ما هي عليها، وبين شرطيّتهما للقراءة الموجبة لإعادة ما أتى به إذا كان التذكّر قبل الركوع، والشكّ في وجوب إعادتها ناشٍ عن الشكّ في تقيّد القراءة بهما، فيرجع في نفيه إلى أصالة البراءة، كسائر موارد الشكّ في الشرطيّة، هذا مقتضى الأصل في المسألة.

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٨٢ ب ٢٥ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.

٢. *الوسائل* ٤: ٣١٢ ب ٩ من أبواب القبلة ح ١.

ولكن مقتضى صحيحة زرارة عدم الإعادة مطلقاً، وفيها: «فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه»[1].

وتوهّم إنصرافها إلى ما بعد الدخول في الركوع، **فاسد** فإنّ ترك الاستفصال يفيد العموم.

وكيف كان، فالمسألة صافية، هذا كلّه في حكم النسيان.

وأمّا لو كان الإخلال بالوظيفة من جهة الجهل بالحكم، فلا خلاف في عدم وجوب الإعادة في الجملة؛ لما تقدّم من صحيحة زرارة الصريحة في عدم وجوب الإعادة مع الجهل.

وإنّما يقع الكلام في جهات:

[الجهة] الأُولى: هل الحكم بالمعذوريّة مختصّ بالأُوليين أو يعمّ الأخيرتين؟ وجهان:

المشهور على الثاني، ونسب الأوّل في بعض الكتب[2] المتأخّرة إلى قول، وما يمكن الاستدلال به لهذا القول هو دعوى كون المتيقّن من قول السائل: (رجل جهر بالقراءة في ما لا ينبغي أن يجهر فيه، أو أخفت في ما لا ينبغي الإخفات فيه)، هو الأوليين لتقسيم الصلاة إلى الجهريّة والإخفاتيّة بالنسبة إلى الأوليين، فالمتيقّن ممّا لا ينبغي أو ينبغي هو ذلك.

ولكنّه مدفوع بأنّ كون تقسيم الصلاة إلى الجهريّة والإخفاتيّة بالنظر إلى الأوليين لا يوجب صرف لفظ (ينبغي) أن يجهر، وينبغي أن (يخفت) إلى الأوليين، وكون المتيقّن منه هو الأوليين لا يمنع عن انعقاد الإطلاق.

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٨٦ ب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.

٢. المراد تقريرات بحث العلّامة الأنصاري قدّس سرّه في الخلل لبعض تلامذته (طاب ثراه).

نعم، هو مانع عن تقديم المطلق في مقام التعارض، لأنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب يوجب أظهريّة المطلق بالنسبة إلى القدر المتيقّن في مقام التعارض، ولكن لا يوجب منعه عن انعقاد الإطلاق، وعلى هذا فيكون المحكّم هو إطلاق اللفظ، ولا يخفى شموله للأخيرتين قطعاً.

نعم، هو يتمّ عند من يمنع عن انعقاد الإطلاق مع وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب[1]، لكنّه ممنوع، كما عرفت.

الجهة الثانية: هل الحكم في الأخيرتين يختصّ بالقراءة، أو يشمل التسبيحات أيضاً؟ وجهان:

مِن إطلاق معاقد الإجماعات.

ومن التعبير بالقراءة في الصحيحة[2] المتقدّمة الظاهر في غير التسبيح.

لكن في *الجواهر*[3] دعوى ظهور الصحيحين[4] في عدم الفرق بين القراءة وبدلها، وارتضاه الأُستاذ (دام بقاؤه)، ولم يظهر لي وجهه مع تصريح الصحيحة بذكر القراءة، والله العالم.

الجهة الثالثة: هل الحكم مختصّ بما وجب فيه الجهر أو الإخفات بأصل التشريع ابتداءً، أو يعمّ ما إذا كان الوجوب بالعرض، كوجوب الإخفات على المأموم المسبوق؟ وجهان:

أقواهما الأوّل؛ لانصراف السؤال عمّا يكون الوجوب بعارض، فلو منع الانصراف فلا أقلّ من الشكّ المانع عن الأخذ بالإطلاق، فعلى هذا لو قلنا: بوجوب الإخفات

---

١. الاخوند في *الكفاية*: ٢٤٧ تحقيق مؤسسة آل البيت (عليهم السلام).

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٨٦ ب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٢.

٣. *جواهر الكلام* ٩: ٦٠٦.

٤. *وسائل الشيعة* ٦: ٨٦ ب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١ و٢.

على المأموم، وكان وجوبه شرطيّاً لا وجوباً مستقلّاً، وكان شرطاً للصلاة، فمع الجهل به لا يكون معذوراً، لكنّ الشأن في إثبات تلك المقدّمات لإمكان منع وجوبه، أو شرطيّته على تقدير وجوبه؛ لاحتمال كونه كالمتابعة واجباً نفسيّاً، لا شرطاً للصلاة، وسيجيء تحقيقه في باب الجماعة إن شاء الله تعالى.

الجهة الرابعة: هل الحكم مختصّ بالرجال أو يعمّ النساء أيضاً؟ وجهان:

مِن ذكر لفظ (الرجُل) في السؤال في الصحيحة المتقدّمة.

ومِن عموم اشتراك التكليف بينهما إلّا ما خرج بالدليل.

والثاني هو الأقوى؛ وذلك لأنّه كما أثبتنا اشتراكهما في أصل وجوب الإخفات بدليل الاشتراك -كما تقدّم- نثبت اشتراكهما في المعذورية أيضاً، وعليه فيختصّ الحكم في النساء بغير ما وجب فيه الإخفات عليها عرضاً، وأمّا لو كان كذلك- كما في صورة سماع الأجنبي، بناءً على وجوب الإخفات عليها حينئذٍ على ما تقدّم الكلام فيه- فلا تكن معذورة في الجهر ولو قلنا: بمعذورية المأموم؛ وذلك لانصراف السؤال عن مثل هذا الوجوب العرضي قطعاً.

والفرق بينهما أنّ قراءة المأموم من تبعات الصلاة، والنهي عن الجهر بها لمكان كونه في الصلاة، وأنّه مأموم، وهذا بخلاف المرأة، حيث إنّ تحريم الجهر عليها ليس راجعاً إلى الصلاة، ولا من طوارئها، بل النهي إنّما هو من جهة إسماع الأجنبي الغير المرتبط بالصلاة.

الجهة الخامسة: هل الحكم مختصّ بما إذا كان جاهلاً بالحكم رأساً- بأن كان ممّن لم يعلم بوجوبهما- أو يعمّ ما إذا علمهما في الجملة، ولكن لم يعلم موضعهما، وتخيّل أنّ الإخفات في الليلة والجهر في الظهرين؟ وجهان:

مِن ظهور قوله (عليه السلام): «أولا يدري»[1]، في عدم الدراية بقول مطلق.

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٨٦ ب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.

ومِن ظهور السؤال في الأعمّ، حيث إنّ قوله: (جهر في ما لا ينبغي أن يجهر فيه، أو أخفت في ما لا ينبغي الإخفات فيه)، يشمل ما إذا جهر في الظهر أو أخفى في المغرب - مثلاً - مع الجهل بوجوب الإخفات في الأوّل والجهر في الثاني، وهو (عليه السلام) يجيب بأنّ ما فعله لو كان عن جهل، فلا بأس، فالظاهر منه كونه جهلاً في ما فَعَله، لا في أمرٍ آخرٍ أجنبيّ عن مورد السؤال. والأقرب هو الثاني.

الجهة السادسة: هل الحكم مختصّ بما إذا تجاوز عن محلّ التدارك بدخول الركن، أو يعمّ ما إذا كان في أثناء القراءة، بحيث لو أتى بكلمة على خلاف ما ينبغي أن يؤتى بها، ثمّ علم بها لم يجب عليه إعادتها؟ وجهان:

أقواهما الثاني؛ وذلك لإطلاق قوله (عليه السلام): «أو لا يدري فلا شيء عليه»، الشامل لكلتا الصورتين.

[الجهة] السابعة: لا فرق في الجهل بين أن يكون من جهة الجهل بأصل الحكم أو من جهة نسيانه؛ لأنّه بعد نسيانه يكون جاهلاً، ثمّ إنّه بعد الجهل قد يكون شاكّاً متردّداً، فيكون جهله بسيطاً، وقد يكون جهله مركّباً بأن يعتقد ما هو خلاف الواقع، وقد يكون غافلاً، فهنا صُوَرٌ:

الأُولى: الجهل بأصل الحكم مع التردّد فيه، أو مع القطع بالخلاف، أو مع الغفلة.

الثانية: أن يعلم أصل الحكم ويكون جاهلاً بموضعه، إمّا مع التردّد بأن يشكّ في أنّ الصلوات الليليّة هي الجهريّة والنهارية هي الإخفاتيّة أو بالعكس، أو مع القطع بالخلاف، أو مع الغفلة.

الثالثة: أن يعلم موضع الجهر وموضع الإخفات، ولكن لا يدري معنى الجهر والإخفات، إمّا مع التردّد في معناهما أو مع القطع بالخلاف، بأن اعتقد - مثلاً - أنّ جَرَسيّة الصوت عبارة عن الإخفات، وعدمها عبارة عن الجهر أو مع الغفلة.

الرابعة: نسيان الحكم مع التردّد فيه أو مع القطع بالخلاف أو مع الغفلة.

الخامسة: نسيان موضع الجهر والإخفات بصوره الثلاث.

السادسة: نسيان معنى الجهر والإخفات بصوره الثلاث من التردّد في معناهما أو القطع بالخلاف أو الغفلة.

وحكم جميع هذه الصور هو المعذوريّة مع فرض تمشّي قصد القربة منه في صورة الترديد؛ وذلك لإطلاق قوله (عليه السلام): «أولا يدري فلا شيء عليه»، الشامل لجميع هذه الصور.

وتوضيح ذلك يحتاج إلى بيان مقدّمتين:

الأُولى: إنّه إذا وقعت شرطيّتان في كلام واحد كان الظاهر من الأخيرة منهما هو بين مفهوم الشرطيّة الأُولى، مثل: (إذا جاءك زيد فأكرمه، وإن لم يجئك فلا يجب إكرامه).

الثانية: إنّ العمد قد يسند إلى الشيء، مثل: (من تكلّم عمداً)، وقد يسند إلى الشيء في الشيء، مثل: التعمّد بالتكلّم في الصلاة، فعلى الأوّل يصدق التعمّد بمجرّد تعلّق الإرادة العمديّة به، بحيث يكون صادراً عن الاختيار، وعلى الثاني فلابدّ في صدق العمد من تحقّق أُمور:

الأوّل: أن يكون عالماً بالشيء كالعلم بأنّ هذا تكلّم.

الثاني: أن يكون عالماً بتحقّق ذلك الشيء الذي هو ظرف لمتعلّق العمد كالعلم بكونه في الصلاة.

الثالث: أن يكون عن قصدٍ وإرادة.

فبانتفاء أحد هذه الأُمور أو جميعها ينتفي صدق العمد بالتكلّم في الصلاة، فلا يكفي تعلّق الإرادة بالتكلّم مع الغفلة عن كونه في الصلاة في صدق التعمّد بالتكلّم في الصلاة وإن صدق التعمّد بنفس التكلّم.

إذا ظهر ذلك فنقول: قد ورد في صدر الصحيحة: «أيّ ذلك فعل متعمّداً فقد نقص صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه»[1]، ولا شبهة في أنّ المراد من قوله: «أيّ ذلك»، هو الأمران المذكوران قبل ذلك، أعني الجهر في ما لا ينبغي، والإخفات في ما لا ينبغي، والتعمّد بذلك يحصل بالعلم بكونه جهراً في ما لا ينبغي، أو إخفاتاً في ما لا ينبغي، لا مجرّد الجهر والإخفات.

وبعبارةٍ أُخرى يتوقّف التعمّد بفعل أحدهما بأن يعلم بالجهر والإخفات وبحكمهما وبموضعهما، وبانتفاء العلم بأحد هذه الأُمور ينتفي عنوان العمد بالجهر في ما لا ينبغي، والإخفات في ما لا ينبغي وإن صدق العمد بأصل الجهر أو الإخفات، لكن المدار في البطلان ليس على العمد بأصل الجهر أو الإخفات، بل على كون الجهر في غير محلّه أو الإخفات في غير محلّه، وعلى هذا يخرج مورد الجهل بأصل الحكم أو بموضعهما أو بمعنييهما مع التردّد، أو مع الغفلة، أو مع القطع بالخلاف كلّها عن مورد العمد؛ لعدم تحقّق الأُمور المذكورة فيها كلّها أو بعضها على الاختلاف، ويدخل في قوله (عليه السلام): «فإن فعل ذلك ساهياً أو ناسياً أو لا يدري فلا شيء عليه»، والله العالم بمواقع أحكامه.

الجهة الثامنة: لا فرق في الجاهل في كونه معذوراً بين أن يكون مقصّراً أو قاصراً، وإن كان المقصّر معاقباً على تقصيره في ترك التعلّم، لكنّه تصحّ معه صلاته؛ وذلك لإطلاق قوله (عليه السلام): «أو لا يدري»[2] الشامل للمقصّر أيضاً.

وتوهّم اختصاصه بالقاصر **مدفوعٌ** بالإطلاق، وهذا هو المتسالم عند الأصحاب،

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٨٦ ب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.
٢. نفس المصدر.

ولذا تراهم في الأُصول يبحثون عن العويصة التي في المقام في توجيه صحّة صلاة الجاهل مع كونه معاقباً على جهله، وتفصيل ذلك في *الأُصول*.

ثمّ إنّ صاحب *الجواهر*[١] (قدّس سرّه) ذكر أنّه لا فرق في المعذوريّة بين سبق التقليد في تلك المسألة وعدمه.

قال الأُستاذ[٢] (دام بقاؤه): ولا وجه لهذا التنبيه إلاّ التوضيح؛ ضرورة عدم توهّم الفرق بينهما من متوهّم.

هذا تمام الكلام في مباحث الجهر والإخفات.

مسألةٌ: لا إشكال في ثبوت التخيير في الأخيرة من المغرب، والأخيرتين من الرباعيّات بين قراءة الحمد وبين التسبيح، وإنّما الكلام في أُمور:

الأوّل: إنّه وقع الخلاف في عدد التسبيحات على ما ينتهي إلى عشرة أقوال، ولكن أُصولها وعمدتها سبعة:

أحدها: القول بوجوب التسبيحات الأربع ثلاث مرّات، وهذا مراد من عبّر بوجوب التسبيحات الاثنتي عشر مرّة، وهو المنقول عن الشيخ (قدّس سرّه) في *النهاية*[٣]، وعن ظاهر ابن أبي عقيل[٤]، وهذا القول أحوط الأقوال لإجماعهم[٥] على إجزائه.

الثاني: القول بتعيّن التسع بإسقاط التكبيرة من التسبيحات الأربع مع تكرارها ثلاثاً، وهو المنقول عن جماعة كالصدوقين[٦]، وعن *البحار*[٧] نسبته إلى قدماء

---

١. *جواهر الكلام* ١٠: ٤٦.

٢. المقصود من الأستاذ هو المحقق النائيني (قده).

٣. *النهاية*: ٧٦.

٤. نقله عنه في *مدارك الأحكام* ٣: ٣٧٩.

٥. *المصابيح في الفقه*: ١٤٥ (مخطوط)، *الاقتصاد*: ٢٦١. *مختصر المصباح*: ٣٧ (مخطوط). *البيان*: ١٥٩.

٦. *الفقيه* ١: ٢٥٦ / ١١٥٨. *البحار* ٨٥: ٨٨ ب ٤٧ ذيل ح ٧. *فقه الرضا* عليه السلام: ١٠٨ ب ٧ الصلوات المفروضة.

٧. *بحار الأنوار* ٨٥: ٨٨ ب ٤٧ ذيل ح ٧.

المحدّثين الآنسين بالأخبار، المطلعين على الأسرار.

الثالث: القول بتعيّن العشر بزيادة تكبيرة على التسع المذكورة في القول الثاني، وهو المنسوب إلى الشيخ في *المبسوط*[١] و*المصباح*[٢]، وابن زهرة[٣] والصدوق[٤] في المحكي عن *هدايته*، والمرتضى[٥] وسلاّر[٦] والكيدري[٧].

الرابع: القول بالاكتفاء بالتسبيحات الثلاث بإسقاط التكبيرة مرّة واحدة، وهو المحكي عن أبي الصلاح[٨] وإن كان المشهور عنه هو القول بتعيّن التسع.

الخامس: القول بالاكتفاء بالثلاث أيضاً، لكن بإسقاط التهليلة بدل التكبيرة، وهو المنسوب إلى ابن الجنيد[٩].

السادس: القول باجتزاء مطلق الذكر، وهو المنسوب إلى ابن طاووس[١٠]، والمحقّق في *المعتبر*[١١]، والمجلسي في *البحار*[١٢]، وعليه جماعة من المتأخّرين[١٣]، وقد مال إليه الأُستاذ (دام بقاؤه) في الدرس.

---

١. *المبسوط* ١: ١٠٦.

٢. *المصباح* / في سياقة الصلاة الاحدى والخمسين: ٤٤.

٣. *غنية النزوع* / الصلاة / كيفية فعلها: ٧٧.

٤. *الهداية*: الصلاة / ما يقال في الركعتين الاخراوين: ٣١.

٥. *جمل العلم والعمل* (رسائل المرتضى): الصلاة / كيفية افعالها ٣: ٣٣.

٦. *المراسم*: الصلاة / شرح الكيفية: ٧٢.

٧. عبارته هكذا: «وفيما عدا الأوليين هو مخير بين الحمد وبين قول: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر ثلاثاً - وإن لم يقل: الله أكبر إلّا في المرة الثالثة جازه أنظر *كشف اللثام*: الصلاة / القراءة ٤: ٣٣ - وكذا اصباح الشيعة (سلسلة الينابع الفقهية): الصلاة / في القرآءة ٤: ٦١٩.

٨. *الكافي في الفقه*: الصلاة / تفصيل أحكام الصلاة الخمس: ١١٧.

٩. نقله عنه العلامة في *المختلف* ٢: ١٤٦.

١٠. نقله عنه في *جواهر الكلام* ١٠: ٧٠.

١١. *المعتبر* ٢: ١٨٨ و١٨٩.

١٢. *بحار الأنوار* ٨٥: ٨٩ ب ٤٧ من الصلاة ذيل ح ٧.

١٣. *منتقى الجمان* ٢: ٢٧، الحبل المتين: ٢٣٠.

السابع: القول بتعيّن التسبيحات الأربع مرّة واحدة، وهو المختار عندنا، وعليه الأكثر، وعن *المقاصد العليّة*[١]: أنّه أشهر الأقوال، وعن آخر[٢] هو قول المفيد وأكثر المتأخّرين، وعن ثالث[٣] إنّه المشهور في ما بينهم، بل عن *المصابيح*[٤] أنّه شهرة القول به من عصر الفاضلين إلى زماننا ظاهرة لا تدفع، بل وفي *الجواهر*[٥] أنّ الظاهر تحقّق الإجماع عليه في بعض الطبقات، وفي *مفتاح الكرامة*[٦] نقله عن ما يقرب من خمسين كتاباً.

حجّة القول الأوّل روايات ثلاث:

أُولاها: ما رواه في العيون عن رجاء الذي صحب الرضا (عليه السلام) في سفره إلى مرو، فقال: كان ممّا يسبّح في الأُخراوين يقول: «سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر» ثلاث مرّات[٧].

وفيه **أوّلاً:** إنّ متن الرواية مضطرب، فقد قال المجلسي (قدّس سرّه) بعد نقلها خالية عن ذكر التكبير ما لفظه: (بيان) في بعض النسخ زيد في آخرها: (والله اكبر) والموجود في النسخ القديمة والمصحّحة بدون التكبير، انتهى[٨].

---

١. *المقاصد العليّة*: الفصل الثاني / في القراءة: ١٤٤.

٢. نقله *الأنوار القمرية*: في ذيل قول المصنّف: فإذا استويت قائماً فاقراء الحمد، و إن شئت سبّحت: ورقة ٨٠ (مخطوط).

٣. *الفوائد العليّة*: في القراءة ذيل قول المصنّف: «بل يتخير بين الحمد وتسبيحات أربع صورتها سبحان الله...» (المخطوط) وليس لصفاته ارقام.

٤. *المصابيح في الفقه*: الصلاة / مصباح: يتخير المصلي في الركعتين الأخيرتين بين قراءة الفاتحة...: ورقة ١٤٣ (مخطوط).

٥. *جواهر الكلام* ١٠: ٦١.

٦. *مفتاح الكرامة* ٧: ١٥٢.

٧. *وسائل الشيعة* ٦: ١١٠ ب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٨.

٨. *بحار الأنوار* ٨٥: ٨٨ ب ٤٧ من كتاب الصلاة ذيل ح ٧.

فعلى هذا يدور أمرها بين الزيادة والنقصان فلا يمكن الاستدلال بها.

وثانياً: ما في راوي الحديث من القدح وإنّه كان ملعوناً موكّلاً بالإمام (عليه السلام) ولم يثبت عمل من الأصحاب على روايته، بحيث يوجب الوثوق، بل الثابت خلافه؛ لما عرفت من أنّ المشهور على القول الأخير.

وثالثاً: بأنّ فعله (عليه السلام) لا يدلّ على الوجوب، لأنّه مجمل من هذه الجهة.

وثانيتها: ما رواه في *السرائر* في باب كيفيّة الصلاة عن حريز عن زرارة عن الباقر (عليه السلام) قال: قال (عليه السلام): «**لا تقرأنّ في الركعتين الأخيرتين من الأربع ركعات المفروضات شيئاً، إماماً كنت أو غير إمام**». قال: قلت: فما أقول؟ قال: «**إن كنت إماماً أو وحدك فقل: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر، ثلاث مرّات**»[1].

وفيه: إنّه (قدّس سرّه) نقل هذا الخبر في مستطرفات سرائره بإسقاط التكبير، فيحتمل أن يكون هنا خبران: أحدهما مع إثبات التكبير، والآخر مع إسقاطه، كلاهما منقولان عن كتاب حريز عن زرارة، لكنّه بعيد كما عن المجلسي[2] (قدّس سرّه).

ويحتمل أن تكون زيادة التكبير في باب الصلاة سهواً من قلم مصنّفه أو من النسّاخ، ويؤيّده نسبة القول بالتسع إلى حريز مع أنّ أرباب الأُصول، بل الجوامع ما كان بناءهم على الفتوى، بل إنّما كانوا يثبتون الروايات في دواوينهم، ولذا يعملون برسالة عليّ بن بابويه عند إعواز النصّ ويعاملون معها معاملة الرواية، فلو كان المثبت في كتاب حريز من الرواية مع التكبير، أو كان هناك خبران، لما كان وجه لانتساب القول بالتسع إليه.

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ١٢٢ ب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.

٢. *بحار الأنوار* ٨٥: ٩٠ ب ٤٧ من كتاب الصلاة ذيل ح ٧.

هذا على تقدير أن يكون جميع نسخ *السرائر* مع ذكر التكبير في باب الصلاة وحذفه في *المستطرفات* منه، وعن *البحار* أنّ النسخ التي رأيناها متفقة على ذلك، لكن في *مفتاح الكرامة* أنّ في نسخة قديمة عتيقة من خطّ الآبي - يعني صاحب *كشف الرموز*- المكتوبة في سنة ٦٦٧ إسقاط التكبير في الموضعين، كما في نسخة أُخرى كثيرة الغلط ذكره في الموضعين، انتهى[1].

وهذا يقوّي الظنّ على أنّها رواية واحدة بإسقاط التكبير، وإنّما زيد في باب الصلاة من قلم الناسخين لا من قلم مصنّفه على ما احتمله المجلسي (قدّس سرّه)، ويؤيّده ما عرفت من نسبة القول بالتسع إلى حريز.

وبالجملة، فلا يمكن الاستدلال بها مع ما عرفت من الاضطراب فيها لهذا القول، ولا للقول بالتسع، لعدم معلوميّة خبريّة واحد منهما حتّى يصير مشمولاً لدليل الحجّيّة.

وثالثتها: ما في *الفقه الرضوي*، وفيه: قال (عليه السلام): «**وفي الركعتين الأُخريين الحمد وحده، وإلّا فسبّح ثلاثاً ثلاثاً تقول: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر، يقولها في كلّ ركعة منهما ثلاث مرّات**»[2].

وفيه: منع العمل به مطلقاً، بل العمل به إنّما هو في ما إذا أحرزأنّه ليس من كلام مصنّفه، بأن كان في الكلام ما هو قرينة على كون متكلّمه الإمام (عليه السلام)، والمنقول هنا ليس كذلك.

ولو سُلِّم فلا يقاوم ما سيأتي ممّا هو نصّ في الاكتفاء بأقلّ من ذلك من مطلق الذكر أو التسبيحات الأربع مرّة ونحو ذلك، فلابدّ من حمله على أفضل الأفراد أو استحباب الزائد.

---

١. *مفتاح الكرامة* ٧: ١٥٧.

٢. *مستدرك الوسائل* ٤: ٢٠٢ ب ٣١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.

مضافاً إلى أنّ المذكور في ما حكاه بعض الأعلام[١] عن *الفقه الرضوي* بعد سطر بدون لفظ «ثلاثاً»، فيحتمل أن يكون ترك الثلاث اعتماداً على ما ذكر أوّلاً، ويمكن أن يكون ذكره في هذا المقام لبيان الأفضل، ويكون تركه في ذاك المقام لعدم وجوبه، وهذا موهن آخر للتمسّك بالخبر، فظهر عدم تماميّة القول الأوّل.

حجّة القول الثاني روايتان:

إحديهما: الرواية المتقدّمة على ما في مستطرفات *السرائر* بإسقاط التكبير[٢]، وقد عرفت ما في الاستدلال بها، ونحن وإن قوّينا كون الرواية بدون ذكر التكبير إلّا أنّها لا تنهض حجّة بأمثال هذه التخريصات، لإثبات حكم شرعيّ سيّما مع شهادة جملة من المتبحّرين باختلاف موضعَي *السرائر* على حسب ما رأوا من نسخه.

الثانية: ما رواه الصدوق (قدّس سرّه)، وهذه الرواية بعينها ما أورده في *السرائر* متناً وسنداً، إلّا أنّه زاد في آخره قوله: «(فكمّله - تكمله خ ل) تسع تسبيحات، ثمّ تكبّر وتركع»[٣].

وفيه: إنّ هذا الخبر أيضاً مضطرب المتن، لأنّ في بعض نسخ *الفقيه* تسع مرّات بدل تسع تسبيحات من دون لفظ «فكمّله - تكمله خ ل» كذا في *الجواهر*[٤]، لكن هذا القدر من الاختلاف لا يضرّ بالاستدلال كما لا يخفى.

واحتمال أن يكون هو الخبر المروي في *السرائر* احتمال بعيد، مع أنّه يكون مؤيّداً آخر، خصوصاً بقرينة التصريح بلفظ «التسع»، على كون الخبر المنقول في *السرائر* بإسقاط التكبير، وأنّ زيادته من قلم الناسخين.

---

١. *جواهر الكلام* ١٠: ٦٦.

٢. راجع مستطرفات *السرائر*: كتاب الحريز: ٧٥ ذيل ح ٢١ - وكتاب الحسن بن محبوب: ٩١ ذيل ح ٤٦.

٣. *من لا يحضره الفقيه* ١: ٢٥٦ ح ٦٨ (١١٥٨) طبعة دار الكتب الإسلامية، *وسائل الشيعة* ٦: ١٢٢ ب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.

٤. *جواهر الكلام* ١٠: ٦٥.

وبالجملة، فالمناقشة في متنه بالاضطراب واضحة الضعف.

ولكن يرد على الاستدلال به عدم دلالته على تعيّن التسع، بحيث يصير مقيّداً للمطلقات، مضافاً إلى المناقشة في القائل به؛ لأنّ وجه نسبته إلى من تقدّم هو كون روايته في كتبهم كحريز وغيره، وهذا لا يدلّ على فتواهم بمضمونه، سيّما مع نقلهم ما سوى هذه الرواية عنهم، ولذا لم ينسبه في *الشرائع*[1] إلى قائل، بل نسبه إلى الرواية.

وكيف كان، فهذا القول ضعيفٌ يظهر وجهه ممّا تقدّم.

حجّة القول الثالث: صحيحة زرارة المتقدّم نقلها عن الصدوق في حجّة القول الثاني، وفيها: «فقل: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله، ثلاث مرّات، ثمّ تكبّر وتركع»[2] بتوهّم أن يكون ضمّ التكبير إلى سابقه ليكمل به العشر.

ولا يخفى ما فيه؛ ضرورة ظهوره في كون التكبير للركوع بقرينة قوله (عليه السلام): «وتركع»، مع أنّه في بعض نسخ *الفقيه* بزيادة «تسع مرّات» أو بزيادة «تكمله تسع تسبيحات»، فتسقط دلالتها على ما توهّم، ولهذا صرّح جملة من المتبحّرين كصاحب *الحدائق* بعدم وقوفهم على رواية تدلّ عليه، قال في *الحدائق*: وبذلك اعترف جملة من الأصحاب[3].

حجّة القول الرابع: روايتا محمّد بن عمران[4] ومحمّد بن أبي حمزة[5] الآتيتان على ما في بعض النسخ من سقوط التكبير فيهما.

وفيه: إنّه على تقدير ثبوت هذه النسخة تكون الروايتان مضطربتي المتن،

---

١. *شرايع الإسلام* ١: ٨٤.

٢. تقدم تخريجها في الصفحة السابقة.

٣. *الحدائق الناضرة* ٨: ٤١٣.

٤. *من لا يحضره الفقيه* ١: ٢٠٢ ح ١٠ (٩٢٥) دار الكتب الإسلامية.

٥. *علل الشرايع* ٢: ٣٢٢ ب ١٢ ح ١. *وسائل الشيعة* ٦: ١٢٣ ب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٣.

فتسقطان عن صلاحيّة الاستدلال بهما. ولو سُلِّم فلا دلالة فيهما بحيث تكونا مقيّدتين للمطلقات الدالّة على الاكتفاء بمطلق الذكر، فتحملان على الفضيلة. على أنهما على تقدير دلالتهما على تعيّن الثلاث تكونان معارضتين مع ما يدلّ على تعيّن الأربع حسب ما يمرّ عليك، مع أنّه لم يثبت قائل به؛ لأنّه نسب إلى أبي الصلاح مع أنّ المشهور على أنّه قائل بتعيّن التسع.

حجّة القول الخامس: صحيح *الحلبي* عن الصادق (عليه السلام) وفيه: قال (عليه السلام): «**إذا قمت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيهما، فقل: الحمد لله وسبحان الله والله أكبر**»[1].

وفيه: إنّه نادر أعرض عنه المشهور، مخالف لما يدلّ على تعيّن الأربع على ما قوّينا دلالته حسب ما يأتي، مع أنّه لا قائل به إلّا ابن الجنيد[2]، وهو أيضاً نادر.

حجّة القول السادس: المطلقات الكثيرة الدالّة على الاجتزاء بالذكر مطلقاً، وذلك مثل ما رواه زرارة عن الصادق (عليه السلام) قال: سألته عن الأخيرتين من الظهر؟ قال: «**تسبّح وتحمد الله وتستغفر لذنبك**»[3].

وما رواه الشيخ في الصحيح عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنّه كان إذا صلّى يقرأ في الأوّلتين من صلاة الظهر سرّاً، ويسبّح في الأخيرتين على نحو من صلاة العشاء الآخرة...، الخبر[4].

وموثّق عمّار الساباطي، وفيه: عن المأموم الذي يدرك الإمام، وقد صلّى الإمام

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ١٢٤ ب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧.

٢. تقدم تخريجه في صفحة: ٢٥٨.

٣. *وسائل الشيعة* ٦: ١٠٧ ب ٤٤ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١، وفيه: «عبيد بن زرارة» فلاحظ.

٤. *وسائل الشيعة* ٦: ١٢٥ ب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٩.

ركعتين؟ قال (عليه السلام): «يفتتح الصلاة ويدخل معه..... فإذا سلّم الإمام ركع ركعتين يسبّح فيهما ويتشهّد ويسلّم»[1].

وغير ذلك من الأخبار.

قال الأُستاذ (دامت إفاداته): ويدلّ على ذلك كثرة اختلاف الأخبار في ذلك التي انشعبت منها الأقوال في المسألة، بحيث ربّما تُعَدّ بضميمة ما يتفرّع على الأقوال المتقدّم نقلها إلى خمسة عشر أو ستّة عشر، وهذا الاختلاف العظيم كاشف عن كون الأخبار المختلفة محمولة على اختلاف مراتب الفضل، وذلك كالأخبار الواردة في تقدّم الرجل على المرأة أو تحاذيهما الذي تقدّم شرحها مستوفى.

ويدلّ عليه أيضاً ما ورد من بدليّة القراءة عن التسبيح وإنّه إنّما شُرّع القراءة لمكان اشتمال فاتحة الكتاب على التحميد والدعاء، وعلى هذا فالقول بكفاية مطلق الذكر أقوى، لكنّ الإفتاء به موقوف على التجرّي في الفتوى مع مخالفته لما عليه المشهور.

أقول: أمّا المطلقات فيتوقّف التمسّك بها على عدم مقيّد لها، وإلّا فمقتضى الصناعة العلميّة هو العمل بالمقيّد.

وأمّا ما أفاده الأُستاذ، ففيه أنّه موقوف على أنّه لم يكن في تلك الأخبار ما هو ظاهر الدلالة على قول المشهور، وإلّا فيتعيّن العمل به، وذلك بعد بطلان الأقوال السابقة ودوران الأمر بين القول السادس والسابع، وكون ما دلّ على المختار مقيّداً لما يدلّ على مطلق الذكر، وحينئذٍ فالمهمّ هو بيان:

حجّة القول السابع: وهو المختار، وهي روايات:

منها: صحيح محمّد بن عمران عن الصادق (عليه السلام) وفيه: قال (عليه

---

١. *وسائل الشيعة* ٧: ٣٥٠ ب ٢٩ من أبواب صلاة الجمعة ح ٢، وفيه: «تقطيع».

السلام): «وصار التسبيح أفضل من القراءة في الأخيرتين لأنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) في الأخيرتين ذكر ما رأى من عظمة الله عزّوجلّ فدهش، فقال: «سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر»، فلذلك صار التسبيح أفضل من القراءة»[1].

ومنها: خبر محمّد بن أبي حمزة مثله[2].

وفي الاستدلال بهما أوّلاً: ما قد عرفت من الاضطراب في متنهما، فإنّهما وإن كانا في أكثر النسخ مضبوطين مع التكبير، لكنّه قد أُسقط عنهما في بعض أُخرى، هذا مع ما في سندهما أيضاً من الاضطراب، فإنّ الأوّل رواه الصدوق عن محمّد بن عمران، وفي *المصابيح* عن محمّد بن حمران، والثاني رواه في العلل عن محمّد بن حمزة أو محمّد بن أبي حمزة على حسب اختلاف النسخ[3].

وثانياً: إنّه لو سُلِّم سلامتهما عمّا ذكرناه، فلا يدلاّن على تعيّن الأربع؛ إذ ليسا في مقام بيان ما يجتزي به من الذكر، بل إنّما هما في مقام بيان أفضليّة الذكر عن القراءة.

ومنها: ما رواه الشيخ عن الصادق (عليه السلام) قال: «إذا كنت إمام قوم فعليك أن تقرأ في الركعتين الأوّلتين، وعلى الذين خلفك أن يقولوا: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر، وهم قيام، فإذا كان الركعتين الأخيرتين فعلى الذين خلفك أن يقرؤوا فاتحة الكتاب، وعلى الإمام التسبيح مثل ما يسبّح القوم في الركعتين الأخيرتين»[4].

وفي الاستدلال به نظر أيضاً، لعدم دلالته على تعيّن الأربع وإن كان لا يخلو من إشعار يمكن أن يجعل مؤيّداً.

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ١٢٣ ب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٣، وفيه: «لأنّ النبي (ص) لما كان».

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ١٢٣ ب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ذيل ح ٣.

٣. تقديم تخريجها في ص: ٢٥٨.

٤. *وسائل الشيعة* ٦: ١٢٦ ب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١٣.

ومنها: -وهو العمدة- ما رواه في *الكافي* عن زرارة عن الباقر (عليه السلام)، وفيه: قلت له: ما يجزي من القول في الركعتين الأخيرتين؟ قال: «**أن يقول: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر**»[1].

وتقريب دلالته واضح؛ ضرورة أنّ كلمة «أن» في قوله (عليه السلام): «أن يقول» مصدريّة تؤوّل هي وما بعدها إلى المصدر، فيصير المفاد بعد ضمّ السؤال عن القول المجزئ في الأخيرتين أنّ القول المجزئ فيهما هو قوله: «سبحان الله...» إلى آخره، فيكون ظاهراً في المطلوب لو لم يكن نصّاً فيه.

وقد نوقش في الاستدلال به بأمرين:

أحدهما: من حيث سنده، فإنّ الكليني رواه عن محمّد بن إسماعيل عن فضل بن شاذان، ولم يعلم أنّ محمّد بن إسماعيل هل هو من مشايخ الإجازة أو لا، فمن هذه الجهة يشكّ في كون الخبر مسنداً أو مرسلاً.

وأُجيب عنه - كما في *الجواهر*[2] - بأنّ المعلوم من كتب الرجال بعد التتبّع التامّ هو كون الرجل ثقة أميناً من مشايخ الإجازة بلا واسطة بينه وبين الكليني، فيكون ما رواه في *الكافي* عنه عن الفضل من المسانيد.

أقول: ولو لم يكن كذلك، فلا إشكال أيضاً بعد استناد الأكثرين على العمل به، وكونه من روايات *الكافي* الذي يكون مصنّفه أضبط المحدّثين من مصنّفي الكتب الأربعة، ومعلوميّة كون المدار اليوم على العمل بما فيه، سيّما بعد ما كان المناط في الحجّيّة عندنا على الخبر الموثوق بصدوره ولو لم يكن صحيحاً اصطلاحيّاً، بل ولو كان مرسلاً.

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ١٠٩ ب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٥.

٢. *جواهر الكلام* ١٠: ٦٢ و٦٣.

ثانيهما: من حيث دلالته: بدعوى أنّ غرض السائل عن القول المجزئ إنّما هو في مقابل القراءة، فيصير حاصل السؤال أنّه هل المتعيّن في الأخيرتين القراءة أو يجزي غيرها؟ فيكون الجواب عن إجزاء الذكر لا عن كون المجزئ في ما بين الذكر هو الأربع.

ولا يخفى ما فيه: من ارتكاب خلاف الظاهر؛ ضرورة انصراف لفظ القول عن القراءة، بل الظاهر منه هو السؤال عن الذكر المجزئ، ويؤيّده بل ربّما يدلّ عليه خبر حريز المتقدّم حيث إنّ فيه بعد نهي الإمام (عليه السلام) عن القراءة في الأخيرتين، قال: فما أقول؟[1] فإنّه صريح في إطلاق القول على الذكر.

وبالجملة، فكلتا المناقشتين مندفعتان؛ فالعمل عليه متعيّن، والمسألة صافية بحمد الله وفضل وليّه أمير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام).

وممّا ذكرنا يظهر بطلان بقيّة الأقوال المتفرّعة على الأقوال المتقدّم نقلها من التخيير بين الثلاث والأربع، أو بين الثلاث والتسع، أو بين الثلاث والعشر، أو بينها وبين الاثنتي عشر بتوهّم حمل الروايات الواردة في كلّ واحدة منها على التخيير، بل الروايات الواردة فيها على تقدير تماميّتها سنداً ودلالةً محمولة على الاستحباب، أعني استحباب الزائد على الأربع.

وأمّا التخيير بين الأقلّ والأكثر، فهو وإن كان أمراً معقولاً على ما حقّقناه في *الأُصول* من تصويره بنحو بشرط (لا) وبشرط (شيء)، لكنّه خارج عن المتفاهم العرفي المنصرف إليه الخطابات الشرعيّة؛ فإنّ المنصرف إليه عندهم من التخيير بين الواحد والاثنين هو ذات الواحد والاثنين، لا الواحد بشرط (لا)، فإثبات التخيير

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ١٢٣ ب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٢، وفيه: «ثلاث مرات»، ولكن المقرر أراد أصل ثبوت الإجزاء، دون سائر الخصوصيات.

بينهما بالمعنى المعقول يحتاج إلى دليل قويّ، بحيث لا يمكن حمله على غير التخيير، وأخبار الباب ليست كذلك؛ لظهورها وقابليّتها لحمل الزائد على الأربع على الاستحباب، فلا تصلح لإثبات التخيير.

وهذا البحث مطّرد في أمثال المقام ممّا يحتمل فيه التخيير بين الأقلّ والأكثر، كذكر الركوع.

وبالجملة فإمكان التخيّر المذكور لا يوجب حمل الأخبار عليه.

فتلخّص أنّ الأظهر هو وجوب الأربع وأنّ الزائد عنها مستحبّ، إمّا بحمل تلك الأخبار على الاستحباب- لو سُلِّم صلاحيّتها لإثباته سنداً ومتناً على ما عرفت- وإمّا للتسامح في أدلّة السنن.

ثمّ إنّ الأُستاذ (دام بقاؤه) اختار أخيراً تعيين الثلاث، بمعنى وجوب التسبيح والتحميد والتهليل مرّة واحدة، نظراً إلى ما ورد من التعبير بأنّها أدنى ما يجزئ مؤيّداً بورود جملة من الأخبار الأُخر على أنّ الوظيفة في الأخيرتين هي التسبيح والتحميد والتهليل، قال: والقول بالاكتفاء بالثلاث، لا يمكن رميه بالشذوذ، لكثرة القائلين به، ولا يصحّ تقييد روايته برواية الأربع بتوهّم أنّ رواية الثلاث مطلقة، ورواية الأربع مقيّدة لذكر التكبير فيها، فإنّ هذا توهّم فاسد، بل الأمر بالعكس؛ لكون رواية الثلاث نصّاً في جواز الاكتفاء بها، ورواية الأربع إنّما تدلّ على تعيّنها بالإطلاق، لا بالنصّ.

لكنّه (دام بقاؤه) اعترف بأنّ هذه الرواية -أعني رواية أبي بصير[1] المذكور فيها الاجتزاء بسبحان الله ثلاث مرّات- لم يظهر لها عامل باعتبار الاكتفاء فيها، بتكرير التسبيح ثلاثاً، لكنّها باعتبار الاكتفاء بالفصول الثلاثة ولو باعتبار اختلاف الذكر معمول بها.

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ١٠٩ ب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧.

أقول: الإنصاف عدم صحّة الاستدلال بالرواية المذكورة، فإنّها إذا لم تكن معمولاً بها لم يبق اعتماد عليها، لعدم العلم باستناد القائلين بكفاية الثلاث بها، فحينئذٍ لا يصحّ الوثوق بها حتّى تجعل مقيّدة لإطلاق الصحيحة الدالّة على كون المجزئ هو الأربع[1] مع شهرتها واعتماد الأصحاب عليها، فلا مناص عن العمل بها.

ثمّ اعلم أنّ المتعيّن في المقام حمل الأخبار الدالّة على ما زاد عن الأربع على الاستحباب.

وتوهّم أنّ مقتضى حمل المطلق على المقيّد هو حمل روايات الأربع على غيرها من الأخبار التي دلّت على وجوب الأزيد منها **بتوهّم** أنّ الطائفة الأُولى مطلقات، والطائفة الثانية مقيّدات، **فاسد**؛ لأنّ القاعدة في باب حمل المطلق على المقيّد إنّما هي ذلك في ما إذا لم يكن المطلق دالّاً على الاجتزاء بغير المقيّد، مثل: (أعتق رقبة)، لا ما إذا كان كذلك، مثل أن يقال: يجزئ عتق الكافرة، حيث لا مجال فيه لحمله على ما دلّ على الأمر بعتق المؤمنة.

وبعد امتناع حمل المطلق على المقيّد، لعدم إطلاق في البين، تنتهي النوبة إلى جمعين عرفيّين آخرين:

أحدهما: حمل الأمر الظاهر على الوجوب التعييني على التخييري، بأن يقال: إنّ الظاهر من وجوب عتق المؤمنة هو أن يكون عتقها واجباً، سواءٌ عتقت الكافرة أم لا، وكذا في عتق الكافرة، والحمل على التخيير تقييد لهذا الاطلاق، بحمل وجوب كلّ واحد على عدم الآخر.

وثانيهما: حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب.

وكلا الجمعين في رتبة واحدة وهما متأخّران عن الجمع المادّي، أعني حمل

---

١. تقدم تخريجها في ص: ٢٦٨.

المطلق على المقيّد بالنسبة إلى متعلّق التكليف لما عرفت مراراً من كون المقيّد حاكماً على المطلق، لكنّ الجمعين المذكورين ليسا بحيث يمكن إعمالها في كلّ مورد، فإنّ النسبة بين موضوعي الدليلين قد تكون بالتباين، كما في مثال العتق، وفي مثله لابدّ من الحمل على التخيير، وقد يكون التفاوت بينهما بالأقلّ والأكثر، فيتفاوت المقامات، فقد يتعيّن الحمل على التخيير، وقد يتعيّن الحمل على الاستحباب.

وضابط الأوّل هو ما كان عنوان (بشرط شيء) وعنوان (بشرط لا) مأخوذين في الدليلين قبل مرتبة الجمع العرفي، لا متولّدين من الجمع العرفي، وهذا كما في الأخبار المتعارضة في باب السفر إلى أربعة فراسخ مع البيتوتة، فإنّ بعضها يدلّ على القصر، والآخر يدلّ على الإتمام، والقصر والإتمام وإن كان التفاوت بينهما بالأقلّ والأكثر، إلّا أنّ القصر لمّا كان مقيّداً بعدم الزيادة، لكون زيادة الركعتين مبطلة للصلاة كان معناه هو اعتباره على نحو (بشرط لا)، كما أنّ نقصان الركعتين لكونه مبطلاً لصلاة التمام يكون موجباً لاعتبارها على نحو (بشرط شيء)، فمن الحكم بإبطال الزيادة والنقيصة يستكشف أنّهما هويّتان متغايرتان، فلا يعقل جعل الزائد أمراً مستحبّاً، فإنّ الإتمام - كما عرفت - ليس عبارة عن القصر مع شيء زائد، حتّى يقال: بأنّ الزائد مستحبّ، فيتعيّن حينئذٍ في مثله الحمل على التخيير.

وضابط الثاني هو كون العنوانين - أعني بشرط (لا) وبشرط (شيء) - ناشئين من الجمع، وهذا كما في المقام، حيث إنّ الحمل على التخيير مستلزم لكون الأقلّ مأخوذاً على نحو بشرط (لا)، ومع قطع النظر عن الحمل على التخيير، لا يكون معنى وجوب الأقلّ إلّا سقوط التكليف بالإتيان به، فلا معنى لتوجّه التكليف الوجوبي بإتيان الزائد ولو على نحو الواجب التخييري، بل يتعيّن حمل الأمر بالزائد على الاستحباب.

ثمّ إنّ هنا فروعاً ينبغي التنبيه عليها:

[الفرع] الأوّل: إنّه لا إشكال ولا خلاف في رجحان الاستغفار في الأخيرتين من الظهر، قال (عليه السلام): «تسبّح وتحمد الله وتستغفر لذنبك»[1]، ومثلها خبر زرارة، و إنّما الكلام في أمرين:

أحدهما: إنّه بناءً على وجوب الأربع كما هو المختار، أو الثلاث كما رجّحه الأُستاذ، وعدم الاجتزاء بما دونهما، فهل يجوز جعل الاستغفار إحدى الفصول الأربع أو الثلاث أولا؟ وجهان:

أمّا على المختار، فالحقّ عدم الجواز، لأنّ دليل تعيّن الأربع بعينه دالّ على كونها الأربع المعهودة وهي: «سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر»، وجعل الاستغفار بدلاً عن إحدى هذه الفصول منافٍ لهذا الترتيب الخاصّ.

وأمّا على الاكتفاء بالثلاث، فمقتضى الخبرين المتقدّمين هو الاجتزاء بجعله من الثلاث، بل الظاهر من ذيل الخبر الأوّل وهو قوله (عليه السلام): «فإن شئت فاتحة الكتاب فإنّها تحميد ودعاء»[2] هو الاكتفاء بالاثنين، بجعل الاستغفار الذي هو من الدعاء أحد الفصلين.

لكنّ الأُستاذ (دام بقاؤه) قال: إنّه يمكن أن يكون قوله (عليه السلام): «فإنّها تحميد» في مقام بيان ملاك الاكتفاء بالقراءة ببيان اشتمالها على بعض الثلاث، فلا يعارض مع *صحيح الحلبي*[3] الذي هو أصحّ الأخبار في الباب المشتمل على الاجتزاء بالتحميد والتسبيح والتكبير، والخبر المعتبر فيه بأنّه أدنى ما يجزئ، أعني خبر

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ١٠٧ ب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.
٢. *وسائل الشيعة* ٦: ١٠٧ ب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.
٣. *وسائل الشيعة* ٦: ١٢٤ ب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧.

أبي بصير المتقدّم[1]، وحينئذٍ فلابدّ من حمل الخبرين المتقدّمين الدالّين بإطلاقهما على الاجتزاء بمطلق الثلاث ولوكان أحدها الاستغفار على وجوب الثلاث من غيره.

أقول: ولا يخفى ما فيه من التكلّف[2].

الأمر الثاني: إنّه هل هو على نحو الوجوب أو الاستحباب؟ ظاهر الخبرين المتقدّمين هو الوجوب، لكن بعد ما اخترناه من الاجتزاء بالأربع لابدّ من حمله على الاستحباب، مضافاً إلى الإجماع على عدم وجوبه كما ادّعاه الأُستاذ (دام بقاؤه).

الفرع الثاني: هل التخييربين القراءة والذكربدويّ، لا يجوزالعدول عن أحدهما إلى الآخربعد الشروع فيه، أو استمراريّ يجوزفيه ذلك؟ وجهان:

مقتضى ما تقدّم في باب العدول من السورة- أعني عدم بقاء الأمربعد الشروع على ما كان عليه قبله، إمّا من جهة التدريج في الامتثال، وإمّا من جهة عدم بقاء اقتضاء الأمرللتحريك - هو عدم العدول، إلّا إذا ثبت جوازه بدليل، وحيث لم يدلّ في المقام دليل على جوازه، فالأحوط إن لم يكن أقوى عدم الجواز.

وأمّا التمسّك لعدم الجوازباستلزامه الزيادة العمديّة، فضعيف بأنّ الزيادة لا تتحقّق بأوّل الوجود، فإذا جازتجديد الامتثال ورفع اليد عمّا أتى به فلا زيادة في البين أصلاً؛ لعدم صدق الزيادة على ما أتى به أوّلاً، وعدل عنه، كما أنّ ما أتى به أخيراً بعد رفع اليد عمّا أتى به لا يكون مصداقاً للزيادة؛ لكونه ممّا تحقّق به الامتثال، فالتمسّك لعدم الجوازباستلزامه الزيادة غيرمستقيم، كالتمسّك لجوازه باستصحاب التخيير؛ وذلك لأنّ الموضوع في القضيّة المستصحبة عبارة عمّن لم يأت بأحدهما، وبعد الإتيان ببعض أحدهما يتغيّرالموضوع.

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ١٠٩ ب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٧.

٢. الصحيح م أثبتناه و في المصدر: (التكليف).

والقول بأنّ الموضوع كان شخص المكلّف، وأنّ الإتيان بالبعض وعدم الإتيان به من حالاته، **فاسد**، بأنّ المعتبر من الموضوع المعتبر بقاؤه هو ما كان موضوعاً في القضيّة المستصحبة، ولا شبهة أنّ الموضوع بهذا المعنى عبارة عمّن لم يأت بأحدهما.

الفرع الثالث: إنّه قد تقدّم لزوم اعتبار الترتيب المخصوص بين الفصول بناءً على ما اخترناه من اعتبار الأربع، وأمّا على المختار عند الأُستاذ من الاكتفاء بالثلاث، فقد يقال: بكفايتها كيفما شاء.

لكن مقتضى صحيحة *الحلبي* - التي هي أصحّ ما في الباب - هو الترتيب بين التحميد والتسبيح والتكبير، ففيها: «**إذا قمت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيهما، فقل: الحمد لله وسبحان الله والله أكبر**»[1]، وظهورها في اعتبار الترتيب المخصوص غير قابل للإنكار؛ إذ فرقٌ واضحٌ بين أن يقال: الواجب في الأخيرتين هو التحميد والتسبيح والتكبير، فإنّه لا يدلّ على وجوب الترتيب، وبين التعبير المذكور في الرواية، حيث إنّ ظاهره أنّ الوظيفة الواجبة هي ما ذكر (عليه السلام) في مقام التعليم بعد قوله (عليه السلام): «**فقل**».

ومقتضى صحيحة زرارة هو لزوم الترتيب بين التسبيح والتحميد والتهليل، ففيها: قال (عليه السلام): «**إن كنت إماماً أو وحدك فقل: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله، ثلاث مرّات**»[2].

قال الأُستاذ (دام بقاؤه): ولمكان المعارضة بينهما، فالأقوى سقوط الترتيب.

أقول: إنّه على تقدير تسليم ظهور الروايتين في الترتيب، فمقتضى الصناعة العلميّة هو التخيير بين الترتيبين، لا سقوط أصل الترتيب، وهذا مع تسليم أنّ الروايتين ليستا في مقام بيان مجرّد ما يقال في الأخيرتين بلا نظر إلى الكيفيّة المخصوصة.

---

١. تقدم تخريجها في ص ٢٧٢.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ١٢٢ ب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.

الفرع الرابع: إنّه وقع الخلاف في أنّ التسبيح أفضل أو القراءة، على أقوالٍ:

ثالثها: نفي الأفضليّة رأساً.

ورابعها: أفضليّة القراءة للإمام ومساواتهما لغيره.

وخامسها: أفضليّة القراءة للإمام وأفضليّة التسبيح للمأموم.

وسادسها: أفضليّة القراءة للإمام وأفضليّة التسبيح للمنفرد.

وسابعها: أفضليّة التسبيح للإمام إذا تيقّن أن ليس معه مسبوق، وأفضليّة القراءة إذا علم أو احتمل ذلك، وأمّا المأموم فالأفضل له القراءة، كما أنّ المنفرد مخيّر يتساوى له الأمران.

وثامنها: أفضليّة التسبيح مطلقاً، إلّا إذا نسي القراء في الأوليين معاً، فتكون القراءة في إحدى الأخيرتين أفضل.

وتاسعها: القول بأحوطيّة القراءة مطلقاً، ولا يخفى أنّه ليس قولاً في المسألة.

واعلم أنّ عمدة الأقوال في المسألة هي الثلاثة الأُول والخامس، وأمّا بقيّة الأقوال فهي متفرعة عليها، كما لا يخفى، ومنشأ الخلاف هو اختلاف الأخبار.

والأقوى هو القول الثامن، وهو أنّ التسبيح أفضل مطلقاً، إلّا إذا نسي القراءة في الأوليين بالكلّيّة، فهنا دعويان:

إحديهما: إنّ التسبيح أفضل مطلقاً من غير فرق بين الإمام والمأموم والمنفرد.

وثانيتهما: أفضليّة القراءة في الجملة عند نسيانها في الأوليين.

دليلنا على الأُولى: إطلاق الأخبار الواردة في أفضليّة التسبيح، وهي على طوائف:

فمنها: ما هو نصّ في نفي التفصيل بين الإمام والمنفرد، وذلك كصحيحة زرارة، وفيها: «فإذا كنت إماماً أو وحدك فقل: سبحان الله...»[1]، إلى آخره.

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ١٢٢ ب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.

ومنها: ما هو بإطلاقه دالّ على أفضليّة التسبيح مطلقاً مع التعليل بما يدلّ على ما ينافي التقييد بالإمام أو غيره، مثل جملة من الروايات[1] الدالّة على أنّ الأخيرتين لمكان كونهما من فرض النبيّ (صلّى الله عليه وآله) ليس فيهما قراءة، ويكون فيهما الوهم، وظاهر أنّ التعليل ينفي اختصاص الأفضليّة بالإمام أو بالمأموم أو المنفرد.

ومنها: ما يدلّ بإطلاقه على أفضليّة التسبيح فيهما بما هما أخيرتان، مثل ما ورد من التعليل بأنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) في الأخيرتين ذكر ما رأى من عظمة الله تعالى فدهش فقال: «سبحان الله...»[2]، إلى آخره، وهو ظاهر في نفي اختصاص أفضليّته أيضاً، ونفي اختصاصها بغير الإمام فيه أظهر، لكونه (صلّى الله عليه وآله وسلّم) هناك إماماً للملائكة.

ومنها: ما ورد من التعبير بالسؤال عن لمّيّة أفضليّة التسبيح الكاشف عن مفروغيّة أفضليّته، وإنّها كانت أمراً مركوزاً عندهم، وذلك مثل خبر ابن أبي حمزة، وفيه: قلت للصادق (عليه السلام): لأيّ شيء صار التسبيح في الأخيرتين أفضل من القراءة...، إلى آخره[3].

وغير ذلك من الأخبار المصرّحة بنفي التفصيل، أو المطلقة الآبية عن التقييد، إنّما الكلام في ما يعارضها ممّا يدّعى دلالته على بقيّة الأقوال، وسيأتي دفع ذلك في طيّ نقل حجج سائر الأقوال.

ولنا على الدعوى الثانية: مكاتبة الحميري، وفيها: إنّه كتب إليه (أرواحنا له الفداء)، يسأله عن الركعتين الأخيرتين قد كثرت فيهما الروايات، فبعض يرى أنّ قراءة الحمد فيهما أفضل، وبعض يرى فيهما التسبيح أفضل، فالفضل لأيّهما لنستعمله؟

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ١٢٤ ب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٤ و٦.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ١٢٣ ب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٣.

٣. *وسائل الشيعة* ٦: ١٢٣ ب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ذيل ح ٣.

فأجاب (عليه السلام): «قد نسخت قراءة أُمّ الكتاب في هاتين الركعتين التسبيح، والذي نسخ التسبيح قول العالم: كلّ صلاة لا قراءة فيها خداج...» الخبر[1].

والظاهر أنّ الخِداج بمعنى النقصان، وقد ورد أيضاً: «أنّ كلّ صلاة لا يدعى فيها للمؤمنين والمؤمنات فصلاة خداج»[2]، ومنه مخدج اليد وهو ذو الثدية.

وتقريب الاستدلال بها أنّ قوله (عليه السلام) «كلّ صلاة لا قراءة فيها» ظاهر في نقصان الصلاة التي لا قراءة فيها في شيء من ركعاتها، فيدلّ على أنّ الصلاة التي لا قراءة فيها أصلاً تكون صلاة خِداج، لا الصلاة التي لا قراءة في كلّ ركعة منها، فينحصر موردها بصلاة تركت القراءة في الركعتين الأوليين منها، فرفع وصف الخداج عنها إنّما هو بالقراءة في إحدى الأخيرتين؛ إذ يصدق بذلك كون الصلاة حينئذٍ مع القراءة، فتدلّ المكاتبة على أفضليّة القراءة في إحدى الأخيرتين في صورة النسيان في الأوليين.

والمناقشة فيها تارةً من حيث السند، لكونها مرسلة في *الاحتجاج*، وأُخرى من حيث الدلالة باستبعاد النسخ عن الإمام أو امتناعه، مندفع بأنّ إرسال *الاحتجاج* إنّما هو للاختصار كما صرّح به مؤلّفه في أوّل الكتاب أوّلاً، ولكونها مسندة في كتاب الشيخ على أصحّ الإسناد ثانياً.

وأمّا النسخ، فالاستبعاد فيه في غير محلّه بعد ورود روايات كثيرة في تفويض الدين إلى الأئمّة (عليهم السلام)، وصحّة النسخ منهم على ما تحقّق في *الأُصول*، وقد عقد في *الكافي* باباً في ذلك، ولا يعارضها شيء من المطلقات المتقدّمة؛ لأنّ لسانها لسان النسخ، والمنسوخ لا يعارض الناسخ.

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ١٢٧ ب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١٤.

٢. قيل: أنّه في *مستدرك المستدرك* فلاحظ. والوارد في كثير من كتب الحديث و التاريخ: «كلّ صلاة لا يقرء فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج». *المجازات النبوية* ١: ١١٦. و *الفصول المختارة* ١: ١٩٠.

وقد قيل: إنّ المراد من «العالم» في توقيعاته الشريفة هو أبوه العسكري (صلوات الله عليهما)، فيكون على هذا نسخه نسخاً لجميع ما ورد من الأئمّة الماضين (صلوات الله عليهم) بلا منافاة بينه وبين ما صدر عنهم في شيء.

حجّة القول الأوّل:- أعني أفضليّة التسبيح مطلقاً ولو مع نسيان القراءة في الأُوليين- هو إطلاق ما استدلنا به على أفضليّته مع المناقشة في المكاتبة بالإرسال ونحوه، وقد عرفت دفعها.

حجّة القول الثاني: -أعني أفضليّة القراءة مطلقاً- جملة من الأخبار المطلقة الدالّة على أفضليّة القراءة، كخبر ابن حكيم، وفيه: سألت أبا الحسن (عليه السلام) أيّما أفضل: القراءة في الركعتين الأخيرتين أو التسبيح؟ فقال (عليه السلام): «**القراءة أفضل**»[1].

والجواب أنّه محمول على التقيّة؛ لكون أفضليّة القراءة مذهباً لأبي حنيفة، وعن مالك وجوبها في معظم الصلاة، وعن الشافعي والأوزاعي وأحمد وجوبها في الأخيرتين[2]، مضافاً إلى ما فيه من ضعف السند.

حجّة القول الثالث:- وهو القول بالتساوي- خبر عليّ بن حنظلة عن الصادق A قال: سألته عن الركعتين الأخيرتين ما أصنع فيهما؟ قال: «**إن شئت قرأت فاقرأ فاتحة الكتاب وإن شئت فاذكر الله فيهما سواء**». قلت: فأيّ ذلك أفضلهما؟ قال: «**والله سواء، إن شئت سبّحت وإن شئت قرأت**»[3].

والجواب أنّه أيضاً محمول على التقيّة بعد ملاحظة تلك المطلقات الدالّة على أفضليّة التسبيح.

وقال الأُستاذ (دام بقاؤه): إنّ دلالته على التساوي بالإطلاق، فيقيّد بتلك الأخبار

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ١٢٥ ب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١٠.

٢. نقله عنهم في *بحار الأنوار* ٨٥: ٩٠ و٩١.

٣. *وسائل الشيعة* ٦: ١٠٨ ب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٣، مع اختلاف يسير.

الدالّة على أفضليّة التسبيح، وهذا منه عجيب؛ ضرورة أنّ كونه نصّاً في التسوية مع التأكيد في الجواب ثانياً باليمين غير قابل للإنكار.

وما قيل: من أنّ قوله (عليه السلام): «والله سواء» ليس في مقام الجواب عن سؤال الأفضل، بل هو (عليه السلام) أعرض عن الجواب عنه، وأجاب بأصل التخيير بينهما، خلاف الظاهر.

نعم، هذا يصلح لأن يحمل كلامه (عليه السلام) على التورية بعد حمل الخبر على التقيّة.

حجّة القول الرابع:- وهو القول بأفضليّة القراءة للإمام والتسبيح للمأموم والمنفرد- صحيحة منصوربن حازم عن الصادق (عليه السلام) قال: «**إذا كنت إماماً فاقرأ في الركعتين الأخيرتين بفاتحة الكتاب، وإن كنت وحدك فليسعك، فعلت أولم تفعل**»[1].

ودلالتها على أفضليّة القراءة للإمام ظاهرة، ويدلّ على أفضليّة التسبيح لغيره صحيحة معاوية بن عمّارعن الصادق (عليه السلام) قال: سألته عن القراءة خلف الإمام في الركعتين الأخيرتين؟ فقال (عليه السلام): «**الإمام يقرأ فاتحة الكتاب ومَن خلفه يسبّح**»[2].

وهي **حجّة للقول الخامس** أيضاً، وهو التفصيل بين الإمام والمأموم بأفضليّة القراءة للأوّل، والتسبيح للثاني.

وأمّا أفضليّة التسبيح للمنفرد، فلظاهر قوله (عليه السلام): «**وإن كنت وحدك...**»، إلى آخره.

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ١٢٦ ب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١١.

٢. *الكافي* ٣: ٣١٩ ح ١، *وسائل الشيعة* ٦: ١٠٨ ب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٢.

وفيه: أنّ الذيل ينادي بكون الحكم المذكور صادراً عن التقيّة؛ وذلك لظهوره في الترخيص بين فعل القراءة والسكوت وعدم الإتيان بشيء أصلاً، وقد عرفت أنّه مذهب أبي حنيفة القائل بالتخيير بين الحمد والتسبيح والسكوت مع القول بأفضليّة القراءة[1]، فلا مسرح إلاّ لحملها على التقيّة.

ومنه يظهر فساد القول الخامس أيضاً، لكون صحيحة معاوية بن عمّار محمولة على التقيّة.

وكذا **القول السادس**: وهو التفصيل بين الإمام والمنفرد بأفضليّة القراءة للأوّل والتسبيح للثاني؛ إذ الظاهر أنّ مدركه أيضاً هو صحيحة ابن حازم المتقدّمة.

وأمّا حجّة القول السابع: فلم يظهر لي من الأخبار شيء يستدل له.

وأمّا القول بالاحتياط فهو المنقول عن الشهيد الثاني[2]، واستدلّ لكون القراءة أحوط باختلاف الأقوال والأخبار في كيفيّة الذكر دونها.

وأُورد عليه في البسملة من حيث الجهر والإخفات، لكن قد تقدّم أنّ القول بوجوب الجهر بها في الأخيرتين لم يظهر له قائل.

فالأولى أن يُجاب عنه بأنّ الاجتزاء بتكرار التسبيحات الأربع ثلاث مرّات إجماعيّ، فيكون هو المتيقّن، فلا وجه للقول بكون القراءة أحوط.

ثمّ إنّه لو أُغمض عن حمل الأخبار المخالفة للقول المختار على التقيّة، فلا أقلّ من أن ينتهي إلى التعارض، ولا شبهة في أنّ الترجيح للأخبار الدالّة على المختار، ولا أقلّ من شائبة التقيّة في ما يخالفها، أو كونها موافقة للعامّة اللّازم طرحها والأخذ بما يخالفهم؛ فإنّ الرشد في خلافهم.

---

١. نقله في *بحار الأنوار* ٨٥: ٩١ و٩٢.

٢. *روض الجنان*: ٢٦٢، س ٩، وفيه: «ويمكن أن يقال بأنّ التسبيح أحوط للخلاف...».

مسألةٌ: صرّح جملة من الأساطين باعتبار الموالاة في أجزاء القراءة، وهذا البحث جار في سائر أذكار الصلاة، كالتشهّد وذكر الركوع والسجود، وينبغي أن يحرز أوّلاً موضوع البحث، ثمّ يبحث عن حكمه.

فنقول: قد تعتبر الموالاة بالنسبة إلى أصل الصلاة، وأنّها شرط لها، وقد تعتبر بالنسبة إلى أجزائها شرطاً لصحّة الأجزاء، أمّا بالنسبة إلى الصلاة فقد تطلق، ويراد بها ما يكون عدمه موجباً لمحو الصلاة وقد تطلق، ويراد بها حفظ الوحدة الاتصاليّة الاعتباريّة في الصلاة، فهي بالاطلاق الأوّل معتبرة في الصلاة تبطل بتركها عمداً وسهواً، وبالمعنى الثاني معتبرة تبطل بتركها عمداً لا سهواً، وسيأتي الكلام في تحقيقها زيادة على ذلك في بحث الموالاة.

وأمّا بالنسبة إلى الجزء فقد تلاحظ بالنسبة إلى حروف الكلمات بمعنى اعتبار أن يكون التلفّظ بكلمة واحدة بنفس واحد، بحيث يمرّ على مخارج الحروف من غير انقطاع، وهذا لا إشكال في اعتباره، وقد تقدّم.

وأمّا بالنسبة إلى الكلمات بعضها مع بعض، والآيات بعضها مع بعض، بل وبين الحمد والسورة، وكذا بين كلّ فعل من أفعال الصلاة المستقلّة بالتبويب ممّا يعدّ فعلاً واحداً، كالقراءة والتسبيح والركوع والسجود، فالمراد فيها هو توالي كلمات الآيات بعضها مع بعض، بحيث لا يكون بينها فصل بدعاء أو قرآن ونحوهما، وكذا توالي الآيات، وسائر الأفعال بعضها مع بعض.

ويستدلّ على اعتبارها بهذا المعنى بأُمور:

منها: التأسّي بالنبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) لقوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»[1]، ولم يعهد منه (صلّى الله عليه وآله وسلّم) ولا

---

١. *متشابه القرآن ومختلفه* ٢: ١٧٠، *بحار الأنوار* ٨٥: ٢٧٩، *عوالي اللئالي* ١: ١٩٧، وكذا ٣: ٨٥.

من أحد من الأئمّة (عليهم السلام) الفصل بين كلمات الآيات، ولا بين آيات السورة.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ الثابت بدليل التأسّي هو وجوبه في ما فعله (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، لا التأسّي في جميع ما تركه، لعدم محصوريّة المتروكات بخلاف الأفعال؛ لأنّها محصورة مضبوطة.

ومنها: إنّه كما أنّ للصلاة وحدة اتصاليّة اعتباريّة يكون الإخلال بالموالاة مفوّتاً لها، كذلك لكلّ فعل من أفعالها كالقراءة ونحوها وحدة اتصاليّة يكون الإخلال بالموالاة فيها مضرّاً بها، فيكون مبطلاً لهذا الفعل. ولهذا قال الشهيد الثاني (قدّس سرّه) في *الروض*[1]: لو عدل في أثناء سورة إلى أُخرى وجب عليه إعادة الحمد؛ لفوات الموالاة بينه وبين السورة التي عدل إليها بفصل السورة المعدول عنها.

ولا يخفى ما فيه؛ ضرورة عدم دليل على اعتبارها أصلاً.

نعم، لو كان في البين دليل على اعتبار الموالاة في كلّ فعل أمكن استكشاف اعتبار الوحدة الاتصاليّة من دليل اعتبار الموالاة، لكن الكلام بعدُ في اعتبار الموالاة.

ومنها: دعوى انصراف القراءة عمّا كانت مفصولة بين كلماتها أو بين آياتها.

ولا يخفى ما فيه من المنع.

ومنها: أنّ حكاية شيء بما هي حكاية، لابدّ أن تكون مطابقة مع المحكي عنه، ولا شبهة في أنّه يعتبر في القراءة أن تكون على وجه الحكاية عن القرآن، بمعنى اعتبار كون ما يتلفّظ به من الكلمات حاكياً عن فاتحة الكتاب والسورة، فلو فصل بين كلماتها أو آياتها لم يصدق عليها الحكاية، كما إذا أراد حكاية قول المتكلّم بكلمة: (زيد قائم)، فقال: (زيد)، ثمّ تكلّم بجملة من الكلام فقال: (قائم)؛ إذ لا يصدق على ذلك الحكاية عن جملة: «زيد قائم».

---

١. *روض الجنان* (في القراءة): ٢٧١ س ٢٠.

ألا ترى إنّه إذا قال: (إيّاك يا إلهي وسيّدي ومولاي نعبد)، لا يصدق عليه أنّه حكاية عن «إيّاك نعبد».

وعلى هذا الوجه فلابدّ من التفصيل بين ما يعتبر فيه الحكاية مثل القراءة، وبين ما لا تعتبر فيه، كالذكر والتشهّد.

ولا يخفى ما فيه أيضاً؛ لأنّه إن أراد من منع صدق الحكاية في مثل (إيّاك يا إلهي...)، إلى آخره، إنّ الحكاية لا تصدق على(يا إلهي وسيّدي ومولاي) فهو مسلّم، لكن لا ضير في ذلك. وإن أراد منع صدقها على «إيّاك نعبد» فهو ممنوع. اللهمّ إلّا أن يُدّعى اعتبار الوحدة الاتّصاليّة في كلمة «إيّاك نعبد» المنفصمة بسبب الفصل بكلمة (يا إلهي)، فيرجع هذا الوجه حينئذٍ إلى الوجه الثاني الذي عرفت منعه.

ومنها: دعوى اعتبار الوحدة الاعتباريّة في جملة واحدة، مثل «إيّاك نعبد»، لا بين الجملتين، وعلى هذا فيضرّ الفصل بين الفاعل والفعل، وكذا بين المبتدأ والخبر، بل وبين الفعل ومتعلّقاته، بل وبين المعطوف والمعطوف عليه دون غيرها.

وهذه الدعوى وإن لم تكن بكلّ البعيد إلّا أنّها أيضاً لا دليل عليها.

وبالجملة، فلم يظهر دليل تسكن إليه النفس لاعتبار الموالاة بالمعنى المبحوث عنه، إلّا أنّ المسلّم بين أساطين الفقه هو اعتبارها، فمخالفتهم مشكلة جدّاً، كما أنّ موافقتهم أيضاً من غير دليل أشكل.

ويترتّب على اعتبارها فرعان:

الأوّل: إنّه لو قرأ أو دعا في أثناء القراءة بين كلماتها أو آياتها أو بين الحمد والسورة، بناءً على اعتبار الموالاة بينهما أيضاً، فلا يخلو إمّا أن يكون عن سهو، أو يكون عن عمد.

فعلى الأوّل: ففي بطلان القراءة ولزوم إعادتها من رأس، أو عدم الحاجة إلى استينافها أصلاً، أو الحاجة إلى استئناف الكلمة التي قبل الفاصل، وجوهٌ، بل أقوال:

ولا يخفى أنّ القول بعدم الحاجة إلى استئناف القراءة أصلاً، وصحّة إتمامها من موضع الفصل رجوع عن القول بشرطيّة التوالي للقراءة؛ ضرورة أنّ مقتضى الشرطيّة هو عدم الاكتفاء بالقراءة المفصولة بينها؛ لأنّها ليست هي القراءة المأمور بها، والمفروض بقاء محلّ تداركها، فيجب.

وأمّا القول: بلزوم استئناف الكلمة المفصولة بينها وبين ما يليها، مثل كلمة (إيّاك) في (إيّاك يا إلهي نعبد)؛ فلأنّ التوالي كان حاصلاً من أوّل السورة إلى تلك الكلمة، وإنّما وقع الانفصال بينها وبين ما بعدها، فإذا أعادها حصل الاتّصال والتوالي بين كلمات السورة أجمع.

واستحسنه الأُستاذ (دام بقاؤه) وقال: إنّه أوجه.

ولكن لا يخفى ما فيه؛ ضرورة أنّ كلمة (إيّاك) المعادة ليست متّصلة بما قبلها لوقوع الفصل بكلمة (إيّاك يا إلهي)، فالقول بالاكتفاء بإعادتها أيضاً رجوع عن شرطيّة التوالي للقراءة.

وممّا ذكرنا ظهر وجه القول بلزوم إعادة أصل القراءة، وأنّه هو المتعيّن الموافق لذلك المبنى.

وأمّا في صورة التعمّد بالفصل، فقد يقال: ببطلان الصلاة حينئذٍ إمّا لتعلّق النهي بما أتى به من الفاصل، وإمّا لصدق الزيادة العمديّة عليه.

وفيه: إنّه لا دليل على النهي عنه بعد كونه ذكراً أو دعاءً أو قرآناً، إلّا أن يرجع إلى كونها زيادة عمديّة، وهو أيضاً ممنوع، لعدم الإتيان بالفاصل بقصد الجزئيّة فليس بنفسه زيادة.

إلّا أن يدّعى أنّ الإتيان به موجب لفقد شرط الجزء، فيقع الجزء الباطل زيادة في الصلاة.

وفيه: إنّ صدق الزيادة على المأتي به أوّلاً غير معقول؛ لأنّه إن تحقّق به الطبيعة المأمور بها فلا وجه لوقوعه زائداً، وإن لم تتحقّق فليس هناك فرد من الطبيعة حتّى يقال بصدق الزيادة عليه. وإن أُريد صدق الزيادة على ما يأتي به ثانياً بعنوان الإعادة فهو أيضاً غير معقول؛ لأنّ المفروض بطلان ما أتى به أوّلاً بسبب الإخلال بشرطه وصيرورته، كالعدم بفوات الموالاة، فهو مكلّف بإتيان الجزء في ضمن هذا الفرد، فكيف يصدق عليه الزيادة؟!

فالأقوى هو عدم البطلان، وحينئذٍ ففي إعادة أصل القراءة أو إعادة الكلمة المفصولة ما تقدّم في صورة الفصل سهواً.

وقد عرفت أنّ الأوجه هو إعادة أصل القراءة.

هذا إذا لم يكن ناوياً للفصل من أوّل القراءة، وأمّا مع نيّته من أوّل الأمر فلا يبعد القول ببطلان الصلاة؛ لصدق الزيادة العمديّة على ما أتى به من القراءة قبل وقوع الفصل مع العزم على الإتيان بالفاصل المبطل لها ؛ لأنّ الجزء عبارة عن المشروط بعدم الفصل، والمفروض أنّه غير قاصد له، وما أتى به ليس بجزء، فيكون قاصداً لجزئيه ما ليس بجزء، يكون زيادة عمديّة؛ فتأمّل.

الفرع الثاني: إنّه اضطربت كلمات الأصحاب فيما لو نوى قطع القراءة مع السكوت أو بلا سكوت أو فيما سكت بدون نيّة القطع، وإنّه هل يحكم ببطلان الصلاة في الصور الثلاث، أو في خصوص الصورة الأُولى، أو عدم البطلان مطلقاً مع الحكم ببطلان القراءة ولزوم إعادتها، أو إعادة الكلمة المفصولة بالسكوت فقط، أو عدم الإعادة أصلاً؟

ثمّ إنّ مرادهم من نيّة القطع أيضاً غير واضح، فمنهم من فسّرها بنيّة قطع الصلاة، ومنهم من فسّرها بنيّة قطع الفاتحة.

وتنقيح الكلام أمّا بالنسبة إلى نيّة قطع الصلاة، فالحقّ أنّ البحث عنها أجنبيّ عن مسألة اعتبار الموالاة في القراءة، بل هو من لواحق باب النيّة، وقد تقدّم شرحه مستوفى.

وخلاصة الكلام فيه هو ابتناء البطلان بنيّة القطع على الالتزام باعتبار الهيئة الاتّصاليّة للصلاة التي هي جزء صوريّ، وتكون الأجزاء حينئذٍ بمنزلة المواد، فإن قلنا: باعتبارها في الصلاة - كما هي كذلك في باب الصوم - فلابدّ من الالتزام بالبطلان بنيّة القطع ولو عدل عنها، ولم يأت بجزء من أجزاء الصلاة مع تلك النيّة. وإن قلنا: بعدم اعتبارها، كما في باب الوضوء، فلا تضرّ نيّة القطع ما لم يأت بجزء من الصلاة مع تلك النيّة، وقد تقدّم عدم وجود ما يدلّ على اعتبارها في الصلاة، و إن استظهره الشيخ الأنصاري[1] (قدّس سرّه) من التعبير بالقواطع والنواقض.

وأمّا بالنسبة إلى نيّة قطع القراءة من دون نيّة قطع الصلاة، فبطلان الصلاة بها موقوف على القول باعتبار الهيئة الاتصاليّة في القراءة. وقد عرفت عدم الدليل على اعتبارها في القراءة حتّى يلزم منه بطلان القراءة بالإخلال بها بين الحمد وبين السورة.

وأمّا بالنسبة إلى آياتها وكلماتها بعضها مع بعض، فإنّا و إن منعنا اعتبارها أيضاً فيها، إلّا أنّ القول: باعتبارها بمعنى عدم خروج القراءة عن أُسلوبها المتلقّى من الشارع غير بعيد. وعليه فلابدّ من التفصيل في الفاصل بين كونه موجباً لتغيير أُسلوب الكلام وعدمه، ويتّحصل منه أنّ مجرّد نيّة القطع لا توجب الإبطال للقراءة.

---

١. لاحظ *كتاب الصلاة* ١: ٥٣٣.

وأمّا السكوت فتابع لصدق محو الأُسلوب، وأمّا الدعاء والذكر والقرآن فما كان منها مغيّراً للأُسلوب يكون مبطلاً، وما لم يكن كذلك لم يمكن مبطلاً. ثمّ على البطلان تجب إعادة الجملة المتقدّمة بما يتحقّق به الأُسلوب الصحيح من غير حاجة إلى إعادة أصل القراءة.

مسألةٌ: ربما يقال: باشتراط عدم قصد الإنشاء في القراءة.

وتحقيق ذلك أنّ النظر في ألفاظ القراءة قد يكون موضوعيّاً، بأن كانت الألفاظ ملحوظة بالاستقلال، وقد يكون آليّاً مرآتيّاً، بأن تكون المعاني ملحوظة بالأصالة، وتكون الألفاظ بهذا النظر فانية في المعاني، كما في موارد الاستعمال، حيث إنّ النظر فيه إلى المعنى وإيجاده بصورة اللفظ بعد أن كان مجرّداً عقلانيّاً في وعاء النفس.

إذا عرفت ذلك فنقول: هل المعتبر في القراءة هو أن يكون النظر إلى ألفاظها موضوعيّاً، فيكون حالها حال القصيدة إذا أنشدها في مقام الحكاية، حيث إنّ النظر حينئذٍ إلى نفس الألفاظ، أو يكفي مجرّد جريان تلك الألفاظ على اللسان بأيّ نحو اتفق، سواءٌ كان النظر إليها بالاستقلال أو مرآتاً إلى المعاني؟ وجهان:

والحقّ هو الأخير؛ وذلك لعدم الدليل على لزوم الأوّل، بل ورود الدليل على عدم اعتباره، لورود الأخبار المرويّة عن الأئمّة (عليهم الصلاة والسلام) من تكريرهم بعض الآيات التي يمرّون[1] عليها، ووقوع الغفلة عن النظر الاستقلالي إلى الألفاظ غالباً في أغلب المصلّين، بحيث لا يلتفتون إلى الألفاظ أصلاً، مع أنّه لا وجه للالتزام ببطلان صلاتهم بعد صدور الألفاظ منهم بالإرادة الارتكازيّة، ومن استحالة النظر الاستقلالي إلى الألفاظ عند حصول التوجّه والالتفات إلى المعاني؛ لوضوح أنّ النظر حينئذٍ ليس إلّا إلى المعاني بالاستقلال، ومن البديهي استحالة الجمع بين اللحاظين الاستقلالي

---

١. لاحظ *وسائل الشيعة* ٦: ١٥٢ ب ٦٨ من أبواب القراءة في الصلاة، و*قرب الإسناد*: ٢٠٣ ح ٧٨٦.

والآلي، فمن مجموع ما ذكرنا يحصل الظنّ القوي، بل القطع بأنّ المعتبر هو القدر المشترك بين اللحاظين أعني جري الألفاظ المخصوصة على اللسان بأيّ نحو اتّفق، كما أنّه لا إشكال في أنّ المعتبر في الأدعية هو النظر الآلي إلى الألفاظ، وإيجاد معانيها بتلك الألفاظ المخصوصة.

هذا تمام الكلام في ما يتعلّق بأحكام القراءة، والحمد لله على إنعامه.

الفصل الخامس:
في الركوع

لا إشكال في وجوبه في كلّ ركعة مرّة واحدة في غير صلاة الآيات، وأنّها ركن تبطل الصلاة بنقصانها عمداً أو سهواً.

وإنّما الكلام في تحديده، فنقول: لابدّ أوّلاً من بيان أنّ الركوع بالنسبة إلى الحدّ الشرعيّ المقترفيه هل هو حقيقة شرعيّة، أو أنّ هذا الحدّ مراد منه شرعاً، أو أنّه تحديد للمفهوم ببعض مصاديقه العرفيّه في مقام الموضوعيّة للحكم الشرعي؟ فإنّ فيه وجوهاً:

والظاهر هو الأخير؛ وذلك لأنّ الماهيّة إذا كانت من مخترعات الشارع، كالصلاة، بحيث لا يكون من مصاديق مفهومها العرفيّ، بل كان مصداقه بعضاً من أجزائها، فلا محالة تكون تلك الماهيّة مرادة للشارع عند إطلاق اللفظ. أمّا على الحقيقة بناءً على الحقيقة الشرعيّة، وأمّا على المجاز بناءً على عدمها.

وأمّا إذا لم تكن كذلك- بل كانت من بعض مصاديق المفهوم- فإطلاق اللفظ عليها ليس باعتباراختراع للمعنى حتّى يتأتّى فيه الاحتمالان المتقدّمان، بل لمّا كان انطباق كلّ مفهوم عرفيّ ولوكان من أظهر المفاهيم العرفيّة على مصاديقه مختلفاً

باختلاف تلك المصاديق حتّى ينتهي إلى درجة يشكّ معها في الصدق يجعل الشارع حدّاً لما هو الموضوع لحكمه بمرتبة من مراتبه، كما في الماء الكثير المحدود عنده بما بلغ مقدار الكرّ، والركوع من هذا القبيل؛ لأنّه في العرف عبارة عن التذلّل والانقياد، وله أفراد ومصاديق، وأوّل مراتبه تطأطؤ الرأس إلى أن ينتهي إلى الحدّ المخصوص، وهو بهذا الحدّ موضوع للحكم الشرعي، لا أنّ هذا المعنى منه معنى مخترع شرعيّ حتّى يبحث في أنّه ممّا وضع له لفظ الركوع عند الشارع أو استعمله فيه مجازاً.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه قد وقع الخلاف واضطربت الكلمات في تحديده:

فقيل: إنّه عبارة عن الانحناء إلى حدّ يمكنه وصول أطراف أصابعه إلى ركبته و إن لم ينته إلى حدّ وضعها عليها، بل يكفي مجرّد المحاذاة مع الركبة[1].

وقيل: إنّه يعتبر الوصول إلى حدّ يمكنه وضع الأصابع عليها[2] إمّا مع اعتبار فعليّة الوضع أيضاً على قولٍ، أو بالاكتفاء بإمكان الوضع على قولٍ آخر.

وقيل: باعتبار الوصول إلى حدّ يمكنه وضع الراحة على الركبة[3] فعلاً أو قوّة على القولين.

فالمتحصّل من الأقوال حينئذٍ خمسة.

والأقوى هو القول باعتبار الوصول إلى حدّ يمكنه وضع أطراف الأصابع على الركبة بلا اعتبار فعليّة الوضع، وهو القول الثاني؛ وذلك لصحيحة زرارة وفيها: «وبلّغ بأطراف أصابعك عين الركبة، وفرّج أصابعك إذا وضعتها على ركبتك، فإن وصلت أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتك أجزأك ذاك، وأحبّ إليّ أن تمكّن كفّيك من

---

١. كما صرّح بذلك في *مسالك الأفهام* ١: ٢١٣، *الحدائق الناضرة* ٨: ٢٣٧ و٢٣٨، *بحار الأنوار* ٨٤: ١٩٠ ذيل ح ١ و ٨٥: ١١٩ ذيل ح ٣١.

٢. كما صرح بذلك في *البيان*: ٨٥، *جامع المقاصد* ٢: ٢٨٤، *وروض الجنان*: ٢٧١ س ٢٩.

٣. كما عليه *المختصر النافع*: ٣١، والتبصرة: ٢٧، *الدروس* ١: ١٧٦.

ركبتك فتجعل أصابعك في عين الركبة...»[1]، الخبر.

وهذه الرواية هي أصحّ ما في الباب، ولا إشكال في أنّ العمل بها هو المتعيّن. و إنّما الكلام في المتحصّل منها، ولعلّ منشأ اختلاف الأقوال هو اختلاف ما فهموه منها:

فمنهم: من جعل أطراف الأصابع بمعنى رؤوسها، واكتفى بوصول رؤوس الأصابع إلى الركبة بمحاذاتها معها من الجانب الذي يلي عظم الفخذ.

ومنهم: من جعلها بمنى جميع الأصابع، وقال: بلزوم وصولها إلى جميع الركبة، فلابدّ حينئذٍ من تحقيق المعنى المراد من أطراف الأصابع وعين الركبة.

أمّا الأوّل: فقد قال الأُستاذ (دام بقاؤه) إنّها عبارة عن طرف كلّ عقد من عقود الأصابع.

ولكنّه كما ترى، بل الظاهر منها إنّما هو المعنى المقابل للوسط، لكنّ الذي يسهّل الخطب هو ما أفاده من أنّ المراد من لفظ الأصابع- لكونه جمعاً مع الألف واللّام- هو جميع الأصابع الشامل للإبهام، فوصول طرف الإبهام منها مستلزم لوصول عقدين من غير الخنصر، وعقد من الخنصر غالباً، هذا بناءً على أن يكون المراد من أطراف الأصابع رؤوسها، لا ما يلي المشط، وإلّا كان اللّازم حينئذٍ وصول مقدار من الراحة أيضاً إلى الركبة.

لكنّه بعيد؛ لظهور قوله (عليه السلام): «وبلّغ بأطراف أصابعك» في الاكتفاء بوصول الأطراف، بمعنى ما يلي رؤوسها؛ لكون ذلك هو المتفاهم من الطرف لغةً وعرفاً.

وكيف كان، فهذه الرواية صريحة في لزوم بلوغ أطراف الأصابع إلى الركبة، فلا يكفي مجرّد المحاذاة، لعدم صدق البلوغ بمجرّد ذلك.

وأمّا عين الركبة فقد قال الأُستاذ: إنّ الظاهر من الإضافة فيها كونها بيانيّة لكون

---

١. *وسائل الشيعة* ٥: ٤٦١ ب ١ من أبواب أفعال الصلاة ح ٣.

الركبة من معاني العين، ولكنّ الظاهر عندي هو كون كلمة (العين) للتأكيد جيء بها لدفع توهّم الاكتفاء ببلوغ الأصابع إلى ما يقرب من الركبة.

وكيف كان، فالمراد من الركبة هو العظم الشبيه بالدائرة الواقع في المفصل بين الساق والفخذ، والبلوغ إليها عبارة عن وصول شيء من الأصابع - التي منها الإبهام - إليها.

ومنه يظهر ضعف سائر الأقوال من اعتبار وصول تمام الراحة أو الكفّ أو اليد إلى الركبة.

وأمّا عدم اعتبار البلوغ الفعلي فلما في ذيل الرواية من التعبير بكلمة «أحبّ» الصريح في الاستحباب، هذا.

ولكن الأقوى أنّ ذيل الرواية إنّما يدلّ على استحباب تمكّن الكفّ من الركبة والاعتماد عليها، لا استحباب مجرّد الوضع لظهور قوله (عليه السلام) في صدر الرواية «وبلّغ بأطراف أصابعك» في البلوغ الفعلي الغير الصادق مع عدم الوضع، فيكون الوضع واجباً، اللهمّ إلّا أن يدّعى الإجماع على عدم وجوبه، كما ادّعاه غير واحد من الأساطين.

ويمكن أن يقال: إنّ المراد من «عين الركبة» النقرتان المحيطتان بطرفَي عظم الركبة ممّا يلي الساق اللتان هما بمنزلة العينين من عظم الرأس كما نصّ عليه أهل اللغة، ويكون المراد من الأصابع مجموعها حتّى الإبهام، فعلى هذا فوصول أطرافها إلى النقرتين مستلزم لوقوع الراحة على العظم المستدير من الركبة فينطبق حينئذٍ على قول مَن يقول بوجوب الانحناء إلى حدّ يمكنه وضع الكفّ بتمامها على الركبة.

ولا يرد عليه عدم ذكر العين في قوله (عليه السلام): «فإن وصلت أطراف أصابعك إلى ركبتيك أجزأك»، وذلك لظهور كونه تفريعاً على سابقه أعني قوله (عليه السلام): «وبلّغ بأطراف أصابعك عين الركبة»، وإنّما ترك إعادة العين للعهد المستظهر من التفريع.

ولكنّ التحقيق: أنّ التفريع بالمعنى المذكور بعيد؛ لظهور قوله: «فإن وصلت...»،

إلى آخره، في كونه تفصيلاً لإجمال ما سبق، لاشتمال الكلام المتقدّم على جملة من الواجبات والمستحبّات، فيكون ما أفاده (عليه السلام) بقوله: «فإن وصلت...»، إلى آخره، شرحاً لمقدار أقلّ الواجب المجزئ، وتمييزاً له عن المستحبّ المعبّرعنه بقوله (عليه السلام): «وأحبّ إليّ أن تمكّن كفيك من ركبتيك»، وهذا هو المتعيّن.

والمتحصّل منه أنّ حدّ الواجب هو الانحناء إلى أن تصل أطراف الأصابع حتّى طرف الإبهام منها إلى الركبة، ويكون الأزيد من ذلك بمعنى الانحناء إلى أن تصل أطراف الأصابع إلى النقرتين مستحبّاً.

فتلخّص أنّ أُصول الأقوال في المسألة تكون ثلاثة:

الأوّل: ما اخترناه آنفاً، وهو المطابق لفتوى جملة من الأساطين.

الثاني: كفاية محاذاة أطراف الأصابع مع الركبة ممّا يلي الفخذ، وقد اختاره المجلسي[1] (قدّس سرّه).

الثالث: بلوغ أطراف الأصابع إلى عين الركبة ممّا يلي الساق، وذهب إليه صاحب *الكفاية*[2] *والذخيرة*[3].

وأمّا سائرالأقوال من الاكتفاء ببعض الكفّ أو بعض الراحة، فمرجعها إلى أحد الأقوال الثلاثة.

ثمّ إنّه قد يؤيّد مذهب المجلسي (قدّس سرّه) بما ورد في ركوع المرأة من أنّها إذا ركعت وضعت يديها فوق ركبتيها على فخذيها[4].

---

١. *بحارالأنوار* ٨٥: ١١٩ ب ٤٨ ذيل ح ٣١.

٢. هذا الكتاب ليس لأحد من علماء الشيعة، وإنّما هذا العنوان لحسين بن مسعود فرّاء بَغوي (٥١٦ ق)، وهو شافعي المسلك وهو كتاب باللغة الفارسية [مقالة لوزارة العلوم الإيرانية سنة ١٣٩٦ ش هـ] وإليك المصدر [آينه ميراث دوره ١٧ پاييز و زمستان ١٣٩٨ شماره ٢ (پياپى ٥٦)] ولعل المقرر اراد بالكفاية كفاية الأحكام للشيخ محمّد باقر السبزواري الذي هو مؤلف كتاب الذخيرة، والله العالم.

٣. *الذخيرة*: ٢٨١ و٢٨٢، س ٤٥.

٤. *الكافي* ٣: ٣٣٥ ح ٢.

وجه التأييد أنّا لو جعلنا حدّ الركوع عبارة عن محاذاة أطراف الأصابع مع الركبة ممّا يلي الفخذ، لكان هذا متّحداً مع ما يجب على المرأة.

غاية الأمر اختصاص المرأة باستحباب اكتفائها بما ذكر، ولا تتعدّى إلى ما يستحبّ للرجل من الانحناء إلى أن تصل أطراف الأصابع إلى عين الركبة مع اشتراكهما في الحدّ الواجب. ولو قلنا: بأنّ الواجب على الرجل هو بلوغ أطراف الأصابع إلى عين الركبة، للزم اختلاف الواجب من الانحناء بالنسبة إلى الرجل والمرأة وهو خلاف الظاهر.

ولكنّ الإنصاف ضعف ذلك، لعدم قيام الدليل على اتّحاد الحدّ الواجب بالنسبة إليهما، وعدم لزوم إشكال من اختلاف ما يجب عليهما في الركوع بعد اشتراكهما في أصل وجوبه؛ لما تقدّم في صدر المبحث من صدق الركوع لغة وعرفاً على مجرّد الانحناء، وأنّه من الكلّيّات المشكّكة الذي له مراتب، وقد جعل الشارع بعضها واجباً في الصلاة، فليس الركوع حينئذٍ من الحقائق الشرعيّة، وعليه فلا محذور في كون مرتبة منه حدّاً واجباً للمرأة، والمرتبة الأُخرى حدّاً واجباً للرجل، مع اشتراك الحدّين في أصل حقيقة الركوع.

وينبغي التنبيه على أُمور:

[الأمر] الأوّل: أنّه يجب في تحقّق الركوع أن يكون بلوغ أطراف الأصابع إلى الركبة بسبب الانحناء، فلا يجزي الوصول بلا انحناء، كما إذا تمكّن عن إيصالها إلى الركبة بمثل الإقعاء؛ لخروج ذلك عن حقيقة الركوع التي هي عبارة عن الخضوع الخاصّ.

[الأمر] الثاني: أنّ المعتبر في ما ذكر من التحديد هو المستوي الخلقة، والمراد منه هو من يكون أجزاء بدنه متناسبة بعضها مع بعض بحسب ما هو المتعارف في غالب أفراد الإنسان، وليس المراد هو المستوي الخلقة من جميع الجهات، فيعمّ ما ذكرنا طويل القامة وقصيرها مع تناسب اليد بالنسبة إلى القامة بحسب ما هو

المتعارف، ويخرج عنه من لا تكون يده مع قامته بتلك النسبة، بأن كانت أطول أو أقصر، ولو كانت قامته مستوية.

[الأمر] الثالث: من كان بحسب الخلقة متقوّساً أو كان كذلك لعارض، فإن أمكنه إقامة الصلب حال الركوع وجب عليه إقامة الصلب ولو قليلاً، ثمّ الانحناء بقصد الركوع. وإن لم يتمكّن من ذلك وأمكنه أن ينحني بأزيد ممّا عليه وجب عليه ذلك. وإن لم يمكنه ذلك أيضاً أومأ للركوع وأتى بالذكر الواجب في حال الإيماء؛ كلّ ذلك لأنّ الركوع الواجب عبارة عن المعنى المصدري، والمعنى الاسم المصدري وهو الهيئة الحاصلة من الفعل، وحينئذٍ فإذا أمكن له الانحناء من قيام وجب، وإذا لم يمكنه القيام قبل الركوع وأمكنه الانحناء زائداً على ما هو عليه وجب؛ لكونه الركوع المصدري في حقّه. وإذا لم يمكنه الانحناء زائداً فلمكان تحقّق المعنى الاسم المصدري لا يمكن تكليفه به؛ لكونه طلباً للحاصل، ولكن يومئ بدلاً عن المعنى المصدري، ويأتي بالذكر الواجب على النحو المختار.

ولا وجه لتوهّم سقوط الذكر هاهنا، نظراً إلى وجوب الإيماء عليه كما في صلاة الغريق؛ لما ذكرنا من حصول الهيئة الركوعيّة له دون الغريق، مضافاً إلى أنّ سقوط الذكر هناك ليس لمجرّد وجوب الإيماء، بل لعدم التمكّن من الذكر، كما لا يخفى.

الأمر الرابع: المشهور المسلّم هو أنّه إذا لم يتمكّن من الانحناء بالمقدار الواجب وجب عليه الانحناء بما أمكن منه؛ وذلك لما تقدّم توضيحه في مبحث القيام من توضيح ركنيّة القيام المتّصل بالركوع مِن أنّ الركوع عبارة من المعنى المصدري والاسم المصدري، فيكون عبارة عن أوّل الشروع في الانحناء إلى الوصول إلى الحدّ الواجب، فإذا تعذّر بعض ذلك أتى بما أمكن منه، لقاعدة الميسور، وصدق الميسور هنا عرفيّ بيّن، لا يحتاج إلى تحقّق الإجماع.

فإن قلت: مدار الركنيّة على البلوغ بالحدّ الموظّف، ولذا لو انحنى ولم يكن انحناءه إلى الحدّ المذكور لزم نقصان الركن، كما أنّ الزيادة فيه موقوفةٌ أيضاً على البلوغ إلى ذلك الحدّ، سواءٌ كان عن قيامٍ أو لم يكن.

فدعوى أنّ الركوع عبارة عن المجموع من أوّل الشروع في الانحناء إلى البلوغ بالحدّ الموظّف **مجازفة**، واللّازم ممّا ذكرنا هو عدم شمول قاعدة الميسور للمقام؛ لعدم كون مجرّد الانحناء ركوعاً.

قلت: هذا الإشكال سارٍ في القيام والسجود، وقد أجبنا عنه في مبحث القيام، وحاصله دعوى الفرق بين ما كان المطلوب المحدود بعض مراتب المفهوم المشكّك عرفاً، وكان المتيسّر بعد التعذّر بعض مراتبه الأُخر، وبين ما إذا لم يكن كذلك، ففي الأوّل يصحّ التمسّك بقاعدة الميسور ولو لم يكن معاضداً بالعمل والشهرة دون الثاني، حيث إنّه يشترط في صحّة العمل بها تعاضدها بعمل الأصحاب، فإذا تعذّر الاستقامة في القيام وتيسّر منه مع عدم الاستقامة يكون الميسور مرتبة من القيام عرفاً، فتشمله القاعدة.

وكذا السجود حيث إنّ مفهومه العرفي عبارة عن وضع شيء من الوجه على الأرض، سواءٌ كان بالجبهه أو أحد الخدّين أو الذقن، لكن المدار على الركن هو وضع الجبهة بحيث لو وضع غيره لم يتحقّق الركن وإن تحقّق السجود عرفاً، فوضع غير الجبهة على الأرض من مراتب السجود عرفاً، ولكن صدق السجود على وضع غير الجبهة من بقيّة أعضاء الوجه أظهر من صدق القيام على غير حالة الاستقامة.

وهكذا الكلام في الركوع؛ إذ هو عند العرف عبارة عن التطأطؤ ومطلق الانحناء، والمعتبر عنه بالفارسيّة (سر فرود آوردن)، وهذا المعنى له مراتب، وقد جعل الشارع بعض مراتبه ركناً للصلاة، ولكن ذلك غير مانع عن صدق أصل معناه على سائر مراتبه، بل صدق الركوع عرفاً على الانحناء الأنقص من الحدّ الموظّف أظهر من

صدق السجود على وضع غير الجبهة من سائر أجزاء الوجه، فشمول قاعدة الميسور للمورد ممّا لا إشكال فيه.

هذا بناءً على ما هو التحقيق من كون الانحناء من أوّل القيام من الواجبات الصلاتيّة وإن كان الركن هو خصوص ذلك الحدّ الموظّف، كما هو مختار جملة من الأساطين[1].

وأمّا بناءً على كون الواجب هو الركوع الاسم المصدري -أعني الهيئة الحاصلة من الانحناء المصدري، وكون المعنى المصدري خارجاً عن أفعال الصلاة، ومقدّمة لحصول الجزء الواجب- فيشكل التمسّك بقاعدة الميسور عند تعذّر الواجب، وهو المعنى الاسم المصدري؛ فإنّ مقدّمة وجود الشيء لا تُعدّ من مراتب وجوده حتّى يصدق عليه أنّه ميسورة عند تعذّره، وليس في المسألة نصّ يقتضي وجوب المقدار الممكن من الانحناء عند تعذّر الواجب.

وأمّا الإجماع على وجوبه فعهدته على مدّعيه، وقد تقدّم توضيح إثبات أنّ الركوع عبارة عن المعنى المصدري، والمعنى الاسم المصدري في مبحث ركنيّة القيام المتّصل بالركوع، فراجع.

هذا تمام الكلام في تحديد الركوع عن القيام.

وأمّا الركوع الجلوسي فالقدر الواجب منه محاذاة الوجه للركبة بحيث لو أخرج خطّ عموديّ عن الأرض ماراً على ركبته لانتهى إلى وجهه، فإنّ الظاهر أنّ هذا هو الذي يصدق عليه ركوع الجالس، حيث إنّه ليس في الأخبار ما يستفاد منه تحديد الركوع الجلوسي، ولا ينطبق عليه ما ورد في تحديد الركوع القيامي، أعني الانحناء بمقدار يتمكّن معه من إيصال أصابعه إلى ركبته؛ ضرورة التمكّن من ذلك في حال الجلوس من دون انحناء، أو مع انحناء يسير لا يصدق معه الركوع أصلاً، فلا جرم

---

١. كما ذكره العلامة في *نهاية الأحكام* ١: ٤٨١، الشهيد في *ذكرى الشيعة* ٣: ٣٦٥، *الدروس* ١: ١٧٧ درس ٤٢، *والبيان*: ٨٧، صاحب *الموجز الحاوي* (الرسائل العشر): ٧٩، وغيرهم.

يكون المرجع في تعيينه في حال الجلوس إلى العرف، والظاهر صدقه عندهم بما ذكرناه، وقد حكي في تحديده قولان آخران متقاربان مع ما ذكرنا.

وكيف كان، فيستحبّ زيادة الانحناء فيه بقدر ما يحاذي جبهته مسجده؛ وذلك لما عرفت من استحباب وضع الكفّ على الركبة بحيث يمتلئ الكفّ من الركبة، ولعلّ ذلك لا يحصل في حال الجلوس إلّا بالانحناء المذكور، كما أنّه يحصل برفع الفخذين عن الساقين في الجملة، ولعلّه لذا قيل: باستحباب رفعهما عنهما، وإلّا فليس لاستحبابه دليل بالخصوص.

وأمّا ما قيل: من اعتبار رفع الفخذين عن الأرض والجلوس على الركبتين كهيئة القائم ثمّ الركوع، فلا وجه له؛ فالأقوى هو ما ذكرنا، والله العالم.

الكلام في واجبات الركوع

وهي أُمورٌ:

الأوّل: الذكر، وقد اختلف فيه على أقوال:

منها: القول بوجوب مطلق الذكر.

ومنها: القول بوجوب مقدار ثلاث تسبيحات من مطلق الذكر.

ومنها: القول بتعيّن التسبيحة الكبرى.

ومنها: القول بالتخيير بينها وبين ثلاث تسبيحات من الصغرى.

ومنشأ اختلاف الأقوال هو اختلاف الأخبار، فإنّها على طوائف:

فمنها: ما يدلّ على تعيين خصوص التسبيحة إمّا مطلقاً أو خصوص الكبرى أو هي مع ثلاث من الصغرى على سبيل التخيير[1].

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٩٩ ب ٤ من أبواب الركوع.

ومنها: ما يدلّ على جواز الاكتفاء بمطلق الذكر إمّا مطلقاً أو بقدر ثلاث تسبيحات[١].

ومقتضى الصناعة العلميّة - بعد اعتبار الطائفتين من حيث السند، بل الطائفة الثانية في غاية الاعتبار - هو حمل مطلقاتها على مقيّداتها ورفع اليد عن ظاهرها بنصوصها، والظاهر هو تقديم ما دلّ على الاكتفاء بمطلق الذكر لكونه نصّاً في ذلك، فيحمل غيره على الاستحباب، لكنّ الاحتياط هو في ما عليه المشهور من خصوص التسبيحة.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل: إنّه قيل: باستحباب كلمة «وبحمده»، وجواز الاكتفاء بقول: «سبحان ربّي العظيم»، بناءً على تعيّن خصوص التسبيح، إمّا خصوص التسبيحة الكبرى، أو مع التخيّر بينها وبين ثلاث من الصغرى.

ولكن هذا القول ضعيف، فإنّه على هذا التقدير يجب القول بوجوبه، فإنّ بعض الأخبار وإن كان خالياً عنه، إلّا أنّ ذكره في بعضٍ آخر كافٍ في التقييد، حيث لم تكن الأخبار المطلقة نصّاً في الإطلاق؛ فراجع.

الثاني: إنّ الأقوى جواز الاكتفاء بتسبيحة واحدة من الصغرى في المرض، لخبر معاوية بن عمّار عن الصادق (عليه السلام): قلت له: أدنى ما يجزئ المريض من التسبيح في الركوع والسجود؟ قال (عليه السلام): «تسبيحة واحدة»[٢].

وأُلحق بالمرض كلّ ضرورة؛ للقطع بعدم خصوصيّة له. وهل يلحق به مطلق الاستعجال ولو لم تبلغ حدّ الضرورة؟ وجهان:

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٠٢ ب ٥ من أبواب الركوع ح ١ و٤، وكذا ٦: ٣٠٧ ب ٧ من أبواب الركوع.
٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٠١ ب ٤ من أبواب الركوع ح ٨.

مِن دلالة مرسلة الصدوق في الهداية، وفيها بعد قوله: «فإن قلت: سبحان الله سبحان الله سبحان الله، أجزأك، والتسبيحة الواحدة تجزي للمعتلّ والمريض والمستعجل»[١].

ومن كونها مرسلة وإن كانت في غاية القوّة، والمسألة لا تخلو عن إشكال.

الثالث: إنّ الأقوى عدم جواز الاكتفاء بالصلاة على النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بدلاً عن الذكر ولو عن القول بجواز الاكتفاء بمطلق الذكر، بل اللّازم هو الإتيان بما يدلّ على تعظيم الله وذكر جلاله وجماله تعالى، فلا يكتفى بمطلق الدعاء أيضاً؛ وذلك لأنّ الدليل على الاكتفاء بمطلق الذكر هو قوله (عليه السلام) في رواية هشام بن الحكم: «كلّ هذا ذكر الله»، في الجواب عن سؤاله عن الصادق (عليه السلام)، حيث يقول: قلت: إنّه يجزي أن أقول مكان التسبيح في الركوع والسجود: لا إله إلّا الله والحمد لله والله أكبر؟ قال (عليه السلام): «نعم، كلّ ذلك ذكر الله»[٢].

وفي رواية هشام بن سالم عنه (عليه السلام) قال: سألته: يجزئ عنّي أن أقول: مكان التسبيح في الركوع والسجود: لا إله إلّا الله والله اكبر؟ قال (عليه السلام): «نعم»[٣].

ولا يخفى انصرافهما عن مثل الصلاة على النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) والدعاء الغير المشتمل على التحميد أو التهليل، ونحوهما.

الرابع: لا كلام في أنّه بناءً على تعيّن التسبيح لو اختار الصغرى تكون الثلاث منها واجبة والزائد عليها مستحبّاً، وأمّا الكبرى فلو أتى بأزيد من مرّة كالثلاث والخمس ونحوهما، فهل الواجب منها واحدة والباقي يكون مستحبّاً، أو يكون الجميع واجباً فيكون من قبيل التخييربين الأقلّ والأكثر؟ وجهان:

---

١. *الهداية*: ٣٢ - و*مستدرك الوسائل* ٤: ٤٢٤ ب ٤ من أبواب الركوع ح ٤.
٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٠٧ ب ٧ من أبواب الركوع ح ١.
٣. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٠٧ ب ٧ من أبواب الركوع ح ٢.

والتحقيق هو الأوّل؛ وذلك لما تقدّم في التسبيحات الأربع من أنّ مصحّح التخييربين الأقلّ والأكثرإنّما هو في اعتبارالشيء بشرط (لا) وبشرط (شيء) قبل اعتبارالتخييرلا مستنداً إلى نفس اعتباره، فراجع.

الخامس: إنّه لا إشكال في أنّ الواجب من التسبيحة الكبرى هو صرف الوجود منها، فلو أتى بها أزيد من واحدة فالواجب هو الأُولى والبقيّة تكون مستحبّة، سواءٌ قصد وجوب الأُولى، واستحباب البقيّة أو أتى بها بلا قصد الوجوب والاستحباب. وهل له أن يقصد بالأُولى الاستحباب، وبالثانية الوجوب، أو لا؟ وجهان: وقد طال البحث والكلام في ذلك.

والتحقيق أن يقال: إنّه إن كان الغرض من قصد استحباب الأُولى إتيانها بقصد مطلق الذكر، فلا إشكال في جوازذلك ووقوع الأُولى مستحبّة، لكن هذا المعنى غير مرتبط بذكر الركوع.

وإن كان الغرض هو الإتيان بالأُولى بعنوان الذكر الركوعي استحباباً، فالأقوى عدم جوازه؛ لأنّ المستحبّ من الذكر الركوعي هو الزائد عن المرّة، ومن الواضح أنه لا يصدق على المرّة الأُولى عنوان الزائد عن المرّة، ومع كون الواجب هو صرف الوجود، لا الواحد من الأذكاربنحو معنى النكرة، فلا يمكن جعل الأُولى مستحبّة، ولعلّ منشأ توهّم إمكانه هو تخيّل كون الواجب هو أحدها، وأنّ البقيّة تكون متّصفة بالاستحباب.

فلو أتى به بقصد الاستحباب، فإمّا أن يكون قاصداً للامتثال بالنسبة إلى الأمر الندبي على وجه التقييد تشريعاً، وإنّه لو لم يكن مستحبّاً لما كان قاصداً للإتيان به، أو يكون قاصداً للامتثال على كلّ حال، إلّا أنّه قصد امتثال الأمر الندبي؛ فعلى الأوّل فاللّازم هو بطلان الصلاة من جهة عدم قصد امتثال الأمر المتوجه إليه دون الثاني؛ ضرورة تمشّي قصد الامتثال منه على نحو التحليل في الداعي، كما تقدّم شرحه

في مبحث النيّة. ولو أتى بها ثانياً بقصد الاستحباب، ثمّ تبيّن بطلان الأُولى صحّت صلاته، فتكون غير الأُولى التي تبيّن بطلانها هو الواجب، لانطباق صرف الوجود عليه، ولا يضرّه قصد الندب، لكونه من قبيل تحليل الداعي والخطأ في التطبيق.

الثاني: من واجبات الركوع الطمأنينة؛ وهي عبارة عن السكون والوقوف في مقابل المشي، وفي مقابل الحركة يمنةً ويسرةً ونحو ذلك. ولا إشكال في وجوبها في حال الركوع والذكر وفي القيام بعد الركوع؛ للإجماع والأخبار الدالّة على وجوبها في تلك الأحوال[1].

وإنّما الكلام في أُمورٍ:

الأوّل: هل هي في حال الركوع من واجباته أو أركانه كوضع الجبهة على الأرض الذي هو ركن للسجود؟ وفيه قولان:

قد يقال - كما عن الشيخ (قدّس سرّه) -: بالثاني[2]؛ وذلك لأنّ المسمّى بالركوع عبارة عن السكون الفاصل بين الحركة المنتهية إلى حدّه والحركة التي بعده، فما لم يتحقّق ذاك الوقوف والسكون لم يتحقّق الركوع، فهو من مقوّمات الركوع، ولا معنى لركن الجزء إلّا ذلك، ويؤيّده القول بكون الركوع عبارة عن الهيئة الحاصلة والمعنى الاسم المصدري، حيث إنّ المطلوب حينئذٍ هو التهيّؤ بتلك الهيئة، ولا إشكال في توقّف حصولها على الطمأنينة.

ولكنّ الأقوى هو الأوّل ولو على القول بكون الركوع عبارة عن الهيئة لا نفس الفعل؛ وذلك لعدم دخولها في حقيقة الركوع لا عرفاً ولا شرعاً.

أمّا عرفاً فواضح؛ فإنّ الركوع - كما عرفت - عبارة عن التذلّل والخضوع، ولا شبهة في عدم دخل الطمأنينة في تحقّقه عرفاً.

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٩٨ ب ٣ من أبواب الركوع.

٢. *الخلاف* ١: ٣٤٨ م ٩٨.

وأمّا شرعاً؛ فلأنّ الحدّ الموظّف على ما بيّنّاه هو الانحناء المخصوص على قدر يتمكّن من وصول أطراف الأصابع إلى الركبة، ولا إشكال في عدم دخول الطمأنينة في ذاك الحدّ الموظّف.

وأمّا وجوبها شرعاً فلا يدلّ على دخلها في تقوّم الركوع؛ لكونه أعمّ، كما في سائر واجبات الركوع والسجود.

لكنّها بالمعنى المقابل للمشي معتبرة في الصلاة، لا من جهة خصوصيّة الركوع، بل لاعتبار الاستقرار في الصلاة وفي وحدة مكان الصلاة عرفاً، وأمّا بالمعنى المقابل للحركة يمنة ويسرة فتكون معتبرة في الركوع ومن واجباته لا من أركانه.

الأمر الثاني: هل الطمأنينة في حال الذكر شرط للصلاة أو للذكر؟ وجهان:

وتظهر الثمرة فيما لو أخلّ بها، إذ على الأوّل لا يجب تداركها وتصحّ الصلاة لو كان الإخلال سهواً ولو كان محلّ التدارك باقياً، بل لو أعاد الذكر حينئذٍ بقصد الذكر الصلاتي كان تشريعاً محرّماً، وعلى الثاني فيكون الذكر باطلاً لفوات شرطه.

ثمّ إنّ استفادة أحد الوجهين من الدليل في غاية الإشكال، فلابدّ من الرجوع إلى الأصل العملي، وهو بنفسه وإن لم يكن مقتضياً لأحد الوجهين، إلّا أنّ نتيجة الأصل الجاري في عدم وجوب إعادة الذكر عند الشكّ هو نتيجة اشتراط الصلاة دون الذكر، هذا في الذكر الواجب.

الأمر الثالث: هل الطمأنينة معتبرة في الأذكار المندوبة في الصلاة أو لا؟

قد يقال: بالثاني، نظراً إلى كونها مندوبة.

ولكنّ الحقّ هو الأوّل؛ لإطلاق ما دلّ على اعتبارها في الصلاة، كرواية حمّاد[1] وغيرها، وحينئذٍ فيشكل صحّة صلاة عامّة السواد الذين لا طمأنينة لهم في حال

---

١. *وسائل الشيعة* ٥: ٤٦٠ ب ١ من أبواب افعال الصلاة ح ١.

الأذكار المستحبّة، كالتكبيرات وغيرها، مع قصدهم بها الأذكار المستحبّة في الصلاة لا مطلق الذكر.

فإن قلت: يمكن تصحيح صلاتهم بالخطأ في التطبيق، بأن يُقال: إنّهم يقصدون بالإتيان بها امتثال الأمر الواقعي، واعتقادهم كونه الأمر الصلاتي والوظيفة المقرّرة في الصلاة غير قادح في الصحّة بعد تعلّق الأمر الندبي المطلق بالذكر.

قلت: هذا فاسد، لما قد سبق تحقيقه في باب النيّة، من أنّ مثل المقام خارج عن باب تحليل الداعي والخطأ في التطبيق، وإجماله أنّ المعتبر في النيّة أمران كلّ واحد منهما ركن لها:

أحدهما: تعلّق الإرادة الفاعليّة بما تعلّق به الإرادة الآمريّة.

وثانيهما: كون تلك الإرادة منبعثة عن شخص الأمر الصادر من الآمر، أو ما يرجع إليه من عالله ومعلولاته، فما لم يتحقّق هذان الأمران لا تتحقّق النيّة، والخطأ في التطبيق غير مصحّح للعبادة إذا كان مرجعه إلى أحد هذين الأمرين.

نعم، إذا تحقّقت النيّة بركنيها وحصل الخطأ في توصيف المأمور به بما ليس متّصفاً به واقعاً ككونه أداءً أو قضاءً، أو حصل الخطأ في توصيف الأمر ككونه ندبيّاً أو وجوبيّاً، كما لو قصد امتثال الأمر المتوجه إليه معتقداً كونه ندبيّاً فظهر كونه وجوبيّاً، فهذا باب التحليل في الداعي والخطأ في التطبيق، لكون الخطأ راجعاً إلى الأوصاف الخارجة عن هويّة الأمر أو المأمور به.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الأذكار المستحبّة قد تعلّق بها أمران:

أحدهما: الأمر المتعلّق بها بعنوان كونها وظيفة خاصّة في الصلاة.

وثانيهما: الأمر المتعلّق بها بعنوان مطلق الذكر.

ومتعلّق الأمر الأوّل يشترط فيه الطمأنينة، فإذا أتى بالذكر بداعي الأمر الأوّل بلا

طمأنينة فما أتى به غير مطابق مع الأمر الذي قصد امتثاله، أعني الأمر المتعلّق بالوظيفة الصلاتيّة، وما هو مطابق للأمر - أعني الأمر بعنوان مطلق الذكر - فهو غير قاصد لامتثاله، فلم تتحقّق النيّة بركنيها؛ لحصول الإخلال بركنها الثاني، أعني قصد شخص الأمر المتعلّق به، وليس بين الأمرين جامع حتّى يكون قاصداً لامتثال ذاك الجامع، ويُقال بوقوع الخطأ في تطبيقه على ذاك المصداق.

لكنّ الإنصاف صحّة الصلاة ولو مع ترك الطمأنينة في الأذكار المستحبّة، وأنّ ما ذكرنا في الجواب مع تماميّته وصحّته غاية الصحّة إنّما هو في ما إذا كان اللّازم قصد شخص الأمر المتوجّه إليه، وهذا يتمّ في ما إذا كان الفعل مأموراً بأمر استقلاليّ، لا بأمر ارتباطي كأجزاء العبادات، وأمّا فيها فلا يصحّ قصد الأمر المتوجّه إلى الجزء فضلاً عن لزومه، بل لابدّ من قصد الأمر المتوجّه إلى أصل العبادة وقصد امتثاله في إتيان الفرد المأتي به.

ولا يخفى أنّ قصد امتثال الأمر الإيجابي بهذا الفرد المشتمل على المندوب كافٍ في الصحّة؛ لكونه مشتملاً على تلك الطبيعة، ووقوع الزيادة فيها بالإتيان بالذكر المندوب في غير حال الطمأنينة غير ضائر بالصحّة؛ لكون الصلاة مأخوذة بنحو اللّابشرط عنها، فما هو المعتبر في صحّة تلك الأجزاء المستحبّة هو الإتيان بها بداعي استحبابها ولو لم يكن بداعي مطلق رجحانها، أو خصوص كونها وظيفة، وحينئذٍ فلا يضرّ الخطأ في اعتقاد كونها وظيفة للركوع بعد أن لم يكن قصد أمرها الذي به يتحقّق استحبابها، أو مطلق رجحانها معتبراً في صحّتها.

والحاصل، إنّ المعتبر في صحّة العبادة أُمور كلّها حاصلة:

الأوّل: قصد امتثال أمرها الوجوبي - مثلاً - وهو حاصل.

الثاني: تعلّق إراده الفاعل بما تعلّق به إرادة الآمر وهو أيضاً حاصل؛ إذ الفاعل

قصد تلك الهويّة، غاية الأمر مع اشتمالها على أذكار مندوبة مع عدم كون اشتمالها عليها مضرّاً بها، لكونها مأخوذة بنحو اللاّبشرط بالنسبة إليها.

الثالث: اتّصاف تلك الزوائد بالمطلوبيّة ذاتاً، وهو أيضاً حاصل، والخطأ إنّما هو في وجه اتّصافها بها بتخيّل أنّ مطلوبيّتها من جهة الخصوصيّة الموظّفة، مع أنّها ليست كذلك، بل مطلوبيّتها بعنوان مطلق الذكر، وهذا أمر خارج عن الهويّة المأمور بها التي هو قاصد لإتيانها، وعن هويّة الأمر الواجب المتعلّق إليها الذي قصد امتثاله.

وخلاصة الكلام أنّ الصلاة صحيحة؛ لعدم الدليل على كون هذه الزيادة مبطلة لها، والمفروض أنّ النيّة بالنسبة إلى أصل الإتيان بالصلاة حاصلة بركنيها، فلا وجه للبطلان.

الثالث: ممّا يجب في الركوع رفع الرأس منه، وهل هو ركن أو لا؟ قولان:

ربّما يقال: بالركنيّة كالقيام قبل الركوع.

ولكنّ التحقيق عدمها؛ وذلك لأنّ الأصل في كلّ ما ثبت جزئيّته وإن كان مقتضياً لركنيّته، لكنّ الأصل قد انقلب في خصوص أجزاء الصلاة من جهة قيام حديث: «لا تعاد»، ويكون الأصل في أجزائها بمقتضى تلك الصحيحة عدم الركنيّة، إلّا ما ذكر في المستثنى من ذلك الحديث، ومن الواضح عدم ذكر رفع الرأس من الركوع فيه، كما أنّ القيام المتّصل بالركوع أيضاً لا يكون مذكوراً هناك في المستثنى، وإنّما التزمنا بكونه ركناً من جهة توقّف الركوع عليه، لكونه عبارة عن مجموع المعنى المصدري والاسم المصدري حسب ما تقدّم شرحه.

وممّا ذكرنا ظهر أنّ ما يعتبر فيه من الطمأنينة والاستقامة والانتصاب وغير ذلك ممّا تقدّم في مبحث القيام ليس ركناً بطريق أولى، بل إنّما هي واجبات وشرائط للواجب الغير الركني.

الفصل السادس:
في السجود

والبحث عنه يتوقّف على رسم أُمور:

[الأمر] الأوّل: في ماهيّته.

والحقّ أنّه في ذلك كالركوع من أنّ له حقيقة عرفيّة قد حدّده الشارع ببعض مراتبه، وجعل تلك المرتبة المحدودة ركناً في الصلاة، فالمفهوم العرفي منه عبارة عن وضع شيءٍ من الوجه على الأرض، أو وضع ما يقرب من الوجه كالمقدّم من الرأس، ويلحق بالأرض عند العرف ما يرتفع منها ولو بقدر لبنة، بل أزيد إذا لم يكن الارتفاع بحدّ لا يصدق معه السجود عندهم.

والظاهر أنّ السجود ليس أمراً مركّباً عرفاً من الانحناء، ووضع الوجه على الأرض، بل هو أمر بسيط، وهو نفس وضع الوجه، ويكون الانحناء بهذا المقدار محقّقاً لهذا العنوان لا جزءاً لمعنى السجدة، بل شرطاً لتحقّقه.

والحاصل أنّ السجود عرفاً عبارة عن وضع شيء من الوجه على الأرض في الجملة، ولكنّ الشارع قد جعل الحدّ في كلا الأمرين، أعني الوجه والأرض.

أمّا الأوّل: فقد جعل الحدّ فيه الجبهة، وأمّا حدّ الأرض ارتفاعاً وانخفاضاً، فقد جعله مقدار اللبنة فما دونها، فالتحديد الأوّل راجع إلى أصل ماهيّة السجدة، بحيث لا تتحقّق ماهيّتها شرعاً، إلّا بوضع الجبهة دون سائر أجزاء الوجه.

وأمّا التحديد الثاني: فهو راجع إلى شرط صحّة هذه الماهيّة، وبعبارة أُخرى: شرط للواجب لا شرط لأصل المسمّى عند الشارع.

وتظهر الثمرة في الزيادة والنقيصة، فإنّه لو وضع غير الجبهة على الأرض - كالذقن أو الخدّ - لم يصدق عليه السجود حتّى يكون زيادته مبطلة، كما أنّه لا يجوز الاكتفاء به لو فعل ذلك عن عذرٍ كالجهل، وهذا بخلاف ما لو وضع الجبهة على محلّ مرتفع أو منخفض بأزيد من اللبنة مع صدق السجود عرفاً، فإنّ مقتضى القاعدة أنّه لو فعله زائداً على المرّتين في ركعة واحدة كان ذلك زيادة في الركن، كما سيأتي التنبيه عليه.

وممّا ذكرنا ظهر اندفاع ما ربّما يورد على كلام الفقهاء (رضوان الله عليهم) من أنّهم كيف صدر منهم التفكيك بين التحديدين، أعني التحديد بوضع الجبهة، والتحديد بعدم زيادة الارتفاع والانخفاض عن مقدار اللبنة، وقالوا بركنيّة الأوّل في صدق السجود دون الثاني، مع أنّهما معاً تحديد شرعيّ، وأنّ السجود مركّب من الوضع والانحناء، فيكون التحديدان باعتبار جزئيّة كليهما.

وجه الاندفاع ما عرفت من عدم تركّب السجود، بل هو أمر بسيط كما أوضحناه.

الأمر الثاني: إنّه لا يجوز السجود لغير الله تعالى مطلقاً، بل وكذلك الركوع، كما يدلّ عليه ما ورد في الدعاء بعد صلاة الزيارة في غير واحد من الروايات من قوله: «**فإنّ الصلاة والركوع والسجود لا تكون إلّا لك**»[1]. والظاهر أنّه لا يعتبر في خصوص

---

١. لاحظ *مفاتيح الجنان* بعد الصلاة لزيارة الوارث.

وضع الجبهة على الأرض قصد عنوان السجود بل يصدق السجود بمجرّد وضعها ما لم يقصد عنواناً آخر، كحكّ جبهته مثلاً.

وأمّا في وضع غير الجبهة من أجزاء الوجه، فالظاهر اعتبار قصد عنوان السجود في صدقه، ويترتّب على ذلك أنّه لو وضع خدّه على الأرض لغير الله تعالى ولم يقصد به السجود لم يكن به بأس، وهذا بخلاف وضع الجبهة.

والسرّ في ذلك: أنّ وضع الجبهة بذاته خضوع تامّ، سواءٌ قصد به الخضوع أم لم يقصد، بخلاف وضع غير الجبهة، حيث إنّ كونه خضوعاً متوقّف على قصد الخضوع به.

وأمّا تقبيل الأعتاب المقدّسة، فالحقّ أنّه خارج عن مصداق السجود، بل هو مصداق للتحبّب كالانحناء لتقبيل الولد، فإنّه لا يوهّم كونه سجوداً للولد، وهل هذا إلّا مثله؟

الأمر الثالث: السجدتان معاً ركن في كلّ ركعة، تبطل الصلاة بتركهما أو بزيادتهما معاً، وهذا في الجملة ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الكلام في تصوير ركنيّتهما كذلك.

فنقول: قد تقدّم مراراً أنّه ليس من ذكر لفظ الركن في الأدلّة عين ولا أثر، وإنّما هو اصطلاح من الأصحاب في تسميتهم ما يكون زيادته ونقصانه عمداً وسهواً مبطلاً ركناً، وكذا ما يكون نقصانه كذلك مبطلاً من دون الزيادة على إشكال في ذلك، ولا إشكال في انطباق هذا المعنى- أعني مبطليّة النقيصة ولو سهواً- على السجود؛ وذلك للاستثناء المذكور في صحيحة «لا تعاد»، بل يمكن استفادة مبطليّة زيادة السجدتين من الاستثناء المذكور، لدلالة كلمة (من)، الظاهرة في كونها نشويّة في قوله (عليه السلام): «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة»[1] الشاملة للإخلال ولو بالزيادة.

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٨٩ ب ٢٨ من أبواب السجود ح ١.

وإنّما الكلام في أنّه يستفاد من الصحيحة مبطليّة الإخلال ولو بسجدة واحدة، فكيف خصّ الفقهاء ذلك بالسجدتين معاً؟

ثمّ إنّهم- مع تخصيصهم الركن بالسجدتين، ونفي الركنيّة عن السجدة الواحدة، وحكمهم بأنّ نقيصتها لا توجب البطلان، وكذلك زيادتها إلّا مع العمد- قد أجروا بعض أحكام الركن على السجدة الواحدة، حيث حكموا بأنّه لو سها عن جزء واجب كالقيام بعد الركوع، أو الطمأنينة في الجلسة بين السجدتين، ولم يتذكّر إلّا بعد الدخول في السجدة، لا يجب عليه العود للتدارك، مع أنّ مقتضى عدم ركنيّة السجدة الواحدة هو وجوب ذلك، وكذا حكموا ببطلان الصلاة لو سها عن الركوع حتّى دخل في السجدة، مع أنّ لازم عدم ركنيّتها وجوب العود والتدارك بإتيان الركوع، فلابدّ للجمع بين الحكمين من مدرك.

وتوضيحه أنّ مقتضى صحيحة: «لا تعاد»- كما عرفت- هو ركنيّة السجود مطلقاً ولو كانت واحدة، لكن خرج عن إطلاقها ما إذا زاد سجدة واحدة سهواً أو نقصها كذلك بما ورد من قوله (عليه السلام): «**لا تعاد الصلاة من سجدة وإنّما تعاد من ركعة**»[1] بعد السؤال عن إعادة الصلاة بنسيان سجدة واحدة وزيادتها، ولا ريب في أنّ المقيّد لإطلاق الصحيحة إنّما يقيّدها بمقدار دلالته، ومورد الدليل المقيّد هو وقوع السهو بالنقصان أو زيادة السجدة الواحدة إذا تعلّق السهو بها نفسها، وأمّا إذا ترك واجباً سهواً حتّى دخل في السجود، فليس مورداً للدليل المقيّد، لعدم تعلّق السهو والنسيان حينئذٍ بالسجود، بل متعلّقهما ذلك الواجب المنسي قبل الدخول في السجدة، وأمّا الإتيان بالسجدة حينئذٍ فليس عن سهو، بل هو واقع عن عمد والتفات إليها، غاية الأمر أنّ تلك السجدة ملغاة عند الشارع لوقوعها على خلاف

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٣١٩ ب ١٤ من أبواب الركوع ح ٢.

الترتيب، فإن دلّ الدليل على اغتفار هذه الزيادة، بحيث يكون مخصّصاً لصحيحة: «لا تعاد»، فهو، وإلّا كان لازم إطلاقها بطلان الصلاة بهذه الزيادة وعدم لغويّة ذلك في نظر الشارع، وحينئذٍ فإن كان الواجب المنسي قبلها جزء غير ركني، كما في الفرع الأوّل، فلا تجب إعادته ولا تبطل الصلاة بتركه، لكونه سهويّاً، وإن كان جزءاً ركنيّاً كان السهو عنه مبطلاً، كما في الفرع الثاني، لدوران الأمر بين ترك الركن وبين زيادة السجدة عن اختيار والتفات.

فتحصّل من ذلك أنّ أحكام الركن لا تترتّب كلّها على السجدة الواحدة، بل لابدّ من ترتيب بعضها ورفع اليد عن بعضها الآخر، فهي متوسطة بين الركن وغير الركن، وسيأتي لهذا مزيد توضيح في باب الخلل إن شاء الله تعالى.

بقي الكلام في إشكال آخر يرد على الركنيّة في مجموع السجدتين، وهو أنّه لو كان الركن عبارة عن السجدتين بنحو المجموع - أعني الهيئة الحاصلة منهما معاً - ؛ للزم انتفاء الركن بنقصان السجدة الواحدة، ولو كان الركن كلّ واحدة منهما لزم بطلان الصلاة بزيادة الواحدة، مع عدم التزامهم بالبطلان بنقصان الواحدة ولا بزيادتها.

وحقّ الجواب أن يُقال: إنّ اعتبار الركن **تارةً** يكون في مقام تعلّق التكليف بالمركّب من الأجزاء، **وأُخرى** في مقام سقوط التكليف، فبالاعتبار الأوّل يكون مقتضى القاعدة الأوّليّة في المركّب الارتباطي هو الركنيّة بالنسبة إلى مطلق الجزء، بمعنى بطلان المركّب بالإخلال به زيادة ونقيصة، ولكن إذا ورد دليل على الإجزاء وسقوط التكليف بالمركّب مع الزيادة سهواً أو النقصان كذلك لم يكن معارضاً ولا مخصّصاً بالنسبة إلى الدليل الأوّل - أعني ما دلّ على اعتبار الجزء - فإنّ ذلك في مرحلة أصل ثبوت التكلّف، والدليل الثاني في مرحلة سقوطه والاجتزاء عن المأمور به بالمأتي به.

إذا عرفت ذلك فنقول: مقتضى القاعدة الأوّليّة كون السجدة الواحدة ركناً تبطل

الصلاة بالإخلال بها زيادة ونقيصة، عمداً أو سهواً، وكذا مقتضى القاعدة الثانويّة - أعني عقد المستثنى في صحيحة «لا تعاد» - وجوب الإعادة في الإخلال بالسجود زيادة ونقيصة مطلقاً، ولكن مقتضى ما تقدّم من قوله (عليه السلام): «لا تعاد الصلاة من سجدة» هو عدم وجوب الإعادة بالإخلال بالسجدة الواحدة، ولازم ذلك هو بطلان الصلاة بترك السجدتين معاً أو زيادتهما معاً، وهذا معنى ركنيّتهما.

ولعلّ منشأ توهّم الإشكال هو الخلط بين مقام تعلّق التكليف وبين مقام سقوطه و إجزاء المأتي به الفاقد عمّا يعتبر فيه، حيث توهّم أنّ الركنيّة هنا منتزعة عن مقام تعلّق التكليف، وقد عرفت أنّ في مرتبة تعلّق التكليف يكون الإخلال بكلّ جزء زيادة ونقيصة موجباً للبطلان، إلّا أن يدلّ دليل في مرتبة سقوط التكليف على الإجزاء، كما ورد الدليل هنا على الإجزاء بالنسبة إلى الإخلال بالسجدة الواحدة زيادة ونقيصةً، ولا محذور فيه أصلاً.

الأمر الرابع: في واجبات السجود وهي أُمور بعضها ركن للسجود وبعضها واجب غير ركني:

الأوّل: وضع الأعضاء السبعة على الأرض وهي الجبهة واليدان والإبهامان والركبتان، والركن منها هو وضع الجبهة على ما هو المشهور، بل لا يبعد أن يكون إجماعيّاً[1].

وتفصيل ذلك أنّ السجدة عرفاً عبارة عن وضع شيء من الوجه على الأرض، سواءٌ كان بوضع الجبهة أو الخدّ أو الذقن أو طرف الأنف، ويشهد بذلك قوله تعالى: ﴿يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّداً﴾[2]، ولكنّ المعتبر من ذلك عند الشارع في الصلاة هو وضع خصوص الجبهة لا مطلق الوجه، فيكون حاله حال الركوع في أنّ الشارع قد اعتبر حدّاً مخصوصاً منه ركناً، ولذا لو انحنى بمقدار لا يمكن وصول أصابعه إلى

---

١. كما ذكره الشيخ في *الخلاف* ١: ٣٣٥ م ١٠٩، و*الغنية*: ٨٠، و*التذكرة* ٣: ١٨٧، و*ذكرى الشيعة* ٣: ٣٨٧.

٢. سورة الإسراء ١٧: ١٠٧.

ركبته زائداً على ركوع الركعة لم تبطل الصلاة بذلك، وكذا في باب السجود لو وضع غير الجبهة على الأرض زائداً عمّا يجب في كلّ ركعة لم يوجب ذلك بطلان الصلاة؛ لعدم تحقّق عنوان السجود المعتبر في الصلاة.

وكيف كان فتنقيح الكلام هنا برسم أُمور:

الأوّل: في معنى الجبهة، فإنّها قد تطلق ويراد بها المعنى الأخصّ المقابل للجبين، وهو المحدود بما بين قصاص الشعر إلى طرف الأنف الأعلى والحاجبين، وقد تطلق ويراد بها الأعمّ من هذا المعنى ومن الجبين كما أنّ للجبين أيضاً إطلاقين، فإنّه قد يطلق ويراد به خصوص العظم الناتئ[1] في طرفي الجبهة بالمعنى الأخصّ المتّصل بالصدغين المنتهى عرضاً من طرف الحاجب إلى قصاص الشَعر، وقد يطلق ويراد بها ما يعمّ الجبهة بالمعنى الأخص، فهل المراد بالجبهة هنا هو المعنى الأخص المقابل للجبين أو ما يعمّه؟ قولان:

مختار صاحب *الجواهر*[2] (قدّس سرّه) هو الثاني، قال: وليس في الأخبار ما يدلّ على الأوّل.

ولكنّ الأقوى عندنا هو الأوّل؛ وذلك لأنّ الأخبار الواردة في المقام على طوائف:

فمنها: ما ورد بلفظ الجبهة بلا تحديد فيها[3].

ومنها: ما ورد التحديد فيه بما بين قصاص الشَعر والحاجب[4].

ومنها: ما ورد التحديد فيه بما بين قصاص الشَعر إلى طرف الأنف الأعلى[5].

---

١. النتوء - كعلوّ - بمعنى الظهور، والناتئ: الظاهر.

٢. *جواهر الكلام* ١٠: ٢٣٦.

٣. انظر *وسائل الشيعة* ٦: ٣٥٦ ب ٩ من أبواب السجود ح ٣.

٤. انظر *وسائل الشيعة* ٦: ٣٥٥ ب ٩ من أبواب السجود ح ١.

٥. انظر *وسائل الشيعة* ٦: ٣٥٦ ب ٩ من أبواب السجود ح ٤، وليس فيه كلمة: «الأعلى».

والطائفتان الأوّلتان وإن كانتا مطلقتين لكنّ الأخيرة مقيّدة لهما، فتحملان عليها، فتصير نتيجة ذلك تعيّن المعنى الأخص وهو المطلوب.

الثاني: إنّ الأقوى كفاية وضع مقدار ما يصدق به الوضع ولا يلزم الاستيعاب ولا وضع مقدار الدرهم وإن استحبّ، بل يستحبّ وضع الجميع؛ أمّا عدم وجوب الاستيعاب، فلصريح جملة من الأخبار الدالّة على الاجتزاء بوضع أيّ موضع من الجبهة، كصحيح زرارة: «إذا مسّ شيء من جبهته الأرض في ما بين حاجبه وقصاص شعره فقد أجزأ عنه»[1].

وخبر عمّار، وفيه: «ما بين قصاص الشَعر إلى طرف الأنف مسجد، أيّ ذلك أصبت به الأرض أجزأك»[2].

وفي معناهما غيرهما.

ولا يعارضهما من الأخبار إلّا خبر عليّ بن جعفر، وفيه: سألته عن المرأة تطول قصّتها وإذا سجدت وقع بعض جبهتها وبعض يغطّيه الشَعر هل يجوز ذلك؟ قال: «لا، حتّى تضع جبهتها على الأرض»[3].

ولكنّه لا يصلح للمعارضة لكون ما تقدّم نصّاً في الإجزاء، وهذا ظاهر في عدم الإجزاء، فيرفع اليد عن ظهور هذا بقرينة نصوصيّة الأخبار المتقدّمة، كما هو مقتضى الصناعة، فيحمل على الاستحباب، فيكون دليلاً على استحباب الاستيعاب.

وأمّا عدم وجوب مقدار الدرهم أو الأنملة، فلعدم الدليل عليه سوى صحيحة زرارة، وفيها: «الجبهة كلّها من قصاص الشَعر إلى الحاجبين موضع السجود، فأيّما

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٥٥ ب ٩ من أبواب السجود ح ١، وليس فيه: «شيء من».
٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٥٦ ب ٩ من أبواب السجود ح ٤.
٣. *وسائل الشيعة* ٥: ٣٦٣ ب ١٤ من أبواب ما يسجد عليه ح ٥.

سقط من ذلك إلى الأرض أجزأك مقداردرهم ومقدارطرف الأنملة»[1].

والأُستاذ (دامت إفاداته) أراد أن يجعل هذه الرواية مقيّدة لما دلّ بإطلاقه على الاجتزاء بوضع شيء من الجبهة بعد جعل مقدارالدرهم مساوياً مع مقدار الأنملة.

ولا يخفى ما فيه ؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ الظاهرعدم كون الرواية في مقام تحديد المقدار المجزئ بالدرهم أو طرف الأنملة كما لا يخفى على مَن لاحظها.

وأمّا ثانياً: فلأنّ المذكورفيها طرف الأنملة لا نفس الأنملة.

ودعوى مساواة طرفها مع مقدارالدرهم **كما ترى**، بل طرف الأنملة أقلّ من الدرهم، وهذا قرينة أُخرى على عدم إرادة التحديد، ولعلّ من ساوى بينهما لم يلتفت إلى كلمة (طرف) في الرواية.

نعم، يمكن استفادة الاستحباب من الرواية.

الثالث: في بيان المراد من اليدين في المقام، فإنّها قد تطلق ويراد بها ما دون المنكب إلى رؤوس الأصابع، وقد تطلق على ما دون المرفق، وقد تطلق على ما بين الزند إلى رؤوس الأصابع، وقد تطلق على ما بين الراحة إلى رؤوس الأصابع.

ومقتضى إطلاق بعض الأخبار وإن كان جواز الاكتفاء بمطلق وضع اليد ولو بعظمَي الساقين، لكنّ التقييد بالكفّ في بعض آخريوجب الاقتصارعلى خصوص الكفّ؛ وذلك للزوم حمل المطلق على المقيّد، فلا وجه لما عن المرتضى[2] (قدّس سرّه) من الاجتزاء بوضع المفصل.

الرابع: هل المعتبراستيعاب الكفّ - وهي ما بين الزند إلى رؤوس الأصابع -

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٥٦ ب ٩ من أبواب السجود ح ٥.

٢. *جُمل العلم والعمل* (رسائل شريف المرتضى) في كيفية الصلاة ٣: ٣٢.

حقيقة، أو يكفي الاستيعاب العرفي، أو يكفي مجرّد وضعها وإن لم يصدق الاستيعاب العرفي أيضاً؟ وجوهٌ:

أقواها الأخير وإن اختار الأُستاذ (دامت إفاداته) الثاني، قال (دام بقاؤه): ولمّا لم يكن في الأخبار ما يدلّ على الاجتزاء بما يصدق معه الوضع - كما كان في باب الجبهة - فلابدّ من وضع ما يصدق معه الكفّ، وهو موقوف على وضع جميعها.

وتوضيحه إنّ إسناد الفعل إلى متعلّقه قد يكون قرينة على المقدار المراد من المتعلّق بمناسبة الحكم والموضوع، فإذا قيل: غسلت يدي أو كفّي أو رجلي، فالمتبادر منه استيعابها، وهذا بخلاف ما لو قيل: تنجّست يدي، فإنّه لا يتبادر منه ذلك.

والظاهر أنّ الوضع من قبيل الأوّل، فإذا قيل: وضعت كفّي على الأرض فظاهره الاستيعاب، ولعلّ متعلّقات الأفعال أيضاً تختلف من هذه الجهة، فإنّه لو قيل: وضعت ركبتي على الأرض فلا يتبادر منه الاستيعاب، ولعلّ منشأ ذلك تعسّر الاستيعاب في الركبة وعدمه في الكفّ.

ولكن مقتضى ما ورد في الخبر المرويّ عن الجواد (عليه السلام) من تحديد المسجد بالراحة[1]، فالمعتبر وضع الراحة من غير إشكال، وحيث إنّ الخبر المذكور لا ينفي وضع الأصابع وليس في البين دليل على الاكتفاء بوضع بعض الكفّ، فالمعتبر مع التمكّن من وضع الأصابع وضعها مع الراحة، وإلّا فيكتفى بوضع الراحة؛ هذا ما أفاده (دامت بركاته).

ولكن لا يخفى ما فيه؛ لأنّ الأخبار وإن لم تكن متضمّنة للاجتزاء بوضع بعض الكفّ، كما تضمّنت لذلك في الجبهة، إلّا أنّها ليست متضمّنة لاعتبار الاستيعاب أيضاً، فيكتفى حينئذٍ بما يصدق معه الوضع.

---

١. *مستدرك الوسائل* ٤: ٤٥٤ ب ٤ من أبواب السجود ح ١، *تفسير العيّاشي* ١: ٣١٩ ح ١٠٩.

ودعوى أنّ ظاهر إسناد الوضع إلى الكفّ هو الاستيعاب، عارية عن الدليل، اللهمّ إلّا أن يتمسّك بكون الاستيعاب هو المتعارف من وضع الكفّ، ولعلّه غير بعيد بالنسبة إلى الراحة، وأمّا اعتبار وضع الأصابع، فالظاهر من الخبر المروي عن الجواد (عليه السلام) عدمه، لأنّ فيه بعد بيان موضع القطع، قال (عليه السلام): «وقال الله: ﴿أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلّٰهِ﴾[1] يعني بها هذه الأعضاء السبعة التي يسجد عليها، فلا تدعوا مع الله أحداً، وما كان لله فلا يقطع...» الخبر، حيث إنّ قوله (عليه السلام): «وما كان لله فلا يقطع» مع الحكم بكون القطع من الأصابع يدلّ على أنّ الأصابع ممّا لا يجب السجود عليها.

وبالجملة، فالأقوى اعتبار الاستيعاب العرفي في الراحة مع عدم اعتبار وضع الأصابع، وإن كان اعتباره أحوط، أمّا اعتبار الاستيعاب الحقيقي فلا دليل له أصلاً.

الخامس: في بيان الركبتين، وهما عبارة عن مجمع عظمي الفخذ والساق، والنقرتان اللتان في طرفيه ممّا يلي الساق داخلان في الركبة، وهما المستويان بعينَي الركبة، والظاهر الاجتزاء بوضعهما على الأرض، كما هو المتعارف، فلا يعتبر وضع مجموع الركبة، ولا وضع العظم الذي يشبه بمركز الدائرة من عظم الركبة، أعني وسط العظم منها، بل الأولى تركه، لكونه خروجاً عن المتعارف وموجباً لحدوث هيئة منكرة، بل ارتفاع العجز، وهو مخالف للاحتياط.

السادس: فيما يعتبر في وضع الرجلين، فهل المعتبر فيه وضع رؤوس أصابع الرجلين مطلقاً ولو من غير الإبهامين - كما قيل به[2]، أو يعتبر وضع خصوص الإبهامين؟

وعلى الثاني، فهل يكتفى بوضع رأس أنملة الإبهام مطلقاً، أو يعتبر وضع وسط رأس الأنملة بحيث يوضع مقدار من ظاهرها ومقدار من باطنها؟ وجوهٌ:

والأقوى هو الأخير، أمّا عدم الاكتفاء بمطلق رؤوس الأصابع، فلما دلّ من الأخبار

---

١. سورة الجنّ ٧٢: ١٨.

٢. قال به **الطوسي في *الجُمل والعقود***: ٦٨، وكذا في الوسيلة: ٩٤، وكذا ***الموجز الحاوي*** (الرسائل العشر) في السجود: ٨١.

على اعتبار الإبهام منها، ولعلّ القول بالاكتفاء بها ناشٍ من ملاحظة بعض الأخبار المعتبر فيها بالرجلين[١]، ولكن لا يخفى أنّه يجب تقييدها بما دلّ على اعتبار خصوص الإبهام. وأمّا اعتبار رأس الأنملة، فلدلالة صحيحة حمّاد عليه[٢]. والاستشكال في ذلك بأنّها مسوقة لبيان المستحبّات، ضعيفٌ بأنّه لا وجه لحمل ما فيها على الاستحباب مطلقاً، إلّا ما قام من الخارج دليل على استحبابه، وليس في الأخبار ما يمكن أن يستند إليه في إثبات وضع رؤوس الأنملة، فتبقى الصحيحة على ظاهرها من الوجوب.

وأمّا اعتبار وضع وسط رأس الأنملة بمعنى وضع مقدار من ظاهرها ومقدار من باطنها، فلكونه المتعارف من الوضع في السجود، والظاهر لزوم اعتبار المتعارف وعدم التعدّي عنه.

السابع: إنّ الأقوى اعتبار تمكّن الأعضاء السبعة على الأرض؛ وذلك لعدم تحقّق الوضع إلّا به عرفاً، حيث إنّه لا يصدق الوضع على مطلق مماسّة الأعضاء للأرض، ولقول الكاظم (عليه السلام) في حديث عليّ بن يقطين، وفيه: سألته عن الركوع والسجود كم يجزئ فيه من التسبيح؟ فقال (عليه السلام): «**ثلاثة، ويجزئك واحدة إذا أمكنت جبهتك من الأرض**»[٣]، فإنّه يومئ إلى اعتبار التمكّن من الجبهة، ولا فرق بينها وبين سائر مواضع السجود[٤]، وعلى هذا فلا تصحّ الصلاة مع التصاق

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٤٥ ب ٤ من أبواب السجود ح ٨.

٢. *وسائل الشيعة* ٥: ٤٥٩ ب ١ من أبواب افعال الصلاة ح ١.

٣. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٠٠ ب ٤ من أبواب الركوع ح ٣.

٤. ولكن ورد التعبير عنه (عليه السلام) في رواية أُخرى بالالتصاق (ففي الكافي والفقيه والتهذيب) عن عليّ ابن جعفر عن أخيه (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يصلّي على الربطة النابتة، فقال (عليه السلام): «إذا ألصق جبهته بالأرض فلا بأس» [*من لا يحضره الفقيه* ١: ٢٥٠ ح ٧٦٢ - *والكافي* ٣: ٣٣٢، *وتهذيب الأحكام* ٢: ٣٠٤ ح ١٢٣٠]، فإنّه يومئ إلى عدم اعتبار التمكّن من الجبهة، ولذا وجّهه في *الوافي* بقوله: ولعلّ المراد بإلصاق الجبهة تمكينها من الربطة، انتهى. [*الوافي* ٨: ٧٣٤ ح ١٤].

والإنصاف عدم دلالة الخبر الأوّل ولو بالإيماء على اعتبار التمكين، ولا الخبر الثاني على عدم اعتباره، لكونهما مسوقين لبيان أمر آخر.

البطن بالأرض بحيث كان ثقل بدنه على الأرض من جهة البطن مع صدق السجود عليه.

نعم، يكفي كون الثقل على الأعضاء السبعة في الجملة من غير اعتبار تساوي الأعضاء في إلقاء ثقل البدن عليها.

الثامن: إنّ المعتبر في الكفّين هو باطنهما؛ وذلك للانصراف، ولما هو المعهود من المسلمين الموروث عن النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) والأئمّة (عليهم السلام)، فلا ينتقل إلى الظاهر مع التمكّن من الباطن.

نعم، يجب وضع الظاهر مع تعذّر وضع الباطن؛ لقاعدة الميسور وصدق وضع الكفّ عليه في الجملة.

التاسع: يعتبر وضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه، وقد تقدّم الكلام فيه مستوفى، والمعتبر وضعها عليه بما يصدق معه الوضع، فلو كان ما يصحّ السجود عليه ملتصقاً بجبهته فوضع الجبهة معه على الأرض لم يكف، سواءٌ كان وضعه معه على ما يصحّ السجود عليه أيضاً أم لا.

أمّا مع الوضع على غير ما يصحّ السجود عليه، فلعدم صدق وضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه، بل الصادق هو وضع الجبهة مع ما يصحّ السجود عليه على ما لا يصحّ السجود عليه.

وأمّا مع الوضع على ما يصحّ السجود عليه، فلأنّ الوضع عليه وإن كان صادقاً، إلّا أنّه يكون مع المانع، ويعتبر في الصحّة خلوّ الجبهة عن المانع.

نعم لا بأس بالتمسّك بما رواه في التهذيب عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يسجد على الحصى ولا يمكّن جبهته من الأرض؟ قال (عليه السلام): «يحرّك جبهته حتّى يمكّن فينحّي الحصى عن جبهته ولا يرفع رأسه»، ودلالته واضحة [*وسائل الشيعة* ٦: ٣٥٣ ب ٨ من أبواب السجود ح ٣]، والله العالم.

وكذا لو كان على رأسه قلنسوة ممّا يصحّ السجود عليه فسجد على كورها الغير الملتصق بالجبهة، بحيث يصل كور القلنسوة مع الجبهة كلاهما على الأرض، فيقع الكور أوّلاً، ثمّ تستقرّ عليه الجبهة؛ وذلك لعدم صدق وضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه، بل الصادق وضع الجبهة مع ما يصحّ السجود عليه على الأرض، فهو حينئذٍ أولى بكونه مانعاً من كونه موضعاً للسجود، كما لا يخفى.

ولا يخفى أنّه على ما حقّقناه سابقاً من كون السجود الواجب عبارة عن المعنى الفعلي المصدري، لا المعنى الاسم المصدري، أعني الهيئة المخصوصة، لا شبهة فيما ذكرناه هاهنا من اعتبار وضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه، كما أنّ لازم القول باعتبار المعنى المصدري في الركوع هو ركنيّة القيام المتّصل بالركوع، كما قد تقدّم.

نعم، لازم القول بالاكتفاء بالمعنى الهيئي هو كفاية تحقّق الهيئة كيفما اتّفق، ومن العجيب أنّ صاحب *الجواهر*[1] (قدّس سرّه) مع ذهابه إلى الاكتفاء بالمعنى الاسم المصدري ذهب هاهنا إلى اعتبار عدم التصاق ما يصحّ السجود بالجبهة قبل السجود.

العاشر: إنّه بناءً على عدم اعتبار الدرهم في مسجد الجبهة لا إشكال في كفاية الوضع على ما يصحّ السجود عليه كيفما اتّفق، سواء كان مجتمعاً أو متفرّقاً، وأمّا بناء على اعتباره فهل يعتبر كون المقدار من الدرهم مجتمعاً أم يكفي ولو متفرّقاً؟ احتمالان:

أقربهما الأوّل؛ لظهور مقدار الدرهم في اعتبار الاجتماع. ولا ينافيه ما في الخبر الوارد[2] في السجود على الحصى من عدم وجوب التسوية فيها، فإنّه أعمّ من خبر الدرهم[3]، حيث إنّه في مقام بيان عدم وجوب التسوية فيما يجتزى به للسجود من

---

١. *جواهر الكلام* ١٠: ٢٥٥.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٥٣ ب ٨ من أبواب السجود ح ٣.

٣. تقدّم تخريجه في ص: ٣١٥.

غير تعرّض لبيان المقدار المجزئ، فهو بالنسبة إلى الاجتزاء بمقدار الدرهم المجتمع مطلق يقيّد إطلاقه بخبر الدرهم، ويكون الحاصل من التقييد عدم وجوب التسوية في ما يجتزئ به وهو مقدار الدرهم المجتمع.

ولا يمكن القول بكون النسبة بين الخبرين[1] عموماً من وجه بتوهّم أعمّيّة خبر الدرهم من جهة شموله لحالتي الاجتماع وعدمه، وأعمّيّة خبر الحصى من جهة شموله لما كان بقدر الدرهم، فيعامل معهما معاملة المتعارضين أو يقدّم الأظهر منهما لو كان أحدهما أظهر؛ وذلك لما تقدّم من ظهور خبر الدرهم في المقدار المجتمع منه بحال الاجتماع، وعليه فيكون أخصّ من خبر الحصى، فلا وجه لما في *الجواهر*[2] من الاستشهاد بخبر الحصى على عدم اعتبار الاجتماع، بناءً على اعتبار مقدار الدرهم.

الحادي عشر: هل المعتبر في السجود، بناءً على ما هو التحقيق من اعتبار المعنى المصدري هو وضع جميع الأعضاء السبعة بالمعنى الفعلي، أو يكفي اعتبار المعنى المصدري في خصوص مسجد الجبهة مع كفاية المعنى الاسم المصدري في بقيّة الأعضاء؟ احتمالان:

الأقوى هو الثاني، ويترتّب عليه أنّه لو جلس بين السجدتين على نحو لا يرفع بعض الأعضاء الستّة الأُخر عن الأرض، ثمّ سجد السجدة الثانية صحّت صلاته، بناءً على جواز الجلوس بين السجدتين بهذه الكيفيّة، والذي يدلّ على عدم اعتبار الوضع في بقيّة الأعضاء بالمعنى الفعلي المصدري هو أنّه لو وضعها لا بقصد السجود، ثمّ بدا له أن يسجد فوضع جبهته على الأرض بقصد السجود أجزأ وصحّت صلاته.

الثاني عشر: إنّ المشهور على اعتبار عدم الاختلاف بين موضع القدم ومسجد

---

١. لاحظ *وسائل الشيعة* ٦: ٣٥٦ ب ٩ من أبواب السجود ح ٥، وكذا ما تقدم في الصفحة السابقة.
٢. *جواهر الكلام* ١٠: ٢٣٦.

الجبهة بأن لا يكون أحدهما أخفض من الآخر إلّا بمقدار أربع أصابع مضمومات، والكلام هاهنا في جهتين:

الأُولى: في اعتبار عدم ارتفاع المسجد عن الموقف، وينبغي أوّلاً نقل الأخبار الواردة في المقام، ثمّ التكلّم في مقدار دلالتها.

فمنها: الخبر المروي في *التهذيب*، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن السجود على الأرض المرتفعة؟ فقال: «**إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن موضع يديك قدر لبنة فلا بأس**»[1].

ومنها: ما أرسله في *الكافي* في السجود على الأرض المرتفعة، قال (عليه السلام): «**إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن رجليك قدر لبنة فلا بأس**»[2].

ومنها: ما في *التهذيب* أيضاً عن ابن سنان قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن موضع جبهة الساجد أيكون أرفع من مقامه؟ فقال (عليه السلام): «**لا، ولكن يكون مستوياً**»[3].

وبعد ما تلونا عليك هذه الأخبار فنقول: لا إشكال في اعتبار الانخفاض بمعنى انخفاض أعضاء البدن في حقيقة السجود عرفاً؛ إذ هو - كما عرفت - عبارة عن خضوع خاصّ وتذلّل مخصوص حاصل من الانكباب على الأرض، فلابدّ في تحقّقه من مقدار من الانحناء والانخفاض، فحيث إنّ ذلك غير محدّد عند العرف، ولازم عدم التحديد وقوع الشكّ في صدق الاسم على بعض الموارد، فلهذا وقع السؤال في الأخبار وصدر التحديد منهم (عليهم السلام) بمقدار اللبنة، ولمّا كان الغالب في اللبنات المعمولة في زمان صدور الأخبار أن يكون ثخنه بمقدار أربع أصابع اعتبار هذا المقدار عندهم.

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٥٨ ب ١١ من أبواب السجود ح ١.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٥٩ ب ١١ من أبواب السجود ح ٣.

٣. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٥٧ ب ١٠ من أبواب السجود ح ١ - وفيه: «ولكن ليكن».

وإنّما الكلام في اعتبار الروايات الواردة هنا سنداً ومتناً، فنقول: أمّا الرواية الأُولى فقد قيل: بعدم اعتبار سندها، لكون النهدي في طريقها وهو مشترك بين الممدوح والمقدوح فيه، ولكنّ الحقّ هو اعتبار الرواية وأنّ النهدي المذكور فيها هو الممدوح بقرينة رواية محمّد بن علي بن محبوب عنه، مضافاً إلى انجبار الروايات هنا بعمل القدماء لو سُلِّم ضعفها.

وأمّا من حيث المتن فقد اختلفت النسخ في ضبطها، ففي نسخة من *التهذيب*: «**إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن موضع بدنك**»[1]، وفي نسخة أُخرى: «عن موضع يديك»، لكنّ الظاهر عدم البأس بهذا الاختلاف فيما هو المقصود.

أمّا أوّلاً: فلأنّ النسخ المعتمد عليها قد ورد فيها ضبط «بدنك» - بالنون - بحيث يحصل الاطمئنان بعدم صدور «يديك» بالياء، وليس اختلاف النسخ هنا راجعاً إلى اختلاف الرواة في نقل الرواية وضبطها، كاختلاف الصفواني والعمّاني في نقل *الكافي* عن الكليني، بل إنّما الاختلاف هنا من جهة سهو الناسخين، فاللّازم هو الرجوع إلى النسخ المعتبرة.

وأمّا ثانياً: فلكفاية مرسلة *الكافي* بعد كون مرسلها مثل الكليني مع تحقّق العمل على طبقها.

وأمّا توهّم المعارضة بين روايه ابن سنان المرويّة بطريق النهدي ومرسلة *الكافي*، وبين رواية ابن سنان الثانية، حيث يدلّ ذيل الأخيرة على اعتبار التسوية وعدم الارتفاع مطلقاً، فمدفوعٌ بنصوصيّة الأوّلين في جواز الاختلاف بمقدار اللبنة، وظهور الأخيرة في اعتبار الاستواء المطلق، فيرفع اليد عن ظهور الأخيرة بنصوصيّة الأوّلين.

وصاحب *المدارك*[2] (قدّس سرّه) حيث ضعّف الخبر المرويّ بطريق النهدي، وطرح المرسلة لإرسالها ذهب إلى اعتبار الاستواء وعدم جواز الاختلاف ولو بمقدار اللبنة،

---

١. راجع *وسائل الشيعة* ٦: ٣٥٨ ب ١١ من أبواب السجود، حاشية رقم ١.

٢. *مدارك الأحكام* ٣: ٤٠٧.

وقد عرفت اعتبار الخبرين، فالعمل بهما متعيّن، هذا كلّه حكم ارتفاع موضع الجبهة.

وأمّا الجهة الثانية: ففي بيان حكم انخفاض موضع الجبهة عن الموقف، وربّما يقال - فيه -: بجواز الاختلاف كذلك؛ لكونه أبلغ في التذلّل وهو بإطلاقه ممنوع؛ ضرورة أنّه قد يكون الانخفاض بالغاً إلى حدّ الانحدار فيشكّ في صدق السجود عليه، لكن في الأخبار ما يكفينا البحث عنه، حيث ورد النصّ بعدم جواز الانخفاض بأكثر من مقدار اللبنة، ففي موثّقة عمّار عن الصادق (عليه السلام) في المريض يقوم على فراشه ويسجد على الأرض؟ فقال: «**إذا كان الفراش غليظاً قدر آجرّة**[1] **أو أقلّ استقام له أن يقوم عليه ويسجد على الأرض، وإن كان أكثر من ذلك فلا**»[2]، ودلالتها على المدّعى واضحة.

الثالث عشر: إنّ الأقوى جواز السجود على ما تمكّن فيه بعد وضع الجبهة عليه كالحصر والقطن المندوف والرمل بحيث تنحدر الجبهة بعد الوضع عليها، ولكن تتمكّن بعد الانحدار قليلاً؛ وذلك لصدق الوضع والتمكّن المعتبر في الصلاة، مضافاً إلى ما تقدّم من خبر عليّ بن جعفر الدالّ على جواز ذلك، وفيه قال: سألته عن الرجل يسجد على الحصى ولا يمكّن جبهته من الأرض؟ قال (عليه السلام): «**يحرّك جبهته حتّى يمكّن، فينحّي الحصى عن جبهته ولا يرفع رأسه**»[3].

الرابع عشر: إنّ شرطيّة عدم الاختلاف بين الموقف ومسجد الجبهة بأزيد من لبنة، هل هي مختصّة بالارتفاع الدفعي أو يعمّ الانحداري؟ وجهان:

أقواهما الأوّل، وفاقاً لفقيه عصره (قدّس سرّه) في ***كشف الغطاء***[4] ما لم يخرج عن صدق السجود عرفاً.

---

١. الآجر بالمدّ والتشديد اشهر من التخفيف: اللبن إذا طبخ، والواحدة آجرة، يبنى به - [***مجمع البحرين*** ٣: ٢٠١].

٢. ***وسائل الشيعة*** ٦: ٣٥٨ ب ١١ من أبواب السجود ح ٢.

٣. ***وسائل الشيعة*** ٦: ٣٥٣ ب ٨ من أبواب السجود ح ٣ - وفيه: «حتّى يتمكّن».

٤. ***كشف الغطاء***: في السجود: ٢٤١.

وقد اختار الثاني في *الجواهر*[١]، ويدلّ على ما اخترناه ما ورد من صحّة الاقتداء إذا كان موقف الإمام أعلى بالعلو الانحداري، فإنّه ملازم غالباً مع اختلاف الموقف والمسجد في الإمام والمأموم، فجواز الائتمام وصحّة صلاة الإمام والمأموم ملازم مع صحّتها من هذه الجهة أيضاً.

وقد أجاب عنه في *الجواهر* باحتمال كون ذلك جائزاً في باب الجماعة في صورة تساوي مسجد كلّ من الإمام والمأموم لموقفه، إذ هو لا يستلزم الجواز مع عدم التساوي أيضاً؛ إذ لعلّ دليل المنع هناك مختصّ بالعلو الذي هو كالدكان ونحوه ممّا لا يدخل فيه المنحدر، انتهى.

أقول: والمسألة لا تخلو عن إشكال؛ وذلك لعدم إطلاق في دليل اغتفار العلو الانحداري في باب الجماعة، بحيث يشمل صورة اختلاف موقف كلّ من الإمام والمأموم لمسجده، بل ربّما يستظهر من موثّقة عمّار[٢] التي هي العمدة في دليل الاغتفار هناك كون الاختلاف مختصّاً بما بين موقف الإمام وموقف المأموم.

هذا، مضافاً إلى عدم نقل القول بالجواز إلّا عن كاشف الغطاء (قدّس سرّه)، فالأحوط عدم الاختلاف في الانحداري أيضاً، والله العالم.

الخامس عشر: اختلفت الأنظار في المراد من الموقف المعتبر مساواته مع مسجد الجبهة وعدم اختلافه معه إلّا بمقدار اللبنة:

فقيل: إنّه عبارة عن موضع الإبهامين.

وقيل: إنّه عبارة عن موضع الجلوس لامطلقه، بل خصوص الجلوس الذي يقع بعده السجود أو الذي يقع بعد السجود، فلا عبرة بما إذا انتقل عن موضعه إلى

---

١. *جواهر الكلام* ١٠: ٢٦٧.

٢. *وسائل الشيعة* ٨: ٤١١ ب ٦٣ من أبواب الصلاة الجماعة ح ١.

مكان آخر، بل العبرة بالموضع الذي يسجد فيه، لا بما كان جالساً فيه وانتقل عنه.

والأقوى هو الاعتبار بموضع الركبتين، فإنّه ركن لما يستقرّ عليه البدن في حال السجود، وهذا هو المنطبق على ما في روايات الباب، فإنّ خبر ابن سنان المروي بطريق النهدي كان العنوان المأخوذ فيه هو «موضع بدنك»، بناءً على ضبط الكلمة بالنون كما هو الأصحّ، وموضع البدن في حال السجود ومقرّه هو موضع الركبتين.

وأمّا مرسلة *الكافي* ففيها: «إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن رجليك»[1]، ومن الواضح أنّ موضع الرجلين هو موضع الركبتين في السجود.

وأمّا خبر ابن سنان المرويّ أخيراً فالعنوان المأخوذ فيه هو قول السائل: أرفع من مقامه[2]، والظاهر أنّ الاعتبار العرفي في المقام في حال السجود هو موضع الركبتين.

وبالجملة، فهذا الوجه أوفق بالروايات، وأمّا بقيّة الأعضاء فلا دليل على اعتبار مساواتها مع موضع الجبهة، ولا بعضها مع بعض، فالمرجع في الشكّ في شرطيّتها فيها إلى البراءة، إلّا أن يكون الاختلاف فاحشاً لا يصدق معه السجود، والله الهادي.

السادس عشر: لو ارتفع رأسه عن السجود قهراً، فمع التمكّن من حفظ نفسه ومن الوضع بعد الرفع يجب عليه أن يجلس فيحتسبه سجدة واحدة، ومع العود إلى السجود قهراً، فهل يحتسب مع الأُولى سجدة واحدة أو سجدتين؟ وجهان:

فقيل بالثاني، نظراً إلى تعدّد الوضع وأنّ الفائت منه حينئذٍ هو ذكر السجدة الأُولى إذا رفع راسه قبله - كما هو مفروض المسألة - وفوت الذكر هنا مغتفر، لكونه لا عن اختيار.

ولكنّه مردود بناءً على ما تقدّم من كون السجود هو المعنى المصدري لا الهيئة الحاصلة - أعني المعنى الاسم المصدري - وعليه فلا عبرة بما حصل منه اضطراراً

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٥٩ ب ١١ من أبواب السجود ح ٣.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٥٧ ب ١٠ من أبواب السجود ح ١.

من وضع الجبهة على الأرض؛ إذ لابدّ في العبادة من صدور الفعل اختياراً.

نعم، هذا القول يتمّ على القول بكون الواجب هو المعنى الاسم المصدري والهيئة الحاصلة، فإنّ حدوثها و إن كان عن اضطرار، إلّا أنّ استمرار تلك الهيئة اختياريّ فتحتسب سجدة، ولكن قد عرفت فساد هذا المبنى، وعليه فيجب رفع الرأس والإتيان بها ثانية.

السابع عشر: إنّه لا خلاف ظاهراً في أنّه لو وضع الجبهة على ما لا يصحّ السجود عليه سهواً وجب عليه جرّ الجبهة إلى ما يصحّ السجود عليه أو جرّه إلى الجبهة، فلا يجوز له رفع الجبهة ووضعها على ما يصحّ السجود عليه.

وأمّا إذا كان ما سجد عليه من جنس ما يصحّ السجود عليه، ولكن كان عدم جواز السجود عليه من جهة ارتفاعه عن مقدار اللبنة، فقيل: بجواز الرفع حينئذٍ مطلقاً، وقيل: بالتفصيل بين ما إذا كان الارتفاع بمقدار لا يصدق معه السجود فيجوز الرفع، وبين ما إذا لم يكن كذلك فلا يجوز، وقد اختلفت الأخبار في ذلك.

وتوضيح الكلام - في ذلك -: أمّا من حيث القاعدة، فالظاهر تماميّة ما ذكره الأصحاب في الفرع الأوّل؛ وذلك لتحقّق السجدة عرفاً وشرعاً، والفائت ليس إلّا شرطاً منه وهو كون موضع الجبهة من جنس ما يصحّ السجود عليه، ومع صدق السجدة فالرفع حينئذٍ موجب لزيادة السجدة عمداً وهي مبطلة للصلاة، وعليه فلو لم يتمكّن من الجرّ سقط الشرط وأتمّ الصلاة.

فإن قلت: لا نسلّم مبطليّة رفع الرأس ووضعها على ما يصحّ السجود عليه، فإنّ غاية ما يلزم منه زيادة سجدة واحدة، وهذه الزيادة لكونها لأجل تدارك ما فات من الشرط لا تكون مبطلة؛ لكونها مشمولة لقاعدة: «لا تعاد»[1] فتكون مغتفرة.

---

١. راجع ص: ٣٠٩.

قلت: قد تقدّم أنّ السجدة الواحدة متوسّطة بين الركن وسائرواجبات الصلاة، فإذا تعلّق السهو بنفسها بأن أخلّ بها سهواً يكون مغتفراً، وأمّا إذا كان الإخلال بها بالزيادة أو النقيصة من جهة فوت جزء أو شرط آخرفلا يكون مغتفراً، وما نحن فيه من قبيل الثاني، حيث إنّ زيادة السجدة لو أراد الرفع تكون من جهة فوت شرط السجود، لا من جهة تعلّق السهو بالسجدة نفسها.

وأمّا وجوب الإتمام مع عدم التمكّن من الجرّوعدم جوازالرفع حينئذٍ، وصحّة الصلاة، فلشمول: «لا تعاد» لما فات منه من الشرط سهواً مع كون تداركه موجباً لزيادة السجدة.

فإن قلت: إنّ المتسالم عند الفقهاء هو بطلان الصلاة بعدم تمكّنه من السجدة على ما يصحّ السجود عليه قبل الدخول في السجود، كما إذا عرض له مانع من السجود على ما يصحّ، مع إمكان تحصيله بقطع الصلاة وكان عروض ذلك قبل وضع جبهته على ما لا يصحّ، والفرق بينهما بالالتزام بالبطلان في صورة عروض المانع قبل السجود والصحّة بعده تهكّم ظاهر.

قلت: الفرق بينهما واضح؛ ضرورة أنّه في الأوّل لا يكون مشمولاً لعموم: «لا تعاد»؛ لعدم وقوع زيادة ولا نقيصة فعلاً في صلاته، ومن الواضح أنّ قوله (عليه السلام): «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة...»[1]، إلى آخره، ظاهر في كون كلمة «من» سببيّة لازمها فعليّة وقوع السبب، والمفروض أنّه قبل السجود لا يصدق نقصان ولا زيادة لا بالنسبة إلى أصل السجدة ولا بالنسبة إلى شرطها.

أمّا الأوّل: فواضح؛ لأنّ المفروض إنّه لم يسجد بعد.

وأمّا الثاني: فلتمكّنه منع بقطع الصلاة، فيكون حاله حال تعذّرسائرالشرائط

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٨٩ ب ٢٨ من أبواب السجود ح ١.

في الصلاة كما لو تنجّس بدنه أو لباسه في الصلاة مع عدم تمكّن من إزالتها في الصلاة، وهذا بخلاف ما إذا سجد على ما لا يصحّ نسياناً لصدق فوت الشرط سهواً بمجرّد السجود، فيشمله عموم: «لا تعاد».

هذا تمام الكلام في **الفرع الأوّل**: أعني ما إذا وضع الجبهة على ما لا يصحّ السجود عليه بأن كان من جنس ما لا يصحّ، مع عدم علوّ محلّ الجبهة عن الموقف، ويلحقه ما إذا وضع الجبهة على ما لا يتمكّن من الاستقرار عليه لحرّ أو برد - مثلاً - فإنّه يجب الجرّ إلى غيره ممّا يمكن مع التمكّن منه، وإلّا سقطت شرطيّة الاستقرار، وفي حكم ذلك ما لو تبيّن بعد وضع الجبهة عدم إمكان شرط آخر من سائر ما يعتبر في السجود كما لو عرض له بعد السجود مانع عن وضع يديه على الأرض مثلاً.

وأمّا الفرع الثاني: وهو ما إذا وقعت الجبهة على ما يكون مرتفعاً عن الموقف بأزيد من المقدار المغتفر، فلا يخلو إمّا أن يكون الارتفاع بمقدار لا يصدق معه السجود عرفاً كما لو كان العلوّ بمقدار ذراع أو أزيد، وإمّا أن يكون بمقدار لا يمنع من صدق السجود معه كما لو كان الارتفاع بمقدار خمس أصابع مضمومات، فمقتضى القاعدة في الأوّل وجوب الرفع والوضع على مكان متساوٍ مع الموقف أو غير مختلف معه بالمقدار الغير المغتفر، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

أمّا جواز الرفع، فلعدم تحقّق السجود بالوضع، وأمّا وجوبه فلكون الواجب من السجود هو المعنى المصدري وهو لا يتحقّق إلا بالرفع لا بالجرّ فتأمّل.

وأمّا في الثاني، فإن قلنا: أنّ التحديد الشرعي بأربع أصابع تحديد لماهيّة السجود شرعاً ومقوّم لركنيّته كتحد يد الركوع ببلوغ اليد إلى الركبة - مثلاً - فالظاهر في الفرض هو جواز الرفع، ثمّ وضع الجبهة على الموضع المغتفر.

وإن قلنا: إنّ هذا التحديد ليس تحديداً لما هو الركن، بل إنّما هو من واجبات السجود

مع كون السجود عند الشارع عبارة عمّا هو المتفاهم منه عرفاً الصادق على المورد، فيتعيّن عليه حينئذٍ عدم الرفع، بل يجرّ جبهته إلى ما يصحّ، هذا بحسب ما تقتضيه القواعد.

وأمّا المستفاد من الأخبار فهي على طوائف:

منها: ما يدلّ على وجوب الجرّ وعدم جواز الرفع في صورة عدم تمكين الجبهة وعدم استقرارها، كالمروي في *التهذيب* عن عليّ بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يسجد على الحصى ولا يمكّن جبهته من الأرض؟ قال (عليه السلام): «يحرّك جبهته حتّى يمكّن فينحّي الحصى عن جبهته ولا يرفع رأسه»[1].

ومنها: ما يدلّ على وجوب الجرّ في صورة ارتفاع موضع الجبهة، كالمروي في *الكافي* و*التهذيب* عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنّه قال: «إذا وضعت جبهتك على نبكة[2] فلا ترفعها، ولكن جرّها على الأرض»[3].

قال في الوافي: النبكة محرّكة: التلّ الصغير، ومكان نابك: مرتفع.

ومثله المروي في *التهذيب* عن ابن مسكان عن الصادق (عليه السلام)[4].

ومنها: ما يدلّ على وجوب الرفع في الصورة المذكورة، كالمروي في *التهذيب* عن الحسين بن حمّاد قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أسجد فتقع جبهتي على الموضع المرتفع؟ قال (عليه السلام): «ارفع رأسك ثمّ ضعه»[5].

ولا إشكال في عدم معارضة هذا الخبر مع الأوّل، أعني ما دلّ على عدم جواز الرفع مع عدم تمكين الجبهة من الأرض، وهو خبر عليّ بن جعفر، وذلك لاختلاف موردیهما.

---

١. تقدم تخريجه في ص: ٢٢٢.

٢. النبكة: بالتحريك وقد تسكن: الأرض التي فيها صعود ونزول، والتل الصغير أيضاً، وفي *الصحاح*: النبك جمع نبكة، وهي أكمة محددة الرأس (*مجمع البحرين* - نبك - ٥: ٢٩٥، و*الصحاح* ٤: ١٦١٢).

٣. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٥٣ ب ٨ من أبواب السجود ح ١.

٤. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٥٣ ب ٨ من أبواب السجود ح ٢.

٥. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٥٤ ب ٨ من أبواب السجود ح ٤ - وفيه: «عن الحسن بن حمّاد».

نعم، يعارض الخبر المذكور ما رواه في *التهذيب* عن الحسين بن حمّاد قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يسجد على الحصى؟ قال: «يرفع رأسه حتّى يتمكّن»[1].

وكذا يقع التعارض بين الخبر الثاني والخبر الثالث، لكن ما دلّ على وجوب الجرّ مطلق شامل لما إذا كان الارتفاع بقدر اللبنة أو دونه أو أزيد، ولا يمكن القول بالوجوب بهذا الإطلاق، بل لابدّ من الحمل على الفضيلة بالنسبة إلى ما دون اللبنة لصحّة السجود حينئذٍ، وكذلك ما دلّ على وجوب الرفع مطلق يشمل ما إذا كان الارتفاع بقدر اللبنة أو أنقص أو أزيد، لكن يجب تقييده بغير صورة النقصان عن اللبنة بالإجماع على عدم جواز الرفع حينئذٍ، فيختصّ بما إذا كان أزيد من مقدار اللبنة، فيكون أخصّ من الأوّل الدالّ على وجوب الجرّ ويكون مخصّصاً له، ونتيجة ذلك هو اختصاص حكم الجرّ بما دون اللبنة، ويلزمه تبدّل حكمه بالاستحباب أيضاً، لعدم وجوب الجرّ في الناقص عن اللبنة، فيحصل من هذا الجمع وجوب الجرّ فيما إذا كان الارتفاع بالزائد عن اللبنة مطلقاً، سواء كان مع صدق السجود العرفي أم لا، فيطابق مع ما قلنا: من كون التحديد بياناً لما هو المقوّم لركنيّة السجود، فيكون حال السجود من هذه الجهة بعينه كالركوع.

وأمّا الاستشكال بلزوم الالتزام ببطلان الصلاة فيما إذا أتى بسجدتين مع تحقّق الارتفاع في موضع الجبهة في كلتا السجدتين لزيادة الركن في الصلاة - أعني السجدتين معاً - فليس بشيء؛ إذ بعد ورود الدليل على وجوب الرفع لا فرق بين وقوع ذلك في سجدة واحدة أو في السجدتين معاً، كما لا يخفى.

الثامن عشر: لو تعذّر عليه الانحناء بقدر ما يعتبر في السجود وجب عليه ما

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٥٤ ب ٨ من أبواب السجود ح ٥ - وفيه: «حتّى يستمكن».

يمكنه من الانحناء؛ لقاعدة الميسور فيما إذا كان الممكن من الانحناء ممّا يصدق عليه السجود عرفاً، وأمّا إذا لم يكن كذلك بحيث لا يعدّ الميسور من مراتب المعسور، فللأخبار الخاصّة الدالّة على بدليّة الإيماء الدالّة على كونه من مراتب السجود، فيستكشف منها بدليّة الانحناء أيضاً، وإنّه بمراتبها الممكنة يكون من مراتب السجود بعد عدّ الأبعد منه وهو الإيماء من مراتبه.

هذا، مضافاً إلى تشخيص كون الانحناء مطلقاً من مراتب السجود بعمل الأصحاب، وقد تقدّم شطر من الكلام المناسب للمقام في بحث القيام والركوع. و إن لم يمكن إلّا رفع المسجد وجب رفعه ليضع جبهته عليه، وقد تقدّم هذا أيضاً في بحث القيام، كما أنّه قد تقدّم حكم ما إذا تعذّر الانحناء مطلقاً مِن أنّه هل يجب عليه وضع المسجد على الجبهة أو يجب عليه الإيماء أو يتخيّر بينهما؟ فراجع.

التاسع عشر: لو تعذّر عليه السجود مع التمكّن من الجلوس فلا يجب عليه الجلوس، بل يجوز الإيماء قائماً؛ وذلك لأنّ الجلوس ليس من واجبات السجود، بل هو من مقدّمات وجوده، وقاعدة الميسور لا تشمل مقدّمات الشيء بعد تعذّر ذيها كما مرّ مراراً، وقد تقدّم أنّ السجود وإن كان عندنا عبارة عن المعنى الفعلي المصدري، لكنّه ليس عبارة عن أوّل هدم القيام إلى وصول الجبهة إلى الأرض، بل الانحناء قُبيل الوضع هو الذي يتحقّق به السجود، وما تقدّم عليه يكون خارجاً عن حقيقة السجود ويكون من مقدّماته.

الواجب الثاني - من واجبات السجود -: الذكر، والكلام فيه كالكلام في ذكر الركوع في كون الواجب هو مطلق الذكر أو خصوص التسبيح مطلقاً أو ثلاث من الصغرى أو الواحدة من الكبرى، فلا نعيده.

الواجب الثالث: الطمأنينة، والكلام فيها أيضاً كالكلام في طمأنينة الركوع

حرفاً بحرف، إلّا أنّه يدلّ على وجوبها في خصوص السجود ما روي عن مولانا زين العابدين (عليه السلام): «إذا سجدت فمكّن جبهتك من الأرض»[١]، وكذا الخبر المروي من قوله (عليه السلام): «إذا تمكّنت جبهتك من الأرض فقل»[٢]، إلى آخره.

الواجب الرابع: الجلوس بين السجدتين مطمئنّاً، ويدلّ على وجوبه اتفاق الأصحاب والنصوص المتكاثر عليه، ولا إشكال فيه، إنّما الكلام في الجلوس بعد السجدة الثانية المسمّى بـ (جلسة الاستراحة)، والمشهور على استحبابه، وذهب جماعة إلى وجوبه.

واستُدلّ للأوّل بعد الإجماع المنقول بخبر زرارة أنّه رأى الصادقين (عليهما السلام) إذا رفعا رؤوسهما نهضا ولم يجلسا[٣].

وخبر رحيم قال: قلت للرضا (عليه السلام): جعلت فداك، أراك إذا رفعت رأسك من السجود في الركعة الأُولى والثالثة تستوي جالساً، ثمّ تقوم، فنصنع كما تصنع؟ قال (عليه السلام): «لا تنظروا إلى ما أصنع، اصنعوا ما تؤمرون»[٤]، بناءً على أن يكون النهي عن النظر بما يصنع لأجل عدم دلالة ما يصنع على الوجوب، وهذا بخلاف الأمر به حيث إنّه ظاهر في الوجوب.

وخبر الأصبغ عن عليّ (عليه السلام) قال: كان (عليه السلام) إذا رفع رأسه من السجود قعد حتّى يطمئنّ ثمّ يقوم، فقيل له: كان أبو بكر وعمر إذا رفعا رأسهما من السجود نهضا على صدور أقدامهما كما تنهض الإبل، فقال (عليه السلام): «إنّما

---

١. *مستدرك الوسائل* ٤: ٤٦٩ ب ١٧ من أبواب السجود ح ٩، ولكن الحديث عن رسول الله (صلّى الله عليه وآله). نعم ورد هذا الحديث في أربعين الشهيد: ح ١٤: ٤٢ و٤٣، وفي *وسائل الشيعة* ٥: ٤٧٢ ب ١ من أبواب افعال الصلاة ح ١٨، عن علي بن الحسين (عليه السلام) قال: أتى الثقفي رسول الله (صلّى الله عليه وآله) الخ.

٢. لم نعثر عليه في مظانه.

٣. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٤٦ ب ٥ من أبواب السجود ح ٢.

٤. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٤٧ ب ٥ من أبواب السجود ح ٦.

يفعل ذلك أهل الجفاء من الناس، إنّ هذا توقير الصلاة»[١]، حيث إنّ المستفاد من تعليله (عليه السلام) بكونه توقيراً للصلاة هو الاستحباب.

وقد اختاره الأُستاذ (دام بقاؤه) مستدلّاً بالأخبار المذكورة، وحمل ما بظاهره يدلّ على الوجوب على الاستحباب، مثل موثّق أبي بصير عن الصادق (عليه السلام): «إذا رفعت رأسك من آخر سجدتك في الصلاة قبل أن تقوم، فاجلس جلسة» إلى أن قال: «ولا تطش من سجودك كما يطيش هؤلاء الأقشاب في صلاتهم»[٢].

والمروي عن عليّ (عليه السلام): «اجلسوا في الركعتين حتّى تسكن جوارحكم، ثمّ قوموا فإنّ ذلك من فعلنا»[٣].

وخبر أبي بصير أيضاً وفيه: «إذا رفعت رأسك من السجدة الثانية من الركعة الأُولى حين تريد أن تقوم فاستو جالساً ثمّ قم»[٤].

ويدلّ عليه خبر المعراج[٥] أيضاً.

ولا يخفى أنّ ما استُدلّ به للوجوب ظاهر الدلالة عليه، وما استُدلّ للاستحباب غير ظاهر فيه:

أمّا موثّق زرارة؛ فلعدم التصريح بكون السجود فيه للصلاة، وعدم الدلالة على كون الصلاة فريضة، وعدم ما يدلّ على كونه اختيارياً، لاحتمال أن يكون تركه لعذر، والعمدة فيه احتمال التقيّة، لاتفاق أهل الخلاف، إلّا الشاذّ منهم عليه، كما يدلّ عليه خبر الأصبغ، ومع هذه الاحتمالات لا يقاوم الأخبار الظاهرة في الوجوب.

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٤٧ ب ٥ من أبواب السجود ح ٥ - والحديث عن زيد النرسي في أصله: عن أبي الحسن موسى (عليه السلام) فليراجع.

٢. *مستدرك الوسائل* ٤: ٤٥٦ ب ٥ من أبواب السجود ح ١.

٣. *وسائل الشيعة* ٥: ٤٧١ ب ١ من أبواب افعال الصلاة ح ١٦.

٤. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٤٦ ب ٥ من أبواب السجود ح ٣.

٥. *وسائل الشيعة* ٥: ٤٦٥ ب ١ من أبواب افعال الصلاة ح ١٠.

وأمّا المروي عن الرضا (عليه السلام)، فالظاهر أنّه (عليه السلام) أمر السائل بالتقيّة، ولذا قال (عليه السلام): «اصنعوا ما تؤمرون»، مع أنّهم (عليهم السلام) لولا التقيّة لم يكونوا يأمرون بترك المستحبّ، فسياق الكلام دالّ على أنّ ردعه عن فعل ما يفعله (عليه السلام) إنّما كان أمراً له بالتقيّة عند الناس.

وأمّا خبر الأصبغ، ففي التعليل المذكور فيه وإن كان إيماء إلى الاستحباب، لكن لا بمرتبة موجبة لكون الخبر قرينة على صرف تلك الأخبار عن الوجوب سيّما مع قوله (عليه السلام): «إنّما يفعل ذلك أهل الجفاء».

وأمّا الإجماع المنقول فليس بحجّة عندنا، فلم يبق إلّا ذهاب المشهور إلى الاستحباب الموهن للقول بالوجوب، فالأحوط إن لم يكن أقوى عدم تركها.

ثمّ إنّ صاحب *الجواهر*[1] (قدّس سرّه) فرّق بين رفع الرأس من السجدة الأُولى وبين رفعه من السجدة الثانية بالقول بكون الأوّل واجباً من واجبات الصلاة، وكون الثاني من مقدّمات القيام إلى الركعة الأُخرى، أو من مقدّمات الجلوس للتشهّد.

والظاهر عدم وجه لهذا التفكيك أصلاً، فإنّه إمّا أن يراد من الرفع الأمر العدمي، أعني ما ينتهي إليه السجدة وهو عدمها، أو يراد به الأمر الوجودي، أعني الجلوس الحاصل بعد الرفع؛ فعلى الأوّل فإمّا أن يقال: بكون هذا الأمر العدمي داخلاً في السجود بأن يقال: إنّ السجود مركّب من الأمر الوجودي والأمر العدمي، أو يقال: بخروجه عن حقيقته، وعلى التقادير لا وجه للتفكيك.

أمّا بناءً على إرادة الأمر العدمي والبناء على أنّه داخل في السجود فيكون جزء لكلتا السجدتين وواجباً في كلتيهما.

وأمّا بناءً على إرادة الأمر العدمي مع خروجه عن حقيقة السجود فلا يجب في شيء من السجدتين إلّا عقلاً.

---

١. *جواهر الكلام*، ١٠: ٢٩٠.

وأمّا بناءً على إرادة الأمر الوجودي فهو جزء من الصلاة قطعاً في السجدتين كلتيهما، غاية الأمر أنّه بعد السجدة الأُولى يكون واجباً من غير خلاف، وبعد السجدة الثانية على الخلاف في حكم جلسة الاستراحة على ما تقدّم.

وعلى كلّ حال فهو جزء للصلاة إمّا وجوباً أو استحباباً، ولا يكون من المقدّمات الخارجة عن أجزاء الصلاة، والله العالم.

وهنا مسألتان:

الأُولى: إنّ المشهور على أنّ من حصل له ما يمنعه من وضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه، كمن به دمّل ونحوه، إذا لم يستغرق الجبهة بحيث يتمكّن وضع مقدار منها ولو بحفر حفيرة وجب ذلك وصحّت صلاته. وأمّا لو كان مستغرقاً للجبهة وجب عليه وضع الجبينين مخيّراً بين اليمنى واليسرى، وإن لم يتمكّن من ذلك أيضاً وضع ذقنه على الأرض؛ وذلك لدلالة بعض الأخبار على هذا الترتيب[1]، ولا يعارضه[2] ما ورد من السجود على الذقن بعد عدم التمكّن من وضع الجبهة الدالّ بإطلاقه على الانتقال إلى الذقن بعد تعذّر الجبهة، سواءٌ تمكّن من وضع أحد الجبينين أم لا.

قيل: وأمّا تقييد إطلاقه بالمروي عن الصادق (عليه السلام): رجل بين عينيه قرحة لا يستطيع أن يسجد عليها، قال (عليه السلام): «يسجد ما بين طرف شعره، فإن لم يقدر فعلى حاجبه الأيمن، فإن لم يقدر فعلى حاجبه الأيسر، فإن لم يقدر فعلى ذقنه»، قلت: وعلى ذقنه؟ قال: «نعم»[3].

ففيه: إنّه لا يصلح للتقييد، لكونه مجملاً من جهة عدم معلوميّة المراد من قوله (عليه السلام): «ما بين طرف شعره»، وعدم كونه معمولاً به بجميع ما تضمّنه.

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٦٠ ب ١٢ من أبواب السجود ح ٣.
٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٦٠ ب ١٢ من أبواب السجود ح ٢.
٣. تقدم تخريجها بالرقم الأوّل هنا.

ولا يخفى ما فيه:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الإجمال غير مضرّ بالتقييد، لكونه دالّاً على تقدّم شيء في الجملة على الذقن، غاية الأمر يكون المرجع مع إجمال المقيّد هو الأصل العملي وهو هنا يقتضي الاحتياط لدوران الأمر بين المتباينين.

وأمّا ثانياً: فلعدم الإجمال في الخبر، وتوضيحه: إنّ المحتمل في هذه الجملة وجهان:

الأوّل: أن يراد بما بين طرف شعره طرفه الأعلى المتّصل بقصاص الشعر المقابل لطرفه الأسفل المتّصل بالحاجب من الجبين، فيكون المعنى إنّه مع التمكّن من السجود على أعلى الجبين يجب السجود عليه، ومع عدم التمكّن منه يجب على الأسفل منه، وهذا الاحتمال بعيد، فإنّه مع عدم القائل به لا يناسب التعبير بما بين طرف الشعر، فيتعيّن حمله على:

الاحتمال الثاني: وهو أن يكون المراد بما بين طرف الشعر نفس الجبين، وعدم ذكر لفظة (بين) الأُخرى من جهه الاعتماد على ذكر الحاجب، فيصير المعنى وجوب السجود على الجبين مع التمكّن منه، ومع عدم التمكّن فعلى الحاجب، فالجزء الأوّل هو عين ما هو عليه المشهور.

نعم يكون الجزء الثاني غير معمول به.

وعلى كلّ تقدير فيرتفع الإجمال عنه، فيخصّص به الإطلاق المذكور بالنسبة إلى ما لم يقم الإجماع على خلافه وهو تقديم الجبين على الذقن لا الحاجب.

قال الأُستاذ (دام بقاؤه): وأمّا تقديم الجبين الأيمن على الأيسر فهو الأحوط؛ لهذا الخبر مع عدم انعقاد الإجماع على التساوي.

أقول: والخبر على الاحتمال الثاني الذي استظهره لا يدلّ على تقديم الأيمن من

الجبين على الأيسر، بل يدلّ على تقديم الحاجب الأيمن على الأيسر وهو من أصله لا يكون معمولاً به، لانعقاد الإجماع على عدم تقديم الحاجب على الذقن فضلاً عن اعتبار تقديم الأيمن منه على الأيسر.

قال (دام بقاؤه): هذا مضافاً إلى ما تقدّم من الإطلاق الدالّ على جواز السجود على الجبين المقيّد بما دلّ على اعتبار الجبهة، فإنّ المقيّد يختصّ بصورة الإمكان، ومع العجز يبقى الإطلاق على حاله هو المحكّم؛ وذلك في باب الأجزاء والشرائط، حيث إنّه لو ورد مطلق في جزء أو شرط ومقيّد يكون تقييده مختصّاً بصورة التمكّن من القيد، فعلى هذا فيبقى الإطلاق المتقدّم دالّاً على وجوب السجود على الجبين مع تعذّره على الجبهة، كما لا يخفى.

المسألة الثانية: في سجدات القرآن، والكلام فيها يقع في أُمور:

الأوّل: إنّها واجبة في سور العزائم الأربع[1]، ومندوبة في أحد عشر موضعاً[2]، بل وفي كلّ مورد ورد فيه سجود، لكنّ الاستحباب في تلك المواضع الأحد عشر آكد.

والدليل على استحبابها على نحو العموم هو فعل السجّاد (عليه السلام)، فإنّه (عليه السلام) كان يعجبه أن يسجد في كلّ سورة فيها سجدة، كما في خبر، وكان (عليه السلام): «**ما ذكر الله نعمة عليه إلّا سجد، ولا قرأ آية من كتاب الله عزّوجلّ فيها سجدة إلّا سجد**»، فسمّي السجّاد لذلك»[3]. كما في خبر آخر.

الثاني: إنّ وجوبها في مواضع الوجوب واستحبابها في موضع الاستحباب فوريّ، وهذا ممّا لا خلاف فيه، وقد نقلوا عليه الإجماع، وقد تقدّم الكلام فيه في بحث القراءة.

---

١. وهي سور: سجدة الم، وحم السجدة، والنجم، والعلق.

٢. وهي سور: الأعراف، والرعد، والنحل، وبني إسرائيل، ومريم، والحجّ (في موضعين)، والفرقان، والنمل، وص، والانشقاق.

٣. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٤٤ ب ٤٤ من أبواب قراءة القرآن ح ١، *علل الشرايع* ١: ٢٣٢ ب ١٦٦ ح ١.

الثالث: في سبب الوجوب، وإنّه هل هو قراءة الآية بتمامها أو قراءة نفس الكلمة الشريفة المشتملة على السجدة؟ وجهان:

والذي يمكن أن يستظهر من جملة من الأخبار هو الأوّل، حيث علّق الوجوب فيها على السجدة الظاهرة في آيها، كما يدلّ عليه الخبر المتقدّم المرويّ عن السجّاد (عليه السلام)، فإنّ فيه: «ولا قرأ آية من كتاب الله فيها سجدة إلّا سجد»، لكن لمّا كان الملاك في وجوبها هو المرور بالكلمة الآمرة بالسجود كان المناط هو تلك الكلمة الشريفة لا جميع الآية، فلو لم يقرأ إلّا نفس الكلمة لكان اللّازم وجوب السجود عليه.

فإن قلت: فعلى هذا، فيجب في كلّ ما أُمِر فيه بالسجود، فيلزم التعدّي حينئذٍ عن المواضع الأربعة.

قلت: المدّعى هو كون سبب الوجوب في هذه الآيات الأربعة هو الأمر بالسجود، لا أنّ في كلّ أمر مذكور في القرآن بالسجود يجب السجود، فالأحوط أنّه لو قرأ نفس الكلمة لا يترك السجود وإن كان مقتضى الشكّ في كون سبب الوجوب قراءة الكلمة أو الآية بعد منع ظهور الأخبار في الآية هو الأخذ بالمتيقّن وهو قراءة الآية بتمامها والرجوع في ما سواه إلى البراءة.

لكنّ المسألة مشكلة لا ينبغي ترك الاحتياط فيها.

الرابع: إنّ محلّ السجود إنّما هو بعد تماميّة الآية، فلو سجد في أثناء الآية لم يعتدّ بها، وهذا في سورتَي النجم والعلق واضح، لوقوع الكلمة الشريفة الآمرة بالسجدة في آخر الآية، وأمّا في سورة فصّلت؛ فللمرسل المرويّ في *مجمع البيان*، حيث قال فيه: المرويّ عن أئمّتنا أنّ السجود في سورة فصّلت عند قوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾[1] [2]، ويثبت في سورة التنزيل بعدم القول بالفصل.

---

١. سورة فصّلت (٤١): ٣٧.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٤١ ب ٤٢ من أبواب قراءة القرآن ح ٨، و*مجمع البيان* ٥: ١٥.

أقول: الواقع في آخر السورة في سورتَي النجم والعلق إنّما هو آية السجدة لا كلمتها، فيقع الكلام فيهما أيضاً، بناءً على كون السبب نفس الكلمة من أنّ محلّ السجود، هل هو في أثناء الآية بعد قراءة الكلمة أو بعد تمام الآية؟ لكنّ الأقوى هو الأخير؛ وذلك للمرسل المرويّ في *مجمع البيان* بانضمام عدم القول بالفصل.

الخامس: تجب السجدة بقراءة ما يجب السجود بقراءته، وكذا باستماعه مطلقاً، سواءٌ قصد استماعها بخصوصها أو قصد استماع قراءة القرآن أو قصد استماع ما يقرأه القارئ ليعلم أنّه ماذا يتكلّم، وسواء كان القاري مؤمناً أو كافراً.

وأمّا السماع من غير إصغاء، فالمشهور عدم الوجوب به وهو الأقوى، وذلك لخبر عبدالله بن سنان عن الصادق (عليه السلام) وفيه، قال (عليه السلام): «لا يسجد إلّا أن يكون منصتاً لقراءته مستمعاً لها، أو تصلّي صلاته، فإمّا أن يكون يصلّي في ناحية وأنت تصلّي في ناحية أُخرى فلا تسجد إذا سمعت»[1]، فإنّه ظاهر في عدم وجوبها إلّا بالإنصات أو الاستماع.

وأمّا الإشكال في الخبر من جهة اشتمالها على وجوب السجدة في ما إذا كانت في صلاة الجماعة، لعدم جواز قراءتها في الفريضة، وعدم جواز الجماعة في النافلة، **فمدفوعٌ** بحمل كون الصلاة التي تقرأ فيها العزائم تقيّة، بأن صلّى خلف المخالف.

والإشكال بعدم صدق الصلاة معهم، فإنّ المصلّي إنّما يصلّي منفرداً ويبرز صورة الائتمام، **مندفعٌ** بإمكان إرادة هذا المعنى من قوله (عليه السلام): «أو تصلّي صلاته»، أي تفعل مثل فعله.

كما أنّ الإشكال في سند الخبر أيضاً بأنّ فيه محمّد بن عيسى عن يونس، غير

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٤٢ ب ٤٣ من أبواب قراءة القرآن ح ١، وفيه: «يصلّي بصلاته».

مسموع؛ لأنّه من طريقة القمّيّين الذين يرمون إلى الغلوّ بأدنى نقل فضيلة في النبيّ أو الأئمّة (عليهم الصلاة والسلام).

لكنّ الإنصاف أنّه لا يخلو عن إشكال، حيث إنّ ذيله: «فإمّا أن يكون يصلّي في ناحية» يدلّ على التفصيل بين كون السامع مصلّياً أو عدم كونه في الصلاة، فيدلّ على عدم وجوب السجود بسبب السماع في الصلاة فهو أخصّ من المدّعى كما ذهب إليه شيخ الطائفة[1]، حيث فصّل بين كون السامع في الصلاة، فلا يجب، وبين كونه خارج الصلاة، فيجب.

والإشكال عليه بأنّ في النسخة المصحّحة لا توجد لفظة «تصلّي» بل الموجود: «وأنت في ناحية أُخرى»، فيشمل بإطلاقه حال عدم كون السامع في الصلاة، كما في *الجواهر*[2]، **مندفعٌ** بأنّه على تلك النسخة أيضاً يكون ظاهراً في حال الصلاة بقرينة قوله: «فأمّا أن يكون يصلّي في ناحية»، حيث إنّ كلمة: «يصلّي في ناحية» تعطي الظهور في أنّ المراد من قوله: «وأنت في ناحية أُخرى» هو: أنت تصلّي في ناحية أُخرى، كما لا يخفى.

وكيف كان، فلا إشكال في الحكم بعد اعتضاد الخبر بالشهرة المحقّقة وعمل الأصحاب.

نعم، يستحبّ السجود للسماع؛ وذلك لما بظاهره يومئ إلى الوجوب، ولكنّه محمول على الاستحباب بقرينة ما تقدّم، كخبر أبي بصير: «إذا قرئ شيء من العزائم فسمعتها فاسجد»[3]، لكنّه كما ترى في الدلالة على الوجوب في صورة الاستماع أظهر.

وخبر عليّ بن جعفر عن أخيه الكاظم (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل

---

١. *البسوط* (في الركوع والسجود) ١: ١١٤.

٢. *جواهر الكلام* ١٠: ٣٨٢.

٣. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٤٠ ب ٤٢ من أبواب قراءة القرآن ح ٣.

يكون في صلاته، فيقرأ آية السجدة؟ قال: «**يسجد إذا سمع شيئاً من العزائم الأربع**»[١]، إلى آخره، وهذا لا ريب في دلالته على الوجوب إلّا أنّه محمول على الاستحباب جمعاً.

وقد يُستَدلّ لعدم وجوب السجود بالسماع بموثّق عمّار عن الصادق (عليه السلام): في الرجل يسمع السجدة في الساعة التي لا تستقيم الصلاة فيها قبل غروب الشمس وبعد صلاة الفجر؟ فقال (عليه السلام): «لا يسجد»[٢]، بناءً على كون النهي عن السجود من جهة السماع.

ولا يخفى ما فيه؛ فإنّ في الخبر[احتمالين بل] احتمالات:

أحدهما: هذا الذي يتمّ به الاستدلال.

وثانيهما: أن يكون السؤال عن جهة وقوع السماع في الأوقات التي تكره فيها الصلاة.

ثمّ المراد بعدم السجود في تلك الأوقات إمّا يكون نفي وجوبه رأساً أو نفي فوريّته.

ثمّ قوله: «يسمع السجدة» مطلق يشمل ما إذا كانت السجدة عزيمة أو مندوبة.

وهذه الاحتمالات متطرّقة في الخبر، فعلى الأوّل منها يتمّ الاستدلال، فيصير معارضاً مع ما يدلّ على وجوب السجدة بالسماع، وعلى الثاني يكون دالّاً على نفي وجوب السجود بالسماع في الأوقات المكروهة للصلاة، فيصير معارضاً مع ما دلّ على وجوبه في جميع الأوقات.

ثمّ يقع الإشكال في فقه الحديث من حيث إنّ الصلاة المندوبة في تلك الأوقات مكروهة، فكيف صار أصل وجوب السجدة منتفية فيها، مع أنّ الصلاة تكون أعظم من السجود؟!

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٤٣ ب ٤٣ من أبواب قراءة القرآن ح ٤ - وفيه: «فيقرأ آخر السجدة».

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٤٣ ب ٤٣ من أبواب قراءة القرآن ح ٢.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ ملاك كراهة الصلاة إنّما هو من جهة اشتمالها على السجود؛ وذلك لتعليل الكراهة في بعض الأخبار بأنّ الشيطان يقول: سجد ابن آدم لي[1]، لكنّه يدلّ على الكراهة لا على نفي الوجوب، مع أنّ الكراهة مختصّة بالمبتدئة فلا كراهة في ذوات الأسباب.

وعلى الاحتمال الثالث يدلّ على نفي الفوريّة فيكون معارضاً مع ما دلّ على الفوريّة.

ثمّ على احتمال إطلاق السجدة بالنسبة إلى المندوبة يكون قابلاً لأن يقيّد بغير الفريضة يكون معارضاً مع إحدى هذه المعارضات.

لكنّ الإنصاف أنّ السؤال ظاهر في كونه عن جهة وقوع السماع في الأوقات المكروهة لا عن السماع بما هو سماع، وأنّ الظاهر من السجدة هي الفريضة، لانصرافها عن المندوبة مع عدم تحيّر في حكم المندوبة؛ لأنّها من حيث جواز تركها تترك من غير إشكال، فيكون الظاهر من السؤال عن السجدة الواجبة في الأوقات المكروهة؛ هذا بالنسبة إلى صدر الخبر.

ثمّ إنّ المتيقّن من قوله (عليه السلام): «لا يسجد» هو نفي الفوريّة لا نفي أصل الوجوب، فيدخل في الكلّيّه التي هي إنّه إذا زال فوريّة الواجب الفوري فاللّازم بقاء أصل وجوبه.

والإنصاف كون الخبر في هذا المعنى أظهر، وعلى هذا المعنى يسقط الاستدلال.

وأمّا كون الخبر بهذا المعنى معمولاً به أو غير معمول به فهو أمر آخر غير مرتبط بما نحن بصدده من منع صحّة الاستدلال به على عدم الوجوب بالسماع.

وقد يستدلّ بخبر عليّ بن جعفر (عليه السلام)، وفيه قال (عليه السلام):

---

١. راجع *الكافي* ٣: ٢٩٠ ح ٨، وفيه: «إنّ بني آدم يصلّون لي».

«يسجد إذا سمع شيئاً من العزائم الأربع ثمّ يقوم ثمّ يتمّ صلاته إلّا أن يكون في فريضة فيومئ برأسه إيماء»[١]، والإنصاف أنّ دلالته على الوجوب أظهر كما لا يخفى، حيث حكم بالإيماء في الفريضة بدل السجدة.

وقد يستدلّ بمرسل *الدعائم* عن الصادق (عليه السلام): «من قرأ السجدة أو سمعها من قارئ قرأها وكان يستمع قراءته فليسجد»[٢]، ودلالته كما ترى واضحة.

وإنّما الكلام في اعتباره من حيث الإرسال ولم يثبت منهم الاطمئنان به وإن كان لا يخلو عن نوع اعتبار.

لكنّ الذي يوهنه هو احتمال إعراض القدماء عن العمل به، وتحقّق الشهرة القدمائيّة على وجوب السجدة بالسماع كما يومي إليه كلام *الجواهر*[٣]، حيث يقول في مقام دفع ما أُورد على خبر عبد الله بن سنان بالضعف، بأنّه منجبر بالإجماع المنقول والشهرة وإن كانت لاحقة لا سابقة كما اعترف به العلّامة الطباطبائي[٤]، انتهى.

حيث إنّ هذا الكلام منه مشعر بانعقاد الشهرة القدمائيّة على الوجوب ؛ فتأمّل.

وبالجملة، فالإنصاف أنّ المسألة ملتبسة، فالأحوط عدم ترك السجود بالسماع.

الأمر السادس: فيما يعتبر في سجود التلاوة من الأجزاء والشرائط الخارجيّة كالطهارة والستر والاستقبال ونحوها، والداخليّة كوضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه والانحناء وتساوي الموقف مع المسجد ونحو ذلك.

أمّا بالنسبة إلى الأجزاء من التكبير والذكر ونحوهما، فالحقّ عدم اعتبار شيء فيها من ذلك مطلقاً قبل السجود وبعده، ولا التشهّد والسلام؛ وذلك لعدم الدليل

---

١. تقدم تخريجه في ص: ٣٤٢.

٢. *مستدرك الوسائل* ٤: ٣١٩ ب ٣٦ من أبواب قراءة القرآن ح ١، *دعائم الإسلام* ١: ٣١٨ ح ٣.

٣. *جواهر الكلام* ١٠: ٣٨١.

٤. *الدرة النجفيّة*: ١٣٤، مبحث سجدات القرآن.

على اعتبار ما ذكر، إلّا الذكر في حال السجود والتكبير بعده، فإنّه قد دلّ بعض الأخبار على اعتبارهما مثل خبر أبي عبيدة الحذّاء عن الصادق (عليه السلام) قال: «إذا قرأ أحدكم السورة من العزائم فليقل في سجوده: سجدت لك»[1]، إلى آخره، وظهوره في وجوب الذكر من جهة الأمر غير قابل للإنكار.

ومرسل *النهاية*، قال: وروي أنّه يقول في سجدة العزائم: «لا إله إلّا الله»، إلى أن قال: ثمّ يرفع رأسه ثمّ يكبّر[2].

ويدلّ على اعتبار الذكر والتكبير، بل رفع الرأس من السجود أيضاً، كما لا يخفى.

وخبر عمّار عن الصادق (عليه السلام)، وفيه قال (عليه السلام): «ليس فيها تكبير إذا سجدت ولا إذا قمت، ولكن إذا سجدت قلت ما تقول في السجود»[3]، وظاهره وإن كان ينفي التكبير بعد الرفع فيكون قرينة على حمل مرسل *النهاية* على الاستحباب، لكنّه يثبت وجوب الذكر المطلق.

ثمّ إن قلنا: بكون العبرة في سجود الصلاة على قراءة شيء ولو كان دعاء، فيجمع بين هذا الخبر وبين الخبرين المتقدّمين بالإطلاق والتقييد. وإن قلنا: باعتبار خصوص الذكر، فيقع التعارض بينه وبين خبر أبي عبيدة الدالّ على الاكتفاء بما ليس بالذكر وإن لم يكن بينه وبين المرسل معارضة، حيث إنّ التهليل المذكور فيه من الأذكار، وفي مرسل *الدعائم* إنّه يدعو في سجوده بما تيسّر من الدعاء، وهذا يدلّ على اعتبار شيء من الدعاء الشامل للتحميد والذكر.

وكيف كان، فلابدّ من التماس ما يدّل على عدم اعتبار الذكر فيه مطلقاً حتّى

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٤٥ ب ٤٦ من أبواب قراءة القرآن ح ١.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٤٥ ب ٤٦ من أبواب قراءة القرآن ح ٢، والرواية عن الصدوق في *من لا يحضره الفقيه* ١: ٢٠٠ ح ٩٢٢.

٣. *السرائر* المستطرفات ٣: ٦٠٥.

نخرج عن حكم ما يدلّ عليه هذه الأخبار، وليس في الأخبار ما يدلّ على نفي الوجوب، لكنّ الإجماع محقّق ظاهراً على عدم الوجوب فيكون هو المعوّل.

وقد ظهر ممّا ذكرنا الدليل على عدم وجوب الذكر والتكبير بعد الرفع، وأمّا عدم وجوب التسليم وغيره فلمرسل *الدعائم*: «وإن سجد فلا يكبّر ولا يسلّم إذا رفع، وليس في ذلك غير السجود»[1].

وأمّا الشرائط الخارجيّة، فالأظهر عدم وجوب الاستقبال؛ وذلك لنقل عدم الخلاف فيه، مضافاً إلى صحيح *الحلبي* عن الصادق (عليه السلام): عن الرجل يقرأ السجدة وهو على ظهر دابّته؟ قال: «يسجد حيث توجّهت به، فإنّ رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) كان يصلّي على ناقته»[2] إلى آخره، الدالّ بإطلاقه من جهة ترك الاستفصال بين التمكّن من النزول وعدمه على العموم، ولا يعارضه شيء سوى مرسل *الدعائم* الدالّ على التفصيل بين الجالس والراكب بوجوب الاستقبال في الأوّل دون الثاني، وفيه: «إذا قرأت السجدة وأنت جالس فاسجد متوجّهاً إلى القبلة، وإن قرأتها وأنت راكب فاسجد أينما توجّهت»[3]، لكنّه مطروح بالإعراض عنه، بل إطباق العمل على خلافه.

وأمّا الطهارة من الحدث، فظاهر جملة من الأخبار عدم اعتبارها، بل لم ينقل الخلاف في ذلك إلّا في خصوص الخلوّ من الحيض حسب ما يأتي تفصيله.

ويدلّ على عدم اعتبارها من النصوص صحيح *الحلبي*، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): يقرأ الرجل السجدة وهو على غير وضوء؟ قال: «يسجد إذا كان من العزائم»[4].

---

١. *دعائم الإسلام* ١: ٢١٥، *مستدرك الوسائل* ٤: ٣١٨ ب ٣٥ من أبواب قراءة القرآن ح ٢.

٢. *بحار الأنوار* ٨٤: ١٠٠ ح ١٨، *تفسير العيّاشي* ١: ٥٧ - *وسائل الشيعة* ٦: ٢٤٨ ب ٤٩ من أبواب قراءة القرآن ح ١.

٣. *دعائم الإسلام* ١: ٢١٦، *مستدرك الوسائل* ٤: ٣٢٦ ب ٤٢ من أبواب قراءة القرآن ح ١.

٤. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٤١ ب ٤٢ من أبواب قراءة القرآن ح ٦.

والمروي في *المستطرفات* عن الصادق (عليه السلام) أيضاً، وفيه قال: فيمن قرأ السجدة وعنده رجل على غير وضوء، قال: «يسجد»[١] الخبر.

ومرسل *الدعائم*، وفيه: «**ويسجد وإن كان على غير طهارة**»[٢].

وموثّق أبي عبيدة عن الباقر (عليه السلام): عن الطامث تسمع السجدة؟ قال: «**إذا كانت من العزائم تسجد إذا سمعتها**»[٣].

كلّ ذلك مع عدم ما يدلّ على اعتبارها فيه سوى ما يدلّ على اعتبار الخلوّ من الحيض كصحيح عبد الرحمن عن الصادق (عليه السلام): عن الحائض هل تقرأ القرآن وتسجد سجدة إذا سمعت السجدة؟ قال: «تقرأ ولا تسجد»[٤].

وخبر غياث، وفيه: «**لا تسجد - أي الحائض - إذا سمعت السجدة**»[٥].

لكنّهما كما ترى مطلقتان، وموثّق أبي عبيدة مقيّد بالعزائم فيكون مقيّداً لهما حسب ما تقتضيه الصناعة العلميّة، هذا مع إمكان حمل الخبر الأوّل على الاستفهام الإنكاري، وإن استبعده الأُستاذ (دام بقاؤه)، لكنّه ليس بكلّ البعيد.

وأمّا الطهارة من الخبث، فهي وإن لم يدلّ على عدم اعتبارها خبر، لكن البراءة عن اعتبارها عند الشكّ فيه كافية في الحكم بالعدم، لكون الشكّ في الشرطيّة التي يكون المرجع فيها البراءة، مضافاً إلى إمكان استيناس عدم اعتبارها من عدم اعتبار الطهارة الحدثيّة.

وأمّا الستر، فالظاهر من تعليل وجوب الصلاة جالساً مومئاً على العاري بأنّه

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٤١ ب ٤٢ من أبواب قرآءة القرآن ح ٥.
٢. *دعائم الإسلام* ١: ٢١٥، *مستدرك الوسائل* ٤: ٣١٨ ب ٣٥ من أبواب قراءة القرآن ح ٢.
٣. *وسائل الشيعة* ٢: ٣٤٠ ب ٣٦ من أبواب الحيض ح ١.
٤. *وسائل الشيعة* ٢: ٣٤١ ب ٣٦ من أبواب الحيض ح ٤.
٥. *وسائل الشيعة* ٢: ٣٤٢ ب ٣٦ من أبواب الحيض ح ٥.

يفعل ذلك لئلّا تبدو عورته هو الاعتبار من حيث إنّ إبداء العورة بنفسه صار علّة للسترفي حال الصلاة، لكنّ اللّازم من ذلك هو اعتبار الستر عن الناظر لا الستر الصلاتي، فلا يعتبر حينئذٍ في الساتر فيه ما يعتبر في الساتر الصلاتي، إلّا ما كان منها يرجع إلى بحث اجتماع الأمر والنهي، كالإباحة ونحوها؛ فتأمّل.

وأمّا إباحة المكان، فالظاهر اعتبارها بعين الدليل الدالّ على اعتبارها في الصلاة، فراجع، هذا بالنسبة إلى الشرائط الخارجيّة.

وأمّا الشرائط الداخليّة، فلا إشكال في اعتبار الانحناء، لأنّه المحقّق للسجود عرفاً، وأمّا عدم علوّ المسجد عن الموقف بأزيد من اللبنة فكذلك إن قلنا: بأنّه تحديد للسجود شرعاً، والظاهر من التحديد وإن كان بالنسبة إلى السجود الصلاتي، إلّا أنّه يستكشف منه أنّ السجود مطلقاً يكون في الشرع كذلك.

أمّا اعتبار تساوي بقيّة الأعضاء بعضها مع بعض، فحيث لم يكن لاعتباره في الصلاة دليل فعدم اعتباره هنا أولى.

وأمّا وضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه، فمقتضى الإطلاقات المتقدّمة في باب ما يعتبر في مسجد الجبهة اعتباره هنا؛ لعدم تقيّده بالسجود الصلاتي، مضافاً إلى ما في بعضها من التعليل في المنع عن السجود على المأكول بأنّ السجود عليه تشبه لعبادة الدنيا وزخارفها، كما أنّ إطلاقات اعتبار وضع الأعظم السبعة في حال السجود كافية في التمسّك بها، لاعتبار وضع الأعظم السبعة في مطلق السجود، وكذا إطلاق اعتبار عدم ازدياد العلوّ عن مقدار اللبنة أيضاً كافٍ في الاستدلال على اعتباره.

وبالجملة، فهذه الشرائط الثلاثة من الداخليّة كلّها معتبرة في السجود هنا؛ لإطلاق أدلّة اعتبارها.

وأمّا شرائط الستر، فما يرجع منها إلى باب اجتماع الأمر والنهي يكون معتبراً، لكنّ الظاهر أنّه ليس شيئاً منها هنا من هذا القبيل، فإنّ الحرير والذهب والغصب والميتة وإن كان كلّها ممّا يحرم لبسه بحرمة نفسيّة، لكن لا يكون متعلّق الحرمة هو بعينه السجود، لكي يتّحد مورد الأمر مع مورد النهي، بل الظاهر تلازم عنوان المتعلّق به الأمر مع ما تعلّق به النهي، فإنّ الأمر متعلّق بالسجود الذي هو الانحناء المخصوص حسب ما عرفت ماهيّته، والنهي عن الغصب متعلّق بالانتفاع بالمغصوب، فلا يكون العنوانان متّحدين، وكذا عنوان الحرير والذهب والميتة.

وبما ذكرنا ظهر صحّة التفرقة في الغصب بين غصبيّة المكان، فيقال فيها بالبطلان، وبين غصبيّة اللباس فيحكم فيها بالصحّة، لاتّحاد متعلّقي الأمر والنهي في الأوّل دون الثاني.

وقد مرّ سابقاً أنّ ملاك الحكم بالبطلان هو الاتّحاد، وكون الهويّة الواحدة مصداقاً للطبيعتين إحديهما قد تعلّق بها الأمر، والأُخرى تعلّق بها النهي، وأمّا مع عدم الاتّحاد فلا وجه للبطلان مع المندوحة.

وأمّا اعتبار أن لا يكون ممّا لا يؤكل، فلا دليل عليه في المقام، لعدم حرمة لبسه ذاتاً واختصاص دليل مانعيّته بالصلاة.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّه لا يعتبر في سجود التلاوة من حيث الأجزاء شيء سوى نفس السجود، ومن الشرائط الخارجيّة شيء إلّا الستر وإباحة المكان، ومن الداخليّة إلّا وضع الجبهة على ما يصحّ السجود عليه، ووضع الأعظم الستّة الباقية على الأرض وعدم الاختلاف بين الموقف والمسجد بأزيد من اللبنة.

ثمّ إنّ هذه الأُمور معتبرة في مطلق السجود حتّى سجود الشكر، فلو أخلّ بها أو ببعضها مع الإتيان بالسجود بعنوان الوظيفة الشرعيّة لم يبعد أن يكون تشريعاً.

نعم، لا بأس به كذلك بعنوان مطلق التعبّد لا بقصد خصوص الوظيفة.

بقي هنا أمر، وهو أنّه يمكن استظهار عدم اعتبار وضع الأعظم السبعة في السجود على الأرض ولا استقرارها مما تقدّم من *صحيح الحلبي* الدالّ على عدم اعتبار الاستقبال، فإنّ جواز السجود على ظهر الدابّة يدلّ بالالتزام على جواز ترك وضع الأعظم السبعة والاستقرار أيضاً، لكن يدور الأمر بين اختصاصه بصورة الحرج كما هو الغالب في الراكب، حيث يصعب عليه النزول والركوب، أو اختصاصه بالسجدة المندوبة كما يشعر به التشبيه بالصلاة المندوبة؛ فالمتيقّن منه حينئذٍ عدم الاعتبار في السجدة المندوبة مع تعسّر النزول وكذا في الواجبة. وأمّا في السجدة الواجبة مع التمكّن من النزول من غير حرج فلا، لعدم كون أحد الأمرين أولى بالتقييد من الآخر، وحينئذٍ فيؤخذ بالمتيقّن ويرجع في الزائد إلى المطلقات الدالّة على اعتبار الاستقرار ووضع الأعظم في السجود على نحو الإطلاق.

الفصل السابع:
في التشهّد

ولا إشكال في أصل وجوبه في الثنائيّة مرّة، وفي غيرها مرّتين؛ للإجماع[1] على وجوبه كذلك، ولم ينقل من أحدٍ الخلاف في ذلك، وإنّما المخالف في غيرنا كأبي حنيفة والشافعي[2].

نعم، يقع الكلام في أمرين:

الأوّل: إنّ الظاهر وجوب الشهادتين على الكيفيّة المعهودة في التشهّد الأوّل والثاني بلا تفصيل بينهما؛ وذلك لما تقتضيه الصناعة العلميّة من حمل المطلق على المقيّد.

وتوضيحه: إنّ في المقام طوائف من الأخبار:

منها: ما يدلّ على اعتبار الشهادتين في كلا التشهّدين.

ومنها: ما يدلّ بإطلاقه على الاكتفاء بالمرّة في التشهّد الأوّل كان معه الشهادة الثانية أم لا؟

---

١. قاله الشيخ في *المبسوط* ١: ١١٥، وابن سعيد في *الجامع للشرايع*: ٨٤، والعلامة في *الإرشاد* ١: ٢٥٥، والشهيد في *الدروس* ١: ١٨٢، وغيرهم.

٢. *فتح العزيز* ٣: ٤٩٣، ٥٠٣، *المجموع* ٣: ٤٤٩ و٤٦٦، *حلية العلماء* ٢: ١٠٤.

ولا ريب في أنّ مقتضى الجمع هو تقييد إطلاقه بما دلّ على اعتبار الشهادتين.

ثمّ إنّ ما دلّ على اعتبارهما أيضاً مطلق من حيث ذكر (وحده لا شريك له) في الشهادة الأُولى و(عبده ورسوله) في الشهادة الثانية، فيقيّد بما دلّ على اعتبارهما في الأُولى والثانية. وما دلّ على الاكتفاء بالشهادتين أيضاً مطلق، من حيث تعقّبها بالصلاة على النبيّ وآله، فيقيّد بما دلّ على اعتبارها، فيصير المتحصّل من ضمّ الأخبار بعضها إلى بعض، وحمل مطلقاتها على مقيّداتها هو وجوب التشهّد بصورته المعهودة التي عليها العمل وهو المطلوب.

الثاني: إنّ الظاهر اعتبار الجلوس في التشهّد بمقداره مستقرّاً، وذلك لما دلّ على اعتباره في جملة من الأخبار[1]؛ فراجع.

مسألةٌ: المشهور استحباب الصلاة على النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) عند ذكر اسمه الشريف، وذهب جماعة إلى وجوبها، ويدلّ عليه جملة من الأخبار الظاهرة في الوجوب، مثل قوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «**من ذُكِرت عنده ولم يصلّ عليّ فقد** دخل النار فأبعده الله»[2]، وليس في البين قرينة على حمل مثل ذلك على الاستحباب و إن كان بعض الأخبار له ظهور في ذلك، لكن دعوى الإجماع على الاستحباب مستفيض.

وبالجملة، فإن تمّ الإجماع فهو، وإلّا فالعمل على الأخبار الدالّة على الوجوب، ولا ريب في عدم حصول الاطمئنان بحصوله بعد نقل القول بالوجوب عن جماعة من الفقهاء، فعلى هذا فالأحوط عدم تركها.

ثمّ إنّ هنا فروعاً:

الأوّل: إنّ الظاهر اختصاص الوجوب على القول به بذكر اسمه المختصّ به

---

١. راجع *وسائل الشيعة* ٦: ٣٩١ و٤٠٥ ب ١ و٩ من أبواب التشهد.

٢. *وسائل الشيعة* ٧: ٢٠٢ ب ٤٢ من أبواب الذكر ح ٣، وفيه: «فلم يغفر الله له» بدل: «فقد دخل النار».

(صلّى الله عليه وآله وسلّم) أو الصفات والكُنى المختصّة به، وأمّا الصفات الغير المختصّة كالهاشمي والعربي والمكّي والقرشي ونحوها، فالظاهر عدم الوجوب؛ وذلك لانصراف قوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «من ذُكِرت عنده» عمّا إذا كان الذكر بمثل هذه الصفات وظهوره فيما كان ذكراً له بالعنوان الأوّلي، وعلى هذا فلا يجب بذكر الضمير الراجع إليه أيضاً.

الثاني: الظاهر تكرار الحكم بتكرار الذكر فيما إذا تخلّل الصلاة بعد كلّ ذكر، وهذا بخلاف ما إذا ذُكِر مكرّراً من غير تخلّل الصلاة، فإنّ الظاهر فيه الاكتفاء بصلاة واحدة.

الثالث: الظاهر تبعيّة الصلاة على آله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وعترته له في الوجوب والاستحباب؛ وذلك لما يستفاد من الأخبار من كون الصلاة عليه بدون الصلاة على آله بتراء[1]؛ فراجع.

الرابع: الأقوى حصول الامتثال بالصلاة عليه كيفما اتّفق ولو كان بلفظ «صلّى الله عليه وآله» ونحو ذلك ممّا يقرب منه.

الخامس: الظاهر عدم اختصاص هذا الحكم بغير حال الصلاة، بل يجب أو يستحبّ إذا ذكر عنده وهو في الصلاة؛ وذلك للإطلاق.

---

١. *الصواعق المحرقة*: ١٤٤، وكذا: ٢٣٣ في مشروعية الصلاة عليهم؛ راجع *وسائل الشيعة* ٧: ٢٠٣ ب ٤٢ من أبواب الذكر.

الفصل الثامن:
في التسليم

وتنقيح الكلام فيه برسم أُمور:

الأوّل: في حكمه، والمشهور على وجوبه، وعن جماعة كالشيخين[1] والعلّامة[2] في بعض كتبه الاستحباب، لكنّ الظاهر من القائلين به هو استحباب الصيغة الأخيرة؛ وذلك لأنّ السلام قد يطلق على إحدى الصيغتين وقد يطلق على خصوص الأخيرة، ومقتضى تلويحات في كلماتهم هو إرادة الأخيرة.

نعم، المنقول عن المفيد ظاهر في استحباب مطلق السلام حيث يقول: فإذا تشهّد خرج عن الصلاة، لكنّه أيضاً سهل من جهة عدم التنافي بين وجوبه وبين عدم كونه من أجزاء الصلاة كما سنوضّحه عن قريب، وإنّه لا داخل في الصلاة ولا خارج عنها، بل يكون أمراً بين الأمرين.

وبالجملة، فيمكن دعوى عدم الخلاف منّا في وجوبه وإن وقع الخلاف في جزئيّته.

---

١. *المقنعة*: ١٣٩، *والنهاية*: ٨٩. *تهذيب الأحكام* ٢: ١٥٩. *والاستبصار* ١: ٣٤٥.

٢. *التذكرة* ٣: ٢٤٣، *نهاية الأحكام* ١: ٥٠٤، *التحرير* ١: ٢٦٣٤١، *المختلف* ٢: ١٧٥.

الثاني: في الاستدلال على وجوبه.

اعلم أنّه يدلّ على وجوبه طوائف من الأخبار:

منها: ما ورد من قوله (عليه السلام): «تحريمها التكبير وتحليلها التسليم»[1]، وتقريب دلالته أنّ التعبير بالتحريم والتحليل إنّما هو لأمر ارتكازيّ بين العرف، حيث إنّهم كانوا من زمن الخليل (عليه السلام) يحرّمون بالحجّ ويحلّلون بعد قضاء وطرهم، وكان المحلّل عندهم من أجزاء الحجّ، وبه يخرجون عن الحجّ، فكأنّ الإمام (عليه السلام) أراد بيان أنّ المحلّل في باب الصلاة يكون كالمحلّل في الحجّ الذي يعرف كلّ احد أنّه من أجزاء الحجّ وواجباته، وأنّ به يحصل الخروج عن أفعال الحجّ، وهذا ظاهر بعد الالتفات إلى ما بيّنّاه من ارتكازيّة دخول محلّل الحجّ في أفعاله.

وأمّا استفادة انحصار المحلّل بالتسليم، فيمكن أن يستظهر من نفس تقابله بالتكبير، حيث إنّ انحصار التحريم بالتكبير مع مقابلة تحليل التسليم به يدلّ على انحصار المحلّل بالتسليم، كما كان المحرم منحصراً بالتكبير، مضافاً إلى أنّ نفس قضيّة «تحليلها التسليم» مفيد للحصر، سواءٌ قلنا: بأنّ تحليلها خبر مقدّم، والتسليم مبتدأ مؤخّر أو قلنا: بالعكس.

أمّا على الأوّل، فواضح، لكون تقديم ما حقّه التأخير مفيداً للحصر، وأمّا على الثاني، فلأنّ المبتدأ والخبر إذا كان كلاهما معرّفاً، فالكلام يفيد الحصر، كما في مثل (زيد القائم).

لا يقال: إنّ إضافة التحليل إلى الضمير المضاف إليه الراجع إلى الصلاة لا تفيد التعريف، لكونها إضافة لفظيّة.

لأنّا نقول: نمنع **أوّلاً:** كون إضافة المصدر إلى معموله من قبيل الإضافة اللفظيّة

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ١١ ب ١ من أبواب تكبيرة الإحرام والافتتاح، ح ١٠، وكذا ٦: ٤١٥ ب ١ من أبواب التسليم ح ١.

بدعوى اختصاصها بإضافة الصفة إلى معمولها، كاسمَي الفاعل والمفعول والصفة المشبّهة.

وثانياً: لو سُلّم كون إضافة المصدر إلى معموله من قبيل الإضافة اللفظيّة فكون الضمير في قوله: «تحليلها» معمولاً له ممنوع؛ إذ المراد به هو الفاعل أو المفعول به، لا مطلق ملابسات الفعل، ومن الواضح أنّ الصلاة التي هي مرجع الضمير المضاف إليه ليست فاعلاً للتحليل ولا مفعولاً له، بل هي محلّ لوقوع التحليل، وليس إضافة الصفة إلى مطلق ملابساتها من قبيل الإضافة اللفظيّة، بل هي منحصرة بإضافة الصفة إلى الفاعل أو المفعول به.

ومنها: ما ورد في وجه تشريع التسليم محلّلاً الظاهر في وجوبه وأنّه الجزء المخرج الذي هو برزخ بين الداخل والخارج، ففي خبر الهاشمي الذي سأل الصادق (عليه السلام) عن معنى التسليم في الصلاة، فقال (عليه السلام): «**التسليم علامة الأمن وتحليل الصلاة**». قلت: وكيف ذلك جعلت فداك؟ قال (عليه السلام): «**كان الناس فيما مضى**»، إلى أن قال: «**فجعل التسليم علامة للخروج من الصلاة وتحليلاً للكلام**»[1].

وغير ذلك[2] من الأخبار الظاهرة في كونه واجباً، وأنّه مخرج عن الصلاة، فيكون أمره بين الداخل والخارج.

ومنها: ما ورد في باب الخلل من النصوص الدالّة على كون محلّ سجدتَي السهو[3] وقضاء التشهّد والسجدة[4] وصلاة الاحتياط[5] بعد التسليم، وما ورد من

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٤١٨ ب ١ من أبواب التسليم ح ١٣.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٤١٥ ب ١ من أبواب التسليم.

٣. لاحظ *وسائل الشيعة* ٨: ٢٠٧ و ٢٥٠ ب ٥ و ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

٤. لاحظ *وسائل الشيعة* ٨: ٢٤٤ ب ٢٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

٥. لاحظ *وسائل الشيعة* ٨: ٢١١ و٢١٢ ب ٧ و٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

وجوب قضاء التشهّد إذا تذكّر نسيانه بعد التسليم[١]؛ فتأمّل؛ لأنّه لا دلالة فيه على جزئيّة التسليم ولا على وجوبه، وإنّما يدلّ على كونه مخرجاً، وهذا ممّا لا كلام فيه.

ومنها: ما ورد في باب صلاة المسافر أنّه لو زاد في صلاته ركعتين، فأتى بالصلاة تماماً وجب عليه الإعادة، معلّلاً بأنّه زائد في فرض الله، ولا يخفى أنّه لا يتمّ إلّا بناءً على جزئيّة التسليم[٢]؛ لأنّه لو لم يكن جزءاً لم تكن الزيادة زيادة في فرض الله، بل شيء أتاه بعده، وهذا في صورة السهو ظاهر، وكذا في صورة العمد بأن يأتي بالصلاة تماماً عمداً.

وإن كان ربّما يقال - فيه -: بعدم وقوع الامتثال من جهة عدم قصد المأمور به، لكنّه مندفع بأنّه ليس إلّا تشريعاً في القصد، وأمّا المأتي به خارجاً فالركعتان الأوليان منطبق على المأمور به، والزيادة أمر خارج عنه فيكون كما إذا قصد الإتيان بالصلاة مع تعقّبها بصلاة أُخرى غير مأمور بها تشريعاً، حيث إنّ تشريعها لا يسري إلى الصلاة الأُولى.

أقول: هكذا أُفيد، لكنّه لا يخلو عن تأمّل، بل التحقيق أن يقال: إمّا أن يكون الداعي في إتيانه بالصلاة هو الصلاة تماماً بحيث لولاها لم يأت بالقصر أصلاً.

وبعبارة أُخرى يكون المنوي عبارة عن الركعتين الأوليين بشرط شيء بوصف تقييدهما بذلك، أو يكون داعيه هو الإتيان بالمأمور به، لكن يقصد إتيان الزائد عنه تشريعاً.

فعلى الأوّل: فلا وجه للحكم بالصحّة، لأنّه لم يقصد المأمور به ولم يكن محرّكه الأمر الواقعي.

---

١. لاحظ *وسائل الشيعة* ٦: ٤٠١ و٤٠٥ ب ٧ و٩ من أبواب التشهد.

٢. لاحظ *وسائل الشيعة* ٨: ٥٠٥ ب ١٧ من أبواب صلاة المسافر ح ٨.

وعلى الثاني: فلا مانع من صحّة الصلاة المأتي بها ولو قارنها ما يكون تشريعاً؛ فظهر أنّ الحقّ هو التفصيل.

وما استدلّ به للقول بالندب أو يمكن أن يستدلّ به له أيضاً عدّةٌ من الأخبار:

منها: صحيح ابن مسلم عن الصادق (عليه السلام) قال: «**إذا استويت جالساً فقل: أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، ثمّ تنصرف**»[1]، ودلالته على عدم وجوب التسليم واضحة.

وفيه: أوّلاً: إنّ المراد من الانصراف هو التسليم[2] كما يظهر من أخبار أُخر، كالمروي عن الصادق (عليه السلام): عن «السلام عليك أيّها النبيّ» انصراف هو؟ قال: «**لا، ولكن إذا قلت: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فهو انصراف**»[3].

وثانياً: على تقدير تسليم كون الانصراف ظاهراً في معناه المتعارف لا التسليم، فبأنّ غاية ما في هذا الخبر دلالته على عدم الوجوب بالإطلاق، فيقيّد بالأخبار المتقدّمة الدالّة على الوجوب، لكونها مقيّدات، كما أنّه بإطلاقه يدلّ على عدم وجوب الصلاة على النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) في التشهّد، ويقيّد بما دلّ على وجوبه.

ومنها: صحيح الفضلاء عن الباقر (عليه السلام)، قال: «**إذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلاته، وإن كان مستعجلاً في أمر يخاف أن يفوته فسلّم وانصرف أجزأه**»[4]، وجه الدلالة ظهور قوله (عليه السلام): «**إذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلاته**».

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٩٧ ب ٤ من أبواب التشهد ح ٤.

٢. ويدلّ عليه الأمر بالانصراف، ولو كان المراد حصول الانصراف بعد التشهّد لكان حقّ التعبير أن يقال: (انصرفت)، بدل الأمر بالانصراف كما ورد التعبير به في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام قال: «فإن قلت: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فقد انصرفت». [*وسائل الشيعة* ٦: ٤٢٦ ب ٤ من أبواب التشهد ح ١].

٣. *وسائل الشيعة* ٦: ٤٢٦ ب ٤ من أبواب التسليم ح ٢.

٤. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٩٧ ب ٤ من أبواب التشهد ح ٢.

وفيه: إنّه بقرينة ذيله - أعني قوله: «كان مستعجلاً»، إلى آخره - في دلالته على وجوب التسليم أظهر، فيحمل الصدر على الإجزاء والمضي باعتبار عدم وجوب التحيّات الواردة في التشهّد وكون الواجب إنّما هو الشهادتين، مع أنّه لو سُلّم دلالته فلا يكون إلّا بالإطلاق، فيقيّد بالأخبار المتقدّمة كما يقيّد بما دلّ على وجوب «وحده لا شريك له» أو «عبده ورسوله» أو الصلاة على النبيّ وآله.

ومنها: صحيح عليّ بن جعفر عن أخيه موسى (عليه السلام)، وقد سأله عن المأموم يطول الإمام فتعرض له الحاجة؟ قال: «يتشهّد وينصرف فيدع الإمام»[1]، وتقريب دلالته والجواب عنه كالخبر الأوّل فلا نعيده.

ومنها: موثّق يونس بن يعقوب، قال: قلت لأبي الحسن (عليه السلام): صلّيت بقوم صلاة، فقعدت للتشهّد، ثمّ قمت ونسيت أن أُسلّم عليهم، فقالوا: ما سلّمت علينا، فقال (عليه السلام): «لم تسلّم وأنت جالس»؟ قلت: بلى، قال: «لا بأس عليك، ولو نسيت حتّى قالوا لك واستقبلتهم بوجهك فقلت: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته»[2].

وتقريب دلالته واضح.

وفيه: إنّه ظاهر في كون المنسي هو السلام الأخير، وذلك بقرينة قوله: (أن أُسلّم عليهم) و(ما سلّمت علينا)، وجواب الإمام (عليه السلام): «فقلت: السلام عليكم». فلا يدلّ على المدّعى من عدم وجوب القدر المشترك بين الصيغتين حسب ما يأتي تحقيقه، مع أنّه مختصّ بصورة النسيان، ومن الواضح أنّه عند القائل بالوجوب لا يكون جزءاً ركنيّاً تبطل الصلاة بنسيانه، مع أنّه على تقدير تسليم دلالته على عدم الوجوب أيضاً يكون بالإطلاق، فيقيّد بما تقدّم من الأخبار.

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٤١٣ ب ٦٤ من أبواب صلاة الجماعة ح ٢، مع اختلاف.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٤٢٥ ب ٣ من أبواب التسليم ح ٥.

ومنها: صحيح زرارة عن الباقر (عليه السلام) إنّه سُئل عن الرجل يصلّي ثمّ يجلس، فيحدث قبل أن يسلّم؟ قال: «تمّت صلاته»[1]. وفي معناه غيره.

وفيه: إنّه لا دلالة فيه على عدم وجوب التسليم، كما أنّ ما ورد من نظيره في وقوع الحدث قبل التشهّد لا يدلّ على عدم وجوب التشهّد، بل إنّما يدلّ على عدم مبطليّة الحدث إذا وقع في الصلاة قبل السلام أو قبل التشهّد، وقد أفتى الصدوق[2] (قدّس سرّه) بمضمونه وأنّه لا يبطل تخلّل الحدث بعد تحقّق أركان الصلاة.

ومنها: ما رواه *الحلبي* عن الصادق (عليه السلام) قال: «إذا التفتّ في صلاة مكتوبة من غير فراغ فأعد الصلاة إذا كان الالتفات فاحشاً، وإن كنت قد تشهّدت فلا تعد»[3]، وتقريب دلالته أيضاً واضح.

وفيه: إنّه يمكن أن يكون المراد بالتشهّد هو المعهود منه وهو الشامل للتسليم الواجب - أعني «السلام علينا» - كما ربّما يطلق على المجموع من جهة جعل العامّة إيّاه من أجزاء التشهّد، مع أنّه لا تكون دلالته أيضاً إلّا بالإطلاق فيقيّد بما قدّمناه.

ومنها: ما ورد من صحّة صلاة من زاد خامسة في صلاته إذا جلس عقيب الرابعة بقدر التشهّد[4]، حيث إنّه يدلّ على أنّه بالجلوس بمقدار التشهّد يخرج عن الصلاة فلا تكون الخامسة مبطلة.

وفيه ما لا يخفى: حيث إنّه غير معمول به أوّلاً، وإنّما يدلّ على الاكتفاء بمقدار الجلوس للتشهّد مع عدم التشهّد، فيلزم منه عدم وجوب التشهّد أيضاً ثانياً، فلا محيص من حمله على التقيّة.

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٤٢٤ ب ٣ من أبواب التسليم ح ٢.

٢. *الفقيه* ١: ٢٣٣ ذيل الحديث ١٠٣٠. كما أشار إلى ذلك في *المستند في شرح العروة* ١٥: ٢٤٤.

٣. *وسائل الشيعة* ٦: ٤٢٤ ب ٣ من أبواب التسليم ح ٤.

٤. *وسائل الشيعة* ٨: ٢٣٢ ب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ٤.

فقد تحصّل من مجموع تلك الأخبار بعد ضمّ مطلقاتها إلى مقيّداتها أُمور:

الأوّل: إنّ التسليم مخرج عن الصلاة غير مبطل لها لو وقع في موقعه، ولو وقع في غير موقعه كان مخرجاً مبطلاً، وليس حاله كحال سائر أجزاء الصلاة من القراءة والذكر والدعاء، لكي لا يكون مبطلاً أين ما وقع، بل مقتضى مخرجيّته هو الخروج به عن الصلاة حيث ما وقع.

غاية الأمر أنّه إذا لم يكن في موقعه يكون مخرجاً مبطلاً كبقيّة المبطلات، وإذا وقع في موقعه يكون مخرجاً غير مبطل، ولازم ذلك هو أنّه إذا وقع بعد التشهّد الأوّل في غير الثنائيّة كان مبطلاً ولو كان سهواً؛ لأنّه به يخرج عن الصلاة، فلا يبقى محلّ لإتيان المنسي من الركعات.

لكن قد ورد النصّ بأنّ من نقّص ركعة يأتي بها بعد السلام إذا كان التذكّر قبل الإتيان بالمبطل[1]، فيخرج به عن حكم مخرجيّة السلام في ما كان السهو عن الركعة، ويلحق به سهو الركعتين أو أزيد بتنقيح الملاك، لكن لا يتعدّى إلى غير الركعة ممّا ينسى من أجزاء الصلاة، فلو أتى بالسلام قبل الإتيان بالسجدتين يحكم بالبطلان لا بتدارك المنسي، وسيأتي تفصيل ذلك في مباحث الخلل إن شاء الله تعالى.

وكيف كان فالغرض هنا بيان كون السلام كلاماً آدميّاً مخرجاً غير مبطل، فلكونه كلاماً آدميّاً لو وقع في غير محلّه يكون مبطلاً ليس شأنه كسائر الأجزاء.

الثاني: إنّه جزء من الصلاة لكن لا كسائر الأجزاء منها، بل هو برزخ بين كونه داخلاً وخارجاً، ومعنى ذلك أنّه ما لم يتحقّق السلام يكون المصلّي في الصلاة، ويكون خروجه عنها بإتيان السلام، وهذا بخلاف سائر الأجزاء، حيث إنّه بإتيان التشهّد - مثلاً - لا يخرج عن الصلاة، فالتشهّد جزء داخليّ، والسلام جزء خارجيّ

---

١. راجع *وسائل الشيعة* ٨: ٢٠٩ ب ٦ من أبواب الخلل في الصلاة.

- أي يحصل ختم الصلاة به -، وإن شئت قلت: إنّه آخر الأجزاء الذي به يتحقّق الخروج الغير المبطل.

الثالث: انحصار المخرج الغير المبطل به، فلا يحصل ذلك بغيره من كلام الآدميّين ولا بغير الكلام من سائر المبطلات، فإنّها وإن كانت مخرجات، لكنّها مبطلة للصلاة، والتسليم مخرج غير مبطل.

الأمر الثالث - من الأُمور التي يبحث عنها في باب السلام -: في أنّ الواجب من السلام ماذا؟

اعلم إنّه قد اختلف في وجوب الصيغتين واستحبابهما على أقوال:

أحدها: القول: باستحبابهما معاً، وهذا هو الذي تقدّم الاستدلال له والجواب عنه.

الثاني: القول، بوجوبهما معاً، وهذا لا دليل عليه من الأخبار يمكن الاستدلال له به.

الثالث: القول: بوجوب «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين»، تعييناً واستحباب «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته»، ودليله ما ورد ممّا يدلّ على وجوب الصيغة الأُولى، ولكنّه معارض بما دلّ على وجوب الثانية.

الرابع: القول: بوجوب الثانية تعييناً واستحباب الصيغة الأُولى، ودليله ما ورد من الأخبار الدالّة على وجوب الثانية، ولكنّه معارض بما دلّ على وجوب الأُولى.

الخامس: التخيير بين الصيغتين مع استحباب الأُخرى بعد الإتيان بما بدأ به، وهذا القول وإن صحّ من حيث الحكم بوجوب ما بدأ به، لكونه مقتضى الجمع بين ما دلّ على وجوب الأُولى وما دلّ على وجوب الثانية، لكن لا دليل على استحباب الصيغة الأُخرى بعده على نحو الإطلاق.

السادس: هو القول الخامس لكن مع اختصاص الاستحباب بالصيغة الثانية لو بدأ بالأُولى دون العكس، وهذا هو الأقوى لما يدلّ عليه جملة من الأخبار.

ثمّ إنّه ربّما يورد على هذا القول بأنّه كيف يجمع بين استحباب الصيغة الثانية في الصلاة وبين مخرجيّة الصيغة الأُولى مع أنّ لازم مخرجيّتها وقوع الصيغة الثانية خارج الصلاة؟

ويمكن الجواب بوجهين:

الأوّل: إنّ المحلّل عند الإتيان بالثانية عبارة عن مجموع الصيغتين مع كون الأُولى واجبة والثانية مندوبة، ولا غرو في كون المركّب من الواجب والمندوب محلّلاً بعد قيام الدليل عليه.

وبعبارة أُخرى يكون المحلّل هو الأمر المردّد بين الطويل والقصير، فعند عدم الإتيان بالأخيرة يكون المحلّل عبارة عن الأُولى، وعند الإتيان بها يكون المجموع محلّلاً، لكنّ الثانية مستحبّة على كلا التقديرين.

الوجه الثاني: إنّ الثانية تكون جزءاً ندبيّاً من السلام لا من الصلاة، فيكون المحلّل هو السلام بما له من الأجزاء الواجبة والمندوبة، وهذا أولى في عالم الاعتبار من الوجه الأوّل.

وكيف كان، فبكلّ من الوجهين يصحّح دخول الثانية في الصلاة مع الالتزام باستحبابها بعد قيام الدليل على استحبابها، ولا منافاة بين كون الواجب هو ما بدأ به من الصيغتين مع اتّصاف الصيغة الأُولى أيضاً بالاستحباب؛ لأنّ المراد من استحبابها هو استحباب البدأة بها لكي يجمع بين الصيغتين، لما أشرنا إليه من اختصاص الاستحباب بالصيغة الثانية بعد الأُولى دون العكس، وليس المراد باستحباب الأُولى هو اختيار أفضل أفراد الواجب التخييري، كما لا يخفى.

الأمر الرابع: هل المعتبر في السلام المخرج هو الإتيان بالتسليم بقصد الخروج، أو يعتبر عدم قصد عدم الخروج ولو لم يكن قاصداً للخروج، أو لا يعتبر شيء من ذلك؟ وجوهٌ:

أقواها الأخير؛ وذلك لما ورد في جملة من الروايات مثل قول الباقر (عليه السلام): «شيئان يفسد الناس بهما صلاتهم»[1] إلى أن قال: «وقول الرجل: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، يعني في التشهّد الأوّل»، وفي معناه غيره[2].

ومن المعلوم أنّهم لا يأتون بهذا السلام في التشهّد الأوّل بقصد الخروج عن الصلاة، بل إنّما يأتون به بعنوان أنّه جزء من التشهّد، ومع ذلك حكم عليه بالإفساد، فيدلّ على عدم اعتبار قصد المخرج، بل عدم مضرّيّة قصد الخلاف؛ هكذا قرّر.

وفيه نظر؛ لأنّ غاية ما يستفاد من هذه الأخبار إبطال الصلاة بها ولو مع عدم قصد الخروج بها، وهذا أجنبيّ عن عدم اعتبار قصد الخروج بما يخرج به من الصلاة من المخرج الغير المبطل، كما لا يخفى، فلابدّ من اعتبار عدم قصد الخلاف لو لم نقل باعتبار قصد الخروج وإن كان لا دليل على اعتبار قصد الخروج أصلاً.

الأمر الخامس: المنقول عن بشرى[3] سيّد ابن طاوس (قدّس سرّه) مخرجيّة الصيغة الأُولى لو بدأ بها مع وجوب الثانية، بحيث لو صدر عنه المنافي بين الصيغتين لفعل حراماً وإن لم تبطل به الصلاة، ونسب الميل إليه إلى الشهيد[4] (قدّس سرّه).

وهذا عجيبٌ، لأنّ المستفاد من الأخبار هو ما قدّمناه من التخيير بين الصيغتين مع استحباب الثانية بعد الأُولى دون العكس، وبعض الأخبار وإن كان ناطقاً بوجوب

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٤٠٩ ب ١٢ من أبواب التشهد ح ١.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٤١٠ ب ١٢ من أبواب التشهد ح ٢ و ٣.

٣. حكاه صاحب *جواهر الكلام* عنه ١٠: ٥٣٩ - وكذا في *ذكرى الشيعة* ٣: ٤٣١.

٤. *ذكرى الشيعة* ٣: ٤٣١.

الصيغة الثانية، كما هو قول العامّة أيضاً، إلّا أنّه يجب الخروج عنه بحكم ما دلّ على مخرجيّة الأُولى أيضاً مثل ما ورد من أنّ الصيغة الأُولى انصراف.

الأمر السادس: هل الواجب في السلام هو قصد الدعاء أو يعتبر عدم قصد التحيّة ولو لم يقصد الدعاء أولا يعتبر شيء من ذلك، بل لو قصد به التحيّة لكان مخرجاً غير مبطل أيضاً؟ وجوهٌ.

مِن كونه جزءاً من الصلاة، والكلام الآدمي لا يكون جزءاً منها.

ومِن أنّه متوسّط بين الجزء الداخل والأمر الخارج، ولذا لو وقع في غير محلّه كان مبطلاً، وليس ذلك إلّا من جهة كونه كلاماً آدميّاً، فلا يعتبر فيه قصد الدعاء، لكن يضرّ به قصد التحيّة، لمكان كونه من أجزاء الصلاة أيضاً المنافي جزئيّته مع قصد التحيّة.

هذا، مضافاً إلى ما ورد من كون السلام اسماً من أسماء الله تعالى، وإنّه سلام وأمن للإمام من قبل الله تعالى[1]، حيث إنّه يشعر بكونه دعاءً لا تحيّةً، مع أنّه لو كان تحيّة لوجب ردّه على المأمومين، كما يجب ردّ السلام، ولو كان المسلّم عليه في الصلاة وهو شيء لم يعرف من أحد القول به.

والأقوى هو الوجه الثاني، أعني اعتبار عدم قصد التحيّة ولو لم يقصد به الدعاء.

الأمر السابع: يستحبّ تكرار الصيغة الأخيرة على المأموم إذا كان على شماله من يصلّي مثله لا مطلقاً، فلا يستحبّ ذلك على من لم يكن على شماله أحد، ولا على غير المأموم من الإمام والمنفرد؛ وذلك لما يستفاد من مجموع الأخبار الواردة في هذا الباب بعد حمل مطلقاتها على مقيّداتها، ولا معارض لها في ذلك سوى خبر

---

١. لاحظ *وسائل الشيعة* ٦: ٤١٨ ب ١ من أبواب التسليم ح ١٣.

مفضّل بن عمر[١] الدالّ على استحباب التسليم للمأموم ثلاثاً؛ واحدة ردّاً على الإمام ويكون تحيّة للملائكة، والثاني على من في يمينه والملكين الموكّلين به، والثالثة على من في يساره وملائكته الموكّلين به، لكنّه غير معمول به، ولم يظهر من أحد من الأصحاب الفتوى به.

ثمّ إنّهم ذكروا استحباب إيماء الإمام بصفحة وجهه إلى يمينه، والمنفرد بمؤخّر عينيه إلى يمينه، والمأموم يسلّم إلى الجانبين إذا كان على يساره أحد مومئاً بصفحة وجهه.

وهذا التفصيل في الالتفات بين الإمام والمنفرد والمأموم ممّا لا دليل عليه من الأخبار يعتدّ به وإن كان ربّما يستدلّ على استحباب التفات المأموم بصفحة وجهه بصحيح أبي بصير عن الصادق (عليه السلام) قال: «إذا كنت في صفّ فسلّم

---

١. ينبغي نقل الخبر بطوله تيمّناً، قال في الوسائل: في العلل بالإسناد السابق عن المفضّل بن عمر، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: لأيّ علّة يسلّم على اليمين ولا يسلّم على اليسار؟ قال عليه السلام: «لأنّ الملك الموكّل الذي يكتب الحسنات على اليمين، والذي يكتب السيّئات على اليسار، والصلاة حسنات ليس فيها سيّئات، فلهذا يسلّم على اليمين دون اليسار».

قلت: فلم لا يقال: السلام عليك، والملك على اليمين واحد، لكن يقال: السلام عليكم؟ قال: «ليكون قد سلّم عليه وعلى من على اليسار، وفضل صاحب اليمين عليه بالإيماء إليه».

قلت: فلم لا يكون الإيماء بالوجه ولكن يكون بالأنف لمن صلّى وحده، وبالعين لمن يصلّي بقوم؟ قال (عليه السلام): «لأنّ مقعد الملكين من ابن آدم الشدقين، وصاحب اليمين على الشدق الأيمن ويسلّم المصلّي ليثبت له صلاته في صحيفته».

قلت: فلم يسلّم المأموم ثلاثاً؟ قال (عليه السلام): «تكون واحدة ردّاً على الإمام وتكون عليه وعلى ملكيه، وتكون الثانية على يمينه والملكين الموكّلين به، وتكون الثالثة على من على يساره والملائكة الموكّلين به، ومن لم يكن على يساره أحد لم يسلّم على يساره، إلّا أن تكون يمينه على الحائط ويساره إلى من صلّى معه خلف الإمام فيسلّم على يساره».

قلت: فتسليم الإمام على من يقع؟ قال (عليه السلام): «على ملكيه والمأمومين، يقول لملكيه: اكتبا سلامة صلاتي ممّا يفسدها، ويقول لمن خلفه: سلمتم وأمنتم من عذاب الله عزّ وجلّ». [*وسائل الشيعة* ٦: ٤٢٢ ب ٢ من أبواب التسليم ح ١٥.]

تسليمة عن يمينك وتسليمة عن يسارك» معلّلاً بقوله (عليه السلام): «لأنّ عن يسارك من يسلّم عليك»[١]، وفي معناه غيره[٢]، المعبّر فيه بكلمة «عن».

ولا يخفى عدم ظهوره في المدّعى؛ ضرورة عدم معلوميّة كون المراد من كلمة «عن» معنى (إلى) مقدّراً للالتفات، لكي يصير المعنى (ملتفتاً إلى يمينك)، ومع إجماله لا يكون دليلاً على المدّعى، مع ورود هذا التعبير في المنفرد أيضاً كقول الصادق (عليه السلام) في خبر أبي بصير أيضاً: «إذا كنت وحدك فسلّم تسليمة واحدة عن يمينك»، مع أنّهم أفتوا باستحباب الإيماء بمؤخّر العين للمنفرد دون صفحة الوجه.

وبالمرويّ عن العلل عن مفضّل بن عمر، وفيه: قلت: لأيّ علّة يسلّم على اليمين[٣]، إلى آخره.

والظاهر من لفظة «على» وإن كان التوجّه إلى اليمين، لكنّه بهذا المعنى الظاهر منه، أعني كون السلام تحيّة على مَن على اليمين لا يكون معمولاً به، لما تقدّم في الأمر السادس من اعتبار عدم قصد التحيّة بالسلام، فلابدّ أن يراد به غير التحيّة ولم يعلم ظهوره حينئذٍ في معنى يمكن أن يجعل دليلاً على المدّعى.

هذا بالنسبة إلى المأموم، وأمّا الإمام، فقد يستدلّ له بخبر المفضّل بن عمر، وفيه: قلت: فلم لا يكون الإيماء بالتسليم بالوجه كلّه، ولكن كان بالأنف لمن يصلّي وحده، وبالعين لمن يصلّي بقوم إلاّ آخره.

ولكن لا دلالة فيه على استحباب الإيماء بصفحة الوجه الذي هو المدّعى، إذ الإيماء بالعين لا يلازم الإيماء بصفحة الوجه، كما لا يخفى.

نعم، يمكن أن يجعل دليلاً على استحباب إيماء المنفرد بصفحة الوجه، حيث

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٤١٩ ب ٢ من أبواب التسليم ح ١.
٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٤٢١ ب ٢ من أبواب التسليم ح ٨.
٣. تقدم تخريجها في الصفحة السابقة في الحاشية.

إنّ الإيماء بالأنف لا يمكن إلّا بالإيماء بالوجه كما هو ظاهر، لكنّه لا يصير أيضاً دليلاً، لما تقدّم من عدم العمل بهذا الخبر وعدم ظهور الإيماء بالأنف في هذا المعنى، مع معارضته بما دلّ على استحباب التوجّه إلى القبلة كصحيح عبد الحميد عن الصادق (عليه السلام) وفيه: «وإن كنت وحدك وحدك فواحدة مستقبل القبلة»[1].

وبالجملة، لم يظهر لشيء ممّا ذكروه مدرك يعتمد عليه.

الأمر الثامن: لا ينبغي الإشكال ظاهراً في وجوب ضمّ «وعلى عباد الله الصالحين» إلى «السلام علينا»؛ لعدم إطلاق في الأخبار يدلّ على الاكتفاء بـ «السلام علينا»، بل ما ورد فيها إنّما هو منضمّ إلى «وعلى عباد الله الصالحين»[2].

وأمّا كلمة «ورحمة الله وبركاته» فوجوبها لا يخلو عن إشكال، ومنشأه ورود مطلقات دالّة بإطلاقها على الاكتفاء بـ «السلام عليكم» مؤيّداً بدعوى نفي الخلاف، بل الإجماع على استحباب زيادة «ورحمة الله وبركاته»، وورود ما يدلّ على إضافة «ورحمة الله» كما في بعض الأخبار، أو هي مع كلمة «وبركاته» كما في بعض آخر الصالح لأن يكون مقيّداً لتلك المطلقات مع منع إطلاقها بدعوى كونها للعهد بمعنى الإشارة إلى الصيغة المعهودة، أعني «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته»، وهذا ليس بكلّ البعيد، مضافاً إلى موافقة المطلقات مع العامّة الغير الصالح لمعارضتها مع المقيّدات من تلك الجهة أيضاً مع تحكيم كلّ مقيّد على المطلق دائماً ولو لم يكن في المطلق شائبة التقيّة.

وأمّا دعوى الإجماع على الاستحباب فممنوع بمصير جماعة إلى الوجوب، ولا يخفى أنّ الوجه الثاني أحوط لو لم يكن أقوى، بل مقتضى الصناعة هو الفتوى بالوجوب لما ذكرناه.

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٤١٩ ب ٢ من أبواب التسليم ح ٣.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٤٢٣ ب ٣ من أبواب التسليم ح ١.

الأمر التاسع: قد تقدّم أنّ الأقوى عدم اعتبار قصد الخروج بالسلام، بل يقع الخروج كيفما وقع وأينما وقع ولو سهواً ونسياناً، أو عمداً بقصد الخروج، أو لا بقصده، إلّا فيما لو سها عن ركعة أو ركعتين كما تقدّم، وسيأتي تفصيله.

ولو سبق إلى لسانه غلطاً بأن كان مريداً للتشهّد أو للدعاء - مثلاً - فسبق السلام إلى لسانه، فهل هذا أيضاً مخرج كالسهو أو لا؟ وجهان:

الأقوى عدمه؛ لعدم الدليل على حصول الخروج به بدعوى انصراف الأدلّة إلى ما كان وقوع السلام عن إرادة في فعله لكي يكون أمراً اختياريّاً ولو لم يأت به بداعي الخروج، والمسبوق إلى اللسان غلطاً لا يكون فعلاً اختياريّاً صادراً عن إرادة وإن لم ينفكّ عن إرادة ما، حيث إنّه يكون صدوره عن إرادة ارتكازيّة، لكنّه لا يصير معدوداً من الأفعال الاختياريّة، فيكون خارجاً عن مورد الأخبار الدالّة على وقوع الانصراف بالسلام، وحينئذٍ فلو كان في محلّه وجب إعادته ثمّ الإتيان بسجدتي السهو لوقوع المسبوق إلى اللسان في أثناء الصلاة، كما أنّه تجب سجدتا السهو لو كان في غير محلّه، كما إذا سبق إلى لسانه في موقع التشهّد.

وكيف كان، فلا تبطل به الصلاة بتوهّم كونه كلاماً آدميّاً واقعاً في الصلاة، وذلك لكونه من غير إرادة والتفات.

الأمر العاشر: إنّ المشهور عدم وجوب صيغة «السلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته»، بل ادّعي الإجماع على عدم وجوبها، وعن *الذكرى*[1] أنّ وجوبها لا يعدّ من المذهب. والمنقول عن الجعفي[2] وكنز العرفان[3] هو الوجوب، ولا يخفى ما فيه، لعدم ما يدلّ على الوجوب.

---

١. *ذكرى الشيعة* ٣: ٤٢١.

٢. نقله عنه في *ذكرى الشيعة* ٣: ٤٢١، وأنّه صاحب الفاخر.

٣. نقله عنه في *ذكرى الشيعة* ٣: ٤٢١ و٤٢٢ - وذكره عن كتاب الرائع، فليراجع.

وما استدلّ به في كنز العرفان من التمسّك بالآية الشريفة الظاهرة في وجوب التسليم عليه (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بعد الصلاة عليه بانضمام الإجماع على عدم وجوبه في غير حال الصلاة، **مندفعٌ** بمنع ظهور التسليم في تلك الصيغة، لاحتمال أن يكون المراد منه الانقياد والطاعة.

الأمر الحادي عشر: نقل الأُستاذ (دام بقاؤه) عن سيّد أساتيذه (قدّس سرّه): أنّ الأحوط عدم إعادة «السلام علينا» لو أتى به غلطاً بأن أدّى بعض حروفه عن غير مخرجه كما لو نطق بالسين مكان الصاد في «الصالحين» ونحو ذلك، بل يأتي بصيغة الثانية فقط، ثمّ استشكل فيه بأنّه لا وجه لهذا الاحتياط أصلاً، بل له أن يعيد الأُولى على الوجه الصحيح.

أقول: لعلّ وجهه احتمال كون ما أتى به مخرجاً ولو كان غلطاً، ومع فرض قصد الإتيان بالصيغة الثانية تكون المعادة على تقدير مخرجيّة ما أتى به أوّلاً واقعة في أثناء الصلاة وهو مضرّ بالصحّة بخلاف ما إذا أتى به بالثانية فقط، حيث إنّ الأمر حينئذٍ يدور بين كون الأُولى الواقعة غلطاً مخرجة أو كون المخرج هو الثانية وإنّه وقعت الأُولى في الأثناء سهواً، وعلى كلّ حال لا تكون الصلاة فاسدة.

نعم، عليه سجدتا السهو لاحتمال أن لا تكون الأُولى من المخرج، لكن هذا الاحتياط إنّما ينبغي مراعاته فيما إذا قصد الإتيان بالصيغتين جميعاً بناءً على ما تقدّم من أنّ الخروج من الصلاة حينئذٍ لا يحصل إلّا بعد الإتيان بالصيغة الثانية، وإنّه لا ينافي ذلك مع استحبابها بعد الأُولى، وأمّا لو أراد الاكتفاء بالصيغة الأُولى، فالظاهر أنّه لا وجه لهذا الاحتياط كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في الأجزاء الواجبة من الصلاة.

الفصل التاسع:
في بعض ما يستحبّ في الصلاة

فمنها: التكبيرات الافتتاحيّة الستّ، وقد تقدّم شطر من الكلام فيها في بحث تكبيرة الإحرام[1]، ويقي حكم الأدعية المأثورة بينها:

فنقول: لا إشكال في استحباب الدعاء بعد التكبيرة الثالثة بالمأثور المشهور، وهو: «**اللّهمّ أنت الملك الحقّ...**»[2]، إلى آخره، وكذا الدعاء بعد الخامسة، وهو: «**لبّيك وسعديك...**»[3] الدعاء.

وإنّما الكلام فيما يقال بعد السادسة، فهل الدعاء بعدها هو: «يا محسن قد أتاك المسيء»[4]، إلى آخره، أو إنّه يدعى به بعد السابعة منضمّاً إلى دعاء التوجّه[5]، أو إنّه يُدعى به قبل التكبيرات؟ وجوهٌ:

---

١. تقدّم الكلام فيها في ص: ٨٦.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٤ ب ٨ من أبواب تكبيرة الإحرام والافتتاح، ح ١.

٣. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٤ ب ٨ من أبواب تكبيرة الإحرام والافتتاح، ح ١.

٤. *مستدرك الوسائل* ٤: ١٤٣ ب ٦ من أبواب تكبيرة الإحرام ح ٦.

٥. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٤ ب ٨ من أبواب تكبيرة الإحرام والافتتاح، ح ١.

أقول: هكذا أُفيد، لكنّي لم أعثر على ما يدلّ على انضمامه بدعاء التوجّه وإتيانه بعد السابعة، وأمّا الدعاء به قبل التكبيرات فيدلّ عليه ما رواه في كتاب فلاح السائل عن الصادق (عليه السلام) قال: «**كان أمير المؤمنين (عليه السلام) يقول لأصحابه: من أقام الصلاة وقال قبل أن يحرم ويكبّر: يا محسن...**»[1]، إلى آخره.

ويدلّ على الدعاء به بعد السادسة مرسل *الذكرى*[2]، قال في المحكي عنه: وقد ورد هذا الدعاء عقيب السادسة.

وكيف كان، فلا إشكال في جواز الإتيان به في المواضع الثلاثة بقصد مطلق الدعاء لا بقصد الموظّف، وإن كان الأقوى عدم البأس بالإتيان به بعنوان الوظيفة قبل التكبيرات وعقيب السادسة، وأمّا دعاء التوجّه فقد ورد في بعض الأخبار كلمة «وهدى عليّ»[3] وفي بعض آخر «منهاج علي»[4]، والإتيان بكلّ واحد منهما بقصد الدعاء لا بأس به.

ومنها: القنوت، والكلام فيه يقع في أُمور:

الأوّل: في أصل مشروعيّته، والظاهر عدم الخلاف منّا[5] في أصل رجحانه و إنّما الخلاف في مشروعيّته من العامّة، فإنّهم بين قائل بنفي مشروعيّته مطلقاً كأبي حنيفة[6] وجماعة منهم[7]، وبين قائل باختصاص مشروعيّته بالصبح والجمعة، أو بمطلق الجهريّة، وبين قائل برجحانه في الفرائض، وقائل بالأعمّ، وقائل باختصاصه

---

١. *بحار الأنوار* ٨٤: ٣٧٥ - *فلاح السائل*: ١٥٥.

٢. *ذكرى الشيعة* ٣: ٢٦٢.

٣. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٥ ب ٨ من أبواب تكبيرة الإحرام والافتتاح، ذيل ح ٣.

٤. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٥ ب ٨ من أبواب تكبيرة الإحرام والافتتاح، ح ٣.

٥. انظر *المعتبر* ٢: ٢٣٨، *التذكرة* ٣: ٢٥٥ - *ومختلف الشيعة* ٢: ١٧٣، *والحدائق الناضرة* ٨: ٣٥٣.

٦. *المبسوط* (للسرخسي) ١: ١٦٥، *والهداية* (للمرغيناني) ١: ٦٦، *وفتح العزيز* ٣: ٤١٥، *والمنتقى* (للباجي) ١: ٢٨٢.

٧. وكذا الشافعي كالمهذب للشيرازي ١: ٨٨ - *حلية العلماء* ٢: ١١٢ - *المجموع* ٣: ٤٩٤ و ٥٠٦ - *وفتح العزيز* ٣: ٤١٩.

فيما إذا أراد الإمام أن يدعو للجيش، ونحو ذلك من الأقوال المتشتّتة منهم. فما ورد في أخبارنا من نفي جوازه محمول على التقيّة، كما يشهد به جملة من الأخبار كموثّق أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن القنوت؟ فقال: «فيما يجهر فيه». فقال: فقلت: إنّي سالت أباك عن ذلك فقال لي: «في الخمس كلّها»، فقال: «رحم الله أبي، إنّ أصحاب أبي أتوه فسألوه فأخبرهم بالحقّ ثمّ أتوني شكّاكاً فأفتيتهم بالتقيّة»[1].

وكخبر محمّد بن مسلم قال: ذكرت قول الباقر (عليه السلام) لأبي عبد الله (عليه السلام): «القنوت في كلّ صلاة»، فقال (عليه السلام): «أمّا ما لا تشكّ فيه ففيما جهر فيه بالقراءة»[2]، بمعنى أنّ ما لا شكّ فيه عند الخاصّة والعامّة ولا يكون فعله تقيّة إنّما هو في الجهريّة لذهاب جماعة منهم إلى استحبابه فيها.

وكالمرويّ عن الرضا (عليه السلام): «إن شئت فاقنت وإن شئت لا تقنت وأنا أتقلّد هذا»[3]، أي يكون تركه في حال التقيّة على رقبتي.

وبالجملة، ففي هذه الأخبار شواهد على كون صدور الأخبار الدالّة على نفي المشروعيّة للتقيّة.

الأمر الثاني: المشهور استحبابه في جميع الصلوات من الفرائض والنوافل، وقال الصدوق (رحمه الله) بوجوبه في الفريضة[4]، وإنّ من تركه عمداً أعاد، وعن ابن أبي عقيل[5] وجوبه في الجهريّة.

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٦٣ ب ١ من أبواب القنوت ح ١٠.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٦٥ ب ٢ من أبواب القنوت ح ٥.

٣. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٦٩ ب ٤ من أبواب القنوت ح ١.

٤. *من لا يحضره الفقيه* ١: ٣١٦ ذيل ح ٩٣٢.

٥. نقله عنه في *مختلف الشيعة* ٢: ١٧٣، و*ذكرى الشيعة* ٣: ٢٨١، و*المعتبر* ٢: ٢٤٣.

والأقوى ما عليه المشهور؛ لتصريح جملة من الأخبار على جواز تركه: مثل قول الباقر (عليه السلام) في الحديث المتقدّم: «إن شاء يقنت وإن شاء لا يقنت»[١].

وكقوله (عليه السلام) فيما رواه أحمد بن محمّد عنه (عليه السلام) في القنوت في الفجر: «إن شئت فاقنت وإن شئت فلا تقنت»[٢].

وموثّق سماعة في قنوت الجمعة، قال (عليه السلام): «فمن شاء قنت في الركعة الثانية قبل أن يركع، وإن شاء لم يقنت، وذلك إذا صلّى وحده»[٣].

وبهذه الأخبار يحمل الأخبار الظاهرة في الوجوب على الاستحباب مع الحمل على شدّة التأكّد، فيقال: بتأكّد الاستحباب في الجهريّة، وزيادة تأكّده في الصبح والجمعة مع ما في بعضها من عدم الدلالة على الوجوب مثل قوله (عليه السلام): «ومن تركه رغبة عنه فلا صلاة له»[٤]، حيث إنّ الظاهر من قوله: «رغبة عنه» هو أنّ تركه يكون للإعراض عنه مثل العامّة.

وأمّا كلمة «لا صلاة له» فقد تقرّر في محلّه أنّ كلمة «لا» إنّما تحمل على نفي الطبيعة حقيقة، حيث لا تكون قرينة على الخلاف، والأخبار المصرّحة بجواز الترك قرينة على صرفها عمّا هو ظاهرها، فتحمل على نفي الكمال.

وكيف كان، فالمسألة واضحة بحمد الله.

الأمر الثالث: في محلّه.

والمشهور بين الأصحاب أن محلّه قبل الركوع من الركعة الثانية بعد تمام القراءة؛

---

١. تقدم تخريجها في الصفحة السابقة في حديث الرضا (عليه السلام).

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٦٩ ب ٤ من أبواب القنوت ح ٢.

٣. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٧٢ ب ٥ من أبواب القنوت ح ٨.

٤. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٦٥ ب ٢ من أبواب القنوت ح ٢ - وفيه: «ومن ترك القنوت».

ويدلّ عليه جملة من الأخبار، كقول الباقر (عليه السلام) في صحيحة زرارة: «**القنوت في كلّ صلاة في الركعة الثانية قبل الركوع**»[١].

وقول الصادق (عليه السلام): «**اقنت في كلّ ركعتين فريضة ونافلة قبل الركوع**»[٢].

وكيف كان، فلا ينبغي الإشكال في استحبابه في كلّ ثنائيّة قبل الركوع، إنّما الإشكال في ركعتي الشفع، لما ورد من أنّ القنوت فيهما في الثالثة[٣]، فيقيّد به العمومات الدالّة على استحبابه في كلّ ثنائيّة، ولذا احتاط المحقّق الأنصاري[٤] (قدّس سرّه)، وقال: بإتيانه في الشفع لا بعنوان الوظيفة.

ولكن يمكن أن يقال: بحمل ما دلّ على أنّ القنوت في الوتر في الثالثة على عقده الإيجابي بمعنى أنّه في مقام بيان أنّ في الوتر قنوتاً، لا في مقام سلب القنوت عن الشفع، وعلى هذا فيدلّ على استحباب القنوت في ركعة الوتر ويبقى العمومات الدالّة على استحبابه في كلّ ثنائيّه دالّة على استحبابه في الشفع من غير معارض؛ وهذا أقوى وإن كان الاحتياط لا بأس به.

ويمكن أن يجعل قوله (عليه السلام): «**في الركعة الثالثة**» في قوله: «**القنوت في الوتر في الركعة الثالثة**» عطف بيان للوتر، فيصير المعنى - والله ورسوله وأُمناؤه أعلم - أنّ القنوت في الوتر الذي هو عبارة عن الركعة الثالثة، فيكون إطلاق الوتر حينئذٍ على خصوص الركعة الثالثة في مقابل ركعتي الشفع، لا الوتر بمعنى مجموع

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٦٦ ب ٣ من أبواب القنوت ح ١.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٦٣ ب ١ من أبواب القنوت ح ٩.

٣. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٦٧ ب ٣ من أبواب القنوت ح ٢.

٤. لم نعثر عليه في *كتاب الصلاة* في مظانه ٢: ١٢٧ وقوله: «عدا ما سيجئ»، لاحظناه ولم نعثر عليه.

الركعات الثلاث، ويؤيّده تأكّد استحباب القنوت في المغرب والغداة والعشاء والوتر اللّاتي ذكرن في الرواية.

أقول: هكذا أُفيد، ولا يخفى ما فيه من التكلّف، بل الخبر ظاهر في كون القنوت في الوتر في الركعة الثالثة منها، فيدلّ على استحباب القنوت في الركعة الثالثة، ونفيه في الركعة الثانية. لكنّه في العقد السلبي معارض مع ما ورد في العيون عن رجاء بن أبي الضحّاك[1] الذي حمل الرضا (عليه السلام) إلى خراسان في حديث وصف صلاته (عليه السلام)، قال: «**ويصلّي ركعتَي الشفع، يقرأ في كلّ ركعة منها الحمد و﴿قل هو الله أحد﴾ ثلاث مرّات، ويقنت في الثانية**»، فيحمل ذاك على نفي شدّة الاستحباب الثابت في خصوص الثالثة، مضافاً إلى المطلقات الدالّة على أنّ في كلّ ثنائيّة قنوت.

والمناقشة في سند المروي في العيون بكون رجاء ضعيفاً، **مدفوعةٌ** بالتسامح، مع جبر ضعفه بعمل طائفة من الأصحاب، بل لم ينقل الخلاف في استحبابه في الثانية من الشفع قبل البهائي[2] (قدّس سرّه)، بل الظاهر ممّا أفاده في حاشية مفتاح الفلاح أنّه - أي نفي القنوت عن الركعة الثانية في الشفع - فائدة لم يتنبّه عليها قبله أحد من علمائنا، وهو يدلّ على أنّ العمل كان قبله على الاستحباب من غير خلاف، وهذا كافٍ في انجبار السند به، كما لا يخفى، فلا ينبغي التأمّل فيه، فيكون حال الشفع كسائر النوافل الثنائيّة.

---

١. *عيون أخبار الرضا* (عليه السلام) ٢: ١٨٠ / ١٨٣ - *بحار الأنوار* ٤٩: ٩١ ح ٧ - *وسائل الشيعة* ٤: ٥٥ ب ١٣ من أبواب اعداد الفرائض ح ٢٤.

٢. لا يوجد لدينا حاشيته على مفتاح الفلاح، ونقله البحراني في *الحدائق الناضرة* في بحث القنوت في الوتر ٦: ٣٩ - فليراجع. وقد سبقه إليه صاحب *مدارك الأحكام* ٣: ١٩، وكذا صاحب *الذخيرة*: ٢٩٣ السطر الأخير، وكذا في ص: ١٨٣ س ٣٦ - ونقله بتمامه صاحب *جواهر الكلام* ٧: ٥٧٨.

هذا كلّه في غير الصلاة الجمعة والعيدين والآيات، وأمّا فيها فسيأتي الكلام في قنوتها في بابها.

الأمر الرابع: اختلف الأصحاب قديماً وحديثاً في جواز القنوت بغير العربيّة؛ فقيل: بالمنع، واستدلّ له بعدم الدليل على جوازه.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ أصالة البراءة كافية في عدم المنع منه، فلابدّ في إثباته من دليل ولا يكفي عدم الدليل على الجواز.

وقيل: بالجواز، مستدلّاً له بالمروي عن الباقر(عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يتكلّم في صلاة الفريضة بكلّ شيء يناجي ربّه؟ قال: «**نعم**»[1].

والمروي عن الصادق (عليه السلام) مرسلاً: «**كلّما ناجيت به ربّك في الصلاة فليس بكلام**»[2].

ولا يخفى ما في الاستدلال بهما، فإنّ الظاهر منهما جواز المناجاة بكلّ ما له من الحاجات الدينيّة والدنيويّة، لا المناجاة بكلّ لغة، كما لا يخفى.

واستدلّ للجواز أيضاً بما ورد من أنّ الصلاة قرآن وذكر ودعاء[3]، وما سواها كلام الآدميّين، فإنّ الدعاء يشمل بإطلاقه ما كان بغير العربي.

وناقش فيه الأُستاذ (دام بقاؤه) بانصراف الدعاء في الخبر عمّا كان بغير العربي، واستظهر دخوله في عقد المستثنى، بدعوى أنّ الدعاء بغير العربي لا يكون دعاء بكلام الآدميّين، وهذا بخلاف الدعاء بالعربي، حيث إنّه لسان تكلّم به الله تعالى مع ملائكته وهو لسان الملائكة ولسان أهل الجنّة.

ثمّ قال: مضافاً إلى أنّه لو جاز الدعاء بغير العربي لجاز ذلك في ذكر الركوع

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٨٩ ب ١٩ من أبواب القنوت ح ١.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٨٩ ب ١٩ من أبواب القنوت ح ٤.

٣. لم نعثر عليه في ما بأيدينا من الكتب الروائية و الفقهية.

والسجود، بناءً على الاكتفاء بمطلق الذكر، بل بالدعاء بغير العربي، مع أنّه لم يعهد جوازه من فقيه.

ودعوى اختصاص الجواز بالقنوت دون الركوع والسجود، **مدفوعةٌ** بعدم ما يدلّ على الاختصاص بعد اشتراكهما في المدرك وهو إطلاق الدعاء والذكر لما يشمل غير العربي؛ هذا محصّل ما استفدته منه (دامت بركاته).

ولا يخفى ما فيه، فإنّ الانصراف ممنوع، وكون الدعاء بغير العربي من كلام الآدميّين مساوٍ مع كونه بالعربي كذلك، وتكلّم الله تعالى به مع ملائكته لا يخرج العربي عن كونه كلاماً آدميّاً، وإلّا لجاز التكلّم بالعربي بغير الدعاء والذكر، مع أنّه أيضاً لم يعهد جوازه من فقيه.

وأمّا النقض بعدم جواز الذكر بغير العربي، ففيه أنّه لو تمّ الإجماع على عدم الجواز في الركوع والسجود لكان ذلك دليلاً فيهما بالخصوص، وأين هذا ممّا نحن فيه الذي قد تحقّق الخلاف فيه قديماً وحديثاً؟!

نعم، يمكن أن يتمسّك بدليل التأسّي وعدم معهوديّة القنوت بغير العربي عنهم (عليهم السلام)، بل القطع بعدم صدوره منهم ولا من تابعيهم، مضافاً إلى كون الدعاء بغير العربي خارجاً عن أُسلوب الصلاة، وعلى هذا فالأحوط عدم الإتيان بغير العربي.

ثمّ إنّه على تقدير الجواز فهل يحصل به وظيفة القنوت في الصلاة أولا؟ وجهان:

والظاهر هو الاقتصار في هذا المقام أيضاً بالعربي، لكون الإتيان بعنوان الوظيفة مع الشكّ في التوظيف مخالفاً للأصل.

الأمر الخامس: المشهور ثبوت قنوتين في صلاة الجمعة: أحدهما في الركعة الأُولى بعد القراءة قبل الركوع، وثانيهما في الركعة الثانية بعد الركوع، والمنقول عن

المفيد[١] وجماعة ثبوت قنوت واحد في الركعة الأُولى قبل الركوع، وعن الصدوق[٢] وابن إدريس[٣] أيضاً قنوت واحد، لكنّه في الركعة الثانية قبل الركوع.

والأقوى ما عليه المشهور، لدلالة جملة من الأخبار على التفصيل بين الركعة الأُولى والثانية، كموثّق أبي بصير قال: سأل عبد الحميد[٤] أبا عبد الله (عليه السلام) - وأنا عنده - عن القنوت في يوم الجمعة؟ فقال له: «في الركعة الثانية». فقال: حدّثنا بعض أصحابنا أنّك قلت في الركعة الأُولى؟ فقال: «في الأخيرة»، وكان عنده ناس كثير، فلمّا رأى غفلة منهم قال: «يا أبا محمّد هو في الركعة الأُولى والأخيرة». قال: قلت: جعلت فداك، قبل الركوع أو بعده؟ قال: «كلّ القنوت قبل الركوع إلّا الجمعة، وإنّ الركعة الأُولى القنوت فيها قبل الركوع، والأخيرة بعد الركوع»[٥]، وفي معناه غيره.

ولا يعارضه شيء إلّا ما ورد في جملة من الأخبار من ثبوت القنوت في الركعة الأُولى مثل صحيح معاوية بن عمّار عن الصادق (عليه السلام) قال: «يقول في قنوت الجمعة إذا كان إماماً قنت في الركعة الأُولى»[٦].

وصحيح سليمان بن خالد عنه (عليه السلام) قال: «القنوت يوم الجمعة في الركعة الأُولى»[٧]. وفي معناهما غيرهما.

---

١. *المقنعة*: ١٦٤ في مبحث صلاة الجمعة.

٢. *من لا يحضره الفقيه* ١: ٤١١ ذيل ح ١٢١٩.

٣. *السرائر* ١: ٢٩٩.

٤. كذا في موضع من *تهذيب الأحكام* ٣: ١٧ ح ٦٢، و*الاستبصار* ١: ٤١٨ ح ٧، لكن في موضع آخر منهما: «سأله بعض أصحابنا»، *تهذيب الأحكام* ٢: ٩٠ ح ١٠٢، و*الاستبصار* ١: ٣٣٩ ح ٦.

٥. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٧٣ ب ٥ من أبواب القنوت ح ١٢.

٦. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٧٠ ب ٥ من أبواب القنوت ح ١، *الكافي* ٣: ٤٢٧ ح ١.

٧. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٧١ ب ٥ من أبواب القنوت ح ٦، *تهذيب الأحكام* ٣: ١٦ ح ٥٦.

وهي المدرك للمفيد[١] (قدّس سرّه) وأتباعه.

لكنّ التحقيق عدم المعارضة بينهما حتّى على نحو النصّ والظاهر، أو الإطلاق والتقييد، بل الطائفة الأُولى دالّة على ثبوت القنوت في الركعتين، وتلك الطائفة تدلّ على ما هو الوظيفة الأوّليّة في الجمعة في الركعة الأُولى ولا تنفى القنوت عن الركعة الأخيرة حتّى لو لم تكن الطائفة المتقدّمة لكان نفي مشروعيّته من جهة عدم الدليل على مشروعيّته، لا من جهة دلالة تلك الأخبار على نفي مشروعيّته.

وبالجملة، فالمتأمّل في تلك الطائفة يرى صدق ما ادّعيناه.

وأمّا ما ذهب إليه الصدوق (رحمه الله) من ثبوته في الركعة الثانية[٢] فقط، فقد استدلّ له بانفراد حريز برواية ما تدلّ على ثبوت القنوتين وهي غير معمول بها. قال في محكي نهايته: قال أبو جعفر (عليه السلام) لزرارة بن أعيَن: «إنّما فرض الله على الناس من الجمعة إلى الجمعة خمساً وثلاثين صلاة، واحدة فرضها الله عزّوجلّ في جماعة وهي الجمعة»، إلى أن قال: «**وعلى الإمام فيها قنوتان: قنوت في الركعة الأُولى قبل الركوع، وفي الركعة الثانية بعد الركوع، ومن صلّاها وحده فعليه قنوت في الركعة الأُولى قبل الركوع**».

قال (قدّس سرّه): وتفرّد بهذه الرواية حريز عن زرارة[٣].

ولا يخفى ما فيه؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ دليل المشهور لا يكون منحصراً بهذه الرواية لوجود أخبار أُخر غيرها، كما قدّمنا بعضها.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما يكون غير معمول به من تلك الرواية إنّما هو ذيلها الذي انفرد بنقله حريز، وأمّا صدرها فمعمول به، بل هو موافق لمذهب المشهور.

---

١. نقله عنه في *كشف اللثام* ٤: ١٥١.

٢. *من لا يحضره الفقيه* ١: ٤١١ ح ١٢١٩.

٣. راجع *من لا يحضره الفقيه* ١: ٤١١ ذيل ح ١٢١٩.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ صرف تفرّد حريزبنقله ليس موهناً له، كيف وهو من المعتمدين.

وأمّا عدم الاعتماد بذيل هذه الرواية فهو من جهة عدم العمل بمضمونه، وقيام الإجماع على عدم العمل به، لا من جهة كونه ممّا تفرّد حريزبنقلها.

الأمر السادس: الظاهر كون وظيفة القنوت متقوّماً برفع اليدين في الجملة، فلا تتأدّى الوظيفة بمجرّد الدعاء من غير رفع اليدين، ولا يكون رفعهما ممّا يستحبّ في القنوت؛ وذلك لما ورد من الأمر برفعهما تحت الثوب في حال التقيّة[1]، ولولا كون الرفع ممّا يتقوّم به القنوت لما كان للأمر به وجه؛ هكذا أفاد الأُستاذ (دامت إفاداته).

ولا يخفى ما فيه؛ إذ لعلّ الأمر برفعهما تحت الثوب حال التقيّة من جهة تحصيل ما يستحبّ في حال القنوت، لا من جهة أنّه لا تتأدّى وظيفته إلّا برفعهما.

نعم، في خبر الساباطي: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أخاف أن أقنت وخلفي مخالفون، فقال: «رفعك يديك يجزئ»[2]، يعني رفعهما كأنّك تركع.

ولا يخفى ظهوره في تقوّم القنوت بالرفع؛ ضرورة أنّه لولاه لما كان للحكم بالإجزاء عنه برفع اليدين مترائياً أنّه للركوع وجه.

وكيف كان، فأقلّ ما يجزي منه هو الرفع إلى حيال الصدر، والأفضل أن يكون إلى حيال الوجه.

الأمر السابع: هل القنوت جزء من الصلاة أو إنّه مستحبّ نفسي؟ وجهان:

أقواهما الأوّل؛ لأنّ الأصل في باب الأوامر والنواهي وإن كان هو الاستقلاليّة، لكنّ الأصل الثانوي في باب المركّبات إنّما هو الغيريّة أو الإرشاد إلى الجزئيّة أو الشرطيّة

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٨٢ ب ١٢ من أبواب القنوت ح ١.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٨٢ ب ١٢ من أبواب القنوت ح ٢.

أو المانعيّة، كما تقدّم منّا مراراً، وعليه فيحمل أوامر القنوت على كونه جزء الصلاة، غاية الأمر أنّه جزء مستحبّ، لكن لا ثمرة بين الوجهين أصلاً، إلّا في مثل النذر الذي يجعل ثمرة لما لا ثمرة له.

الفصل العاشر[1]:
في الترتيب والموالاة

أمّا الكلام في الترتيب فقد تقدّم في أثناء المباحث السابقة، وأنّه يجب الإتيان بالصلاة على النحو المعهود، وأنّه لو أخلّ به عامداً أفسد صلاته، وفي صورة الإخلال به نسياناً يرجع بما يحصل به الترتيب إذا لم يوجب ذلك زيادة الركن، وتبطل فيما إذا كان الإخلال به موجباً للإخلال بالركن، ولذا لم يتعرّض له في *الشرائع* ولا في *الجواهر*. فالعمدة في البحث هنا هو الكلام في الموالاة.

فاعلم أنّ الموالاة على معانٍ ثلاثة:

الأوّل: الموالاة المعتبرة من ناحية اعتبار الوحدة الاتّصاليّة الموجب زوالها لمحو الصورة الصلاتيّة.

الثاني: الموالاة المعتبرة في حفظ الوحدة العرفيّة الموجب زوالها لمحو الوحدة العرفيّة ولو لم تكن ماحية للصورة الصلاتيّة.

الثالث: تتابع الأجزاء بعضها بعضاً بحيث لا يتخلّلها شيء أجنبيّ عمّا هو من الصلاة ولو لم يكن الإخلال به موجباً لمحو الصورة الصلاتيّة والوحدة العرفيّة.

---

١. يرجى الانتباه! في الكتاب: الثاني عشر، والمثبت حسب ما يقتضي الترتيب.

أمّا المعنى الأوّل: فلا ينبغي الإشكال في اعتباره، بل يكون فوت الموالاة بهذا المعنى مبطلاً ولو لم يكن عمداً؛ وذلك لأنّ عقد المستثنى منه في قوله (عليه السلام): «لا تعاد الصلاة»[1]، إلى آخره، إنّما يصدق فيما إذا صدق اسم الصلاة مع الإخلال بما يحكم بعدم الإعادة مع الإخلال به، والإخلال بالموالاة المستلزم لمحو الصورة الصلاتيّة شيء لا يصدق معه الصلاة، ولا يبقى معه صلاة حتّى يحكم عليها بالصحّة.

وقد تقدّم في مباحث النيّة ما إجماله أنّه لو قلنا: بوجود كون صلاتيّ مستمرّ من أوّل التكبيرة إلى آخر التسليم، وإنّه أمر وجوديّ متعلّق للأمر يكون التردد في أثناء الصلاة ولو بين السكونات المتخلّلة بين أجزائها مبطلاً، لكونه موجباً لوقوع ذاك الجزء الصوري بلا نيّة ولو آناً مّا، ولو لم نقل بهذا الجزء الصوري الوجودي أو قلنا به، لكن منعنا عن تعلّق الأمر به، فلا يكون التردد في النيّة في أثناء السكونات مع الرجوع عن التردد في حال الأفعال مبطلاً، لعدم الإخلال بالصلاة، فمبنى الحكم بمبطليّة التردد في حال السكنات هو القول بكون هذا الجزء الصوري أمراً وجوديّاً تحت الطلب، ومبنى الحكم بعدم مبطليّته هو المنع عن كونه أمراً وجوديّاً، أو المنع عن كونه تحت الطلب على تقدير كونه وجوديّاً.

والمختار عند المحقّق الأنصاري[2] (قدّس سرّه) هو الأوّل؛ وذلك من جهة كاشفيّة التعبير بالقاطع عن مبطلات الصلاة، حيث إنّ اعتبار القاطع لا يصحّ إلّا أن تكون هناك هيئة مستمرّة متّصلة ينقطع استمرارها بوجود واحدة من تلك القواطع.

والمختار عند شيخنا الأُستاذ (دامت إفاداته) هو الثاني: وذلك لعدم كشف التعبير بالقاطع إلّا عن تقيّد مطلوبيّة الصلاة بعدم هذه الأُمور حتّى في أثناء السكنات،

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٨٩ ب ٢٨ من أبواب السجود ح ١.

٢. تقدم تخريجه سابقاً ومراراً.

أمّا هناك أمر وجوديّ وراء أفعال الصلاة يعبّر عنه بالصورة تكون هذه القواطع مخلّة بها، فلا.

ولا يرد على هذا بعدم الفرق بين المانع والقاطع؛ للفرق الظاهر بينهما وهو أنّ المانع هو ما تكون الصلاة في مقام المطلوبيّة مقيّدة بعدمه في حال أفعالها، والقاطع ما تكون الصلاة مقيّدة بعدمه في حال الأفعال والسكنات جميعاً، أمّا إنّ التعبير بالقاطع كاشف عن كون صلاتيّ وجوديّ تحت الأمر يكون وجود القاطع مضرّاً به، فلا طريق لنا إلى إحرازه، ثمّ على تقدير وجوده لا طريق لنا إلى إحراز تعلّق الأمر به، إذ من الممكن أن يكون من الأُمور المترتّبة على وجود الأفعال ترتّباً قهريّاً.

وكيف كان، فالسكوت الطويل الذي هو أمر عدميّ أو الأفعال الخارجة عن الصلاة الواقعة في حال السكنات المتخلّلة بين أفعال الصلاة من هذا القبيل، فلو قلنا: بوجود الكون الصلاتي ودخوله تحت الأمر يكون جزءاً شرعيّاً كسائر الأجزاء، ويكون بقاءه معتبراً في الصلاة، فالموالاة بمعنى بقائه حينئذٍ يكون من الأُمور المعتبرة في الصلاة ويكون الإخلال بها مضرّاً بصدق الاسم الموجب للبطلان مطلقاً ولو كان عن سهو، وقد تقدّم في مسألة اللباس المشكوك بعض ما يتعلّق بالمقام، وسيأتي لهذا مزيد توضيح في مبحث المنافيات.

وأمّا الموالاة بالمعنى الثاني - أعني الوحدة العرفيّة - فهي مغايرة مع المعنى الأوّل؛ إذ هي عبارة عن صدق الوحدة على الأفعال المأتي بها المعتبر عنها بالصلاة، ويقال لها: إنّها الحاصلة من تتالي الأجزاء بعضها مع بعض، بحيث لا يفصل بينها أمر وجوديّ خارج عن حقيقة الصلاة ولا أمر عدميّ، بحيث لو حصل الفصل بأحدهما بطلت الوحدة العرفيّة مع بقاء صدق اسم الصلاة حقيقة، ومغايرة هذا المعنى مع المعنى الأوّل ظاهرة، حيث إنّ الأوّل أمر شرعيّ وجزء صوريّ اعتبر في موضوع الأمر

وداخل تحت الطلب على القول به، وهذا أمر عرفيّ ناشٍ من اعتبار تعلّق الأمر بمركّب اعتباريّ، والدليل على اعتباره هو حكم العرف بوحدة المأمور به ومتعلّق الأمر، فيجب أن يأتي به بنحو يصدق عليه الوحدة عرفاً، كما أنّ الدليل على عدم اعتباره في صورة السهو هو عقد المستثنى منه من صحيحة: «لا تعاد»؛ إذ ليس هذا المعنى مثل المعنى الأوّل الموجب زواله لزوال اسم الصلاة حتّى لا يندرج المأتي به بسبب الإخلال به تحت عموم: «لا تعاد»، إذ عرفت أنّ الإخلال بالمعنى الثاني لا يزاحم مع بقاء الاسم، ومعه يصير المأتي به مشمولاً لعموم «لا تعاد».

وأمّا الموالاة بالمعنى الثالث فقد تقدّم من الشهيد الثاني في *الروض*[1] اعتبارها، وقلنا في مبحث القراءة: أنّ الأقوى عدم اعتبارها، لعدم الدليل عليه.

ثمّ إنّه لو أتى بسورة طويلة أو دعاء طويل في أثناء الصلاة، ففي كونهما موجبين لمحو الصورة أو للإخلال بالوحدة العرفيّة تفصيل، فإنّه إمّا أن يكون المأتي به جزء من الصلاة - كأن يقرأ سورة البقرة بعد الحمد بقصد الجزئيّة، أو دعا بدعاء أبي حمزة في قنوته بقصد الوظيفة - وإمّا أن يكون المأتي به لا بهذا العنوان، بل يقرأ القرآن بقصد القرآنيّة فقط أو يدعو بقصد مطلق الدعاء.

فعلى الأوّل: فلا يكون المأتي به مخلّاً بالموالاة بأيّ معنى اعتبرت، فإنّ هذا إنّما هو اختيار للفرد الطويل من الصلاة.

وعلى الثاني: فالظاهر أن يكون مضرّاً بالموالاة؛ إذ ليس ما أتى به معدوداً من أجزاء الصلاة حينئذٍ.

هذا تمام الكلام في أفعال الصلاة وبه تمّ الكلام في المبحث الثاني من *كتاب الصلاة*، والله الموفّق.

---

١. *روض الجنان* (مبحث القراءة): ٢٦٥.



المبحث الثالث:
في المنافيات والقواطع

قد مرّ آنفاً ملاك الفرق بين القاطع والمانع[1].

فاعلم أنّ القواطع تنقسم باعتبار ما يكون مبطلاً مطلقاً، وما يكون مبطلاً في صورة العمد إلى قسمين: فمن الأوّل أُمور:

الأوّل:
الحدث

ولا إشكال في مبطليّته في الجملة، إلّا أنّه يقع الكلام فيما إذا أحدث بعد السجدة الأخيرة قبل التشهّد، حيث إنّ مقتضى جملة من الأخبار عدم الإخلال به[2] وإنّه يتوضّأ ثمّ يأتي إلى مكانه أو مكان نظيف فيتشهّد ويسلّم، وقد أفتى بمضمونه الصدوق (عليه الرحمة)[3]، وقد تقدّم في مبحث التشهّد وهنه، وأنّه مخالف لما عليه الأصحاب، فيجب حملها على التقيّة كالأخبار الواردة في عدم قاطعيّة الحدث[4]، وإنّه يأتي بالوضوء ثمّ يبني من الموضع الذي فاجأه الحدث، حيث إنّها أيضاً ممّا أعرض عنه الأصحاب.

---

١. تقدم ذلك في ص ٣٨٥.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٤١٠ ب ١٣ من أبواب التشهد.

٣. *من لا يحضره الفقيه* ١: ٣٥٦ ذيل ح ١٠٣٠.

٤. *وسائل الشيعة* ٧: ٢٣٥ ب ١ من أبواب قواطع الصلاة ح ٩ و١١ و١٠.

الثاني:
الاستدبار

ولا إشكال في قاطعيّته أيضاً في الجملة، وإنّما الإشكال في جعله كالحدث من القواطع مع شرطيّة ضدّيهما - أعني الطهارة والاستقبال - فإنّ جعل أحد الضدّين شرطاً لا يجتمع مع جعل ضدّه الآخر مانعاً؛ للزوم اللغويّة، حيث إنّه عند وجود المانع يكون البطلان حينئذٍ مستنداً إلى فقد الشرط، لا إلى وجود المانع، لكون المعلول مستنداً إلى أسبق علله، ولا شبهة في أنّه مع فقد الشرط ووجود المانع لا يستند عدم المعلول إلى وجود المانع، بل هو مستند إلى عدم شرطه.

والجواب عنه ما تقدّم من الفرق بين المانع والقاطع؛ وذلك لأنّه لو كان المعتبر هو شرطيّة الطهارة والاستقبال فقط بلا اعتبار قاطعيّة ضدّيهما، لما كان وجه للحكم ببطلان الصلاة في صورة الإخلال بهما في أثناء السكنات المتخلّلة بين أفعال الصلاة، إذ لازم ما يستفاد من الشرطيّة هو اعتبارهما في حال الأفعال، كمانعيّة لبس غير المأكول، حيث إنّها مختصّة بحال الأفعال، فلو وقع عليه شيء من أجزاء غير المأكول في خلال السكنات بين الأفعال ثمّ ارتفع قبل الاشتغال بها لم تبطل صلاته،

وهذا بخلاف جعل قاطعيّة الحدث والاستدبار، فإنّها أمر زائد عن شرطيّة ضدّيهما موجب للحكم بالبطلان بوقوعهما في حال السكونات، فليس في جعل قاطعيّتهما بعد جعل شرطيّة ضدّيهما محذور اللغويّة أصلاً.

وأمّا التستّر، فمقتضى الجمود على ظاهر أدلّته هو شرطيّة الستر فقط، لا قاطعيّة الكشف، فيحتاج إثبات القاطعيّة حينئذٍ إلى دليل آخر، لكن تقدّم في باب الستر أنّ مناسبة الحكم والموضوع قاضٍ بوجوب الستر في حال السكنات أيضاً، فيستكشف منه شرطيّته حتّى في حال السكنات، وعلى هذا فيكون جعل قاطعيّة الكشف مع اعتبار شرطيّة الستر حتّى في حال السكنات لغواً بلا ملاك.

توضيح في معنى الاستدبار وصوره:

إنّ الالتفات عن القبلة ينقسم إلى أقسام؛ لأنّه إمّا عمديّ أو سهويّ، وعلى التقديرين فإمّا أن يكون بالوجه فقط أو يكون بجميع البدن، وعلى التقادير الأربعة فإمّا أن يكون عن القبلة التي يتسامح فيها إلى ما بين النقطتين - اليمين واليسار - أو إلى نفس النقطتين، أو إلى الوراء، أعني بين إحدى النقطتين وبين دبر القبلة.

وقد جعل الأقسام في *الجواهر*[1] ستّة عشر بجعل ما بين القبلة واليمين باعتبار السهو والعمد، وكونه بالوجه وتمام البدن أربعة، وما بين القبلة واليسار كذلك، ولكن تلك الأقسام مشتركة في الحكم، وإنّما الانقسامات ينبغي أن تكون باعتبار تعدّد الأحكام وإلّا فيمكن أن ينقسم إلى مائة أو أزيد مع اتّحاد الحكم؛ فالصواب جعل الأقسام اثني عشر بجعل ما بين القبلة واليمين واليسار بأقسامه الأربعة قسماً واحداً؛ لاشتراك الأقسام الحاصلة عمّا بين القبلة واليمين مع ما بين القبلة واليسار.

وحكم هذه الأقسام، أمّا في صورة الالتفات بالوجه لا بتمام البدن، فالمشهور

---

١. *جواهر الكلام* ١١: ٤٥.

أنّه إن كان بين القبلة وإحدى النقطتين فلا شيء عليه - عمداً كان أو سهواً - إلّا أنّ التعمّد به مكروه، وإن كان على نفس النقطتين فكذلك، وإن كان بين النقطتين ودبر القبلة ففي صورة العمد تبطل، كما أنّه مع السهو أيضاً تجب الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه، هذا إذا كان الالتفات بالوجه فقط.

وأمّا مع الالتفات بجميع البدن ففي الصور الثلاث من العمد يكون مبطلاً.

وأمّا في صور السهو فإن كان بين القبلة وإحدى النقطتين فلا شيء عليه، وإن كان إلى نفس النقطتين فالإعادة في الوقت فقط دون القضاء، وإن كان إلى خلاف جهة القبلة فالإعادة في الوقت والقضاء في خارجه.

هذا ما عليه المشهور، فلابدّ حينئذٍ من ملاحظة الأخبار حتّى يتبيّن ما يظهر منها، فنقول:

من جملة الأخبار الواردة في المقام صحيح محمّد بن مسلم عن الباقر (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يلتفت في الصلاة؟ قال: «لا، ولا ينقض أصابعه»[1]، وهذا بإطلاقه يدلّ على المنع عن الالتفات في جميع الصور الاثنتي عشرة، إلّا أنّ الظاهر اختصاصه بصورة العمد؛ وذلك بقرينة قوله في السؤال: (يلتفت) الظاهر في كونه اختيارياً.

ومنها: المرويّ عن *الحلبي* عن الصادق (عليه السلام) قال: «**إذا التفتّ في صلاة مكتوبة من غير فراغ فأعد الصلاة إذا كان الالتفات فاحشاً**»[2]، وهذا قد قيّد فيه الالتفات بكونه فاحشاً، لكن معناه مردّد بين أن يكون عبارة عن الالتفات بمقاديم البدن، أو عبارة عن كون نفس الالتفات فاحشاً، فيخرج به الالتفات عن القبلة

---

١. *وسائل الشيعة* ٧: ٢٤٤ ب ٣ من أبواب قواطع الصلاة ح ١.

٢. *وسائل الشيعة* ٧: ٢٤٤ ب ٣ من أبواب قواطع الصلاة ح ٢.

يسيراً، لكن المتيقّن منه هو ما إذا كان بتمام البدن إلى نفس النقطتين أو إلى خلاف جهة القبلة، وأمّا إذا لم يكن بتمام البدن ولو إلى النقطتين، فلا يدلّ على شيء منها بالخصوص لإجماله من هذه الجهة، فيكون من مصاديق المجمل المردّد بين المتباينين، فيسقط الإطلاق المنعقد في الخبر الأوّل عن صلاحيّته لإثبات المنع في هاتين الصورتين، ويختصّ مورده الذي يصلح للتمسك به بما إذا كان الالتفات بكلّ البدن إلى النقطتين أو إلى الخلف.

ومنها: صحيح زرارة أنّه سمع الباقر(عليه السلام) يقول: «**الالتفات يقطع الصلاة إذا كان بكلّ البدن**»[1]، وهو يشمل صورة الستّ ممّا كان بتمام البدن، أعني ما كان عمداً وسهواً بما بين القبلة وإحدى النقطتين أو إلى الخلف.

ومنها: خبر عليّ بن جعفر(عليه السلام) عن أخيه (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يلتفت في صلاته، هل يقطع ذلك صلاته؟ قال: «**إذا كانت الفريضة والتفت إلى خلفه فقد قطع صلاته فيعيد ما صلّى ولا يعتدّ به، وإن كانت نافلة لم يقطع ذلك صلاته**»[2]. وفي معناه غيره[3].

وهذا يقيّد الالتفات إلى الخلف مع كونه في الفريضة، لكنّه ليس من حيث التقييد بالفريضة معمولاً به لبطلان النافلة بالالتفات إلى الخلف وإن لم يكن الاستقبال شرطاً فيها، لكن بشرط أن يصلّي ماشياً لا واقفاً.

وبالجملة، فرق بين شرطيّة القبلة من الابتداء، وبين قاطعيّة الاستدبار في الأثناء، فالمنتفي في النافلة إنّما هو شرطيّة الاستقبال في الابتداء مع كون الصلاة في حال المشي، لا قاطعيّة الاستدبار في الأثناء مع كون الصلاة في حال الوقوف،

---

١. *وسائل الشيعة* ٧: ٢٤٤ ب ٣ من أبواب قواطع الصلاة ح ٣ - وفيه: «بكلّه».
٢. *وسائل الشيعة* ٧: ٢٤٧ ب ٣ من أبواب قواطع الصلاة ح ٨.
٣. *وسائل الشيعة* ٧: ٢٤٥ ب ٣ من أبواب قواطع الصلاة ح ٤.

وبالنسبة إلى الالتفات إلى الخلف مطلق يشمل ما إذا كان بكلّ البدن أو بالوجه فقط عمداً أو سهواً، لكنّ الالتفات بالوجه إلى الخلف مستبعد الوقوع، فلا يصحّ الاستدلال في الإبطال بهذا الإطلاق، كما لا يصحّ التمسّك لعدم الإبطال به بخبر زرارة المتقدّم، بل الأولى إسقاط الالتفات بالوجه إلى الخلف بصورتيه، أعني صورتَي العمد والسهو عن الأقسام، وجعل البحث في العشرة الباقية وهي صورتا الالتفات بكلّ البدن إلى الخلف، أعني صورتَي العمد والسهو، والثمانية الابقية هي صور الالتفات بالكلّ أو بالوجه إلى النقطتين أو بين القبلة وبين إحداهما في صورتَي العمد والسهو.

وبالجملة، فهذا الخبر مقيّد لما دلّ على البطلان في الصور الثمانية غير صور الالتفات إلى الخلف، فيختصّ البطلان بصورتَي الالتفات بكلّ البدن إلى الخلف، أعني صورتَي العمد والسهو بعد ما ذكرنا من إخراج صورتَي الالتفات بالوجه عن مصبّ هذا الإطلاق، لكونهما مستبعدا الوقوع.

ومنها: الصحيح المروي عن عليّ بن جعفر (عليه السلام) عن أخيه (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يكون في صلاته فيظنّ أنّ ثوبه قد انحرف أو أصابه شيء، هل يصلح له أن ينظر فيه؟ فقال (عليه السلام): «**إذا كان في مقدّم ثوبه أو جانبيه فلا بأس، وإن كان في مؤخّره فلا يلتفت، فإنّه لا يصلح**»[1].

ولا يخفى أنّه لمّا كان الالتفات إلى المقدّم أو إلى أحد الجانبين ممّا يكفي كونه بالوجه دون المؤخّر - لما عرفت من استبعاد وقوع الالتفات بالوجه إلى الخلف - كان صدر الخبر دالّاً على عدم البأس بالالتفات بالوجه إلى غير الخلف، وذيله دالّا على ثبوت البأس إذا كان الالتفات بتمام البدن إلى الخلف.

ومنها: الخبر المروي في *الخصال* عن عليّ (عليه السلام) قال: «**الالتفات**

---

١. *وسائل الشيعة* ٧: ٢٤٥ ب ٣ من أبواب قواطع الصلاة ح ٤.

الفاحش يقطع الصلاة، وينبغي لمن فعل ذلك أن يعيد الصلاة بالأذان والإقامة والتكبير»[1].

والكلام في معنى الالتفات الفاحش هو ما تقدّم، إلّا أنّه ليس في هذا الخبر شرطاً حتّى يدلّ بمفهومه على عدم الاعتبار بغير الفاحش منه.

وأمّا قوله (عليه السلام): «وينبغي لمن فعل ذلك»، إلى آخره، فهو يدلّ على استحباب إعادة الأذان والإقامة عند إعادة الصلاة، وعدم الاكتفاء بما أتى به من الأذان والإقامة أوّلاً.

ثمّ إنّ تحقيق المقام في الجمع بين تلك الأخبار واستفادة المحصّل منها يحتاج إلى مقدّمات:

الأُولى: إنّه قد تقدّم في مبحث القبلة دعوى التلازم بين حكم الصلاة إلى غير القبلة ظاتاً أو ناسياً أو جاهلاً، وبين الالتفات عن القبلة، فالدليل على حكم تلك المسألة - أعني مسألة من صلّى إلى غير القبلة - دليل على هذه المسألة، أعني مسألة الالتفات.

وأمّا بيان الملازمة بينهما، فبأنّ مقتضى شرطيّة الاستقبال هو بطلان الصلاة بعدمه في حال الأفعال وإن لم يكن عدمه مبطلاً في حال الأكوان المتخلّلة بين الأفعال، ومقتضى قاطعيّة الالتفات هو البطلان بالالتفات، سواءٌ وقع في حال الأكوان المتخلّلة أو في حال الأفعال؛ لأنّ حال الأفعال أيضاً من أكوان الصلاة، فلازم القول بالبطلان بسبب الالتفات في أكوان الصلاة هو القول بالبطلان إذا وقعت الصلاة بتمامها إلى غير جهة القبلة؛ ضرورة وقوع الالتفات في حال الأكوان حينئذٍ بأوّل وجود جزء من الصلاة، بمعنى أنّ ما يوجد من الصلاة يصدق عليها إنّه مع الالتفات

---

١. *وسائل الشيعة* ٧: ٢٤٥ ب ٣ من أبواب قواطع الصلاة ح ٧.

عن القبلة، ولكنّ القول بالبطلان بسبب الالتفات في حال الأفعال لا يلازم القول بالبطلان في حال الأكوان مطلقاً.

وعلى ما ذكرنا، فالدليل الدالّ على البطلان في حال الأكوان دالّ على البطلان في حال الأفعال، كما أنّ ما يدلّ على عدم البطلان في حال الأفعال يدلّ على عدمه في حال الأكوان أيضاً، لكن ما يدلّ على البطلان مع الالتفات في حال الأفعال كدليل شرطيّة الاستقبال لا يدلّ على البطلان في حال الأكوان.

المقدّمة الثانية: إنّ الظاهر من الوجه في قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾[1] هو المعنى الذي يقال بالفارسيّة (رُوي) فيشمل مقاديم البدن كما يقال بالفارسيّة: (رُوي خود را به زيد بكن) لا خصوص العضو المخصوص، أعني ما يجب غسله في الوضوء، فتكون الآية دليلاً على وجوب الاستقبال بمقاديم البدن.

المقدّمة الثالثة: إنّ مواجهة القبلة بمقاديم البدن إنّما تتحقّق باستقبال القبلة، سواء قلنا: إنّها عين الكعبة أو جهتها، ويتحقّق الاستقبال بكون المصلّي على جهة القبلة بحيث لو خرج من جبهته خطّ مستقيم لوصل إلى القبلة، لكنّه قد جوّز التسامح في الاستقبال بالانحراف عن القبلة بمقدار لو خرج الخطّ عن أحد جنبيه لوصل إلى القبلة وإن لم يكن الخطّ الخارج من نفس الجبهة واصلاً إليها.

وبعبارة أُخرى: هذا التسامح في الاستقبال لا في القبلة؛ ضرورة أنّ وقوف المصلّي إذا كان بتلك الحيثيّة - أعني بحيث لو أُخرج الخطّ من أحد جنبيه لوصل إلى القبلة - يقال: إنّه مستقبل للقبلة تسامحاً، وإنّ الاستقبال حقيقة بكون الخطّ الخارج من جبهته مواجهاً إلى القبلة، والقدر المتسامح فيه عن الخطّ الواصل بين

---

١. سورة البقرة ٢: ١٤٤.

الجبهة والقبلة من كلّ طرفَي اليمين واليسار هو مقدار أربع أصابع، أعني بالانحراف بهذا المقدار يصدق أنّ مقاديم البدن مواجهة إلى القبلة، فهذا المقدار من الالتفات إلى كلّ جانب من طرفي اليمين واليسار مغتفر متسامح فيه في حال العمد.

إذا عرفت ذلك، فنقول - في مقام الجمع بين الأخبار المتقدّمة -:

أمّا الخبر الأوّل: فقد عرفت أنّ الظاهر منها البطلان بالالتفات العمدي إذا كان بمقاديم البدن. وأمّا التقيّد بصورة العمد فقد عرفت استظهاره من قول السائل: (عن الرجل يلتفت).

وأمّا اختصاصه بمقاديم البدن فهو من لفظ الالتفات بعد ما بيّنّا في المقدّمة الثانية من أنّ العبرة في الاستقبال إنّما هي بمقاديم البدن، فتكون العبرة في الالتفات أيضاً الالتفات عمّا يعتبر الاستقبال به.

وأمّا الخبر الثاني: ففي قوله (عليه السلام): «إذا كان الالتفات فاحشاً» احتمالان:

أحدهما: أن يكون قيداً للالتفات الزائد عن المقدار اليسير المتسامح فيه الذي بيّنّاه في المقدّمة الثالثة، فيكون الالتفات الزائد عن المقدار المتسامح فيه عمداً مقسّماً للالتفات الفاحش وغير الفاحش.

وثانيهما: أن تكن كلمة «فاحشاً» قيداً للالتفات مطلقاً، فيكون الالتفات مطلقاً مقسّماً للقسمين: قسمٌ منه هو المقدار المتسامح فيه عمداً، وقسم منه ما زاد عن المقدار المتسامح فيه، سواءٌ بلغ إلى النقطتين ام لا؟

فعلى الأوّل: فيكون هذا الخبر أخصّ من الأوّل ويجب تقييد الأوّل به. وعلى الثاني: فيكون مفادهما واحداً؛ لأنّ مفاد الأوّل هو البطلان بالالتفات مطلقاً لكن بعد تقييده عقلاً بغير المتسامح فيه، ومفاد الثاني أيضاً هو ذلك، ولا يقال: بصيرورة قيد كلمة «الفاحش» حينئذٍ توضيحيّاً؛ وذلك بعد كون الالتفات المتسامح فيه التفاتاً

لغةً وعرفاً، إلّا أنّه بعد العلم بالتسامح فيه قيّد الخبر الأوّل به تقييداً عقليّاً نظريّاً.

وهذا الذي استفدناه من حكم العقل النظري في الخبر الأوّل يكون مصرّح به في الخبر الثاني، وهذا لا ربط له بالقيد التوضيحي، كما لا يخفى.

وبالجملة، فأقوى الاحتمالين هو الثاني؛ لأنّ الفاحش إنّما هو في مقابل المتسامح فيه، كما يقال: (الغبن الفاحش) في مقابل ما يتسامح فيه عادة، فالالتفات الفاحش هو الذي لا يتسامح فيه، فيكون في مقابل المتسامح فيه.

وممّا ذكرنا ظهر عدم المعارضة بين الخبرين حتّى بالإطلاق والتقييد.

وهكذا الكلام في الخبر الثالث؛ إذ كلمة «بكلّه» أيضاً مثل كلمة «الفاحش» ظاهرة في الالتفات الغير المتسامح فيه.

وأمّا استظهار كون الالتفات بمقاديم البدن فبما تقدّم في الخبر الأوّل.

وبما بيّنّاه يرتفع التعارض بين الأخبار الستّة المتقدّمة؛ إذ يصير مآل الجميع واحداً وهو كون الالتفات بمقاديم البدن بالزائد عن المقدار المتسامح فيه مبطلاً، غاية الأمر أنّ بعضها لا يشمل صورة السهو كالخبر الأوّل، وبعضها شامل لصورتي العمد والسهو كالخبر الثاني على وجه، وكالخبر الثالث قطعاً، لوقوع التعبير فيه بلفظ الالتفات من غير إسناده إلى الفاعل، لكي يقال: بظهوره في الالتفات الاختياري المختصّ بالعمد.

ويبقى بعض أخبار أُخر قد وقع التعبير فيها بلفظ الوجه، كخبر أبي بصير: «إن تكلّمت أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد»[1]، وفي معناه غيره.

والظاهر منها هو كون الوجه فيها مرادفاً للوجه في الآية الشريفة، فيكون المراد منه مقاديم البدن، فينطبق على الأخبار المتقدّمة بعد التقييد العقلي النظري المتقدّم، أعني إخراج الالتفات المتسامح فيه عرفاً.

---

١. *وسائل الشيعة* ٧: ٢٤٥ ب ٣ من أبواب قواطع الصلاة ح ٦.

فتحصّل من تلك الطائفة أيضاً بطلان الصلاة بالالتفات بمقاديم البدن بما يتسامح فيه عمداً وسهواً، والله العالم.

ثمّ إنّه قد تقدّم في مسألة من صلّى إلى غير القبلة ظنّاً أو سهواً بأنّ هناك طائفتين من الأخبار:

إحداهما: تدلّ على التفصيل بين التذكّر في الوقت فيجب الإعادة، وبين التذكّر في خارج الوقت فلا يجب القضاء مطلقاً من غير فرق في الصورتين بين وقوع الصلاة إلى ما بين النقطتين أو إلى نفس النقطتين أو إلى دبر القبلة[1].

والطائفة الثانية: تدلّ على كون ما بين المغرب والمشرق قبلة[2].

وقد تقدّم حكومة الطائفة الثانية على الأُولى، ويصير نتيجة التحكيم خروج الانحراف الغير العمدي عن القبلة إلى ما بين النقطتين عن مورد الحكم بوجوب الإعادة في الوقت أيضاً، وقد عرفت في المقدّمة الأُولى ثبوت التلازم بين نفي البطلان في تلك المسألة، ونفيه في هذه المسألة، فإذا لم يكن وقوع تمام الصلاة إلى ما بين النقطتين سهواً موجباً لفسادها، فليكن الالتفات إلى ما بين النقطتين سهواً في أثناء الصلاة أيضاً كذلك ؛ لأنّ الحكم بالبطلان بسبب الالتفات في بعض الصلاة لا يجتمع مع الحكم بالصحّة مع الالتفات في جميع الصلاة لاستلزام الالتفات في الجميع الالتفات في البعض أيضاً.

هذا، مضافاً إلى تحكيم الأخبار الدالّة على كون ما بين المشرق والمغرب قبلة على المطلقات الواردة في هذا الباب أيضاً، أعني بها الأخبار المذكورة آنفاً؛ إذ هي بإطلاقها تدلّ على البطلان في الوقت وخارجه في جميع الصور الثلاث، أعني: ما

---

١. *وسائل الشيعة* ٤: ٣١٥ ب ١١ من أبواب القبلة.

٢. *وسائل الشيعة* ٤: ٣١٢ ب ٩ من أبواب القبلة ح ٢ - وكذا ب ١٠ منها ح ١ و٢ و٥.

إذا كان الالتفات إلى ما بين النقطتين، أو إلى نفس النقطتين، أو إلى دبر القبلة، وأخبار ما بين المشرق والمغرب تدلّ على كون الصلاة إلى ما بين النقطتين إلى القبلة، فبعين حكومتها على الأخبار المفصّلة في تلك المسألة بين الوقت وخارجه تكون حاكمة على المطلقات الواردة في المقام أيضاً، وبعد إخراج ما بين النقطتين عن تحت مطلقات تلك المسألة، ومطلقات هذه المسألة يقع التعارض بين الطائفتين من المطلقات، ومقتضى مطلقات تلك المسألة هو التفصيل بين الوقت فيجب الإعادة، وبين خارج الوقت فلا يجب القضاء مطلقاً، سواءٌ كانت الصلاة واقعة إلى نفس النقطتين أو إلى دبر القبلة، ومقتضى أخبار الباب هو وجوب الإعادة والقضاء في الوقت وخارجه مطلقاً، سواءٌ كان الالتفات إلى نفس النقطتين أو إلى دبر القبلة، والنسبة بينهما وإن كانت عموماً مطلقاً، لأخصّيّة مطلقات باب القبلة عن مطلقات هذا الباب؛ لكون الأُولى دالّة على وجوب القضاء في خارج الوقت، والثانية بإطلاقها تدلّ على وجوب القضاء في خارج الوقت، ومقتضى حمل المطلق على المقيّد هو تقييد الطائفة الثانية بالأُولى.

لكن في البين رواية أُخرى وهي مرسلة الشيخ في *النهاية*، فقال فيه: رويت رواية أنّ من صلّى إلى استدبار القبلة ثمّ علم بعد خروج الوقت وجب عليه إعادة الصلاة. قال (قدّس سرّه): وهذا هو الأحوط وعليه العمل، وهذه الرواية المرسلة تدلّ على وجوب القضاء في صورة[1] الاستدبار، فيقيّد بها مطلقات باب القبلة ويكون المتحصّل منها بعد تقييدها بالمرسلة هو التفصيل في النقطتين بين الوقت وخارجه بوجوب الإعادة في الأوّل وعدم وجوب القضاء في الثاني، ووجوب الإعادة والقضاء في الوقت وخارجه في صورة الاستدبار، وتتّحد في صورة الاستدبار مع مطلقات هذا

---

١. *النهاية*: ٧١ في كيفية الصلاة.

الباب الدالّة على وجوب الإعادة والقضاء وتكون أخصّ من هذه المطلقات بالنسبة إلى نفس النقطتين لنفيها وجوب الإعادة والقضاء، فيقيّد بها تلك المطلقات.

ومحصّل الكلام من أوّل الأمر:

إنّه يجب تنقيح البحث في المقام من جهتين:

الأُولى: إنّ قاطعيّة الالتفات هل هي مختصّة بما إذا كان إلى الخلف، أو يعمّ ما إذا كان إلى اليمين واليسار، أو إلى ما بينهما أيضاً؟

الثانية: إنّ قاطعيّته هل تختصّ بصورة العمد أو يعمّ السهو أيضاً؟

أمّا الجهة الأُولى: فمقتضى الإطلاقات المتقدّمة في صور المسألة هو عدم اختصاص القاطعيّة بالالتفات إلى الخلف، بل تعمّ غيره أيضاً، إلّا أنّ الخبر الرابع - أعني خبر عليّ بن جعفر (عليه السلام) - يدلّ على الاختصاص بالخلف كما قدّمناه، وفي معناه خبر البزنطي عن الرضا (عليه السلام) الوارد بذاك المضمون[1]، هذا. والإنصاف عدم صلاحيّة شيء منهما للتقييد، وذلك لوجهين:

الأوّل: ما أفاده في *الجواهر*[2]، وتوضيح ما أفاده يحتاج إلى مقدّمة، وهي: إنّه إذا وردت شرطيّة مشتملة على قيود متعدّدة مثل: (إذا جاءك زيد راكباً على فرس فأكرمه)، فيمكن أن يكون مجموع القيود شرطاً لوجوب إكرامه حتّى ينحلّ مفهومها إلى مفاهيم متعدّدة حسب تعدّد القيود المأخوذة فيها، ويمكن أن يكون القيد الأوّل هو الشرط فقط دون الباقي، فيكون المدار في المثال المتقدّم في أخذ المفهوم على مجيء زيد دون باقي القيود، لكنّ الظاهر هو الأوّل أخذاً بظاهر القيديّة في كلّ قيد، إلّا أن تقوم قرينة على الثاني.

---

١. *وسائل الشيعة* ٧: ٢٤٦ ب ٣ من أبواب قواطع الصلاة ح ٨.

٢. *جواهر الكلام* ١١: ٥٠.

إذا علمت هذه المقدّمة فنقول: الشرطيّة في الخبرين - أعني خبر عليّ بن جعفر (عليه السلام) والبزنطي - قد أُخذ في طرف الشرط قيدان: أحدهما كون الصلاة فريضة، والأُخرى كون الالتفات إلى الخلف، فعلى ما استظهرناه في المقدّمة يكون انتفاء كلّ من الفريضة والالتفات إلى الخلف موجباً لانتفاء البطلان، فيصير المفهوم هكذا: إذا لم تكن الصلاة فريضة ولو كان الالتفات إلى الخلف، أو لم يكن الالتفات إلى الخلف ولو كانت الصلاة فريضة فلا قطع ولا إعادة.

وعلى الاحتمال الآخر فيكون المفهوم هكذا: إذا لم تكن الصلاة فريضة فلا قطع ولو كان الالتفات إلى الخلف، وعلى هذا الاحتمال فلا يدلّ الخبران على البطلان إذا لم يكن الالتفات إلى الخلف في الفريضة، فلو كنّا وهذه الشرطيّة كان طبعها أن تكون ذات مفهومين، بناءً على ما استظهرناه، لكن ما ذكر في ذيل الخبرين - أعني قوله (عليه السلام): «وإن كانت نافلة لم يقطع ذلك صلاته» - يوجب الانصراف عن هذا الظهور؛ إذ فيه احتمالان:

أحدهما: أن يكون بياناً لأحد شقّي المفهوم، أعني ما إذا كان بانتفاء قيد (الفريضة)، ولم يبيّن الإمام (عليه السلام) الشقّ الآخر وهو ما إذا كان بانتفاء قيد (الخلف).

وثانيهما: أن يكون بياناً لتمام المفهوم ومبيّناً لكون سوق الشرطيّة لأجل بيان الفارق بين الفريضة والنافلة في حكم الالتفات إلى الخلف، لا لبيان الفارق بين الالتفات إلى الخلف وغيره في الفريضة.

ولا يخفى أنّ الأظهر هو الاحتمال الأخير، وحينئذٍ فيجعل الذيل قرينة على كون الشرطيّة المذكورة في الصدر في مقام بيان الفرق بين الفريضة والنافلة في الالتفات إلى الخلف، فيخرج الخبران عن الدلالة على انحصار المبطل والقاطع بالالتفات إلى الخلف، لكي يقيّد بهما المطلقات.

وأمّا حكم الناقله فلا إشكال ولا خلاف في عدم شرطيّة الاستقبال إذا وقعت في غير حال الاستقرار، وأمّا مع الاستقرار فقد وقع الخلاف في شرطيّته حينئذٍ، وليس المقام محلّ تحقيقه.

الوجه الثاني: إنّه لو سلّم مفهوم الخبرين في دلالته على عدم البطلان بالالتفات إلى غير الخلف في الفريضة، فلا يمكن العمل بهما من جهة إعراض القدماء عن العمل بهما؛ لذهابهم إلى قاطعيّة الالتفات ولو لم يكن إلى الخلف في الجملة، و إن فصلوا بين العمد والسهو، وبين الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه، لكنّ المقصود هنا إثبات عدم عملهم بهذا المفهوم على إطلاقه لو سُلّم وجوده.

وأمّا الجهة الثانية: فلا ينبغي الإشكال في شمول المطلقات لصورة العمد فيما إذا كان الانحراف بالبدن إلى ما بين اليمين واليسار، أو إلى نفس النقطتين، أو إلى الخلف.

وتوهّم إخراج الصورة الأُولى - وهي الالتفات إلى ما بين اليمين واليسار- بما ورد من أنّ ما بين المشرق والمغرب قبلة، بتخيّل شمولها لصورة العمد أيضاً، ضعيفٌ، غايته لاختصاص بعضها بالمعذور الغير الشامل للعامد، وتقييد إطلاق بعضها الآخر بما دلّ على تعيين القبلة للمختار بما تقدّم من القبلة المتسامح فيها اختياراً التي تقدّم حدّها أيضاً.

وأمّا صور السهو من الصور الثلاث، فبالنسبة إلى صورة الالتفات إلى ما بين النقطتين قد تقدّم عدم البطلان فيها أيضاً مطلقاً بمعنى أنّه لا يوجب الالتفات المذكور الإعادة في الوقت ولا القضاء في خارجه؛ وذلك لوجهين:

أحدهما: حكومة ما ورد من كون ما بين المشرق والمغرب قبلة، على الأخبار الواردة في باب القبلة[1]، وكون عدم البطلان في تلك المسألة ملازماً مع عدمه في هذه المسألة، وهذا الوجه حسن، لكنّه تطويل لطريق المسألة.

---

١. راجع *وسائل الشيعة* ٤: ٣١٣ ب ١٠ من أبواب القبلة.

وأحسن منه **الوجه الثاني** وهو حكومة تلك الأخبار على نفس هذه المطلقات الواردة في هذا الباب بما تقدّم شرحه.

وأمّا الصورة الثانية: أعني كون الانحراف إلى نفس النقطتين سهواً، فمقتضى أخبار تلك المسألة هو التفصيل بين الوقت وخارجه بوجوب الإعادة في الأوّل وعدم وجوب القضاء في الأخير، كما أنّ مقتضاها أيضاً عدم وجوب القضاء في صورة الاستدبار السهوي أيضاً، وبعد تقيّد إطلاقها بغير صورة الاستدبار للمرسلة المتقدّمة تصير دالّة على عدم وجوب القضاء في هذه الصورة، فيقيّد بها مطلقات الباب الدالّة على وجوب القضاء في هذه الصورة أيضاً.

وأمّا الصورة الثالثة: فمقتضى مطلقات الباب هو وجوب القضاء فيهما، ولا يعارضها شيء إلّا مطلقات باب القبلة الدالّة بإطلاقها على عدم وجوب القضاء في هذه الصورة، لكنّها مقيّدة بالمرسلة، فلا يبقى لها دلالة بعد التقييد حتّى يعارض مع تلك المطلقات، فتبيّن حكم الصور الستّ من صور الالتفات بجميع البدن، وأنّ الصور الثلاث من العمد منها والصورة التي كان الالتفات فيها إلى دبر القبلة من صور السهو محكومة بالبطلان، والصورة التي كانت الصلاة فيها بين المشرق والمغرب من صور السهو محكومة بالصحّة مطلقاً، والصورة التي كانت في النقطتين يفصل فيها بين الأداء والقضاء.

وهل الالتفات القهري ملحق بالعمد أو بالسهو؟ وجهان:

الظاهر هو التفصيل فيما بين النقطتين، فيقال - فيه -: بالصحّة، وفي نفس النقطتين والاستدبار، فيقال - فيهما -: بالبطلان.

أمّا فيما بين النقطتين؛ فللأخبار الدالّة على أنّ ما بين المشرق والمغرب قبلة[1] بعد اختصاصها بالمعذور الذي يكون المقهور عليه من أحد مصاديقه.

---

١. تقدّم تخريجها في الصفحة السابقة.

وأمّا نفس النقطتين؛ فللأخبار الدالّة على وجوب الإعادة في الوقت مع التذكّر فيه[1]، ولمّا كان المفروض أنّ الالتفات وقع مع التذكّر فيجب الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه لو ترك الإعادة في الوقت.

ومن هنا يظهر حكم الاستدبار أيضاً.

هذا كلّه في حكم الالتفات بكلّ البدن.

وأمّا الالتفات بالوجه فقط، فقد تقدّم استبعاد وقوع الالتفات به إلى الخلف، فيخرج عن مصبّ الأخبار إثباتاً ونفياً، سواءٌ كان الالتفات عمداً أو سهواً، ولا دليل على قاطعيّة الالتفات بالوجه إلى النقطتين أو إلى ما بينهما، والقبلة حسب ما استظهرناه من الأخبار المتقدّمة من انصرافها إلى الالتفات بكلّ البدن لا بالوجه فقط، كما أنّ دليل اشتراط الاستقبال أيضاً منصرف إلى الاستقبال بمقاديم البدن لا خصوص الوجه بمعنى موضع وجوب الغسل في الوضوء، كما أنّ ما استدلّ به على كراهة الالتفات بالوجه لا ظهور فيها في إثبات الكراهة، لاحتمال أن يكون المراد بالالتفات فيها هو الالتفات بالقلب لا بالوجه، فيكون دليلاً على استحباب حضور القلب والخشوع في الصلاة، لكن كراهته كأنّها شيء مفروغ منه، فلا بأس بها إن كان إجماعيّاً، ومن هنا يظهر عدم البأس بالسهو به بطريق أولى.

ثمّ إنّه على فرض وقوع الالتفات بالوجه إلى القفا - ولو بعيداً أو محالاً - فهل تبطل الصلاة به أولا؟ وجهان:

مختار *الجواهر* (قدّس سرّه) هو البطلان للمطلقات المتقدّمة الدالّة على البطلان بالالتفات خصوصاً ما كان منها مقيّداً بكون الالتفات فاحشاً[2].

---

١. تقدّم تخريجها في ص: ٣٩٩.

٢. *جواهر الكلام* ١١: ٥٩.

والأقوى العدم لعدم الدليل على البطلان، بدعوى انصراف المطلقات عن مثل هذه الصورة كما تقدّم.

مضافاً إلى ما استظهرناه من انصرافها إلى ما كان بمقاديم البدن لا بالوجه فقط، مع أنّه لا وجه للتفصيل حينئذٍ بين النقطتين ودبر القبلة، بل ينبغي الحكم بالبطلان إذا كان إلى نفس النقطتين أيضاً عمداً بعين ما ذكرناه في الاستدبار، مع أنّه (قدّس سرّه) لا يقول به.

الثالث ممّا يقطع الصلاة عمداً وسهواً:
ما تمحو به صورة الصلاة

وقد اختلفت العبارات في التعبير عنه؛ فمنهم من عبّر بماحي الصورة، ومنهم من عبّر بالفعل الكثير[1].

ثمّ في تشخيص الصورة التي يكون محوها مبطلاً إشكال؛ ضرورة أنّ تلك الصورة مغايرة مع الوحدة العرفيّة التي اعتبرت الموالاة العرفيّة لأجلها على كلام قد تقدّم، بل هي صورة شرعيّة اعتبرت من قِبَل اعتبار الشارع بعض الأُمور قاطعاً على إشكال في استكشاف اعتبارها من أدلّة القاطع.

وقد حدّد بعض الأصحاب ملاك الماحي بما يكون ماحياً بنظر العرف بأن كان بحيث لو رآه أحد على ما هو عليه لقال: إنّه في غير حال الصلاة، مع عدم العلم بكونه قبل تلك الحالة في الصلاة. وإنّما قيّدنا ذلك بعدم العلم بكونه في الصلاة من جهة إنّه ربّما لا يرى خروجه بسبب ما يفعله من الفعل عن الصلاة.

وكيف كان، فهذا الضابط وإن كان ربّما ينطبق على الأفعال الماحية للصلاة، لكن

---

١. كالعلامة في *المنتهى* ٥: ٢٩٣، والشيخ في *المبسوط* ١: ١١٧، والمحقق الثاني في *جامع المقاصد* ٢: ٣٥٠.

انطباقه على التروك الماحية مشكل، بل قد لا ينطبق قطعاً؛ لأنّ السكوت الطويل في حال التشهّد مثلاً مع كونه على هيئة التشهّد ماحٍ للصلاة مع أنّ الناظر لا يراه بسببه، مع كونه على هيئة المصلّي جالساً على وركه ناظراً إلى حجره إنّه مشغول بغير الصلاة.

فالأولى إيكال ذلك إلى أذهان المتشرّعة وارتكازهم المتلقّى خلفاً عن سلف مع قطع النظر عن كون ذلك حاصلاً من اتباع فقيه مطاع في المسلمين مدّة طويلة بحيث حصل لهم التعوّد بمتابعته واستأنسوا بتقليده كما في كثير من أفعال الصلاة على ما هي عليه عند المتشرّعة التي حصل لهم الأُنس بفعلها من متابعة فتاوى شيخ المتأخّرين العلّامة الأنصاري (قدّس سرّه) مع تابعيه في الفتاوى من بعده كالعلّامة المجدّد الشيرازي (قدّس سرّه) على ما قيل.

وبالجملة، يجعل الضابط فهم المتشرّعة لذلك، ولكن بشرط تجريد أذهانهم عمّا ذكرنا.

ولا يخفى أنّ كلّ أمر موكول إلى العرف - أيّ عرف كان - يكون له مصاديق مبيّنة ومصاديق مشكوكة، ولا إشكال في حكم ما يفهمه العرف ويقطع بكونه ماحياً للصلاة، كما لا إشكال فيما يقطع العرف بعدم كونه ماحياً، وأمّا الموارد المشكوكة فالمرجع فيها هو الاستصحاب لو قلنا: بمقالة الشيخ (قدّس سرّه) من استكشاف صورة صلاتيّة من التعبير بالقاطع[1] والبراءة، بناءً على عدم استكشافه؛ لما تقدّم مراراً من أنّ التعبير به لا يفهم منه إلّا تقيّد الصلاة بعدم ما عبّر عنه بالقاطع، وأمّا وجود هيئة اتّصاليّة مأمور بها يعبّر عنها بالصورة الصلاتيّة، فلا.

ثمّ إنّ من الأفعال ما يكون بنفسه مضاداً مع الصلاة عند عرف المتشرّعة، كالوثبة والجلوس على المائدة ونحوهما، وهذا ممّا يكون قاطعاً مطلقاً - قليلاً كان أو كثيراً -،

---

١. تقدّم تخريجها سابقاً مراراً.

ومنها ما يكون كثيرها كذلك، وأمّا أصل طبيعتها فلا مضادّة بينها وبين الصلاة عندهم، وذلك كدقّ الباب وحركة الرجل ونحوهما، هذا في الأفعال، وأمّا التروك فهي لكونها عدميّة لا يكون القاطع منها، إلّا السكوت الطويل المخرج للمصلّي عن كونه مصلّياً.

وكيف كان، فما كان من الفعل أو الترك مضاداً مع فعل الصلاة من الكثير، أو مطلقاً فهو الماحي لها، كما أنّ ما لم يكن كذلك ولا تكون أذهان المتشرّعة آبية عن قبول وقوعه في الصلاة فلا يكون من الماحي لها، وما يشكّ في كونه من قبيل الأوّل أو الثاني يكون المرجع فيها إمّا استصحاب بقاء الهيئة الاتّصاليّة أو البراءة عن قاطعيّته؛ لكون الشبهة راجعة إلى الأقلّ والأكثر مع كونها حكميّة، بناءً على المذهبين. هذا بالنسبة إلى تحديد الماحي للصورة الصلاتيّة.

وأمّا الدليل على كونه مبطلاً أمّا عمداً؛ فلجملة من الأخبار الواردة في قاطعيّة بعض الأفعال وهي وإن كانت بجملتها غير معمول بها، إلّا أنّ المتحصّل منها ما ذكرناه من مبطليّة الماحي بالضابط الذي ذكرناه، وأمّا سهواً؛ فلدخوله في حكم عقد المستثنى من صحيحة: «لا تعاد»؛ وذلك لعدم صدق الصلاة معه حتّى يقال: بعدم الإعادة، فيكون وجوده رافعاً لصلاتيّة الصلاة ومعدماً لها، فلا يبقى مجال للقول بالإجزاء وعدم الإعادة.

أقول: ونظير ذلك ما تقدّم في تكبيرة الإحرام مِن أنّها وإن لم تكن مذكورة في عقد المستثنى لكنّها داخلة فيه حكماً؛ وذلك لأنّ تركها ولو نسياناً موجب لعدم انعقاد الصلاة من رأسٍ، ومعه لا يبقى مجال لعدم الإعادة، وهذا أقوى شاهد على وجود هيئة صوريّة في الصلاة، وإلّا فلا معنى للقول بإذهاب الماحي للصلاة. وليت شعري ما الذاهب بسبب الماحي إذا لم تكن للصلاة صورة وهيئة؟!

لكن شيخنا الأُستاذ (دام بقاؤه) مع التزامه بكون الماحي بما ذكرنا من الضابط

العرفي مبطلاً ولو كان سهواً مستدلّاً بما تقدّم من كونه موجباً لذهاب صلاتيّة الصلاة، أنكر وجود الجزء الصوري للصلاة.

ثمّ إنّه (دام بقاؤه) التزم أخيراً بالصورة الصلاتيّة، لكنّه منع من كونها مأموراً بها، وقال: إنّ غاية ما يستفاد من التعبير بالقاطع هو المنع الشرعي عن قطع تلك الصورة بمعنى أنّ ما هو متعلّق التكليف عبارة عن عدم الإتيان بالقاطع لتلك الصورة، وهذا تكليف عدمي، وأمّا كون الصورة بنفسها متعلّقة للتكليف الوجودي فلا.

وبعبارةٍ أُخرى عدم القاطع متعلّق للتكليف، ويترتّب عليه المنع عن إتيان الماحي، لكونه قاطعاً تكوينياً، كما أنّ الحدث قاطع تشريعيّ، فنفس الدليل الدالّ على المنع عن قطع صورة الصلاة بالحدث ونحوه يدلّ على حرمة قطعها بقاطع تكوينيّ بطريق أولى، انتهى ما أفاده (دام بقاؤه)؛ وهو كلام حسن.

وأمّا الفعل الكثير الذي لا يكون ماحياً للصورة، فإن كان مخلّاً بالموالاة العرفي كان مبطلاً عمداً لا سهواً، وإلّا فلا دليل على البطلان به أصلاً، كما إذا كان مع أفعال الصلاة بحيث لا يضرّ بالتتابع العرفي، مثل أن يدقّ الباب مشتغلاً بأفعال الصلاة، والله العالم.

وينبغي التنبيه على أُمورٍ:

الأوّل: إنّه لو أتى بصلاة في ضمن صلاة أُخرى أو بدعاء أو قرآن أو سجدتَي السهو أو صلاة الاحتياط فلا يكون شيء منها ماحياً لصورة الصلاة الأُولى؛ إذ المأتيّ به ثانياً في أثناء الأُولى من سنخ الأُولى، ومعه فلا توجب محو الأُولى، ولكنّها تضرّ بالموالاة العرفيّة بمعنى التتابع العرفي.

والظاهر أنّه بمجرّد الشروع في اللّاحقة تبطل الموالاة، فلا يحتاج في إبطالها للموالاة إلى تحقّق الكثرة، بل بأوّل الشروع تفوت الموالاة وإن لم يكن سكوت هذا المقدار من الزمان لولا هذا الفعل مفوّتاً، فتكبيرة الإحرام للثانية - مثلاً - تبطل موالاة

الأُولى وإن لم يكن السكوت بقدر التكبيرة مفوّتاً لها؛ والسرّ في ذلك أنّ الإتيان بما يضادّ المتابعة العرفيّة مبطل للتتابع، كما لا يخفى.

وكيف كان، فإذا أتى بصلاة في أثناء صلاة أُخرى فلا يخلو إمّا أن يكون عن عمدٍ، أو عن سهو، أو عن عذر شرعيّ، كضيق الثانية مع سعة الأُولى. فإن كان عن عمدٍ فإمّا أن تكون كلتا الصلاتين مندوبتين، أو تكون الأُولى مندوبة والثانية واجبة، أو تكون بالعكس، أو تكون كلتاهما واجبتين.

لا إشكال في صحّة الثانية في الأوليين منها - أعني ما إذا كانتا كلتاهما مندوبتين، أو كانت الأُولى مندوبة والثانية واجبة - ؛ وذلك لأنّ تفويت موالاة الأُولى عمداً إبطال لها عن عمد، والمفروض أنّها لكونها مندوبة لا يحرم إبطالها، فلا مانع لصحّة الثانية من جهة إبطال الأُولى.

كما أنّه لا ينبغي الإشكال في بطلان الصلاتين في الأخيرتين - أعني فيما إذا كانت الأُولى واجبة، أو كلتاهما واجبتين -، أمّا الصلاة الأُولى؛ فللإخلال بموالاتها عمداً الموجب للبطلان، وأمّا الثانية؛ فللنهي عن الإتيان بالثانية من جهة استلزامها فوت موالاة الأُولى وإبطالها، فتكون الثانية منهيّاً عنها وتصير باطلة من جهة تعلّق النهي بها مع كونها عبادة، ولا يكون بطلانها من باب امتناع اجتماع الأمر والنهي حتّى يمكن أن يقال: بالصحّة، بناءً على جواز الاجتماع، بل لابدّ من القول: بالبطلان حتّى على القول بالجواز من جهة النهي في العبادة.

وإن كان الشروع في الثانية عن سهو فلا تبطل شيء من الصلاتين.

أمّا الأُولى: فلأنّ الشروع في الثانية في أثنائها وإن كان مخلّاً بموالاتها، لكن لمّا كان عن سهو لم يكن مبطلاً؛ لما عرفت من أنّ الإخلال بالموالاة العرفيّة لا يكون مبطلاً، إلّا إذا كان عمداً، لا مطلقاً.

وأمّا الثانية: فلوقوعها سهواً في أثناء الأُولى، فلا تكون منهيّاً عنها، وحينئذٍ فلا إشكال في جواز رفع اليد عن كلّ منهما تخييراً لو كانتا كلتاهما مندوبتين، كما أنّه يجب رفع اليد عن المندوب منهما لو كانتا مختلفتين.

وأمّا إذا كانتا معاً واجبتين، فهل يجب عليه رفع اليد عن الثانية وإتمام الأُولى، أو رفع اليد عن الأُولى وإتمام الثانية، ثمّ إتمام الأُولى بعد تمام الثانية، أو يتخيّر بينهما؟ وجوهٌ:

وجه الأوّل: هو تقدّم الأُولى بحسب الزمان وإن لم تكن متقدّمة بالرتبة.

ووجه الثاني: هو المنع عن كون التقدّم بحسب الزمان ملاكاً ومنشأً لتقدّم الأُولى، والمفروض عدم أهمّيّة لها على الثانية، وحينئذٍ يحتاج رفع اليد عن الثانية إلى دليل منتفٍ في البين، فيتعيّن عليه الإبقاء عليها؛ فيكون المقام نظير المتزاحمين الذين يكون عدم التعيّن في أحدهما موجباً لتعيّن الآخر، وله نظائر كثيرة في باب المتزاحمين، وقد مرّ بعض نظائره في الأبواب السابقة، كتزاحم الواجبين المترتّبين بحسب الزمان، حيث قلنا: إنّ انتفاء أهمّيّة التكليف الثابت في الزمان المتأخّر يوجب تعيّن ما في الزمان المتقدّم.

ووجه الثالث: هو انتفاء الأهمّيّة من الطرفين، فيدور الأمر بين رفع اليد إمّا عن موالاة الصلاة الأُولى من حيث التذكّر، أو عن موالاة الصلاة الثانية، وحيث لا أهمّيّة في البين، فيكون الحكم هو التخيير.

وبما قرّرناه في مدرك الوجوه الثلاثة يظهر أنّ أقواها هو الوجه الثاني.

ولا يخفى أنّ مصبّ الوجوه إنّما هو فيما إذا لم يكن بين الصلاتين ترتّب ولا أهمّيّة و إلّا تعيّن الأخذ بالسابقة ورفع اليد عن اللّاحقة إذا كانتا مترتّبتين، كظهر وقعت العصر في أثنائها[1]، أو الأخذ بالأهمّ لو كانت إحداهما أهمّ، كما إذا كانت مضيّقة والأُخرى موسّعة.

---

١. ثمّ لا يخفى أنّ رفع اليد عن الثانية وإتمام الأُولى في المترتّبتين إنّما يتمّ بناءً على ما هو التحقيق من ترتّب اللّاحقة على السابقة على حسب العام الأُصولي، بمعنى لزوم كون كلّ جزء من أجزاء اللّاحقة مترتّباً على كلّ

وإن كان الشروع في الثانية عن عذر شرعيّ، كضيق وقت الثانية وسعة وقت الأُولى؛ فالأقوى أنّ حكمه حكم السهو؛ لما عرفت مراراً من عدم اختصاص قاعدة: «لا تعاد» بصورة السهو، بل يشمل صور الأعذار الشرعيّة التي يكون المكلّف مضطرّ فيها باضطرار شرعيّ، فيكون حكمه حكم السهو بعينه.

ثمّ إنّه لا فرق فيما ذكرنا بين ما كان المأتي به في أثناء الصلاة صلاة، أو دعاء، أو قرآناً، أو سجدتي سهو، على كلام في الأخير من حيث إمكان توهّم مبطليّة السجدة ولو كانت سهواً بدعوى استفادة حكمها من حكم سجدة التلاوة وأنّها زيادة في المكتوبة.

ولكن يمكن أن يفرّق بين سجدة التلاوة وسجدتي السهو بالبطلان في الأُولى دون الأخيرة، لوجود صورة حافظة للثانية وهي التكبيرة والتشهّد والسلام فلا يعدّ جزءاً من الصلاة الأُولى، وهذا بخلاف سجدة التلاوة، حيث إنّها لمّا كانت منحصرة بسجدة واحدة وليس لها صورة مستقلّة حافظة لها فتشبه بأجزاء الصلاة فتكون مبطلة من حيث كونها زيادة في المكتوبة، وسيأتي لذلك زيادة توضيح في مبحث الخلل إن شاء الله تعالى.

وبالجملة، فلا تشمل أدلّة الزيادة لمثل سجدتي السهو، كما أنّهما ليستا من أجزاء الصلاة التي وجبت لأجلها، بل هما من توابعها الخارجة عنها وإنّما وجبتا لتدارك السهو في الصلاة، وعليه فلا يشترط تقديمهما على الصلاة اللّاحقة لو كان بينها وبين ما وقع فيها السهو ترتيب، كالظهر والعصر.

فإذا تذكّر في أثناء الصلاة وجوب سجدتي السهو عليه لصلاة سابقة، فالأمر يدور بين رفع اليد عن فوريّة سجدتَي السهو وبين رفع اليد عن الموالاة لما بيده من الصلاة.

جزء من أجزاء السابقة؛ إذ عليه يتفرّع حفظ الترتيب في الأثناء من حين التذكّر، وأمّا لو قلنا: بأنّه من باب العام المجموعي بمعنى لزوم تقدّم مجموع الظهر على مجموع العصر - مثلاً - فيقع الإشكال في لزوم حفظ الترتيب لو تذكّر في الأثناء؛ لعدم انحفاظ تقدّم المجموع بعد وقوع جملة من اللّاحقة قبل جملة من السابقة؛ فافهم وتأمّل.

فعلى الأوّل: فاللّازم تأخيرهما إلى ما بعد الصلاة.

وعلى الثاني: فيأتي بهما في أثنائها، فإن قلنا: بأنّ سجدتَي السهو من قبيل الواجب المضيّق وكان وقت الصلاة فيها موسّعاً وجب تقديم سجدتَي السهو وترك الموالاة، لصيرورتهما أهمّ بسبب كونهما من الواجب المضيّق وسعة وقت ما بيده، كما هو الشأن في كلّ مضيّق وموسّع إذا دار الأمر بينهما.

ووجه ذلك أنّ صحيحة: «لا تعاد» - كما مرّ مراراً - لا تختصّ بصورة النسيان، بل تشمل كلّ مورد كانت جزئيّة الجزء، أو شرطيّة الشرط، أو مانعيّة المانع مساوقة للأمر بالإعادة على تقدير كونها جزءاً أو شرطاً أو مانعاً، فإذا كانت من غير الأركان لا تجب الإعادة بحكم قاعدة: «لا تعاد».

وتوضيح ذلك أنّ الخطاب بالصلاة من أوّل الوقت إلى آخره؛ إنّما يتوجّه إلى المكلّف بعد فرض تذكّره للصلاة بما لها من الأجزاء والشرائط في جميع الوقت، فلو نسي جزءاً منها، أو شرطاً في قطعة من الوقت لا يبقى الخطاب بها بما لها من الأجزاء والشروط حتّى المنسيّ منها في حال النسيان؛ لاستحالة توجيه الخطاب بالكلّ إلى الناسي لبعض أجزائها، فإذا أتى الناسي بالأجزاء الباقية والشرائط الغير المنسيّة، فمقتضى اعتبار الأمر المنسي من الجزء أو الشرط هو لزوم إعادة الصلاة بعد التذكّر.

هذا لولا صحيحة: «لا تعاد»، لكن ببركة الصحيحة استفدنا عدم وجوب الإعادة فيما إذا كان المنسي من غير الأركان، وعلمنا باكتفاء الشارع بما أتى به في حال النسيان عن المأمور به الواقعي، فمورد عدم وجوب الإعادة المستفادة من الصحيحة هو فيما كان مقتضى القاعدة لولا الصحيحة هو الإعادة، وهذا غير مختصّ بصورة النسيان، بل يعمّ كلّ مورد لم يمكن للشارع توجيه الأمر بالصلاة بما لها من الأجزاء والشرائط، كموارد العذر الشرعي والاضطرار، فمورد الصحيحة يعمّ جميع هذه الموارد بعد عدم شمولها لمثل العمد والجهل بقسميه من القاصر والمقصّر

إذا عرفت ذلك، فنقول: بناءً على كون سجدتي السهو من الواجب المضيّق يصير المكلّف معذوراً في ترك الموالاة، فلا يعقل حينئذٍ أن يتعلّق به التكليف، وبقاء شرطيّة الموالاة حينئذٍ مستلزم للخطاب بالإعادة عند ترك الموالاة، فترتفع الإعادة بسبب صحيحة: «لا تعاد».

هذا كلّه على تقدير أن يكون وجوب سجدتي السهو مضيّقاً. وأمّا على تقدير كونهما من قبيل الواجب الفوري - بمعنى وجوبهما فوراً ففوراً - فينعكس الأمر، فلا يجوز رفع اليد عن الموالاة بسبب فوريّة وجوب سجدتَي السهو؛ لعدم صيرورة وجوبهما بسبب الفوريّة أهمّ كالواجب المضيّق، وحينئذٍ فلابدّ من جواز رفع اليد عن موالاة ما اشتغل به من شاغل مولوي، وليس الأمر بسجدتَي السهو شاغلاً مولويّاً؛ لعدم اقتضائه وجوب حفظ القدرة لها بترك الموالاة، كما في الدوران بين المترتّبتين زماناً مع عدم أهمّيّة اللّاحقة منهما كما سبق مراراً.

وعلى هذا، فالأقوى هو جواز تأخير السجدة إلى ما بعد الصلاة، لكنّ الأحوط هو الإتيان بهما في حال الصلاة مع إعادة الصلاة بعد إتمامها وإعادة السجدتين.

أقول: هكذا أُفيد حسب ما استفدناه، لكن في تقديم الموالاة على فوريّة السجدة بما ذكر تأمّل؛ وذلك لأنّ رفع اليد عن فوريّة السجدة أيضاً يحتاج إلى شاغل مولويّ منوط بأهمّيّة الموالاة المفروض عدمها، ونتيجة ذلك هو التخيير بين الإتيان بالسجدة في الصلاة وبين تأخيرها إلى ما بعدها، لكنّ الأحسن هو ما أفاده (دامت إفاداته) من الاحتياط المذكور[1].

ثمّ إنّ لازم ما ذكرنا وإن كان هو الحكم بالتخيير فيما إذا اشتغل بصلاة أُخرى في أثناء الصلاة ثمّ تذكّر في أثنائها مع عدم ترتّب بين الصلاتين، لكن التحقيق

---

١. هذا كلام المقرّر، وابداء نظريته من المتن كأنّما أمر متعارف عنده.

هو ما أفاده شيخنا الأُستاذ (دام بقاؤه) لا لما أفاده من لزوم تقديم ما بيده بعد انتفاء أهمّيّة الأُولى، بل لفوت موالاة الأُولى نسياناً وبقاء محلّ موالاة الثانية، فلا يكون الأمر دائراً بين رفع اليد عن موالاة الأُولى وبين رفع اليد عن موالاة الثانية؛ لأنّ موالاة الأُولى قد زالت بسبب النسيان، فإذا زالت فقد فاتت، فلا يبقى بعد ذلك إلّا التكليف بالموالاة في الثانية، والموالاة لبقيّة الصلاة الأُولى فيما بين أجزائها بعضها مع بعض، لا بين الأجزاء الباقية والماضية التي انقطعت الموالاة بينها، وموالاة الأجزاء الباقية إنّما هي في موطن الإتيان بها، ووجوب الإتيان بالموالاة في الأُولى يمنع عن الإتيان بها، فتصير بمنزلة الشاغل المولوي عن إتيانها، لا عن الموالاة بينها وبين الأجزاء الماضية.

هذا، ولكنّه (دام بقاؤه) أفاد في وجه تقديم موالاة الصلاة على سجدتَي السهو بوجهٍ أوفى، وحاصله منع تساوي الموالاة وسجدتَي السهو من جميع الجهات؛ وذلك لأنّ الموالاة شرط للصلاة، والشرطيّة إنّما تسقط بالتعذّر عقلاً أو شرعاً، ولا تكون فوريّة وجوب سجدتَي السهو عذراً شرعيّاً؛ لأنّ غاية ما يمكن الالتزام به هو أن يكون وجوب الفوريّة تخييريّاً، والوجوب التخييري لا يوجب المعذوريّة في ترك الموالاة؛ لأنّه مع وجوب الفوريّة تخييراً يكون متمكّناً من الإتيان بالموالاة شرعاً، لكون وجوبها التخييري غير شاغل مولويّ عن الإتيان بالموالاة، وحينئذٍ فمقتضى شرطيّتها الإتيان بها ما لم يصل الأمر إلى مرتبة التعذّر الشرعي.

وإن شئت فقل: إنّ الموالاة وفوريّة وجوب سجدتَي السهو ليستا في رتبة واحدة، لتقدّم مرتبة الموالاة من جهة الاشتراط، فلا يزاحمها فوريّة وجوب سجدتي السهو، هذا.

ثمّ إنّه قد تقدّم تقوية كون الترتيب بين الصلاتين المترتّبتين كالعامّ الأُصولي،

لكنّ التحقيق كونه من قبيل العامّ المجموعي؛ وذلك لوقوع التعبير عن الترتيب بينهما بجملة: «إنّ هذه قبل هذه»[1]، وهي ظاهرة في العامّ المجموعي، لعدم ما يدلّ على الاستغراق من لفظة (كلّ) ونحوها، فمقتضى عدم انحفاظ الترتيب بين مجموع هذه وهذه بسبب وقوع بعض من اللّاحقة في أثناء السابقة يسقط الترتيب، لعدم إمكان الترتيب بين الجملتين، فيكون حال المترتّبتين من هذه الجهة كغيرهما.

وأمّا وجوب العدول فيما إذا تذكّر في الأثناء مع بقاء محلّ العدول، فإنّما هو لمكان الدليل على وجوبه، وهذا بخلاف ما لو لم يبق محلّ العدول مثل ما إذا تذكّر عدم الإتيان بالمغرب وهو داخل في ركوع الركعة الرابعة من العشاء، فإنّه يحكم بصحّة ما بيده من العشاء، ولو كان الترتيب من قبيل العامّ الأُصولي لكان اللّازم في هذه الصورة الحكم بالبطلان؛ لاقتضاء الترتيب بين الأجزاء اللّاحقة من صلاة العشاء وبين المغرب.

هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل من الأُمور التي ينبغي التنبيه عليها في باب المنافيات.

الأمر الثاني: إنّه قد تقدّم إنّ قراءة القرآن والدعاء لا تكون ماحية لصورة الصلاة؛ لأنّها من سنخ الصلاة، والماحي إنّما يكون بضدّ الصلاة لا بسنخها. وأمّا في فوت الموالاة العرفيّة بها، فإن كانت القراءة بعنوان الجزئيّة، كأن قرأ سورة البقرة بعد الحمد بعنوان الجزئيّة، أو دعا بدعاء أبي حمزة - مثلاً - في القنوت بعنوان وظيفة القنوت، فلا ينبغي الإشكال في أنّها لا يضرّ بالموالاة، لأنّها بنفسها من الأجزاء، لا أنّها فصل طويل بينها، بل هو جزء طويل، وكذا لو أطال الركوع والسجود بالذكر والتسبيح والدعاء، فإنّه لا يضرّ بالموالاة، بل هو من أفضل أفراد الصلاة.

---

١. *وسائل الشيعة* ٤: ١٥٧ ب ١٠ من أبواب المواقيت ح ٤.

وأمّا لو أتى بالدعاء في غير محلّه الموظّف بقصد مطلق الدعاء، كما لو دعا بدعاء أبي حمزة بين الحمد والسورة، أو قرأ سورة البقرة بعد رفع الرأس من الركوع، أو بين السجدتين، ففي إخلال ذلك بالموالاة وعدمه وجهان:

والأقوى هو العدم؛ وذلك لأنّ الصلاة حيث كانت لا بشرط بالنسبة إلى القراءة والدعاء كانت القراءة أو الدعاء في أثنائها جزءاً للفرد وإن لم يكن جزءاً لأصل الطبيعة، وهذا بخلاف الإتيان بصلاة في ضمن صلاة، فإنّه لمّا كان القِران بين الصلاتين منهيّاً عنه - كالقِران بين السورتين - كان لازم ذلك موجباً لتقيّد طبيعة الصلاة بعدم صلاة أُخرى فيها، ولذا يكون الإتيان بها عمداً في أثناء الأُخرى مبطلاً.

هذا، ولكنّ الأحوط عدم الإتيان بالقراءة والدعاء الطويل بغير عنوان الجزئيّة، فلو أتى بهما أو بأحدهما كذلك، فلا ينبغي ترك الاحتياط بإعادة الصلاة.

الأمر الثالث: لو شكّ في الإخلال بالموالاة العرفيّة فلا يخلو إمّا أن يعلم بأنّه على تقدير الإخلال بها كان عن سهو، أو يعلم بأنّه على تقديره كان عن عمد، كما إذا سكت عمداً وشكّ في أنّه مفوّت للموالاة أولا، وعلى الثاني فإمّا أن تكون الشبهة مفهوميّة كما إذا سكت مقداراً يشكّ في فوات الموالاة به عند العرف، أو تكون الشبهة مصداقيّة كما إذا شكّ في مقدار سكوته العمدي بأن لم يعلم أنّه كان بمقدار دقيقتين أو بمقدار ثلاث دقائق بعد القطع بأنّ السكوت بمقدار دقيقتين غير مفوّت للموالاة، وأنّ السكوت بمقدار ثلاث دقائق مفوّت لها.

وأمّا حكم هذه الصور؛ فالصورة الأُولى: - أعني ما إذا علم أنّه على تقدير وقوع الإخلال كان سهويّاً - فلا شبهة في صحّة الصلاة؛ لأنّ الشكّ في السهوي ليس بأزيد من العلم بالسهو الذي عرفت عدم البطلان بسببه.

وأمّا الصورة الثانية: أعني ما لو سكت بمقدار يشكّ معه في فوت الموالاة من

جهة الشبهة المفهوميّة، فالأقوى الصحّة؛ وذلك للبراءة من جهة الشكّ في شرطيّة ما زاد عمّا علم شرطيّته من الموالاة، فيرجع إلى الشكّ في مسألة الأقلّ والأكثر.

وربّما يقال في هذه الصورة، كالصورة الثالثة بالرجوع إلى استصحاب بقاء الموالاة، ولكنّ التحقيق عدم جريانه؛ لأنّه إمّا أن يكون الاستصحاب هنا أصلاً وجوديّاً بمعنى استصحاب بقاء الموالاة، أو عدميّاً بمعنى أصالة عدم ما يوجب فوت الموالاة، ولا مجرى لشيء من الأصلين في المقام؛ أمّا الأصل الوجودي، فلأنّ الموالاة بين الأجزاء المتقدّمة غير مشكوكة حتّى يجري الاستصحاب فيها ولا أثر لاستصحابه، وما هو مشكوك عبارة عن الموالاة بين هذا الجزء الذي فرغ منه وبين الذي لم يأت به بعدُ، وهذه ليست لها حالة سابقة حتّى يصحّ استصحابها.

وأمّا الأصل العدمي؛ فلأنّ ما هو المؤثّر عبارة عن الموالاة وهي أمر وجوديّ لا عدمي، وباستصحاب الأمر العدمي لا يمكن إثبات الأمر الوجودي.

فإن قلت: قد ثبت في محلّه صحّة استصحاب الأمر العدمي باعتبار ترتّب الأثر على نقيضه وبالعكس.

وبعبارةٍ أُخرى ما هو المعتبر في صحّة الاستصحاب ترتّب الأثر في الجملة ولو على نقيض المستصحب، ولا يلزم في صحّته ترتّب أثر على نفس المستصحب، فيصحّ في المقام إجراء الأصل العدمي لإثبات الأثر المترتّب على نقيضه الذي هو الوجود، وقد تقدّم نظير ذلك في مبحث اللباس المشكوك.

قلت: ليس الأثر مترتّباً في المقام على نقيض الأمر العدمي - أعني الوجودي - بل المؤثّر هو طرفيّة الأمر الوجودي للصلاة، التي يعبّر عنها بالشرطيّة، ولا يمكن إحراز وجود الشرط أو شرطيّته باستصحاب الأمر العدمي، فاستصحاب الأمر العدمي غير مغنٍ عن الأصل الوجودي.

وأمّا الصورة الثالثة: - أعني ما لو شكّ في كون سكوته العمدي بالمقدار المفوّت للموالاة - فالتحقيق كون المرجع فيها هو الاشتغال؛ وذلك لتبيّن مفهوم الشرط وكون الشكّ في تحقّق مصداقه، ولا ينبغي الشبهة في كون المرجع حينئذٍ هو الاحتياط.

هذا كلّه فيما إذا وقع الشكّ في الموالاة العرفيّة، وأمّا لو شكّ في محو الصورة، فعلى ما ذهب إليه الشيخ (قدّس سرّه)[1] من وجود الصورة الصلاتيّة المأمور بها، فلا إشكال في صحّة استصحاب الهيئة الاتصاليّة، وعلى ما استشكلناه من عدم إمكان استفادة تعلّق الأمر بالصورة من أدلّة القواطع، وإنّ غاية ما يستفاد منها مجرّد تعلّق الطلب بعدم تلك القواطع في أثناء الصلاة، فلا يبقى مجال لاستصحاب الصورة، فليس لنا حينئذٍ استصحاب وجوديّ يمكن أن يحرز به الصحّة.

وهل يمكن استصحاب عدم وجود القاطع ولو لم يوجب رفع الشكّ عن السكوت الذي يشكّ في كونه ماحياً للصورة، أو أنّه لابدّ من إحراز عدم قاطعيّة ذاك السكوت المشكوك؟ وجهان:

يمكن أن يقال: بالأوّل من جهة كون متعلّق التكليف هو عدم الإتيان بالقاطع، فإذا شكّ في وجوده كفى استصحاب عدمه بنحو الكلّي، ولا حاجة إلى إحراز عدم قاطعيّة ما يشكّ في قاطعيّته، ولكنّه لا يخلو عن تأمّل، والله الهادي.

---

١. *كتاب الصلاة* (الدورة ٦): ٣٩٣ (بحث القراءة).

الرابع من القواطع:
التكلّم

وتنقيح الكلام فيه يتمّ ببيان أُمور:

الأوّل: إنّ الكلام وإن كان عند علماء الأدبيّة هو اللفظ المفيد، لكن حيثيّة الإفادة لا تكون مأخوذة فيه لغة، لكونه في اللغة بمعنى مطلق التكلّم ولو كان مهملاً، وحينئذٍ فهل المدار على كونه كلاماً ولو لم يكن مفيداً، فيلزم البطلان به ولو بحرف واحد غير مفيد، أو على كونه مفيداً، فيلزم عدم البطلان بالتكلّم بسطر من المهمل؟ [هذا] ولكن لا يمكن الالتزام بشيء من الأمرين.

والتحقيق أنّ الكلام حسب تصريح جملة من أئمّة اللغة وتصريح نجم الأئمّة[1] هو الذي تركّب من حرفين فصاعداً ولو لم يكن مفيداً، فبالتكلّم به يقطع الصلاة من

---

١. هو محمّد بن الحسن الرضي الاسترآباذي (٦٨٤ هـ أو ٥٨٦) وهو نحوي وعالم باللغة من بلدة استرآباذ في طبرستان، يُعدّ الرضي من أشهر علماء النحو على مرّ العصور - وكثيراً ما يُستشهد بأرائه، ونظر لمكافئته لقّب بـ«نجم الأئمّة» من أشهر مؤلفاته «شرح كافية ابن الحاجب» في النحو، و«شرح شافية ابن الحاجب» في التصريف، «ويكي مصدر». لاحظ شرح الكافية ١: ٢٠.

جهة كونه كلاماً لغة، ولو شكّ في كونه كذلك لغة أمكن الاستدلال لإبطاله بالإجماع[1] على كونه مبطلاً الكاشف عن كونه معنى شرعيّاً.

وأمّا الحرف الواحد الغير المفهم فهو خارج عن الكلام لغة وشرعاً فلا تبطل به، وعليه الإجماع أيضاً[2]، ولعلّ مستندهم هو انصراف الكلام عن الحرف الواحد الغير المفهم.

إنّما الكلام في الحرف الواحد المفهم، فالمشهور على البطلان به وهو الأقوى، والمراد به هو ما كان مفهماً بانفراده مثل صيغة الأمر الحاضر من اللفيف المفروق لا ما كان مفهماً في طيّ تراكيب الكلام مثل معاني الحروف حسب ما بيّنّاه.

والدليل على كونه مبطلاً ولو كان حرفاً واحداً هو قيام مفهميّته للمعنى مقام الحرف الآخر، فيصدق عليه الكلام شرعاً ولغة وعرفاً بأيّ معنى قيل في الكلام حتّى على اصطلاح أهل العربيّة، لكونه جملة متضمّنة بالإسناد، كما لا يخفى.

فظهر أنّ الأقوى مبطليّة التكلّم بحرفين ولو لم يكن مفهماً للمعنى، وكذلك الحرف الواحد إذا كان مفيداً للمعنى.

والمعيار في مبطليّة الحرف الواحد المفهم هو التفات المتكلّم إلى المعنى، ولو لم يكن مريداً له فلا يبطل بمجرّد التكلّم بهذه اللفظة غافلاً عن أنّ لها معنى، كما أنّه لا يعتبر في البطلان إرادة المعنى وجعل اللفظ فانياً فيه نحو استعمال اللفظ في المعنى.

وأمّا الأنين أو التنحنح فلا يخلو إمّا يكون مجرّد صوت من غير أن يتولّد منه حرف من الحروف الثمانية والعشرين مثلاً، أو يتولّد منه ذلك، ففي الصورة الأُولى لا تبطل به الصلاة بخلاف الصورة الثانية، لصدق الكلام عليه فيها.

---

١. ممن قال بذلك: الشيخ في *المبسوط* ١: ١١٧، وابن البراج في *المهذّب* ١: ٩٧، والعلامة في *الإرشاد* ١: ٢٦٨، و*الحدائق الناضرة* ٩: ١٦.

٢. ممن قال بذلك: الشيخ في *المبسوط* ١: ١١٧، وابن البراج في *المهذّب* ١: ٩٧، والعلامة في *الإرشاد* ١: ٢٦٨، والبحراني في *الحدائق الناضرة* ٩: ١٦.

وأمّا التأوّه، فلو كان بالصوت الشبيه به من غير أن تتولّد منه كلمة (آه) فلا إشكال في عدم البطلان، وأمّا مع تولّد هذه الكلمة منه، فإن كان في دعاء كأن يقول: (آه من نار الجحيم)، فلا شبهة في عدم البطلان أيضاً، كما لا شبهة في البطلان إذا لم يكن في طيّ الدعاء وكان التأوّه مع تولّد الكلمة في أمر من الأُمور الدنيويّة.

وأمّا إذا لم يكن في طيّ الدعاء ولا لأجل الأُمور الدنيويّة كأن يتذكّر ذنوبه فيتأوّه بحيث تتولّد منه تلك الكلمة ففيه وجهان:

من كونه كلاماً آدميّاً.

ومِن أنّه ليس لأجل الأُمور الدنيويّة، بل ممّا يرضاه الله وإن لم يصدق عليه اسم الدعاء لكنّ الأحوط هو الأوّل[1].

وأمّا المدّ - أعني استطالة الحرف الواحد - فالظاهر عدم البطلان به، لعدم صدق التكلّم بالحرفين عليه، بل إنّما هو إطالة الحرف الواحد.

وأمّا إشباع الكلمة بحيث يتولّد منه حرف من حروف اللين مثل أن يقول في «ب»: «بي»، وفي «ت»: «تي»، ونحو ذلك فهو مبطل، لكونه تكلّماً بحرفين عرفاً.

الأمر الثاني: قد استثني من التكلّم المبطل قراءة القرآن والدعاء والذكر، وهذا في الجملة ممّا لا إشكال فيه، إلّا أنّهم قيّدوا استثناء تلك الأُمور بما إذا لم تكن على الوجه المحرّم. ومن هنا قالوا: ببطلان الصلاة بقراءة بعض سور العزائم.

والكلام هنا في مدرك هذا القيد، فنقول: أمّا في الدعاء فيمكن أن يكون مدركه

---

١. لكنّ الأقوى عدم البطلان، لوجود ملاك الدعاء فيه ولو مع تسليم عدم صدق الدعاء عليه، ولانصراف الكلام الآدمي عنه، فلا يكون داخلاً في المستثنى منه المبطل - أعني كلام الآدميّين - ولا في المستثنى الغير المبطل، بل يكون قسماً ثالثاً يشكّ في حكمه فيرجع إلى البراءة، لكون الشبهة فيه حكميّة من باب الأقلّ والأكثر.

أقول: هكذا أُفيد، وفيه نظر لما يأتي في باب القرآن والدعاء من أنّه لو منع من دخول بعض القراءة والدعاء في كلام الآدمي وفي عنواني الدعاء والقرآن كان الحكم البطلان به من جهة كونه تكلّماً بحرفين، فانتظر.

انصراف المستثنى - أعني الدعاء - إلى غير المحرّم منه، فيكون المحرّم منه كلاماً آدميّاً غير مجوّز، أمّا كونه كلاماً آدميّاً فبالوجدان، حيث إنّ الدعاء ليس بكلام الله تعالى، وأمّا إنّه غير مجوّز فلانصراف المجوّز منه إلى غير المحرّم.

وأمّا في القرآن، فقيل: بعدم صدق القرآن على المحرّم منه، بل هو أيضاً كلام آدميّ. ولا يخفى ما فيه؛ إذ القرآن لا يخرج عن كونه قرآناً ولو كانت تلاوته على الوجه المحرّم.

فالأولى أن يُستدَلّ له بأنّه تكلّم عمديّ بحرفين فصاعداً، وتوضيح ذلك أنّ هاهنا أدلّة ثلاثة:

أحدها: ما يدلّ على مبطليّة الكلام الآدمي.

ثانيها: ما يدلّ على مبطليّة التكلّم بحرفين فصاعداً من غير تقييد بكونه كلاماً آدميّاً.

وثالثها: ما يدلّ على استثناء القرآن من التكلّم المبطل المنصرف عمّا يكون تلاوته على الوجه المحرّم، فالمحرّم منه إذا لم يكن داخلاً في عقد المستثنى كان داخلاً في حكم التكلّم بحرفين الذي هو مدلول الطائفة الثانية وإن لم يكن داخلاً في مدلوله الطائفة الأُولى، فمجرّد خروجه عن الكلام الآدمي وعن القرآن المستثنى لا يوجب أن يكون قسماً ثالثاً لكي يرجع في حكمه إلى البراءة.

أقول[1]: ما أفاد (دامت بركاته) إنّما يتمّ لو لم يكن مبطليّة التكلّم بحرفين مقيّدة بما إذا كان كلاماً آدميّاً كما هو الظاهر من قوله (عليه السلام): «**ليس فيه كلام آدميّ**»[2]، وإلّا كان المبطل منحصراً به كما أنّ غير المبطل يكون منحصراً بالدعاء والقرآن الغير المحرّم فيصير القرآن المحرّم قسماً ثالثاً؛ فتبصّر.

---

١. هذا كلام المقرّر.

٢. لم نعثر على هذا النص، والموجود *مستدرك الوسائل* ١: ٤٢٧ ب ٢١ من أبواب قواطع الصلاة ح ٢، وفيه: «الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الآدميين»، *عوالي اللئالي* ١: ١٩٦ ح ٤.

ثمّ إنّ القرآن إمّا يكون متمحّضاً في القرآنيّة مثل آية: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾[١]، أو لا يكون كذلك، بل يكون مشتركاً بين القرآن وغيره مثل: «يَا يَحْيى»[٢]، «يَا مُوسى»[٣] ونحو ذلك؛ ففي الأوّل لا يحتاج في صدق القرآن عليه قصد القرآنيّة، وفي الثاني لابدّ في تمييز القرآن عن غيره من القصد، فما لم يقصد القرآنيّة يكون مبطلاً.

ولو أراد بقراءته أو ذكره تنبيه الغير مثل أن يقول: «سبحان الله» في مقام التعجّب، أو يقول: «الله أكبر» قاصداً به تنبيه المأمومين بأفعال الإمام، أو يقول: ﴿ادخلوها بسلام آمنين﴾[٤] مريداً به إذن المستأذن للدخول، فلا يخلو إمّا أن يكون مستعملاً للذكر أو القرآن فيما هو مقصوده، مثل أن يقول: «يا موسى» مستعملاً له في نداء المسمّى بموسى إمّا حقيقة أو مجازاً أو غلطاً، كأن يستعمل كلمة «الله أكبر» في الإذن في الدخول، أو يكون مستعملاً في معناه، لكن يكون الداعي في استعماله هو التنبيه ؛ فعلى الأوّل يكون مبطلاً، لخروجه عن القرآن والذكر وصيرورته شيئاً آخر، وعلى الثاني لا يبطل كما هو مورد النصوص.

الأمر الثالث: لا إشكال في كون المتيقّن من استثناء الدعاء هو ما إذا كانت المخاطبة مع الله - سبحانه -، وأمّا إذا كان مع النبيّ أو الأئمّة (صلوات الله عليه وعليهم) ففي جوازه وعدمه وجهان:

مِن ورود المخاطبة مع النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) في بعض أدعية السجود، وكذا ما ورد من السلام عليه (صلّى الله عليه وآله وسلّم) في سجود السهو، ولأنّ المخاطبة معهم (صلوات الله عليهم) دعاء مع الله، لكونهم وسائل إليه سبحانه.

---

١. سورة القدر ٩٧: ١.

٢. سورة مريم ١٩: ١٢.

٣. متكرّرة في القرآن. كما في سورة مريم ١٩: ٢١، المائدة ٥: ٢٢.

٤. سورة الحجر ١٥: ٤٦.

ومن انصراف الدعاء عن مثله؛ إذ الظاهر المنصرف إليه منه هو ما كانت المخاطبة فيه مع الله - سبحانه -.

ومختار الأُستاذ (دام بقاؤه) هو الأوّل، لكنّه مشكل، لعدم العثور على ورود الدعاء في السجود مخاطباً مع النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، وإن قال الأُستاذ (دام بقاؤه) أنّه عثر عليه، إلّا أنّه قال: إنّه نسي موضعه، ولكون السلام عليه (صلّى الله عليه وآله وسلّم) في سجود السهو مختصّاً به، فلا يدلّ على جوازه في الصلاة أيضاً في غير موضعه وهو بعد الفراغ من التشهّد الأخير فلا يزيد ذلك عن مجرّد استئناس كما قد اعترف به (دام بقاؤه)، ولأنّ كونهم (صلوات الله عليهم) وسائل بينه تعالى وبين الخلق لا يدلّ على جواز التكلّم معهم في الصلاة بعد انصراف الدعاء عن مكالمتهم، فعلى هذا فقراءة مثل أدعية التوسّل ودعاء الفرج - أعني دعاء «اللهمّ عظم البلاء» - وكذا دعاء صفوان المشهور بدعاء علقمة في القنوت والسجود في غاية الإشكال.

وممّا ذكرنا يظهر حكم المخاطبة مع المخلوقين من غير المعصومين (عليهم السلام)، مثل أن يخاطب شخصاً في الدعاء فيقول: «غفر الله لك» أو «رحمك الله» ونحو ذلك؛ لانصراف الدعاء عن مثله، ولا مجوّز له حينئذٍ مع الانصراف المذكور.

وعلى هذا، ففي جواز تسميت العاطس بقوله: «يرحمك الله»، أو الجواب عنه بقوله: «يغفر الله لك» مثلاً إشكال.

اللهمّ إلّا أن يقوم الإجماع على جوازه أو يدلّ على جوازه دليل من خبر ونحوه، لكنّ الإنصاف عدم انعقاد الإجماع على الجواز وإن كانت الشهرة متحقّقة، وليس في البين خبر دالّ على الجواز؛ فالأحوط حينئذٍ تركه.

وأمّا الاستدلال بعموم استحباب التسميت[1] فلا يخلو ما فيه؛ ضرورة تحكيم

---

١. *وسائل الشيعة* ٧: ٢٧١ ب ١٨ من أبواب قواطع الصلاة.

دليل قاطعيّة التكلّم بالنسبة إلى تلك العمومات، وإلّا لصحّ الاستدلال على جواز الإتيان بكلّ مبطل ماحٍ للصلاة إذا كان راجحاً في نفسه بأدلّة رجحانه، وهو كما ترى.

الأمر الرابع: إنّه يجب على المصلّي ردّ السلام، وتفصيل البحث عنه يقع في جهاتٍ:

الأُولى: إنّ المعتبر في جملة من المتون إنّما هو بلفظ الجواز[1]، ولا يخفى أنّ مرادهم منه هو الوجوب، وإنّما عبّروا بالجواز لدفع توهّم الحظر.

الثانية: هل الحكم بوجوب الردّ مختصّ بالسلام، أو يعمّ غيره من سائر التحيّات وتوابعها، مثل «صبّحكم الله بالخير» ؟ وجهان:

مختار جماعة من المحقّقين - كصاحب *الجواهر* (قدّس سرّه)[2] - هو الاختصاص بالسلام، واختاره الأُستاذ (دام بقاؤه) أيضاً، ولعلّه لعدم ما يدلّ على وجوب ردّ ما سوى السلام من التحيّات، مع تفسير التحيّة في الآية الشريفة بالسلام، هذا.

ولكن لا يخفى ما فيه، لورود عدّة روايات دالّة بظاهرها على شمول الآية الشريفة لغير السلام من التحيّات:

فمنها: المروي في *الخصال* عن الباقر (عليه السلام) عن آبائه عن أمير المؤمنين (عليهم السلام) قال: «**إذا عطس أحدكم فقولوا: «يرحمكم الله» ويقول هو: «يغفر الله لكم»، قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾**[3]»[4].

ومنها: ما عن المناقب من أنّ جارية جائت الحسن (عليه السلام) بطاقة

---

١. *جواهر الكلام* ١١: ١٧٠، *الوسيلة*: ٩٧، *الجامع للشرايع*: ٧٨، *الشرايع* ١: ٩٣، *الدروس* ١: ١٨٦، *المعتبر* ٢: ٢٦٤.

٢. *جواهر الكلام* ١١: ١٧٧.

٣. سورة النساء ٤: ٨٦.

٤. *بحار الأنوار* ٨٤: ٢٧٣، تفسير الصافي ١: ٤٧٦.

ريحان، فقال (عليه السلام): «أنت حرّة لوجه الله»، فقيل له: في ذلك، فقال: «أدّبنا الله تعالى، فقال: ﴿إِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ﴾ إلى آخره، وكان أحسن منها عتقها»[1].

ومنها: ما عن *الكافي* في الصحيح مِن أنّ جواب الكتاب واجبٌ، كوجوب ردّ السلام[2]، وهذا الأخير وإن لم يدلّ على إرادة العموم من التحيّة من الآية المباركة، إلّا أنّه لا يخلو من تأييد؛ لظهور أنّ الملاك في ذلك هو شمول الآية للكتاب كشموله للسلام.

وبالجملة فلم يقم دليل على اختصاص التحيّة المذكورة في الآية بالسلام. فعلى هذا، فما قام الإجماع على عدم وجوب ردّه لا يجب، وفي غيره فالأحوط بل الأقوى ردّه، إلّا أنّ الاحتياط في حال الصلاة هو الردّ بعنوان الدعاء، مع عدم المخاطبة مع المحيّي، خروجاً عن خلاف من حرّمه في الصلاة.

ثمّ على القول بعدم وجوب ردّ غير السلام من التحيّات إذا شكّ في كون الصيغة الصادرة هي (السلام) أو غيره من التحيّات، فالمرجع هو البرائة، للشكّ في تعلّق أصل الوجوب حينئذٍ.

الجهة الثالثة: إنّ الحكم بوجوب ردّ السلام مختصّ بما إذا كان المسلِّم قاصداً للسلام على المصلّي ولو ضمناً، فلو نوى المسلِّم السلام على أحد الجالسين معيّناً، وجب عليه الجواب بالخصوص دون الباقين. فعلى هذا، فلو كان المقصود بالسلام من بين الجماعة غير مشتمل بالصلاة، لم يجز للمصلّين الردّ؛ لعدم كونهم مقصودين بالسلام، كما أنّه في عكس الفرض - أعني ما كان المسلِّم عليه مشتغلاً بالصلاة دون الباقين - يجب على المصلّي ردّ السلام.

---

١. *بحار الأنوار* ٤٤: ١٩٥ ح ٨.

٢. *وسائل الشيعة* ١٢: ٥٧ ب ٣٣ من أبواب أحكام العشرة ح ١.

ولو شكّ المصلّي في أنّه سُلّم عليه أو على غيره لم يجزله الجواب؛ لعدم وجوبه حينئذٍ لوكان في غيرحال الصلاة، لكون الشكّ في أصل تعلّق الوجوب، والمرجع فيه هو البرائة.

الرابعة: لوسلّم على جماعة من غيرتعيين أحدهم بالخصوص، وجب عليهم الردّ كفايةً، فلو بادرأحدهم بالردّ سقط عن الباقين، فلا يجوزللمصلّي منهم أن يردّ الجواب حينئذٍ، ولو شكّ في ردّ غيره كان مرجع الشكّ إلى الشكّ في المسقط بعد القطع بتعلّق الوجوب عليه، فيجب عليه الردّ من باب قاعدة الاشتغال.

الخامسة: وجوب الردّ منوط بإمكان إسماع المسلّم الردّ، فلولم يمكن إسماعه في الصلاة - كما إذاكان المسلّم راكباً فسلّم ثمّ مرّبسرعة - لم يجزالردّ في الصلاة، ولو شكّ في وصول الردّ إليه وعدمه، وجب الردّ، وجازذلك في الصلاة؛ لأنّه أيضاً شكّ في المسقط.

السادسة: قيل: إنّ وجوب الردّ مختصّ بما إذاكان السلام بإحدى الصِيغ الأربع: سلامٌ عليكم، سلامٌ عليك، السلام عليكم، السلام عليك، فلا يجب الردّ إذا كان السلام بغيرهذه الصِيغ مثل:عليكم السلام، عليك السلام، لكن الأقوى عدم الدليل على الانحصاربما ذكر، مع صدق التحيّة على غيره، مضافاً إلى الآية الشريفة في قصّة إبراهيم (عليه السلام): ﴿فَقَالُوا سَلَاماً قَالَ سَلَامٌ﴾[1] إذ فيه احتمالان:

أحدهما: أن يكون المعنى: أنّهم سلّموا تسليماً، فلا دلالة حينئذٍ على كيفيّة سلامهم، وإنّه كان بأيّة صيغة.

الاحتمال الثاني: أن يكون قوله: ﴿سلاماً﴾ بعينه مقولاً لهم، فيكون سلامهم بصيغة (سلاماً) ولو بتقدير(نسلّم سلاماً).

---

١. سورة هود ١١: ٦٩.

وهذا الأخير أقرب، لما في الجواب عنهم بلفظ (سلام) منكّراً بالرفع، وليس لفظ (سلام) وحده غلطاً، لأنّه مبتدأ محذوف الخبر، وحذف الخبر جائزٌ شائع، سيّما إذا كان معهوداً، كما في المقام.

فعلى هذا، فالكتاب الكريم شاهدٌ على وقوع السلام بصيغة (سلام) محذوف الخبر أيضاً، فعلى هذا لو كان السلام بصيغة (سلام) محذوف الخبر، يجب الردّ، لكنّ الاحتياط - بإتيان الردّ بقصد القرآنيّة، ولو مع قصد الردّ ضمناً تبعاً - لا ينبغي تركه.

ثمّ في مقام الردّ له أن يردّ بصيغة «سلام عليكم» حتّى على القول باعتبار المماثلة - كما سيأتي - لكونها - مثلاً - لصيغة «سلام» المحذوف خبره، غاية الأمر افتراقهما في ذكر الخبر وحذفه وهو غير مضرّ بالمماثلة.

السابعة: قيل: بعدم وجوب ردّ الملحون، والظاهر أنّه لانصراف السلام إلى الصحيح.

وفيه منع الانصراف؛ إذ التحيّة كما تصدق على السلام صحيحاً تصدق عليه غلطاً أيضاً، فالقول بوجوب الردّ في الملحون لا يخلو عن قوّة، لكنّ الاحتياط في الصلاة أن يأتي بالجواب بقصد القرآنيّة، ولا ينبغي تركه.

الثامنة: اختلف الأخبار في اعتبار المماثلة، ففي جملة منها اعتبرت المماثلة في الجواب، وظاهر بعض منها تعيّن «سلام عليكم» كما في موثّقة سماعة عن الصادق (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يسلّم وهو في الصلاة؟ قال: «**يردّ بقوله: سلام عليكم، ولا يقل: السلام عليكم، فإنّ رسول الله (صلّى الله عليه وآله) كان قائماً يصلّي فمرّ به عمّار بن ياسر فسلّم عليه، فردّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) هكذا**»[1].

وفي بعض منها تعيين «السلام عليكم» كما في صحيح محمّد بن مسلم عن

---

١. *وسائل الشيعة* ٧: ٢٦٧ ب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة ح ٢.

الباقر (عليه السلام)، قال (عليه السلام): «إذا سلّم عليك مسلِم وأنت في الصلاة فسلّم عليه، تقول: السلام عليك، وأشر بأصابعك»[1].

فتتعارض تلك الطوائف بالعموم من وجه؛ لأنّ الطائفة الأُولى تدلّ على اعتبار المماثلة، سواء كان بصيغة «سلام عليكم» أو «السلام عليك» أو غيرهما، والطائفة الثانية تدلّ على اعتبار خصوص «سلام عليكم» سواء كان «السلام» أيضاً بتلك الصيغة أم لا، فتجتمعان فيما إذا كان «السلام» بغير صيغة «سلام عليكم»، حيث إنّ مقتضى الطائفة الأُولى هو اعتبار المماثلة والجواب بغير «سلام عليكم»، ومقتضى الثانية هو تعيين «سلام عليكم»، كما أنّ مادّة افتراقهما هو فيما إذا كان «السلام» بصيغة سلام عليكم، حيث إنّ مقتضى كلتا الطائفتين هو الجواب بـ «سلام عليكم»، وهكذا الكلام بالنسبة بين الطائفة الأُولى والثالثة، وأمّا النسبة بين الطائفة الثانية والثالثة فبالتباين، حيث إنّ الثانية تعيّن خصوص «سلام عليكم»، والثالثة خصوص «السلام عليك»...

وأمّا طريق الجمع بين تلك الطوائف: أمّا الطائفة الثانية، فالظاهر عدم انعقاد الإطلاق لها؛ لغلبة وقوع السلام بصيغة «سلام عليكم»، فلعلّ تعيّنه للجواب محمول على الغالب من كون السلام بها، وأمّا الطائفة الثالثة، فالإنصاف انعقاد الإطلاق لها، لكنّ الطائفة الأُولى أظهر - كما هو الواضح - عند الجمع بين مضمونها ومضمون الطائفة الثالثة، حيث عند الجمع بينهما لا يتحيّر العرف، بل يحملون تعيّن صيغة «السلام عليك» بما إذا كان «السلام» كذلك، فيكون الطائفة الأُولى الدالّة على اعتبار المماثلة هي المحكّم. ولو شكّ في خصوصيّة الصيغة بأنّها هل هي بـ «سلام عليكم» أو بغيرها من الصيغ، فالأحوط أن يردّ بصيغة «سلام عليكم» بقصد القرآنيّة.

---

١. *وسائل الشيعة* ٧: ٢٦٨ ب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة ح ٥.

التاسعة: لو سلّم الصبي، فهل يجب ردّه أم لا؟ لا إشكال في عدم وجوبه إذا لم يكن مميّزاً، وإذا كان مميّزاً فالأقوى وجوب ردّه؛ وذلك لعموم الدليل[1] ومنع انصرافه إلى ما إذا كان المسلِّم بالغاً، والمعيار في التميز هاهنا هو أن يتألّم من ترك جواب سلامه، وينضجر عنه وينكسر قلبه، هذا.

لكنّ الأحوط إتيان الجواب بقصد القرآنيّة أيضاً.

وأمّا ما **توهّم** من ابتناء وجوب ردّ سلامه على كون عباداته شرعيّة لا تمرينيّة، **فمدفوعٌ:**

أوّلاً بأنّ السلام ليس من العبادات حتّى يبتنى على ذلك.

وثانياً: وجوب الردّ ليس متوقّفاً على استحباب السلام، بل هو مكروه على المصلّي، ومع ذلك يجب ردّه.

هذا ما يتعلّق بحكم السلام في الصلاة.

بقي الكلام فيما ذكرناه من الرجوع إلى البراءة عند الشكّ في أصل الوجوب، حيث قلنا: بأنّه لا يجب الردّ فلا يجوز، فيشكل في الحكم بعدم جواز الردّ، فإنّه لا يثبت بإجراء البراءة عن وجوب الردّ، لكونه متوقّفاً على الأصل المثبت أوّلاً، ولمخالفته مع الامتنان على تقدير القول بالأصل المثبت، مع أنّ حكم البراءة لابدّ وأن يكون موافقاً مع الامتنان.

والجواب أنّه إذا كان حكم موضوعاً لحكم آخر، فإمّا أن يكون بوجوده الواقعي موضوعاً له، أو يكون بوجوده التنجّزي موضوعاً، فعلى الأوّل: فيصحّ إثباته أو نفيه بالأُصول المحرزة كالاستصحاب لإثبات أثره أو نفيه، ولا يصحّ ترتّب أثره عند إجراء الأصل الغير المحرز عند الشكّ فيه، وهذا ظاهر.

---

١. راجع *وسائل الشيعة* ٧: ٢٦٧ ب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة.

وعلى الثاني: فكلّما يكون منشأ لتنجّز ذاك الحكم أو رافعاً لتنجّزه موجب لترتّب أثره عليه أو رفعه؛ وذلك كما في كلّيّة باب المزاحمات حسب ما تحقّق في محلّه مِن أنّ كلّ واحد من المتزاحمين بوجوده الواقعي لا يكون ممانعاً للآخر؛ ضرورة أنّ مزاحمته من جهة كونه شاغلاً للمكلّف بنفسه وشاغليّته للمكلّف بنفسه مستلزم لشاغليّته عن غيره، وهو ما لم يتنجّز لا يعقل أن يكون شاغل المكلّف بنفسه، فإذا لم يكن شاغلاً بنفسه لم يكن شاغلاً له عن غيره، وكما في مثل: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه» حيث إنّ حكم حرمة الثمن وإن رتّب على حرمة الشيء وليس في ظاهر الدليل ما يوجب كون حرمة الشيء بوجودها الواقعي أو التنجّزي موضوعاً لحرمة ثمنه، ولكنّ المناسبة بين الحكم والموضوع ممّا يستفاد منه كون الحرمة بوجودها التنجّزي موضوعاً لا بوجودها الواقعي؛ وذلك لأنّ حرمة الثمن إنّما هي من جهة خروج المثمن عن تحت قدرة البائع وسلطانه شرعاً بسبب النهي عنه، ولا شبهة في أنّ النهي بوجوده التنجّزي موجب لخروج المنهي عنه عن سلطان الفاعل وإلّا فمع الشكّ في النهي لو كان المورد مورد البراءة لكان ممّا يجوز فعله، ومع جواز فعله يكون مقدوراً، فلا يكون خارجاً عن قدرة الفاعل، فلا يحرم ثمنه.

وهكذا فيما نحن فيه، فإنّ مزاحمة وجوب ردّ السلام مع التكلّم في الصلاة وأهمّيّة الردّ أوجب حكم الشارع بالردّ في الصلاة، ومعلوم أنّ وصول النوبة إلى المزاحمة متفرّع على تنجّز حكم وجوب الردّ المنافي مع البراءة عن وجوبه عند الشكّ فيه، فتكون حرمة التكلّم في الصلاة مع رفع تنجّز حكم الردّ بسبب البراءة باقياً بحاله؛ لعدم مزاحم له حينئذٍ.

العاشرة: لو عصى بترك الجواب، فهل تبطل صلاته أم لا؟ وجوهٌ:

من البطلان مطلقاً، وعدمه كذلك، والتفصيل بين ما إذا اشتغل بفعل من أفعال

الصلاة من الذكر والقراءة ونحوهما مع التمكّن من الردّ فالأوّل، أو اشتغل به بعد عدم التمكّن من الردّ بالعصيان فالثاني.

وقد استدلّ للبطلان مطلقاً بوجهين:

الأوّل: جواب التحيّة من واجبات الصلاة، فتركه ترك لما هو الواجب من الصلاة الموجب لبطلانها.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ غاية ما يستفاد من الأدلّة الدالّة على وجوب ردّ التحيّة في الصلاة هو استثناء هذا الكلام الآدمي من القواطع، وبقاء وجوب الردّ على ما هو عليه في غير حال الصلاة، لا أنّ الجواب يكون من أجزاء الصلاة أو الصلاة تكون في مرحلة المطلوبيّة مقيّدة به.

والأصل في باب الأوامر والنواهي المتعلّقة بالمركّبات وإن كان هو الغيريّة وكونهما منشأ لانتزاع الشرطيّة أو المانعيّة - كما مرّ مراراً - إلّا أنّ المورد ليس من هذا القبيل؛ لكون الأمر متعلّقاً بأمر مستقلّ خارج عن الصلاة، ولا يمكن استفادة الجزئيّة أو الشرطيّة من هذا الأمر.

الثاني: إنّ جواب التحيّة واجب مطلق مادام العمر، كصلاة الزلزلة من الآيات - مثلاً -، فلو غاب المسلِّم أو المسلَّم له يجب على المسلَّم له الحضور لديه ليجيبه ولو طالت المدّة، وبعدت المسافة بينهما، فحينئذٍ فلو اشتغل بكلّ ما يضادّه من عبادة أو غيرها يكون محرّماً، ومع كونه عبادة تكون باطلة، ويترتّب عليه بطلان الصلاة لو ترك الردّ واشتغل بها حتّى مع عدم التمكّن من الردّ في حال اشتغاله بالصلاة، وهذا الوجه يلوح من المحقّق الأردبيلي[1] (قدّس سرّه).

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ الظاهر من الأدلّة هو وجوب ردّ التحيّة بعنوان كونه ردّاً لا

---

١. *مجمع الفائدة والبرهان* ٣: ١٢٢.

وجوب تأدية صيغة السلام بسبب سلام المسلّم ولو لم يصدق عليه الردّ، كوجوب صلاة الآيات بسبب الزلزلة، وعلى هذا، فلابدّ في وجوبه من صدق الردّ عرفاً، فلو طالت المدّة أو بعدت المسافة بينهما بحيث لو سلّم المجيب لم يصدق على تسليمه الردّ عرفاً، فلا يجب، هذا.

مضافاً إلى الشكّ في اشتراط وجوبه بما يصدق معه الردّ عرفاً الذي يكون مقتضى الأصل هو الاشتراط؛ لأنّه المتيقّن، فيكون الشكّ بالنسبة إلى الزائد عنه شكّاً في أصل التكليف، فهذا الوجه أيضاً ليس بشيء.

واستدلّ للتفصيل المتقدّم، أمّا الصحّة إذا كان الاشتغال مع عدم التمكّن من الردّ؛ فلأنّه حين العصيان بترك السلام ما اشتغل بالصلاة حتّى تكون منهيّاً عنه، بل إنّما ترك السلام، وتركه وإن كان منهيّاً محرّماً، إلّا أنّه ما أتى بالضدّ حتّى يكون محرّماً بسبب النهي عنه، والكون الصلاتي ليس ضدّاً للجواب حتّى يكون منهيّاً ببركة الأمر بالجواب، لإمكان الجمع بينهما كما هو واضح، واشتغاله مع عدم التمكّن من الردّ لا يكون منهيّاً أيضاً، لسقوط الأمر بالردّ بسبب العجز عنه، فلا يكون ضدّه محرّماً، لكون النهي تابعاً للأمر بالردّ.

وأمّا البطلان في صورة كون الاشتغال مع التمكّن من الردّ، فلمسألة الضدّ وهو واضح.

ولا يخفى ما في مبنى هذا التفصيل؛ لمنع اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه كما حقّق في ***الأُصول***، وعليه فالوجه هو الصحّة مطلقاً حتّى مع الاشتغال بالأفعال الصلاتية مع التمكّن [من] الردّ، وأمّا الاحتياط بالالتزام بالتفصيل، كما عليه الشيخ (قدّس سرّه) في ***حاشية النجاة***[1]، فهو منه (قدّس سرّه) كثير في موارد الضدّ حذراً عن مخالفة القائلين بالاقتضاء، ولا وجه له.

---

١. ***حاشية النجاة*** للشيخ: ٣٨ من الحجرية المرقم برقم (٩٣٠٨).

الحادي عشر: لو سلّم على جماعة قاصدين كلّهم بالسلام وكان فيهم صبيّاً مميّزاً، فبادر بالجواب مع كون غيره من البالغين أيضاً مقصوداً بالسلام، فهل يسقط الردّ عن الباقين بردّه أم لا يسقط؟ وجهان:

أقواهما عدم السقوط، وهذا البحث مطّرد في كلّ واجب كفائي اشتغل به الصبي المميّز، فيقع الكلام في سقوطه عن الآخرين.

توضيح الكلام أنّه لا يخلو إمّا أن يقال: بكون عبادات الصبي شرعيّة، أو يقال: بكونها تمرينيّة، والمراد بالشرعيّة كونها متعلّقة للأمر الاستحبابي، وبالتمرينيّة كونها لمحض تأدّب الصبي بالعبادات لكي يحصل له الأُنس بها وقت التكليف.

ثمّ على الشرعيّة إمّا أن يقال: بكونها مندوباً للصبي بملاك مغائر لما هو الملاك الموجب لإيجابها على البالغين، أو يقال: بكونها مغائرة الهويّة مع الهويّة التي تعلّق بها الأمر الإيجابي، أو يقال: بكونها هي تلك الهويّة التي تعلّق بها الأمر الوجوبي بالملاك الذي تعلّق به الأمر الوجوبي أيضاً بمعنى كون شيء واحد عن ملاك واحد واجباً على البالغين مندوباً على الصبي، ولا شبهة في عدم السقوط إذا كان أفعاله تمرينيّاً محضاً، أو كان شرعيّاً بملاك آخر أو بملاك واحد، لكن مع اختلاف متعلّق الأمر الوجوبي مع الاستحبابي، وهذا واضح.

وإنّما الكلام في اجتماع المقدّمتين أعني ما إذا كان الشيء الواحد بنفسه بملاك واحد متعلّق الأمر الإيجابي بالنسبة إلى البالغين والندبي بالنسبة إلى الصبي المميّز، فربّما يقال - في مثله -: باكتفاء البالغين بفعل الصبي، لكونه هو هو ما تعلّق به الخطاب الإلزامي إلى البالغين عن ملاك تعلّق به الخطاب الندبي إلى الصبي، فإذا كان كفائيّاً يسقط عن الآخرين، لسقوطه عن الآخرين ملاكاً وخطاباً، هذا.

والحقّ عدم سقوطه لا خطاباً ولا ملاكاً؛ أمّا خطاباً؛ فلعدم تحقّق الامتثال بفعله،

لخروج الصبي عن دائرة متعلّق الخطاب الكفائي؛ لأنّ الواجب الكفائي بأيّ معنى اعتبر يكون بالآخرة متعلّقه هو القدر المشترك بين البالغين، والصبي خارج عن تلك الدائرة بالضرورة، وهذا ظاهر.

وأمّا ملاكاً، فلعدم العلم بكون ملاك تشريع الندب على الصبي هو تمام الملاك وكماله الموجب لتشريع الوجوب على البالغين مع كون البلوغ شرطاً شرعيّاً لا عقليّاً، لكون الكلام في الصبي المميّز والشروط الشرطيّة ممّا له مدخليّة في الملاك، كيف وإلّا لزم الإيجاب على الصبي أيضاً.

وبالجملة، اتّحاد الحكمين فيما هو تمام الملاك وكماله وإن كان أمراً ممكناً أيضاً، لكن صرف إمكانه لا يوجب إثباته ما لم يكن طريق لإثباته، وليس في البين ما يوجب إثباته، أعني ما يدلّ على الاكتفاء بفعله.

فتحصّل أنّ سقوط التكليف الكفائي عن المكلّفين به متفرّع على اتّحاد المكلّفين في مراتب الملاك زائداً عن اتّحادهما في أصل الملاك، وطريق إثباته منحصر بما إذا ورد بالخصوص دليلٌ على الاكتفاء، فالأصل في كلّ واجب كفائي عدم سقوطه عن البالغين بفعل الصبي، إلّا إذا ورد دليل على السقوط، هذا.

وأمّا في المقام فليس دليل يمكن التمسّك به بالخصوص على الاجتزاء.

هذا كلّه على تقدير تسليم المقدّمتين المذكورتين، وأمّا على تقدير منعهما أو منع أحدهما أو على تقدير القول بالتمرينيّة، فعدم الاجتزاء بما يفعله الصبي أوضح، كما لا يخفى.

الثاني عشر: يجب ردّ تحيّة المرأة كما يجب ردّ تحيّة الرجل، وذلك لعموم وجوب ردّ التحيّة[1] وعدم اختصاصه بالرجل.

---

١. راجع *وسائل الشيعة* ٧: ٢٦٧ ب ١٦ من أبواب قواطع الصلاة.

والتشكيك في وجوبها بعدم جواز السلام منهنّ، لتحريم إسماع صوتهنّ على الأجانب، **مدفوعٌ** بالمنع عن التحريم، لعدم ما يدلّ عليه مع ورود تكلّم المخدّرات الطاهرات مع الأجانب بلا ضرورة قطعاً، كتكلّم الصدّيقة الطاهرة (سلام الله عليها) مع سلمان ونحوه.

لكنّ الأحوط أن يؤتى بالجواب في الصلاة بالصيغة الواردة في القرآن بقصد القرآنيّة ولو لم يكن السلام بتلك الصيغة؛ وذلك لسقوط اعتبار المماثلة فيما إذا سلمت بكاف الخطاب المذكّر؛ لعدم إمكان الخطاب المذكّر في الجواب.

هذا مع أنّ في الإتيان بالصيغة القرآنيّة بقصد القرآن خروج عن مخالفة مَنْ مَنَعَ عن جوابها في الصلاة، ولو سلّم عليها في حال الصلاة، فإن قلنا: بكون صوتها عورة فلا يجب عليها الردّ فلا يجوز، ولو قلنا: بعدم كونها عورة - كما هو الحقّ - فالأقوى وجوب الردّ عليها كما يجب على الرجل.

الثالث عشر: الأقوى عدم وجوب ردّ تحيّة الكافر لا بصيغة «السلام» ولا بقوله: «عليك» ولا بغيرهما من التحيّات مثل: «هداك الله» أو «صبّحك الله بالخير» ونحوهما.

أمّا عدم الردّ بصيغة «السلام»، فلتصريح جملة من الأخبار بعدم الوجوب، وتجويز ترك الردّ[1].

وأمّا عدم وجوب «عليك» مع ورود جملة من الأخبار بلفظ الأمر حيث ورد أنّه: «قولوا في جوابهم: عليك»[2].

لكنّ الظاهر منها كونها مسوقة لدفع توهّم الوجوب، أعني وجوب الردّ بصيغة «السلام»، لا في مقام وجوب الردّ بكلمة «عليك»، ويؤيّده التصريح بالردّ بغير

---

١. راجع *مستدرك الوسائل* ٨: ٣٧٤ ب ٤٣ من أبواب أحكام العشرة.

٢. راجع *وسائل الشيعة* ١٢: ٧٧ ب ٤٩ من أبواب أحكام العشرة.

«عليك» أيضاً من صيغ الدعاء نحو: «هداك الله»[1]، مع أنّه ليس بواجب اتّفاقاً، مع أنّ الردّ به يوجب ترك الردّ بكلمة «عليك»، فلو كان الردّ بـ «عليك» واجباً لما كان يجوز تركه بإتيان صيغة الدعاء، ولم يتوهّم وجوب إحدى الصيغتين من «عليك» أو صيغة الدعاء على نحو الواجب التخييري.

هذا في غير حال الصلاة، ومنه يظهر الحكم في حال الصلاة أيضاً على ما قدّمناه من أنّه كلّ ما لا يكون الردّ واجباً، فلا يكون في حال الصلاة جائزاً، وكما لا يكون جائزاً فيكون مبطلاً للصلاة.

الرابع عشر: إذا بادر أحد ممّن سلّم عليهم بالردّ يسقط عن الباقين، لكن يستحبّ لهم الردّ عيناً؛ وذلك لإطلاق دليل ردّ التحيّة المقيّد إلزامه بعدم الردّ من أحد من المسلّم عليهم، فيبقى أصل رجحانه على حاله، ولكن لا يجوز له الردّ في الصلاة لما قدّمناه من أنّه إذا لم يكن واجباً، فلا يكون جائزاً فيكون فعله مبطلاً، ولا يمكن التمسّك لجوازه بأدلّة الدالّة على الترخيص به في الصلاة، لكونها منصرفة إلى صورة وجوب الرد.

الخامس عشر: الأقوى وجوب الإسماع بالردّ في حال الصلاة إذا أمكن بالمقدار المتعارف الغير الموجب لرفع الصوت عن القدر المتعارف، فلا يجوز الزائد عن المقدار المتعارف، كما لا يجوز الاكتفاء بأصل الردّ ولو لم يسمع مع التمكّن من الإسماع.

هذا كلّه فروع السلام بالنسبة إلى حال الصلاة.

السادس عشر: هل يتعيّن في ردّ التحيّة في غير حال الصلاة أن يكون بصيغة «وعليكم السلام» مع واو العطف أو مجرّداً عنه، أو لا يتعيّن، بل يجوز بأيّ صيغة كانت؟ وجهان:

---

١. لاحظ *التذكرة* ٩: ٢٤، كتاب الجهاد / من يجب عليه.

الأقوى عدم تعيّن خصوص «وعليكم السلام»؛ وذلك لأنّه وإن ورد في بعض الأخبار بأنّ «عليكم السلام» صيغة الردّ، لكن مقتضى التصريح بجواز الردّ بصيغة «السلام عليكم» كما في رواية حسنة زرارة عن الباقر(عليه السلام) في حديث طويل: «إنّ رسول الله (صلّى الله عليه وآله) قال: إذا سلّم عليكم مسلم فقولوا: السلام عليكم، وإذا سلّم عليكم كافر فقولوا: عليك»[1]، حمل ما دلّ على تعيّن «عليكم السلام» على الاستحباب، لأنّه الردّ بالأحسن. ومنه يظهر استحباب أن يكون مع واو العطف، لأنّه أحسن من المجرّد عن كلمة واو.

ولو كان السلام بصيغة: «السلام عليكم»، أو «السلام عليك»، فهل يجوز الردّ بصيغة: «سلام عليكم» أو «سلام عليك»؟ وجهان:

مِن أنّه ردّ بالأردأ لأردئيّة غير المعرّف عن المعرّف، والمفرد عن الجمع.

ومِن أنّه يكون مثله عرفاً، لكون المناط في المثليّة والأحسنيّة هو الصدق العرفي، فيجوز الردّ بصيغة المنكر في جواب المعرّف، وبصيغة المفرد في الجواب عن الجمع، والمسألة لا تخلو عن إشكال، لا للإشكال في كون المناط في المماثلة والأحسنيّة هو الصدق العرفي، بل من جهة الإشكال في الصدق العرفي في المقام ومراعاة الاحتياط بعدم الإتيان بالمنكر والمفرد في الجواب عن المعرّف، والجمع لا ينبغي تركه.

---

١. *وسائل الشيعة* ١٢: ٧٨ ب ٤٩ من أبواب العشرة ح ٤.

الخامس من القواطع:
التكتّف والتكفير

وهو أيضاً من القواطع العمديّة كالتكلّم، والكلام فيه تارة في حكمه وأُخرى فيما يتفرّع عليه من الفروع.

أمّا الأوّل: فقد اختلف فيه على أقوال، فالمشهور على أنّه مبطل للصلاة، وعن معتبر[1] المحقّق كراهته، وعن *المدارك*[2] تبعاً لشيخه المحقّق الأردبيلي[3] تحريمه مع عدم الإبطال، وعن ابن الجنيد استحباب تركه[4] فليس فعله عنده مكروهاً أيضاً.

والأقوى ما عليه المشهور من القول بالإبطال؛ وذلك لورود النهي عنه في الصلاة الظاهر في مطلوبيّة عدمه في الصلاة المنشأ لانتزاع المانعيّة، والأصل الأوّلي في الأوامر والنواهي وإن كان الاستقلاليّة، لكن تكرّر مراراً انعقاد أصل ثانوي في باب الأمر والنهي المتعلّق بالمركّبات في العبادات والمعاملات وهو ظهور الأمر في شرطيّة متعلّقه

---

١. *المعتبر* ٢: ٢٥٦ و٢٥٧.

٢. *مدارك الأحكام* ٣: ٤٦١.

٣. *مجمع الفائدة والبرهان* ٣: ٥٠ و٥١.

٤. نقله عنه العلامة في *المختلف* ٢: ١٩١، والفاضل الهندي في *كشف اللثام* ٤: ١٦٥.

للمركّب أو جزئيّته، والنهي في مانعيّة متعلّقه وإن كان بين العبادات والمعاملات فرقاً من وجه آخر وهو انحصار الأمر والنهي في باب المعاملات في الإرشاد، وإمكان الحمل على المولويّة في باب العبادات، لكن هذا ليس بفارق من هذه الجهة التي نحن فيها وهي كون النهي في المركّبات غيريّاً منشأً لانتزاع المانعيّة؛ ضرورة أنّه على كلا تقديري الإرشاديّة والمولويّة يكون منشأً لانتزاع المانعيّة.

وقد يستدلّ للبطلان بكون التكتّف تشريعاً محرّماً، وكلّ ما هو محرّم مبطل للصلاة.

ولا يخفى ضعفه؛ لأنّ المأتي به تشريعاً إنّما يكون مبطلاً إذا أتى به بعنوان الجزئيّة بحيث ترجع زيادته إلى التشريع في أصل المأمور به، لا فيما إذا كان خارجاً عن المأمور به مقارناً معه، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ التكتّف عندهم ليس من أجزاء الصلاة ولا يؤتى به بعنوان الجزئيّة، بل لكونه خضوعاً عند القيام لدى الربّ الجليل، فالتشريع به لا يرجع إلى التشريع بالصلاة، بل هو تشريع في أمر خارج عن حقيقة الصلاة.

واستدلّ للقول بالكراهة بجملة من الأخبار:

منها: الأخبار المعلّلة للنهي عنه بكونه تشبّهاً بالمجوس، حيث إنّ مطلق التشبّه بهم لا يكون محرّماً[1].

ومنها: ما ورد من التعبير بـ «لا يصلح»، والنهي عن العود من دون أمر بالإعادة، وذلك كالمرويّ عن عليّ بن جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يكون في صلاته أيضع إحدى يديه على الأُخرى بكفّه أو ذراعه؟ قال: «لا يصلح ذلك فإن فعل فلا يعودنّ له»[2].

ومنها: ما ورد من التعبير بـ «لا يجمع المؤمن»، كما في المرويّ عن أمير المؤمنين

---

١. *وسائل الشيعة* ٧: ٢٦٧ ب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة ح ٧ و٣.

٢. *وسائل الشيعة* ٧: ٢٦٦ ب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة ح ٥.

(عليه السلام): «لا يجمع المؤمن يديه في الصلاة»[1] إلى آخره، وهو ظاهر في الكراهة بقرينة التعبير بـ «المؤمن» في الظاهر في أنّ هذا الفعل لا ينبغي للمؤمن.

ومنها: ما ورد من النهي في طيّ جملة مسبوقة بالكراهة وملحوقة بها.

والجواب عن الأوّل: فلأنّ التشبّه بالمجوس علّة للتشريع، ولا يوجب منع ظهور النهي في الحرمة، وما ذكر في الاستدلال إنّما يحسن لو كان التشبّه بنفسه متعلّقاً للنهي، لا كونه علّة لتعلّق النهي بشيء آخر.

وأمّا عن الثاني: فبأنّه ليس في التعبير بـ «لا يصلح» ظهور في الكراهة، لكي يصادم ظهور النهي في مثل قوله (عليه السلام): «لا تتكتّف»[2] ونحوه في الحرمة، بل غاية ما يمكن الالتزام به هو تسليم عدم ظهوره في الحرمة، لا أنّه ظاهر في عدم الحرمة، وعدم الأمر بالإعادة لا يدلّ على عدم وجوب الإعادة؛ إذ لعلّه لا يكون في مقام بيان هذا الحكم، أو ترك ذكره للتقيّة ونحوها.

وأمّا عن الثالث: فبمنع ظهور كلمة «لا يجمع المؤمن» إلى آخره، في الكراهة.

وأمّا عن الرابع: فلأنّ حمل ما قبل تلك الجملة وما بعدها على الكراهة لا يصلح قرينة لحمل تلك الجمله أيضاً على الكراهة وإن كان ربّما يستأنس به نحو استئناس، لكنّه ليس دليلاً صالحاً للحمل على الكراهة.

وبالجملة، فشيء من هذه الأدلّة لا يصلح لمقاومة الظاهر المدّعى من النواهي الظاهرة الدلالة، فالعمل بتلك النواهي متعيّن، ومن هنا يظهر سقوط القول باستحباب ترك التكفير بلا كراهة في فعله بطريق أولى.

وأمّا قول صاحب *المدارك* فلعلّ نظره إلى بقاء النهي في المركّبات على ما هو

---

١. *الخصال* ٢: ٦٢٢ الطبعة الأُولى (دفتر انتشارات إسلامي) وفي *وسائل الشيعة* ٧: ٢٦٧ ب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة ح ٧، وفيه: «المسلم».

٢. لم يوجد في الروايات هذا اللفظ.

عليه من كونه نهياً استقلالياً، فلا يكون حينئذٍ منشأً لانتزاع المانعيّة، وبعد ثبوت الأصل الثانوي في باب الأوامر والنواهي المتعلّقة بالمركّبات ينهدم ما هو الأساس لمختاره، فيبطل قوله بانهدام أساسه، فثبت أنّ الحقّ حرمة التكفير ومانعيّته عن الصلاة كما هو المشهور، وادّعي عليه الإجماع.

بقي الكلام في فروع:

[الفرع] الأوّل: إنّ هذا القاطع مختصّ بصورة العمد، فلا يبطل إذا كان سهويّاً، وقد ذكروا في وجه اختصاصه بالعمد بوجوه غير منقّحة، إلّا أنّ الإنصاف عدم الحاجة إلى تلك الوجوه، بل الأمر أسهل من ذلك، وهو الاستدلال بصحيحة: «لا تعاد» الدالّة على عدم بطلان الخلل الواقع في الصلاة شرطاً أو جزءاً أو مانعاً، إلّا في الموارد الخمسة المستثنى، والتكفير ليس منها، فيقع في المستثنى منه.

[الفرع] الثاني: الظاهر عدم الفرق في التكفير بين أن يكون بوضع اليمنى على اليسرى، أو بالعكس، كان على الصدر أو ما دونه، فوق السرّة أو دونها؛ لأنّ الظاهر بقرينة أخذه من الأعاجم في زمن عمر أنّه مساوق بمعنى (دست به سينه ايستادن)، ولا فرق في هذا المعنى بين ما ذكر لصدقه على جميعها، فلا وجه لتوهّم اختصاصه بوضع اليمنى على اليسرى.

[الفرع] الثالث: المعتبر في صدق التكفير هو إيجاد ما هو المعبّر عنه بـ (دست بسينه)، سواءٌ كان بقصد التكفير أو لا، بأن كان بقصد مطلق وضع اليد على اليد ولو لم يكن بقصد خصوص التكفير.

نعم يضرّ بتحقّقه قصد غيره مثل أن يضع يده بقصد الحكّ وغيره من الأفعال.

وبالجملة، يعتبر في صدق التكفير عدم قصد غيره، ولا يعتبر فيه قصد التكفير، فلو لم يقصد ما سوى التكفير يكون مبطلاً ولو لم يقصد به التكفير أيضاً، بل أتى بلا قصد التكفير ولا عدمه بشرط أن يكون فعله عمديّاً لا عن غفلة أو سهو.

[الفرع] الرابع: لو ترك التكفير فيما يجب فعله تقيّة، فهل يبطل الصلاة بتركه أم لا؟ وجهان مبنيّان على أنّ ترك ما يجب فعله تقيّة، هل يكون مبطلاً مطلقاً، أو لا يكون مبطلاً مطلقاً، أو يفصل بين ما إذا كانت التقيّة فيما يكون عندهم جزءاً أو شرطاً من الصلاة فيبطل تركه، وبين ما لا يكون كذلك كما فيما نحن فيه فلا تبطل؟ وهذا هو الأقوى.

وتوضيح ذلك أنّ الحكم الوارد في مورد التقيّة إن كان ترخيصاً في مخالفة الواقع فقط يكون الواقع على ما هو عليه، فإذا خالف التقيّة وأتى بما هو الواقع يكون صحيحاً مطلقاً.

وإن كان حكماً واقعيّاً ثانويّاً فلا يخلو إمّا أن يكون موجباً لانقلاب الواقع إلى الواقع الثانوي مطلقاً - كان الحكم الثانوي عندهم حكماً واقعيّاً أوّليّاً أم لا - تكون مخالفته مبطلاً مطلقاً؛ وذلك لعدم أمر بالنسبة إلى ما أتى به في هذا الحال، وعدم إتيانه بما هو المأمور به.

وإمّا أن يكون موجباً للانقلاب فيما كان مورد التقيّة شرطاً أو جزءً، فيفصل بين مثل ترك التقيّة في مورد الوضوء والإتيان بمسح الرجلين مع كونه مأموراً بغسلها أو مسح الخفّين تقيّة، وبين مثل المقام الذي لا يكون التكفير جزءاً ولا شرطاً عندهم فلا يكون مبطلاً، فحيث إنّ الأقوى هو الانقلاب، لكن لا مطلقاً، بل في خصوص الأخير، فالأقوى هو الوجه الأخير.

[الفرع] الخامس: لو فعل التكفير تقيّة، فهل يبطل الصلاة بفعله أم لا؟ وجهان:

أقواهما عدم البطلان؛ وذلك لأنّه لو كان جزءاً أو شرطاً عندهم يكون المكلّف به في حال التقيّة واقعاً هو الإتيان به، فيكون فعله مجزيّاً. ولو كان واجباً مستقلّاً فكذلك، لصيرورته واجباً بسبب التقيّة، حيث إنّهم لا يجوّزون تركه، ولو كان مستحبّاً عندهم يجوز تركه، فإن كان شعاراً عندهم فلا يكون مبطلاً أيضاً للأمر بالإتيان به لموافقتهم،

لكي لا يتحصّل الامتياز، فحيث إنّ حكمه عندهم عدم المبطليّة فلا يكون مبطلاً في حقّنا في تلك الحالة؛ وذلك بمقتضى قوله: «التقيّة ديني»[1] بمعنى أنّ ما يرونهم ديناً فهو ديني في حال التقيّة ولو لم يكن شعاراً عندهم، ففي جواز الإتيان به إشكال.

لكنّ الأقوى جوازه، لجواز الموافقة معهم، كما ورد الحثّ على الصلاة معهم ولو مع المندوحة والأمن من الضرر الفعلي، وهذا أيضاً يكون من هذا القبيل.

وممّا ذكرنا يظهر حكم ما لو ارتمس في الماء في شهر رمضان تقيّة فإنّه لا يبطل؛ لأنّ الارتماس لا يكون مبطلاً عندهم، فيكون عدم بطلانه في تلك الحالة حكماً واقعيّاً ثانويّاً.

ولو أفطر بعد استتار القرص قبل المغرب تقيّة يجب عليه القضاء، لأنّه أفطر تقيّة، غاية الأمر أنّ إفطاره في هذه الحالة إفطار مجوّز، لا أنّه ليس بإفطار في تلك الحالة.

ولو أفطر في يوم الآخر من شهر رمضان إذا حكم حاكمهم بكونه يوم العيد يجب قضاؤه أيضاً، لأنّ كون هذا اليوم عيداً ليس من الدين حتّى يكون حكماً واقعيّاً ثانويّاً، بل هو من الموضوعات الخارجيّة، ودليل التقيّة يجوّز ويرخّص إفطاره لا عدم وجوب قضائه.

أقول: الظاهر عدم وجوب القضاء في القسم الثاني؛ لأنّ الإفطار بعد الاستتار إنّما هو لأجل كون يوم الصوم عندهم إلى الاستتار وهو حكم جعلي لا موضوع عرفي، فدليل التقيّة يقتضي أن يكون وجوب الصوم إلى الاستتار من الدين في حال التقيّة، ومعه فلا يجب القضاء كما لا يخفى.

---

١. *الوسائل* ١٦: ٢١٠ ب ٢٤ من أبواب الأمر و النهي ح ٢٤.

السادس [من القواطع]:
قول «آمين»

والكلام في حرمته وقاطعيّته كالكلام في التكفير، إلّا أنّ الأمر في المانعيّة هاهنا أسهل، حيث إنّ في التكفير لو لم نقل بغيريّة النواهي الواردة فيه لما أمكننا إثبات المانعيّة بخلاف الـ «آمين»، فإنّه بناءً على إبقاء النهي على أصله الأوّلي يقتضي البطلان، من حيث اقتضائه حرمة قول: «آمين»، فيكون كلاماً آدميّاً خارجاً عمّا استثني منه في الصلاة وهو الدعاء الغير المحرّم، لكونه حراماً بالنهي عنه، وهذا بناءً على كونه دعاءً، كما هو الأقوى.

ولو منع عن كونه دعاءً أيضاً بتوهّم أنّه موضوع للفظ «استجب» لا لمعناه، أو قيل: بأنّ «استجب» أيضاً ليس بدعاء فالأمر أظهر.

لكن كلتا الدعويين ممنوعة جدّاً؛ ضرورة أنّه ليس اسم الفعل بمعنى كون الاسم معناه لفظ الفعل، لكي يكون الـ «آمين» موضوعاً لكلمة «استجب»، و «رويد» موضوعاً لكلمة أمهله، وهذا ظاهر، كما أنّ منع كون «استجب» دعاء مكابرة واضحة، بل مع فرض كونه دعاءً مبطل لكونه دعاءً محرّماً، وأدلّة المرخّصة للدعاء منصرفة إلى غير المحرّم منه كما تقدّم.

لكنّ الانصاف أنّ الجزم بكونه دعاء أيضاً مشكل، لوقوع الخلاف في معناه، فقيل: بأنّه اسم لكلمة «استجب»، وعليه يكون اسماً للدعاء، لا أنّه بنفسه الدعاء.

وقيل: إنّ معناه معنى «استجب».

وقيل: معناه «كذلك مثله فليكن» أو «كذلك فافعل».

وقيل: إنّه اسم من أسماء الله تعالى.

ومع هذه الأقوال المختلفة من اللغويّين يبعد حصول الجزم بكونه دعاءً، كما يبعده ركاكة قول القائل: «اللهمّ آمين» بلا سبق دعاء، بخلاف قول: «اللهمّ استجب» حيث إنّه دعاء بالإجابة، ويحسن ولو مع عدم سبق دعاء، وهذا يدلّ على أنّه ليس بدعاء. ويشبه أن يكون معناه «كذلك فافعل» أو «كذلك فليكن» بمعنى ختم الدعاء والإجابة كما عن البسيط[1] وأبي حاتم[2].

وكيف كان، ففي كونه دعاء إشكال، ويترتّب عليه الإشكال في جواز الإتيان به في ما سوى عقيب الحمد، كما سيأتي.

وبالجملة، فقد خالف في حكمه في *المعتبر*[3] وحكم بكراهته مستدلّاً بخبر جميل عن الصادق (عليه السلام) وفيه بعد السؤال عن قول الناس «آمين» في الصلاة جماعة حين يقرأ الفاتحة، قال (عليه السلام): «ما أحسنها وأخفض الصوت بها»[4].

وهذا الخبر وإن كان ظاهراً في الاستحباب، لكنّه (قدّس سرّه) جمع بينه وبين الخبر الناهي عن قول: «آمين»[5] بجعل هذا الخبر قرينة على حمل النهي على الكراهة.

---

١. النسخة المخطوطة التي بأيدينا ناقصة، وهو للواحدي.

٢. مَن هو أبو حاتم؟ هل هو السجستاني أم الرازي أم غيرهما؟ لم نعثر في كتب المتداولة عندنا عليه.

٣. *المعتبر* ٢: ١٨٦.

٤. *وسائل الشيعة* ٦: ٦٨ ب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٥.

٥. *وسائل الشيعة* ٦: ٦٧ ب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٣.

ولا يخفى ما فيه، حيث إنّ الأخبار الناهية كثيرة، وضعف بعضها سنداً لا يوجب الوهن في التمسّك بها، مع وجود الصحاح فيها أيضاً[١]، مع كون الشهرة المحقّقة إن لم يكن إجماعاً على العمل بها وإعراض الأصحاب عن خبر جميل، وكونه موافقاً لمذهب العامّة القائلين باستحباب «آمين»، واستحباب خفض الصوت، وعدم صحّة الجمع بالحمل على الكراهة، لكون صيغة التعجّب في خبر جميل نصّاً في الاستحباب، كما ترى.

وبالجملة، فلا ينبغي التأمّل في حكمه من الحرمة والقاطعيّة لتطابق النصوص والفتاوى عليه، إلّا أنّه ينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل: لا إشكال في حرمة التكلّم بـ «آمين» بعد الحمد مطلقاً، على المأموم والإمام والمنفرد، ويدلّ على حرمته على المأموم جملة من الأخبار كخبر جميل عن الصادق (عليه السلام): «إذا كنت خلف إمام فقرأ الحمد ففرغ عن قرائتها فقل أنت «الحمد لله ربّ العالمين» ولا تقل «آمين»»[٢].

وصحيح معاوية بن وهب قال: قلت للصادق (عليه السلام): أقول «آمين» إذا قال الإمام ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ﴾[٣]؟ قال: «هم اليهود والنصارى ولم يجب في هذا»[٤].

وقوله: «ولم يجب في هذا» يحتمل أن يكون من الراوي، ويحتمل أن يكون من صاحب الكتاب.

وكيف كان، فيحتمل في قوله (عليه السلام) «هم اليهود والنصارى» أُمور:

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٦٧ ب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.
٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٦٧ ب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة ح ١.
٣. سورة الحمد (١): ٧.
٤. *وسائل الشيعة* ٦: ٦٧ ب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٢.

الأوّل: إنّ القائلين بـ «آمين» بعد الحمد هم اليهود والنصارى يعني بمنزلة اليهود والنصارى.

ويؤيّده المرويّ عن *الفقيه والدعائم* من نسبة ذلك إلى اليهود والنصارى مرسلاً عن الصادق (عليه السلام)[1].

الثاني: أن يكون المراد من قوله (عليه السلام): «هم اليهود» إلى آخره، تفسير الآية الشريفة بأنّ ﴿المغضوب عليهم﴾ هم اليهود، و﴿الضالّين﴾ هم النصارى، وإنّما ذكر (عليه السلام) تفسير الآية في مقام الجواب عن سؤال قول: الـ«آمين» للتشنيع على المخالفين كناية عن أنّ القائلين بتلك الكلمة مثلهم ومندرجون في سلكهم.

وعلى هذين الوجهين فيدلّ على المنع والحرمة، ولا ينافي هذين الوجهين قوله: «ولم يجب في هذا» بناءً على كونه من الراوي؛ وذلك لاحتمال أنّه لم يفهم من قوله الجواب عن سؤاله.

الثالث: أن يكون المراد من قوله (عليه السلام): «هم اليهود» إلى آخره، تفسير الآية الشريفة للفرار عن الجواب تقيّة. وعلى هذا أيضاً فيدلّ على المنع، لأنّه لو كان جائزاً لما كان وجه للاتّقاء، والفرار عن الجواب تقيّة يكشف عن كون الحكم الواقعي مخالفاً لما عليه العامّة، لكي أعرض (عليه السلام) عن إظهاره للاتّقاء.

ويدلّ على حرمته على المنفرد، بل على الإمام أيضاً خبر *الحلبي*، قال: سألت الصادق (عليه السلام): أقول إذا فرغت من فاتحة الكتاب «آمين»؟ قال: «لا»[2]. حيث إنّه بإطلاقه يشمل ما إذا كان إماماً أو منفرداً.

وإنّما الكلام في حرمته فيما سوى بعد الحمد من أفعال الصلاة كالقنوت

---

١. *من لا يحضره الفقيه* ١: ٣٩٠ باب الجماعة وفضلها - ونسبه إلى النصارى فقط وكذا *الدعائم* ١: ١٦٠، *مستدرك الوسائل* ٤: ١٧٥ ب ١٣ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٣.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٦٧ ب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة ح ٣.

ونحوه، فربّما يقال: بعدم التحريم؛ وذلك لأنّه دعاء، وكلّ دعاء يجوز في حالات الصلاة، إلّا إذا كان منهيّاً عنه، ولم يرد النهي عن كلمة «آمين» إلّا في خصوص ما بعد الفاتحة لاختصاص النواهي به، فيبقى غيره تحت أدلّه المرخّصة.

والتحقيق أن يقال: بناءً على إحراز كونه دعاء يكون الحكم كما ذكر، وبناءً على إحراز عدم دعائيّته لا إشكال في كونه كلاماً مبطلاً، ومع الشكّ في كونه دعاء - كما هو الإنصاف حسب ما ادّعيناه في صدر المبحث - فالأقوى كونه مبطلاً أيضاً؛ وذلك لكون الشكّ في كونه من أفراد المخصّص من جهة الشبهة المفهوميّة فيرجع إلى العموم، أعني عموم المنع عن التكلّم في الصلاة الذي خرج عن تحته التكلّم بالدعاء، بناءً على ما قوّيناه سابقاً مِن أنّ الدعاء كلام آدميّ مجوّز، فيكون ما يدلّ على جوازه استثناء عن عموم المنع عن التكلّم، لا أنّه ليس بكلام آدميّ، فحينئذٍ فلو شكّ في دعائيّة شيء كـ«آمين» يكون مرجع الشكّ إلى أنّه، هل هو من أفراد العامّ أو المخصّص، ومع كون الشبهة مفهوميّة من جهة الشكّ في مفهومه يكون المرجع هو العموم.

هذا كلّه فيما لم يرد ترخيص فيه بالخصوص، وأمّا ما لو كان كذلك كما إذا كان جزء دعاء مرغوب فيه مثل ما ورد في كلمات الفرج المرغّبة قراءتها في القنوت، فالأقوى جواز قراءتها من غير إشكال، وأمّا جعلها من جزء دعاء اقتراحاً مثل ما إذا قال: «اللهمّ اغفر للمؤمنين آمين» - مثلاً - فالأحوط تركه.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ الأقوى حرمة التكلّم بـ«آمين» وقاطعيّته إذا كان بكلمة «آمين» فقط من غير سبق دعاء؛ وذلك إمّا لإحراز عدم كونه دعاء أو للشكّ في دعائيّته، كما أنّ الأقوى جوازه وعدم قاطعيّته فيما إذا كان جزء دعاء مندوب في الصلاة، وإنّ الأحوط عدم قراءته فيما إذا جعل جزء دعاء اقتراحاً.

الثاني: يجوز التكلّم بـال «آمين»، بل يجب في مورد التقيّة، كما يدلّ عليه خبر جميل، مضافاً إلى أنّه من شعائرهم المستحبّة، وقد عرفت في التكفير جواز ما يُعَدّ شعاراً عندهم، بل ما كان مستحبّاً لديهم ولولم يكن شعاراً، ولو تركه والحال هذه فلا يضرّ بصحّة الصلاة؛ لكونه غير معدود من الأجزاء ولا من الشرائط، كالتكفير حسب ما تقدّم.

الثالث: هذا القاطع أيضاً مختصّ بالعمد، وذلك لخروجه عن عقد المستثنى من حديث: «لا تعاد» فيدخل تحت عموم المستثنى منه، وهذا واضح، بناءً على شمول عموم: «لا تعاد» للقيود العدميّة أيضاً.

السابع من القواطع:
البكاء

لا إشكال في قاطعيّته إذا كان لأمر دنيويّ في الجملة، كما لا إشكال في عدم قاطعيّته في الجملة إذا كان لله تعالى، ويدلّ على ذلك ما رواه الشيخ عن أبي حنيفة قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن البكاء في الصلاة أيقطع الصلاة؟ قال: «**إن بكى لذكر جنّة أو نار فذلك هو أفضل الأعمال في الصلاة، وإن ذكر ميّتاً له فصلاته فاسدة**»[1].

والمناقشة فيه بضعف سنده لكون راويه أبي حنيفة ضعيفة بمنع ضعفه، لانجباره بعمل الأصحاب، ونتيجة أدلّة حجّيّة الخبر الواحد هو حجّيّة الخبر الموثوق برواته أو بصدور مضمونه، ومن المعلوم أنّ اعتناء الأصحاب بهذا الخبر والعمل على مضمونه قديماً وحديثاً من موجبات الوثوق بمضمونه وإن لم يكن راويه موثوقاً به، فلا إشكال في العمل به من هذه الجهة.

إنّما الكلام في مقدار دلالته، فنقول: أمّا في البكاء لذكر الجنّة والنار فإذا كان

---

١. *وسائل الشيعة* ٧: ٢٤٧ ب ٥ من أبواب قواطع الصلاة ح ٤.

المصرّح به في الخبر جوازه وكونه من أفضل الأعمال، فجواز البكاء لمّا كان أعلى منه مرتبة بطريق أولى، وذلك مثل البكاء من شدّة الشوق إليه تعالى، أو الأُنس به أو خوفاً من عظمته، أو حبّاً للقائه ونحو ذلك من درجات مقامات العارفين، رزقنا الله النيل إليها إن شاء الله.

والجامع لجميع ذلك كلّه هو البكاء لما يرجع إلى الله تعالى والدار الآخرة، وجواز هذا قطعيّ، بل يمكن أن يُدّعى دلالة قوله (عليه السلام): «إن بكى لذكر الجنّة والنار» إلى آخره، على جواز جميع ذلك بدلالة عرفيّة بلا حاجة إلى التمسّك بدعوى المناط القطعي وإن كان هو أيضاً موجوداً، كما لا يخفى.

وأمّا البكاء لفقد ميّت له ففيه مراتب:

الأُولى: أن يكون لفقد محبوب له بالموت، وهذا هو المورد المصرّح به.

الثانية: أن يكون لفقد مطلق المحبوب من غيبة محبوب، أو فقد مال أو زوال عرض أو ذهاب جاه ونحو ذلك، والبكاء على هذه الأُمور أيضاً مبطل، إمّا لظهور قوله: «وإن كان ذكر ميّتاً له» إلى آخره، في جميع ذلك بدلالة عرفيّة، بحيث يظهر من هذا الكلام ظهوراً عرفيّاً أنّ ذكر الميّت ليس لأجل خصوصيّة فيه، بل لأنّه يكون من الأُمور الراجعة إلى غير الله تعالى، وإمّا لتنقيح المناط على تقدير منع الظهور العرفي فيما ذكرناه.

المرتبة الثالثة: أن يكون لأجل طلب أمر دنيوي من الله تعالى مثل أن يدعو في صلاته لطلب الرزق أو لشفاء مرضه أو مريضه أو العافية ونحو ذلك، ويبكي حين الطلب، والظاهر عدم الإفساد به، لكونه ملحقاً بما يرجع إلى الله تعالى، كما أنّ البكاء لطلب الجنّة أو الفرار من النار الذي نصّ الخبر بجوازه راجعان إلى الله، وقد تقدّم في باب النيّة أنّ كلّ أمر يرجع إلى الله ولو كان أمراً دنيويّاً يصحّ أن يكون داعياً للعبد في

العمل العبادي ولا يضرّ دنيويّته بعد أن كان نتيجة العمل العبادي ومن آثاره المترتّبة عليه ومعلولاته في قربيّته، وكذا فيما نحن فيه إذا كان الطلب من الله تعالى لا يضرّ البكاء عليه ولو كان المطلوب من أُمور الدنيا، هذا.

مضافاً إلى ما ورد من الترغيب في البكاء في قسم من صلاة الحاجة في يوم الجمعة، وإذا كان في الصلاة المرغّبة جائزاً، فيجوز في الفريضة؛ لعدم الفرق في قاطعيّته بين الصلاة المندوبة والواجبة، بل جميع القواطع تكون كذلك إلّا خصوص شرب الماء في الوتر لمريد الصوم حسب ما يأتي.

الرابعة: أن يكون لأجل طلب أمر دنيوي لكن لا من الله تعالى، بحيث لا يرجع إليه تعالى، فهل يكون قاطعاً، أم يختصّ القاطع بما كان لفقد أمر دنيوي؟

قد يقال: ظاهر الخبر المتقدّم هو الثاني؛ وذلك لذكر الميّت، غاية الأمر تعميمه بفقد كلّ محبوب، فلا يشمل طلب مطلوب دنيوي أيضاً، ومع الشكّ في الشمول يكون المرجع البراءة، لكون الشكّ في القاطعيّة والمانعيّة.

لكنّه ضعيف في الغاية؛ وذلك لأنّه وإن لم يمكن دعوى الظهور العرفي في المقام، لشمول قوله (عليه السلام): «وإن كان ذكر ميّتاً» إلى آخره، لطلب مطلوب دنيوي إلّا أنّه يمكن دعوى القطع بالمناط، هذا.

مضافاً إلى ما تكرّر سابقاً من أنّه إذا كان شرطيّتين متصلتين مشتملتين على حكمين متخالفين يكون الظاهر من الشرطيّة الثانية هو بيان فرد من مفهوم الشرطيّة الأُولى، لا أنّها متضمّنة لحكم مختصّ بموردها مستقلّاً، وهذه قاعدة كلّيّة نافعة في غير مورد من الموارد، وعلى هذا فقوله (عليه السلام): «وإن كان ذكر ميّتاً» يكون لبيان مصداق من مفهوم الشرطيّة الأُولى، فمدلول قوله (عليه السلام): «**إن بكى لذكر الجنّة**» إلى آخره، بعد ما استظهرناه من الظهور العرفي هو هكذا: إن كان لأمر يرجع

إلى الله تعالى ومفهومه وإن لم يكن راجعاً إلى الله تعالى - كذكرميّت -، فصلاته فاسدة، فعلى هذا فكلّ ما لا يرجع إلى الله تعالى يكون البكاء عليه قاطعاً للصلاة.

وكيف كان، فلا تنتهي النوبة إلى الشكّ حتّى يرجع إلى البراءة.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ كلّ ما يكون راجعاً إلى الله تعالى، ولوكان طلب أمر دنيوي فلا يكون البكاء عليه قاطعاً، وكلّ ما لا يكون راجعاً إليه تعالى فيبطل البكاء عليه في الصلاة، وعلى هذا أطبق كلمة المشهورالمنصورأيضاً.

وممّا ذكرنا يظهرأنّ البكاء على مصيبة مولانا سيّد الشهداء (أرواحنا فداه) لا يكون مبطلاً؛ لأنّه بكاء على ما يرجع إلى الله، وذلك واضح بعد كونه (صلوات الله عليه) ثارالله تعالى بمعنى كون الطالب لثأره ووليّ دمه هوالله تعالى، فلوأمكن حدوث المصيبة فيه تعالى لكان المصاب بمصيبته هوالله تعالى فيكون البكاء عليه بكاءً على الله تعالى.

نعم لوكان البكاء عليه من جهة قرابة أو رحم كبكاء أحدنا في مصيبة أبيه لكان يدخل في الأمرالدنيوي، لكنّه ليس كذلك، كما لا يخفى.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل: لوبكى لا عن اختياربأن كانت مقدّمات صدورالبكاء غيراختياريّ، وإلّا فمع تحقّق المقدّمات يكون البكاء قهري الصدور، كما لا يخفى، فهل يكون قاطعاً أم يختصّ قاطعيّته بصورة الاختيار؟ وجهان:

قد يقال: بالثاني؛ وذلك لحديث الرفع الدالّ على رفع مانعيّة البكاء وقاطعيّته في حال الاضطرار.

ولكنّه مدفوعٌ بالمنع عن صحّة التمسّك بحديث الرفع لرفع جزئيّة الجزء المضطرّإلى تركه أو شرطيّة شرط يكون كذلك أو مانعيّة مانع اضطرّإلى فعله.

أمّا الجزء والشرط المضطرّ إلى تركهما؛ فلأنّ مفاد الحديث هو جعل ما كان كأن لم يكن، بمعنى فرض وجوده كالعدم، ولا يخفى أنّه يجري فيما وقع شيء في صفحة الوجود تكويناً، ثمّ يرفع برفع تشريعيّ لكي يترتّب عليه رفع أثره الشرعي، وترك الجزء والشرط ترك في نفسه، ولا يصحّ شمول الرفع لهما، كما لا يخفى. وليس في الكلام وضع حتّى يكون معناه وضع المعدوم بمنزلة الموجود، وإجراء الحديث في الصلاة الفاقدة للجزء أو الشرط بمعنى جعلها كالعدم ينتج ضدّ المقصود لكون مقتضاه لزوم الإتيان بها ثانياً مع أنّه أيضاً إنّما يتمّ مع استيعاب العذر لتمام الوقت.

وأمّا المانع، فهو وإن كان ليس مثل الجزء والشرط، بل لكونه محرّماً يشمله الحديث، فيرفع حرمته في حال الاضطرار، إلّا أنّ رفع حرمته لا يستلزم رفع قاطعيّته، بل إنّما تبطل الصلاة بفعله، إلّا أنّه إبطال غير محرّم، وهذا كما لو اضطرّ إلى الأكل والشرب والفعل الكثير؛ حيث إنّ كلّ واحد منها في حال الاضطرار يكون قاطعاً غير محرّم، لا أنّه يرفع قاطعيّته بسبب الاضطرار.

والسرّ في ذلك أنّ مورد الرفع لو كان في خصوص قاطعيّة القاطع، كما إذا فرض اختصاص الحديث بقاطعيّة البكاء للصلاة - مثلاً - لما كان بدّ إلّا من الالتزام برفع قاطعيّته في حال الاضطرار؛ وذلك لحكومته حينئذٍ على الدليل المثبت لقاطعيّته في حال الصلاة، وأمّا إذا لم يكن كذلك واقعاً فقصارى ما يلزم من حكومته على أدلّة الأحكام الواقعيّة هو رفع الحرمة الثابتة بها، وأمّا رفع القاطعيّة فلا موجب له في البين بعد ما كان التحكيم متحقّقاً بالنسبة إلى رفع الحرمة، فغاية ما يستفاد منه أنّ البكاء أو الضحك في حال الضرورة قاطع مجوّز، لا أنّهما في حال الاضطرار ليسا بقاطع.

وبعبارة أوضح إنّ للبكاء حكمين طوليّين:

أحدهما: قاطعيّته للصلاة.

والثاني: حرمة إتيانه في الصلاة.

والحكم الثاني مترتّب على الأوّل، وحديث الرفع - أعني غير فقرة «ما لا يعلمون» منها - يرفع الحرمة التكليفيّة بجامع واحد، أعني حرمة كلّ حرام يصير مرفوعاً في مورد الاضطرار، وغيره من الموارد المعدودة فيه، ويعد حكومته على رفع الحرمة لا يبقى مورد لتحكيمه على رفع القاطعيّة أيضاً.

والحاصل أنّه كما كانت الحرمة في طول المانعيّة في مقام الوضع تكون القاطعيّة في طول الحرمة في مقام الرفع، فلا يعقل إسناد الرفع إلى القاطعيّة مع إبقاء الحرمة على حالها، لكن رفع الحرمة بالحديث في جميع الموارد يقتضي إسناد الرفع إلى الحرمة، ومعه فلا يبقى مورد لإسناده إلى القاطعيّة؛ فتأمّل.

وقد يتمسّك لرفع المانعيّة بصحيحة: «لا تعاد» بتقريب أنّ مدلولها عدم البطلان في غير مورد المستثنى إذا كان الخلل الواقع فيه نسياناً أو بملاك النسيان، والمراد بملاك النسيان هو ما إذا تعلّق الأمر به لم يكن إلّا بصورة الأمر بالإعادة، ولا شبهة أنّ مورد الاضطرار أيضاً من هذا القبيل، فترتفع الإعادة ببركة: «لا تعاد» في مورد الاضطرار، كما ترتفع بها في مورد النسيان.

وهذا أيضاً غير صحيح؛ وذلك لأنّ شمول: «لا تعاد»[1] لمورد الاضطرار منحصر بما إذا كان الاضطرار بفعل الغير، مثل ما إذا قلّبه متقلّب عن القبلة إلى أحد الجانبين أو ارتفع ثوبه بريح شديد ونحو ذلك، لا في مثل المقام الذي يكون الاضطرار في فعله الإرادي، حيث إنّه لمكان توسيط الاختيار يصحّ الأمر بأصل الإتيان، فلا يكون مورداً للأمر بالإعادة لكي يدخل في عموم «لا تعاد»؛ هكذا قرّر.

وللتأمّل فيه مجال؛ ضرورة وضوح أنّ الاضطرار إلى البكاء إنّما هو لمكان القهر

---

١. *الوسائل* ٤: ٣١٢ ب ٩ من أبواب القبلة ح ١.

على مقدّماته وصدوره من غير اختيار ولا سبق إرادة، وبعد قهره على البكاء بسبب القهر على مقدّماته لا يعقل أن يخاطب بترك البكاء، ولو تعلّق به أمر والحال هذه، لكان بصورة الأمر بالإعادة قطعاً، فيدخل حينئذٍ في عموم: «لا تعاد».

نعم، ما ذكره يستقيم في مثل الاضطرار إلى الأكل والشرب إذا كان الاضطرار بمرتبة موجبة لصدور الأكل من المصلّي بالاختيار والإرادة، حيث يصحّ في مثله النهي عن الأكل فيخرج عن مورد: «لا تعاد»، فحينئذٍ الأقوى ثبوت الفرق بين وقوع الاضطرار على مثل البكاء والضحك الذي يصير بسبب الاضطرار مقهوراً على الفعل، بحيث يستحيل النهي عنه في حال الاضطرار وبين وقوعه على مثل الأكل والشرب إذا لم يكن الاضطرار بالغاً إلى مرتبة القهر على الفعل، بل كان موجباً لصدوره بالاختيار، ولكن مراعاة الاحتياط ينبغي أن لا يترك؛ فالأحوط إتمام الصلاة حينئذٍ، ثمّ الإعادة.

الأمر الثاني: هل القاطع مختصّ بجريان الدمع المشتمل على الصوت، أو يعمّ ما إذا كان بلا صوت أيضاً؟ وجهان مبنيّان على أنّ لفظ الحديث هل هو البكاء بالمدّ أو بالقصر، وعلى تقدير المدّ أيضاً هل الممدود بمعنى المشتمل على الصوت أو مطلق جريان الدمع؟

أقول: والتحقيق عدم ثبوت لفظ الحديث وعدم ثبوت كون الممدود بمعنى المشتمل على الصوت، فحينئذٍ تكون الشبهة مفهوميّة، لكون المورد من موارد الشبهة الحكميّة من جهة إجمال النصّ؛ لأنّه لم يعلم كون اللفظ الصادر هل هو بالمدّ أو بالقصر؟

وعلى تقدير إحرازكونه بالمدّ يكون الشكّ في كونه ممدوداً بمعنى مطلق البكاء أو المشتمل منه على الصوت، فالقدر المتيقّن من المانع هو المشتمل على الصوت، وتكون قاطعيّة ما سواه مشكوكة يرجع فيها إلى البراءة، لكن شيخنا الأُستاذ (دام

بقاؤه) اختار الاحتياط بترك الغير المشتمل على الصوت منه، قال: وذلك لأجل الشكّ في كون معنى الممدود منه هو المشتمل على الصوت أو مطلق البكاء ولم يعلم له وجه إلّا حسن الاحتياط في مورد البراءة.

الثامن من القواطع:
القهقهة

ولا إشكال في كونه من القواطع في الجملة كما اتّفقت عليه كلمات الأخيار[1] ونطقت به الأخبار[2]، وإنّما الكلام في أُمور:

[الأمر] الأوّل: إنّ الضحك بحسب الخارج ينقسم إلى: تبسّم لا صوت فيه، وإلى ما فيه صوت بلا ترجيع، وإلى ما فيه ترجيع مع الصوت.

ولا إشكال في عدم مبطليّة الأوّل ومبطليّة الثالث. وإنّما الكلام في الثاني فإن كان هو داخلاً تحت اسم القهقهة، فيشمله حكمها، وإلّا فلا يكون داخلاً في تحت التبسّم أيضاً قطعاً فيكون قسماً ثالثاً لم يرد في حكمه نصّ، ومع الشكّ في حكمه يرجع إلى البراءة، هذا.

ومقتضى كلمات جملة من اللغويّين كونه قسماً ثالثاً.

قال في مجمع البحرين: يقال في «قهْ» بالسكون، فإذا كرّر قيل: «قهقه» من

---

١. *كالمعتبر* ٢: ٢٥٤، *التذكرة* ٣: ٢٨٥، *ذكرى الشيعة* ٤: ١٢.

٢. *وسائل الشيعة* ٧: ٢٥٠ ب ٧ من أبواب قواطع الصلاة.

باب دحرج دحرجة، انتهى[١]. وكذا في غيره[٢]، إلّا أنّ في المجمع ضبطه «قهى» بالألف المقصورة وفي غيره «قهّ» بالتشديد، والظاهر كون الثاني هو الأصحّ؛ لكون المجرّد من رباعيّه «قهقه» وهو مطابق مع ضابط باب الرباعي المجرّد من المضاعف.

وكيف كان، فالظاهر منهم أنّ القهقه هو الضحك المشتمل على الصوت المكرّر المعبّر عنه بالفارسيّة (قاه قاه)، كما أنّ «قه» عبارة عن الغير المكرّر منه وهو المعبّر عنه بـ «قاه».

لكنّ الظاهر من موثّقة سماعة هو حصر الضحك في القسمين... وفيها قال: سألته عن الضحك هل يقطع الصلاة؟ قال: «أمّا التبسّم فلا يقطع الصلاة، وأمّا القهقه فهي تقطع الصلاة»[٣] حيث إنّ الظاهر من التقسيم بكلمة «أمّا» هو حصر الضحك في هذا القسمين كما أنّها تدلّ على كون التبسّم من الضحك، وبها يندفع توهّم خروجه عنه، كما لا يخفى، وعلى ذلك فيدور الأمر بين أحد احتمالين:

أحدهما: أن يكون الضحك المشتمل على الصوت الغير المكرّر خارجاً عن القهقه موضوعاً وداخلاً فيها حكماً؛ أمّا خروجه موضوعاً فلتقسيم الضحك عند اللغويّين بالأقسام الثلاثة، وأمّا دخوله في القهقه حكماً، فلأنّه خارج عن التبسّم موضوعاً قطعاً، فيكون عدم ذكر الإمام (عليه السلام) له من جهة كونه كالقهقهة حكماً، لكن هذا الاحتمال بعيد، كما لا يخفى، مضافاً إلى أنّ خروجه عن التبسّم قطعاً لا يوجب دخوله تحت حكم القهقه حكماً، مع خروجه عنها أيضاً موضوعاً، لاحتمال أن يكون ملحقاً بالتبسّم حكماً.

الثاني: أن يكون الانقسام المذكور في كلمات اللغويّين باعتبار الضحك الخارجي

---

١. *مجمع البحرين* ٦: ٣٥٨.

٢. *القاموس المحيط* ٤: ٢٩١ - العين ٣: ٣٤١، مادة (قه)، *تهذيب اللغة*: ٥: ٣٣٩.

٣. *وسائل الشيعة* ٧: ٢٥٠ ب ٧ من أبواب قواطع الصلاة ح ٢.

وهيئه الفعل الحاكي عنه، فهو في الخارج إمّا يكون بلا صوت أو مع صوت غير مكرّر أو مع صوت مكرّر، والفعل الحاكي عن الأوّل تبسّم، وعن الثاني «قة» بالتشديد على وزن «مدّ» بناءً على ما في *القاموس*[1]، أو «قهى» بالألف بناءً على ما في المجمع[2]، وعن الثالث «قهقه» كدحرج، وإمّا باعتبار اسم المصدر وهو الاسم الموضوع للصوت فلا يكون الضحك مع الصوت الغير المتكرّر ذا اسم مخصوص، بل هو والضحك المشتمل على الصوت المكرّر يسمّى بالـ « قهقهة» على وزن دحرجة، فحينئذٍ فيدخل تحت اسم القهقه موضوعاً وإن لم يكن الإخبار عنه بقهقه على وزن دحرج، بل إمّا بـ «قة» أو بـ «قهى» على الاختلاف. فعلى هذا، فيرتفع الاختلاف بين الأقسام المذكورة في اللغة، وبين حصر الرواية بالقسمين، حيث إنّ الحصر فيها باعتبار اسم المصدر- كما لا يخفى- من قوله (عليه السلام): «أمّا التبسّم» فكذا، و «أمّا القهقهة» فكذا، فحيث إنّ التبسّم لا يشمل القسم الثاني، ولم يذكر في اللغة له اسم بخصوصه، فيكون القهقه اسماً له أيضاً بجامع واحد بمعنى كونها اسماً للضحك المشتمل على الصوت أعمّ ممّا كان متكرّراً أم لا.

قال الأُستاذ العلّامة (أدام الله أيّامه): وهذا هو المتعيّن.

أقول: مبنى ما ذكره على أن لا يكون للقسم الثاني اسم بخصوصه، وكان الانقسامات اللغويّين باعتبار الفعل لا الاسم المصدر، وهو منظور فيه بتصريح المجمع أنّ «قه» بالسكون اسم للضحكة، فإذا تكرّر قيل: قهقه، وهذا صريح في أنّ «قه» بالسكون اسم للقسم الثاني، وكذا ما عن الأساس: «قه» الضاحك إذا قال: - في ضحكه - «قه»، وإذا كرّره قيل: قهقهه.

---

١. *القاموس المحيط* ٤: ٢٩١ مادة (قهقه).

٢. *مجمع البحرين* ٦: ٣٥٨ مادة (قهقه).

وكيف كان، فلا ينبغي الإشكال في حكم هذا القسم، وإنّه مبطل أيضاً، لظهور الرواية في الحصر، فإن لم يكن القسم الثاني داخلاً في الثالث موضوعاً، فلا أقلّ من دخوله حكماً؛ فتأمّل.

بل لم يثبت اتّفاق اللغويّين على كون القهقهة بمعنى الثالث لما نقل عن جملة منهم، كالزوزني[1] والبيهقي[2] من أنّها الضحك بصوت، ولم يذكر التكرار أصلاً.

الأمر الثاني: هذا القاطع مختصّ بصورة العمد، فلو قهقه نسياناً للصلاة أو للضحك إن تصوّر نسيانه فلا يكون مبطلاً؛ وذلك لرفع وجوب الإعادة ببركة: «لا تعاد»، وأمّا مع الاضطرار، فالظاهر المتّفق عليه الكلمات هو الإبطال، وقد تقدّم الكلام فيه في البكاء.

الأمر الثالث: قيل: الضحك المشتمل على الصوت والترجيع تقديراً بأن حبس نفسه عن إظهار كماله، لكنّه قد امتلأ جوفه ضحكاً واحمرّ وجهه وارتعش، مبطل كالضحك التحقيقي[3].

ولا دليل على إبطاله أصلاً؛ لأنّ المدار على صدق الضحك، والتقديري منه ليس بضحكٍ كيف؟ وإلّا لزم أن يكون الحدث التقديري حدثاً أيضاً، بأن حبس نفسه عن خروجه، بحيث لو لم يحبس ليخرج، وكذا البكاء التقديري مع أنّه شيء لا يمكن الالتزام به، كما هو واضح.

---

١. كتاب المفصّل لم نعثر عليه - نقله عنه في *مفتاح الكرامة* ٨: ٧٣ - من أنّها الضحك بصوت -

٢. كتاب المصادر لم نعثر عليه - نقله عنه في *مفتاح الكرامة* ٨: ٧٣.

٣. لاحظ شرح *المفاتيح* (*مصابيح الظلام* ٢: ٣٢٨ س ١٥ (مخطوط في مكتبة الگلپايگاني). نقلناه عن *مفتاح الكرامة* ٨: ٧٥.

التاسع من القواطع:
الأكل والشرب في الجملة

اعلم أنّه ما ورد نصّ بالخصوص على قاطعيّة شيء من الأكل والشرب، وإنّما ادّعي عليه الإجماع بين الخاصّة[1]، بل بين المسلمين، وإن ناقش فيه في *المعتبر*[2].

لكنّ الإنصاف أنّه في الجملة إجماعيّ مؤيّداً بأُنس أهل الشرع بمنافاتهما مع الصلاة، وورود الترخيص في الشرب في خصوص الوتر على ما يأتي تفصيله الكاشف عن ارتكاز مانعيّته في غير مورد المرخّص فيه.

وبالجملة، فقد اختلف في تحديد القاطع منهما بعد الاتفاق على أصل القاطعيّة على أقوال:

أحدها: أنّ ما يفسد به الصوم من الأكل والشرب يفسد به الصلاة، فيكون القاطع منهما للصلاة هو المفسد منهما للصوم، وهو مختار جماعة من العامّة[3]، وقد

---

١. *الخلاف* ١: ٤١٣ م ١٥٩، *جامع المقاصد* ٢: ٣٥١، *روض الجنان*: ٣٣٣ س ٢٠.

٢. *المعتبر* ٢: ٢٦٠.

٣. نقله عنهم في *المنتهى* ٥: ٣٠٥.

اختاره بعض علمائنا أيضاً[١].

وثانيها: وهو ما في طرف من الأوّل وهو عدم بطلان الصلاة بالقليل منهما ولو صدق عليه الأكل والشرب عرفاً وهو أيضاً قول جماعة منّا[٢].

وثالثها: وهو الوسط بين القولين وهو البطلان بما يصدق معه الأكل أو الشرب ولو كان قليلاً ولم يبلغ إلى درجة الفعل الكثير عرفاً فضلاً عن كونه ماحياً للصلاة، وعليه فلا يبطل ببلع بقايا الطعام الذي في فيه، أو ابتلاع ماء السكّر المذاب في فيه الذي لا يصدق عليه الأكل والشرب، وهذا هو الأقوى؛ وذلك:

أمّا البطلان بما يصدق معه اسم الأكل والشرب ولو كان قليلاً، فلصدق الاسم المنعقد عليه الإجماع؛ ضرورة دعوى الإجماع على قاطعيّة الأكل والشرب، مضافاً إلى ما قدّمناه من منافاتهما مع الصلاة بحسب الأذهان المتشرّعة الداعي للسؤال عن فعله في حال صلاة الوتر.

وأمّا عدم البطلان بما لا يصدق معه اسم الأكل والشرب، فلعدم الدليل على الإبطال بهما بعد كون انعقاد الإجماع على الأكل والشرب، ولم يعلم منافاتهما بالمعنى الاسم المصدري، أعني مطلق دخول الشيء في الجوف ولو لم يصدق عليه الأكل والشرب للصلاة، كما علم ذلك في باب الصوم؛ وذلك لمناسبة الحكم الموضوع من حيث إنّ التكليف الصومي مستدع لعدم دخول شيء في الجوف بالمعنى الاسم المصدري، ولم يعهد من أذهان المتشرّعة منافاة مثل بلع ما لا يحتاج إلى الازدراد والتجرّع للصلاة، ومعه فلا يشكّ في جوازه في الصلاة، هذا.

مع أنّه لو شكّ في قاطعيّة ما لا يصدق عليه الأكل والشرب يكون المرجع فيه

---

١. في *التنقيح* عن فخر المحققين اختاره ١: ٢١٧.

٢. اختاره العلامة في *المنتهى* ٥: ٣٠٤، ولعله ابن إدريس في *السرائر*: ٢٣٨، وكذا الشهيد في *الدروس* ١: ١٨٥، وصاحب *الموجز الحاوي* (الرسائل العشر): ٨٥.

البراءة لإرجاع الشكّ فيه إلى الشكّ في تقيّد الصلاة بعدم ما لا يصدق عليه اسم الأكل والشرب زائداً عمّا يصدق عليه الاسم.

وربّما يقال: بأنّ المراد من القائل بانحصار القاطعيّة بما إذا كان كثيراً هو الكثير من حيث الكيفيّة لا الكمّيّة، وعليه فيرتفع الخلاف بينه وبين القائل بمبطليّة قليله مع صدق الاسم[1].

ولا يخفى ما فيه؛ فإنّ الكثير من حيث الكيفيّة، القليل من حيث الكمّيّة إذا كان قاطعاً ينحصر ملاك قاطعيّته بكونه ماحياً للصورة، وعليه فيكون اللّازم القول بإفساده ولو لم يكن عمديّاً، لما تقدّم من عدم انحصار قاطعيّة الماحي بصورة العمد، مع أنّ القائل به لا يقول بذلك، بل يكون البطلان عنده مختصّاً بصورة العمد.

فإن قلت: مبطليّة الوثبة أيضاً تكون بملاك الكثرة من حيث الكيفيّة، مع أنّها أيضاً مختصّة بصورة العمد.

قلت: هذا إشكال في خصوص الوثبة لابدّ من دفعه، وسيأتي الجواب عنه.

ثمّ إنّه استثنى من حرمة الشرب في الصلاة «الشرب في صلاة الوتر» بقيود أربعة وهي: كون المصلّي في قنوت الوتر، وكونه مريداً للصوم، ويخاف أن يفجأه الصبح عطشاناً، ولم يكن شربه مستلزماً لصدور منافٍ عنه من الاستدبار ونحوه غير الشرب، فيجوز له الشرب حينئذٍ، ولو استلزم شربه التخطّي بأزيد من ثلاث خطاء ما لم يبلغ إلى مرتبة الفعل الكثير، ويدلّ على الحكم المذكور بما له من القيود: رواية سعيد الأعرج[2]، وهي وإن كانت على نسخة *الفقيه* دالّة على عدم جواز التخطّي بأزيد من ثلاث خطاء أيضاً، لكنّها مخالفة مع نسخة *التهذيب* التي ذكر الخطاء فيها

---

١. لم نعثر على قائله.

٢. *وسائل الشيعة* ٧: ٢٧٩ ب ٢٣ من أبواب قواطع الصلاة ح ١ و٢، *تهذيب الأحكام* ٢: ٣٢٩ ح ١٣٥٤، من *لا يحضره الفقيه* ١: ٣١٣ ح ١٤٢٤.

في كلام الراوي، ويعد كون الاختلاف من الرواة، مع كون الرواية واحدة، ترجع إلى اضطراب المتن، فتسقط عن الحجّيّة لإثبات هذا القيد؛ وذلك بناءً على التحقيق من كون اختلاف الرواية على هذا النحو موجباً للاضطراب، لا أنّها تدخل في روايات متعدّدة؛ ضرورة أنّ ملاك التعدّد بتعدّد قول المروي عنه لا بتعدّد نقل كلام واحد، كما لا يخفى.

وأمّا بقيّة القيود، فالنسختان مطابقتان في الدلالة عليها بلا اختلاف، فيجب الأخذ بها أجمع.

وهل يعتبر كون الوتر مندوبة أم يعمّ ما إذا كانت واجبة؟ وجهان:

مختار شيخنا الأُستاذ (دامت إفاداته) هو الاختصاص بالمندوبة مستدلّاً بالرواية، ولم يظهر وجهه.

والأقوى بحسب النظر هو عدم الاختصاص وإن كان الأحوط عدم فعله في الواجبة.

وأمّا التعميم بالنسبة إلى مطلق النوافل - كما عن الأردبيلي[1] - فلا وجه له كما أنّ التعميم بالنسبة إلى غير حالات الدعاء من بقيّة حالات الوتر أيضاً كذلك.

هذا تمام الكلام في القواطع.

وربّما يقال - كما عن الشيخ (قدّس سرّه) - بقاطعيّة عقص[2] الرجل شَعره[3]، لظاهر خبرين أحدهما ما يدلّ على الأمر بالإعادة عند العقص[4] [5]، والثاني ما يدلّ

---

١. *مجمع الفائدة والبرهان* ٣: ٨٠.

٢. عقص الشعر: جمعه وجعله في وسط الرأس وشدّه، (*مجمع البحرين* ٤: ١٧٥)، وكذا العقص: ادخال اطراف الشعر في أصوله أي جمعه، (*النهاية* ٣: ٢٧٥) مادة: «عقص».

٣. *الخلاف* ١: ٥١٠ م ٢٥٥.

٤. *وسائل الشيعة* ٤: ٤٢٤ ب ٣٦ من أبواب لباس المصلّي ح ١.

٥. هذه الرواية مروية عن مصادف وهو مشترك بين ثلاثة: أبو إسماعيل المدني، وابن عقبة الجزري، ومولى أبي

على النهي عن العقص[١] الدالّ على المانعيّة، ولكنّ المشهور على الكراهة[٢]، وحملوا النهي عليها، والأمر بالإعادة على الاستحباب.

عبد الله، وهم من أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام)، إلّا الأخير فإنّه من أصحاب الإمام الكاظم (عليه السلام) أيضاً. رجال الشيخ: ٣٢٠ و ٣١٩ و ٣٥٩ - وتنقيح *المقال* ٣: ٢١٧ طبع القديم - وضعّفه العلّامة في رجاله الفصل الثاني والعشرون من القسم الثاني: ٢٦١، وكذا ضعّفه ابن الغضائري، لاحظ *رجال ابن داود* ٢: ٢٧٨ رقم ٥٠٠.

١. لم توجد هذه الرواية في *الخلاف*، والرواية منحصرة بالأولى فلاحظ *الخلاف* ١: ٥١٠ م ٢٥٥ - وكذا في *تهذيب الأحكام* ٢: ٢٣٢ ح ٩١٤.

٢. كالحلبي في *الكافي في الفقه*: ١٢٥، وابن إدريس في *السرائر* ١: ٢٧١، والمحقق في *المعتبر* ٢: ٢٦٠ والعلّامة في *التحرير* ١: ٣١.

خاتمةٌ

لا يجوز قطع صلاة الفريضة مطلقاً ولو لم تكن من اليوميّة، بل ولو لم تكن من الواجب بالأصالة، بل كانت منذورة، وذلك للإجماع على حرمة إبطالها[1]، ولا دليل على حرمته غير الإجماع ظاهراً، وما يستدلّ به من الآية الشريفة - أعني: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾[2] ونحوها من الأخبار- منظور فيه، هذا.

ويجوز قطع النافلة؛ لعدم الدليل على حرمة إبطالها.

وما يقال مِن أنّ تحريمها مستلزم لوجوب الإخراج عنها بالتسليم؛ لكون المحلّل هو السلام، فيكون كالحجّ المندوب الذي يجب إتمامه بعد الشروع فيه، **مدفوعٌ** بعدم الدليل عليه.

وقد استثني من حرمة إبطال الفريضة موارد:

منها: قطعها لحفظ نفس محترمة عن التلف، ويجب قطعها حينئذٍ.

ومنها: قطعها لحفظ مال محترم، ويجوز قطعها حينئذٍ بلا إشكال، وفي وجوب قطعها حينئذٍ إشكال.

---

١. *كشف اللثام* ٤: ١٨٤، ومجمع الفايدة والبرهان ٣: ١٠٩، *مدارك الأحكام* ٣: ٤٧٧.

٢. سورة محمّد ٤٧: ٣٣.

قال الأُستاذ العلّامة: والإنصاف أنّه يختلف بحسب المراتب، ففي ما إذا كان حفظ المال واجباً يجب القطع، ولا يبعد أن يكون في موارد حفظه عن الحرق ونحوه من هذا القبيل؛ لكون تضييعه إسرافاً محرّماً.

ومنها: ما إذا تزاحم مع واجب أهمّ، وهذا على قسمين:

الأوّل: أن يعلم الخطاب بالأهمّ قبل الدخول في الصلاة، وعصى بترك امتثاله وأتى بالصلاة، فحيث إنّ التحقيق أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه، فلا تكون صلاته منهيّاً عنها، لكن لا يعقل بقاء أمرها مع مزاحمتها بالأمر بالأهم، فيكون مصحّح إتيانها حينئذٍ مع سقوط أمرها، إمّا من ناحية الأمر الترتّبي، وإمّا من ناحية ملاك الأمر لو لم نقل بصحّة الترتّب، وعلى كلا التقديرين فلا يمكن القول: بحرمة الإبطال. أمّا بناءً على الالتزام بالترتّب؛ فلأنّ الأمر الترتّبي دائماً يكون في طول الأمر بالأهم، والمفروض ترتّب حرمة الإبطال حينئذٍ على الأمر الترتّبي، فيكون حرمة الإبطال متأخّراً دائماً عن الأمر بالأهمّ بمرتبتين، ولا يمكن أن تكون مزاحماً مع الأمر بالأهم، بل الأمر بالأهم دائماً يزاحمه ويمنعه عن فعليّته.

وأمّا بناءً على تصحيح العمل بملاك الأمر؛ فلأنّ غاية ما يمكننا حينئذٍ أن نقول بصحّة الصلاة مع عصيان الأمر بالأهم، وأمّا حرمة قطعها - والحال هذه - فلا سبيل إلى القول بها، هذا.

مضافاً إلى أنّ الدليل على حرمة الإبطال - كما عرفت - كان هو الإجماع، ولا إجماع على حرمته في المقام، كما لا يخفى.

الثاني: أن يحصل العلم بخطاب الأهمّ بعد الدخول في الصلاة، فحيث إنّ المانع عن تنجّز الخطاب بالصلاة إنّما هو تنجّز الخطاب بالأهمّ، لا نفس وجوده، لما أثبتنا في باب التزاحم من أنّ المزاحمة بين الخطابين إنّما هي في مقام الفعليّة لا

في أصل التعلّق، وليس الخطاب بالصلاة مشروطاً واقعاً بعدم الخطاب بالأهمّ، لكي يكون الخطاب بالأهمّ من موانع وجوده، بل إنّما فعليّة الخطاب بالصلاة مشروط بعدم فعليّة خطاب آخر بالأهمّ، فما لم يكن الخطاب بالأهمّ منجّزاً لا يعقل أن يكون شاغلاً للمكلّف عن غير الأهمّ؛ لأنّ شاغليّته عن غيره متوقّف على إشغاله له بنفسه؛ إذ ما لم يكن شاغلاً بنفسه لم يكن شاغلاً له عن غيره، ومع عدم علم المكلّف به لا يكون شاغلاً للمكلّف بنفسه، بل المكلّف مع جهله به يكون في سعة منه، فلا يكون مانعاً عن فعليّة الخطاب بالصلاة، فحين الاشتغال بالصلاة يكون دخوله فيها عن أمر فعليّ منجّزلا يكون لتنجّزه مانع أصلاً، فإذا علم في أثناء الصلاة بالخطاب بالأهمّ يكون تنجّزذاك الخطاب في أثناء الصلاة متوقّفاً على عدم تنجّز النهي عن إبطال الصلاة، وإلّا فمع النهي عنها يكون النهي المنجّزشاغلاً مولوياً للمكلّف بنفسه، ومع شاغليّته بنفسه يكون شاغلاً عن غيره، وهو الخطاب الأهمّ، فتصير الصلاة ببركة النهي عن إبطالها أهمّ ممّا كان أهمّ منها، كالإزالة - مثلاً - لولا هذا النهي، فينعكس الأمر أي يكون النهي عن الإبطال شاغلاً مولويّاً عن إتيان الأهمّ، ولا يمكن شاغليّة الأمر بالأهمّ حينئذٍ عن النهي عن الإبطال، فإنّ شاغليّته يتوقّف على تنجّزه، وتنجّزه متوقّف على ارتفاع النهي عن الإبطال؛ إذ لو كان باقياً لكان شاغلاً عن الأمر بالأهمّ، وارتفاعه متوقّف على تنجّز الأمر بالأهمّ، فلو كان ارتفاعه بسبب الأمر بالأهمّ، لكان دوراً ظاهراً، فعلى هذا فلا يجوز قطع الصلاة وإبطالها في هذا القسم بشيء، والحمد لله أوّلاً وآخراً.



المبحث الرابع:
في الجماعة

والبحث عنها في فصولٍ

[الفصل] الأوّل:
[في مشروعيّة الجماعة]

لا إشكال في مشروعيّة الجماعة في الفرائض اليوميّة، وشرطيّتها في الجمعة والعيدين في الجملة.

وإنّما الكلام في مشروعيّتها في مطلق الفرائض كالآيات والطواف ونحوهما:

فنقول: أمّا الآيات فقد ورد في مشروعيّة الجماعة فيها النصّ بالخصوص.

وأمّا الطواف فليس فيها نصّ خاصّ، فلابدّ من التشبّث في إثبات المشروعيّة فيها بعمومات مشروعيّة الجماعة، وليس في أدلّة الجماعة عموم يمكن أن يستدلّ به على مشروعيّتها في الفرائض مطلقاً، إلّا ما رواه الشيخ (قدّس سرّه) عن زرارة والفضيل، قالا: قلنا له: الصلاة في جماعة فريضة هي؟ فقال (عليه السلام): «**الصلاة فريضة، وليس الاجتماع بمفروض في الصلاة كلّها، ولكنّها سنّة، من تركها رغبة عنها وعن جماعة المؤمنين من غير علّة فلا صلاة له**»، انتهى[1].

ولعلّ المراد بقوله (عليه السلام): «الصلاة فريضة» هو الصلاة المفروضة بحسب

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٢٨٥ ب ١ من أبواب صلاة الجماعة ح ٢.

أصل التشريع، وما كانت واجبة بحسب أصل الجعل، فتشمل الطواف أيضاً، ويخرج عنها ما طرأ عليه الفريض مثل المنذورة ونحوها.

وقوله (عليه السلام): «وليس الاجتماع بمفروض في الصلاة كلّها» يحتمل أن يكون على نحو عموم السلب، بأن يكون سلب الفرض عن الجماعة في كلّ صلاةٍ صلاةٍ على نحو العام الاستغراقي، فحينئذٍ يكون مخصّصاً بما دلّ على وجوبها في الجمعة والعيدين. ويحتمل أن يكون على نحو سلب العموم على النحو العام المجموعي بمعنى أن يكون سلب الفرض عن الجماعة بالنسبة إلى مجموع الفرائض، بحيث لا ينافيه ثبوت الفرض في الجمعة والعيدين، والظاهر أن يكون المراد هو الثاني.

وهكذا الكلام في قوله (عليه السلام): «ولكنّها سنّة» فإنّه يحتمل أن يكون المراد كونها سنّة في جميع الفرائض على نحو العام الاستغراقي. ويحتمل أن يكون المراد كونها سنّة في مجموعها، والظاهر هو الثاني؛ لأنّ الظاهر إثبات السنّة في ما نفي عنه الفرض، وإذا كان المنفي عنه الفرض هو العام المجموعي، فيكون المثبت له السنّة أيضاً هو ذلك بظاهر كلمة (لكن).

وكيف ما كان، فهذا الخبر يدلّ على مشروعيّة الجماعة في الصلوات المفروضة بحسب أصل الشريعة، فيدلّ على مشروعيّتها في الطواف.

والمناقشة في مشروعيّتها فيه بدعوى عدم تعرّض ما ورد في حجّة الوداع عن كيفيّة صلاة الطواف مع تعرّض أكثر الوقايع الحادثة فيها، **مدفوعةٌ**؛ بأنّه ولو لم يرد التعرّض لانعقاد الجماعة في صلاة طوافها، لكنّه لم يتعرّض لانعقادها فرادى أيضاً، ولعلّ ترك الجماعة فيها على تقدير إثبات عدمها ناشٍ عن اختلاف أوقات المطوفين، بحيث يندر شروع جماعة متعدّدة بالشوط الأوّل دفعة، والختم على الأخير كذلك، حتّى يحضروا دفعة للصلاة جماعة مع تعقّب طواف كلّ واحد بصلاته.

وبالجملة، فلا ينبغي الإشكال في مشروعيّة الجماعة في صلاة الطواف.

إنّما الكلام في الملتزم به الذي طرأ عليه الفرض، وقد عرفت انصراف عموم الخبر المذكور عنه، لشموله للفرض الأصلي، وليس في البين ما يدلّ على جواز مشروعيّة الجماعة فيه بالعموم، وقد بسطنا الكلام في جملة من أحكامه في مباحث الخلل من عدم وقوع الشكّ فيه، واعتبار ما يعتبر في الفرض الأصلي من القيام والاستقرار والاستقرار فيه، كلّ ذلك بمناسبة الحكم والموضوع، حيث إنّ المندوبيّة كانت مقتضية لوقوع بعض التسامح فيها من عدم الاعتناء بالشكّ فيها، بل يبني على ما يريد من الأقلّ أو الأكثر، ومن الاكتفاء فيها بإتيانها كيفما اتفق، ولكنّها إذا عَرَضها الفرض تخرج عن مورد التسامح، فتصير موضوعاً للاهتمام، فلابدّ من اعتبار ما يعتبر في الفرض فيها، ومع الشكّ في جوازها فيها يرجع إلى استصحاب المنع الثابت قبل طروّ الفرض، ولو نوقش في إجرائه بدعوى تبدّل الموضوع بعد طروّ الفرض، فأصالة عدم المشروعيّة هي المحكّم.

وأمّا صلاة الاحتياط فقد استوفينا الكلام في مشروعيّة الجماعة فيها وعدمها في مبحث الخلل، وقلنا: بجواز الجماعة فيها في صورة واحدة، وهي ما إذا كانت الصلاة المشكوك فيها بالجماعة، وحصل الشكّ للإمام والمأموم معاً واتّفقا في الشكّ، بأن شكّا معاً بين الثلاث والأربع، مثلاً، فيبنيان معاً على أربع، ويتمّان الصلاة جماعة، ثمّ يأتيان بالاحتياط جماعة، وفي غير هذه الصورة لا يصحّ الجماعة بها، سواء كانت الصلاة المشكوك فيها بالجماعة أم لا.

وأمّا صلاة الأموات فلا إشكال في مشروعيّة الجماعة فيها للأخبار الكثيرة المستفيضة المتفرّقة في أبواب مختلفة مثل ما ورد في استحباب وقوف الإمام عند صدر المرأة وبطن الرجل[1]، وإتمام المأموم المسبوق ما بقي عليه من التكبيرات بعد

---

١. *وسائل الشيعة* ٣: ١١٩ ب ٢٧ من أبواب صلاة الجنازة.

فراغ الإمام[١]، وحضور جنازة في أثناء الصلاة على جنازة أُخرى[٢]، وترتيب الجنائز عند تعدّدها بوقوع بعضها أقرب إلى الإمام عن بعض أُخرى[٣] وغير ذلك، وللإجماع المنقول والمحصّل كما في *الجواهر*[٤]، فلا ينبغي الارتياب فيها أصلاً.

مضافاً إلى إمكان الاستدلال بها بالخبر المتقدّم، بناءً على كونها صلاة حقيقة؛ هذا كلّه في الفرائض.

وأمّا النوافل، فلا إشكال في مشروعيّة الجماعة في صلاة الاستسقاء، ولا في صلاة العيدين في زمان الغيبة، بناءً على كونهما نفلاً بالأصل في ذاك العصر (عجّل الله تعالى انقضاءه)، لا كونهما من الفرائض الطارئ عليهما النفل، كما لا ينبغي الريب في عدم جوازها في نوافل شهر رمضان؛ وذلك لورود المنع الأكيد عنها[٥]، وأنّ فعلها بدعة، وكلّ بدعة ضلالة، وأنّ مصيرها إلى النار، وما ورد في جوازها محمول على التقيّة من غير ارتياب[٦]، فلا يعبأ باحتمال مشروعيّتها، كما نقل احتماله عن صاحب *المدارك*[٧].

وإنّما الكلام في غيرها من النوافل، فالذي عليه المشهور عدم مشروعيّتها فيها، ونقل عن التنقيح رواية مرسلة على أنّه لا جماعة في نافلة[٨]، وفي بعض أخبار نوافل شهر رمضان عن أمير المؤمنين (عليه السلام) أنّه قال (عليه السلام): «و

---

١. *وسائل الشيعة* ٣: ١٠٢ ب ١٧ من أبواب صلاة الجنازة.

٢. *وسائل الشيعة* ٣: ١٢٩ ب ٣٤ من أبواب صلاة الجنازة.

٣. *وسائل الشيعة* ٣: ١٢٤ ب ٣٢ من أبواب صلاة الجنازة.

٤. دعوى اجماع *جواهر الكلام* على صحّة الجماعة على الميّت.

٥. *وسائل الشيعة* ٨: ٤٥ ب ١٠ من أبواب نافلة شهر رمضان.

٦. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٣٣ ب ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة ح ١ و٩ و١٢ - وكذا في *وسائل الشيعة* ٥: ٤٠٨ ب ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٣ (الطبعة القديمة، لسقوط صحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن الصادق (عليه السلام) أنّه قال: «صلّ باهلك في رمضان الفريضة والنافلة فإنّي أفعله» من طبعة مؤسسه آل البيت (عليهم السلام).

٧. *مدارك الأحكام* ٤: ٣١٥.

٨. *التنقيح الرائع* ١: ٢٦٩.

إنّي أعلمتهم بأنّ اجتماعهم في النوافل بدعة»[١]، وصدر هذا الخبر وإن كان مختصّاً بنوافل شهر رمضان بحيث يمكن دعوى كون اللّام في قوله (عليه السلام): «النوافل» للعهد، إلّا أنّ دعوى ظهورها في العموم ليس بكلّ البعيد. فالمرسلة المذكورة، مع الخبر المذكور بضميمة ذهاب المشهور إلى عدم الجواز، وأنّ ذهابهم لابدّ وأن يكون عن مدرك لمنع عدالتهم عن الإفتاء بلا مدرك مع عدم ما يدلّ على المشروعيّة كافٍ في القول بالمنع، فلا أقلّ من الشكّ، فيكون المرجع أصالة عدم المشروعيّة، لكون الجماعة كيفيّة خاصّة يجب أن يتعبّد بها بالنصّ.

أقول: مضافاً إلى خبر محمّد بن سليمان، وفيه: قال رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «أيّها الناس، إنّ هذه الصلاة نافلة ولن يجتمع للنافلة» إلى أن قال: «واعلموا أنّه لا جماعة في نافلة...»[٢]، الحديث.

فإنّ الظاهر أنّ قوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «ولن يجتمع للنافلة» بمنزلة كبرى كلّيّة لقوله: «هذه الصلاة - يعني نافلة شهر رمضان - نافلة». وكالمروي عن *الخصال* والعيون: «لا يجوز أن يصلّي التطوّع في جماعة؛ لأنّ ذلك بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة في النار»[٣] حيث إنّ قوله: «أن يصلّي التطوّع» بإطلاقه يعمّ جميع النوافل، ولا مقيّد له في البين.

وأمّا صلاة الغدير، فالمشهور على جواز القدوة فيها، وقد نقل أنّ في جوازها رواية مرسلة[٤]، وليس في الأخبار ما يدلّ على جوازها إلّا ما ورد في غدير خمّ من صلاة النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) قبل نصب عليّ (عليه السلام) ركعتين بالجماعة[٥]، فيحتمل أن تكون صلاة الغدير، ويحتمل أن تكون صلاة الظهر، ويؤيّد

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٤٦ ب ١٠ من أبواب نافلة شهر رمضان ح ٤.
٢. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٢ ب ٧ من أبواب نافلة شهر رمضان ح ٦.
٣. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٣٥ ب ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة ح ٦، وفيه: «وكل بدعة ضلالة».
٤. نقلها العلّامة في *التذكرة* (٢: ٢٨٥) عن أبي الصلاح الحلبي في *الكافي في الفقه*: ١٦٠.
٥. حكاه في *المقنعة*: ٢٠٣، صلاة يوم الغدير.

الأوّل ما ورد من أنّ النصب كان قبيل الزوال.

ولا يخفى أنّه لا يمكن إثبات المشروعيّة بمحض ذهاب المشهور إلى مشروعيّتها، مع أنّه ليس لإثباتها في الأخبار عين ولا أثر. ولا يمكن التمسّك بما ورد في غدير خمّ بعد احتمال كون الغدوة فيه في صلاة الظهر، كما لا يمكن التمسّك بدليل التسامح؛ لأنّ التمسّك بدليل التسامح على التقدير إثبات المشروعيّة به يتوقّف على ما إذا لم يكن المورد المتسامح فيه بدعة، بل كان ممّا لم يثبت تشريعه.

وتوضيحه أنّه تارة يكون الخبر الضعيف وارداً على مشروعيّة صلاة ثنائيّة، ويراد إثبات مشروعيّتها بالتسامح، وأُخرى يكون الخبر الضعيف وارداً على مشروعيّة صلاة رباعيّة، وبين الصورتين فرق، فإنّ الثنائيّة التي ما ثبت مشروعيّتها تكون التعبّد بها مع عدم ثبوت مشروعيّتها تشريعاً، والرباعيّة التي ما ثبت مشروعيّتها تكون بدعة. والفرق بين التشريع والبدعة: هو أنّ التشريع عبارة عن الإتيان بما لم يرده الشارع، والبدعة: عبارة عن فعل ما أراد الشارع عدمه، فموضوع التشريع - أعني فعل المشرّع به - ليس حراماً ذاتيّاً، وإنّما الحرام هو تشريعه المرتفع ببركة التسامح، وهذا بخلاف البدعة؛ إذ هي من المحرّمات الذاتيّة كشرب الخمر، فكما لا يمكن إثبات تخصيص حرمة الخمر بخبر ضعيف بدليل التسامح، فكذلك لا يمكن تخصيص حرمة البدعة به، فدليل التسامح أجنبيّ عن إثبات مشروعيّة ما يكون حراماً ذاتيّاً، فموضوع دليل التسامح هو كلّ ما بلغ على إتيانه ثواب، ولم يكن حراماً ذاتيّاً. فحينئذٍ نقول: صلاة الجماعة في النافلة بدعة - كما عرفت من الأخبار السابقة - فلا يمكن إثبات مشروعيّتها بدليل التسامح، وهذا هو السرّ في أنّه لم يتمسّك أحد من القائلين بجواز الجماعة في صلاة الغدير بدليل التسامح مع ذهابه إلى جواز التمسّك به، إذ **المناقشة** في دليل التسامح **شيء** نشأ عن زمن الشيخ (قدّس سرّه)، وإلّا فالمشهور

قائلون به، مع أنّهم ذهبوا إلى جواز الاقتداء في صلاة الغدير، ولم يتمسّكوا بأخبار التسامح؛ لكون المورد أجنبيّاً عن مورد التسامح، بناءً على تماميّة دليله.

هذا، فالحقّ عدم إثبات مشروعيّة القدوة في صلاة الغدير.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ الأقوى مشروعيّة الجماعة واستحبابها في كلّ فريضة أصليّة، وعدم مشروعيّتها في كلّ نافلة أصليّة، إلّا الاستسقاء والعيدين، بناءً على كون الأخير من النفل الأصلي في عصر الغيبة، هذا.

ولا تجب الجماعة إلّا في الجمعة والعيدين عند اجتماع شرائط وجوبهما، وأمّا وجوبها على من لم يحسن القراءة، ففيه تفصيل تقدّم تحقيقه في مبحث القراءة فراجع.

وأمّا وجوبها بسبب أمر الوالدين، فالحقّ عدم قيام دليل على وجوب إطاعتهما في مثل هذه الأُمور، وما يرجع إلى الأموال، وإنّما الثابت هو حرمة إيذائهما.

بقي الكلام في ضابط ما يصحّ الائتمام فيه من الصلوات وما لا يصحّ.

فاعلم أنّ كلّ صلاتين من الصلوات التي شرّعت فيها الجماعة يصحّ الائتمام فيها إذا كانتا متّحدتين نوعاً ونظماً، كاليوميّة باليوميّة، والطواف بالطواف، والآيات بالآيات، وهذا ممّا لا إشكال فيه، ولا فرق في اليوميّة بين كونهما متّحدي الشخص أيضاً، كالظهر بالظهر، أو كانا مختلفين كالظهر بالعصر والعصر بالظهر، وخلاف الصدوق[1] في الأخير ضعيف، بل الإجماع[2] والأخبار[3] على خلافه، ولا بين كونهما أداءتين أو قضائيّين أو مختلفين، ولا بين كونهما حضريّين أو سفريّين أو مختلفين وإن كره اقتداء الحاضر بالمسافر على ما يأتي تفصيله، وخلاف المنقول من والد الصدوق من منعه اقتداء المسافر بالحاضر وعكسه ضعيف لا يعبّا به[4].

---

١. نقله في *مجمع الفائدة والبرهان* ٣: ٣٢٠، وكذا نقله في *رياض المسائل* ٤: ٣٢٢.

٢. نقله العلّامة في *التذكرة* ٤: ٢٧٢، و*ذخيرة المعاد*: ٣٩٩ س ٤٢، والمحقق في *المعتبر* ٢: ٤٢٤.

٣. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٩٨ ب ٥٣ من أبواب صلاة الجماعة.

٤. نقله في *رياض المسائل* ٤: ٣٢٢.

ولا فرق في الآيات بين أن تكون من سبب واحد مثل الزلزلة بالزلزلة، أو من أسباب مختلفة مثل الكسوف بالخسوف، ولا بين كونهما مؤدّاتين أو مقضيّتين أو مختلفين، كلّ ذلك للإجماع وإطلاقات أدلّة الجماعة.

وأمّا إذا كانا مختلفَي النوع والنظم كاليوميّة والآيات والأموات والعيدين، فلا يجوز اقتداء شيء منها بالأُخرى من جهة انصراف أدلّة الجماعة عنهما، وعدم قيام ما يدلّ على مشروعيّتها.

وأمّا إذا كان مختلفَي النوع ومتّحدي النظم كاليوميّة والطواف، فهل يشرع ائتمام إحداهما بالأُخرى؟ وجهان:

الذي يميل إليه شيخنا الأُستاذ هو الجواز؛ وذلك لإطلاق قوله (عليه السلام): «**ولكنّها في الفرائض سنّة**»[1].

ولكن يمكن المنع عنه؛ لأنّ العموم المذكور يدلّ على أصل المشروعيّة في الفرائض، وليس متكفّلاً لإثبات جواز اقتداء كلّ فريضة بفريضة أُخرى مباين معها، ولا إطلاق ولا عموم له من هذه الجهة أصلاً، فالأقوى عدم جوازها، لعدم ما يدلّ على جوازها.

وأمّا جواز اقتداء النافلة بالنافلة ففيما إذا كانتا متّحدي النوع والنظم في ما شرعت فيها فهو المتيقّن، وفي ما إذا كانتا مختلفَي النوع والنظم لا يتصوّر من النوافل التي تشرع فيها الجماعة حتّى يبحث عن حكمها، وفي ما إذا كانتا مختلفَي النوع ومتّحدي النظم كالاستسقاء والعيدين، بناءً على اتّحادهما معها في الكيفيّة، فالأقوى عدم مشروعيّة الجماعة فيهما؛ وذلك لعدم الدليل على مشروعيّتها أصلاً حتّى الإطلاق المتوهّم في عموم قوله (عليه السلام): «**ولكنّها في الفرائض سنّته**» لاختصاصه على تقدير تسليمه بالفرائض، كما هو واضح.

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٢٨٥ ب ١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢.

الفصل الثاني:
فيما تنعقد به الجماعة، وما تدرك الجماعة به، وما تدرك به الركعة

وفيه أُمورٌ:

الأوّل: لا إشكال في انعقاد الجماعة باثنين: أحدهما الإمام والآخر المأموم مطلقاً، في غير الجمعة والعيدين عند وجوبهما، فيعتبر فيهما الأكثر من الاثنين قطعاً، وإن وقع الخلاف في اعتبار الخمسة أو السبعة كما فصّل الكلام فيه في صلاة الجمعة، ولا فرق في الاثنين اللذين تنعقد بهما الجماعة فيما إذا كانا رجلين أو امرأتين، أو كان الإمام رجلاً والمأموم امرأة، ولا بين أن يكونا كبيرين أو صغيرين مميّزين، بناءً على مشروعيّة عباداتهما، أو كان الإمام كبيراً والمأموم صغيراً دون العكس، بناءً على اعتبار البلوغ في الإمام فيما إذا كان المأموم بالغاً، كلّ ذلك؛ لإطلاقات أدلّة الجماعة[1].

مضافاً إلى دلالة الأخبار عليها، وذلك كصحيح زرارة عن الصادق (عليه السلام) الدالّ على انعقادها باثنين رجلين، وفيه: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الرجلان

---

١. راجع *وسائل الشيعة* ٨: ٢٨٥ ب ١ من أبواب صلاة الجماعة.

يكونان جماعة؟ قال: «نعم، ويقوم الرجل عن يمين الإمام»[١].

وكخبر الصيقل عن الصادق (عليه السلام) أيضاً الدالّ على انعقادها برجل وامرأة، وفيه: عن أقلّ ما يكون الجماعة؟ قال: «رجل وامرأة»[٢].

وخبر الجهني، وفيه: في السؤال عن الجماعة - إلى أن قال - فإنّ ولدي يتفرّقون في الماشية فأبقى أنا وأهلي، فأُؤذّن وأُقيم وأُصلّي بها الجماعة نحن؟ قال (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «نعم»[٣].

وما يدلّ على استحباب وقوف المرأة خلف الرجل لو كانت وحدها وهي كثيرة[٤].

وكالأخبار الواردة على أنّ أوّل جماعة انعقدت كانت من النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وعليّ، وأمير المؤمنين (صلوات الله عليه) صبيّ في ذاك الوقت، الدالّ على مشروعيّة الجماعة برجل وصبيّ[٥].

وبالجملة، فما ذكرناه على عمومه ممّا لا إشكال فيه، إنّما الكلام في اعتبار وقوف الرجل على يمين الإمام لو كان وحده، والمرأة خلفه لو كانت وحدها على نحو اللزوم، أو على نحو الاستحباب، وسيأتي تحقيق الكلام فيه.

الثاني: فيما تدرك به الجماعة، وتدرك الجماعة بإدراك الإمام قبل السلام الواجب من التشهّد الأخير، سواءٌ كان بعد رفع الرأس عن السجدة، أو فيها، أو بعد الركوع، وقبل السجدتين، إلّا أنّه إذا كان بعد السجدة الأخيرة يعتدّ بما أتى به من

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٢٩٦ ب ٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١.

٢. *وسائل الشيعة* ٨: ٢٩٨ ب ٤ من أبواب صلاة الجماعة، ٧.

٣. *وسائل الشيعة* ٨: ٢٩٦ ب ٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢.

٤. راجع *وسائل الشيعة* ٨: ٣٣٢ ب ١٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤ و٥.

٥. *الوسائل* ٨: ٢٨٨ ب ١ من أبواب صلاة الجماعة ح ١٢.

التكبيرة بعد فراغ الإمام عن الصلاة، ويأتي بباقي أفعال صلاته، كما أنّه لا يعتدّ بها ويستأنف إذا أدركه بعد الركوع وقبل السجدتين. وإنّما الكلام فيما إذا أدركه بعد السجدة الأُولى وقبل الرفع عن السجدة الأخيرة، وسيأتي تحقيق الكلام فيه.

والمهمّ هاهنا هو إثبات جواز الاقتداء في جميع هذه الحالات وإدراك الجماعه به وإن وجب عليه إعادة الصلاة في بعضها، ويدلّ على ما ذكرناه جملة من الأخبار:

منها: رواية معاوية بن شريح عن الصادق (عليه السلام) قال: «إذا جاء الرجل مبادراً والإمام راكع أجزأه تكبيرة واحدة لدخوله في الصلاة والركوع، ومن أدرك الإمام وهو ساجد سجد معه ولم يعتدّ بها، ومن أدرك الإمام وهو في الركعة الأخيرة فقد أدرك فضل الجماعة، ومن أدركه وقد رفع رأسه من السجدة الأخيرة وهو في التشهّد فقد أدرك الجماعة وليس عليه أذان ولا إقامة، ومن أدركه فقد سلّم فعليه الأذان والإقامة»[1]، ودلالته على إدراك الجماعة بإدراك الإمام في جميع الأحوال حتّى في التشهّد الأخير ظاهرة.

ومنها: موثّقة عمّار عنه (عليه السلام): في الرجل يدرك الإمام وهو قاعد للتشهّد وليس خلفه إلّا رجل واحد عن يمينه؟ قال (عليه السلام): «لا يتقدّم الإمام، ولا يتأخّر الرجل، ولكن يقعد الذي يدخل معه خلف الإمام، فإذا سلّم الإمام قام الرجل فأتمّ صلاته»[2]، والظاهر منها ولو بقرينة قوله (عليه السلام) «فإذا سلّم الإمام» هو كون إدراك الإمام في التشهّد الأخير، فتدلّ على إدراك الجماعه بإدراك الإمام وهو في التشهّد الأخير، كما لا يخفى.

ومنها: رواية معلّى بن خنيس عن الصادق (عليه السلام).. قال: «إذا سبقك

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٩٣ ب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٦.

٢. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٩٢ ب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣ - وفيه: «سألته عن الرجل يدرك الإمام و هو قاعد يتشهّد ...».

الإمام بركعة فأدركته وقد رفع رأسه فاسجد معه ولا تعتدّ بها»[١]، وظاهرها جواز الاقتداء إذا أدرك الإمام بعد رفع الرأس عن الركوع وعدم الاعتداد بالسجود الذي يأتي به معه في هذا الحال.

وفي معنى هذه الأخبار جملة أُخرى، إلّا أنّ فيما نقلناه تيمّناً كفاية.

ولا ينبغي الإشكال في ثبوت أصل الحكم، أعني إدراك الجماعة كيف ما أدرك الإمام، وإن كان في الاعتداد بما أتى من التكبيرة بالنسبة إلى حالات إدراكه من قبل السجدتين، أو في أثنائهما، أو بعدهما كلام سيأتي تحقيقه فانتظر.

الثالث: وقع الخلاف فيما به تدرك الركعة على أقوال؛ فعن المشهور إنّها تدرك بإدراك الإمام في الركوع بحيث يجتمع هو والإمام في الركوع ولو بعد تمام ذكر الإمام[٢].

وقيل: إنّها تدرك بإدراك الإمام في الركوع بما يأتي معه بالذكر، فيشترط في إدراكها ذكر المأموم قبل رفع الإمام رأسه عن الركوع[٣].

وقيل - كما عن الشيخ (قدّس سرّه) - باعتبار إدراك تكبيرة الركوع[٤].

ومنشأ اختلاف الأقوال اختلاف الأخبار في ذلك، ويدلّ على الأوّل جملة من الأخبار:

منها: الصحيح المروي عن المشايخ الثلاثة (قدّست أسرارهم) عن الصادق (عليه السلام): «إذا ادركت الإمام وقد ركع فكبّرت قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدركت الركعة، وإن رفع رأسه قبل أن تركع فقد فاتتك الركعة»[٥]. وقوله (عليه السلام): «إذا

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٩٢ ب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢.

٢. *رياض المسائل* ٤: ٣٠، *الغنية*: ٨٩، *الخلاف* ١: ٥٤٧، ٥٥٥، ٦٢٢، م ٢٨٥، ٢٩٨، ٣٩٢.

٣. لاحظ *الجواهر* ١٣: ٢٣٨.

٤. *المبسوط* ١: ١٥٨، *المهذّب* ١: ٨٢، *السرائر* ١: ٢٨٥.

٥. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٨٢ ب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢.

أدركت الإمام» إلى قوله: «فقد أدركت الركعة» متضمّن لحكم المنطوق، وهو صريح في إدراك الركعة بإدراك ركوع الإمام، وظاهر في التساوي في إدراك ركوع الإمام بين ما تمكّن من ذكر الركوع والإمام راكع أم لا؛ وذلك من جهة إطلاق قوله (عليه السلام): «فكبّرت قبل أن يرفع الإمام رأسه». وهذا الجزء من الكلام وإن كان بظاهره يدلّ على إدراك الركعة بصرف الإتيان بالتكبيرة قبل رفع رأس الإمام عن الركوع وإن لم يجتمع معه في الركوع في آن واحد، إلّا أنّ قوله (عليه السلام): «وإن رفع رأسه قبل أن تركع» إلى آخر الحديث، المتضمّن لحكم المفهوم، مبيّن للمراد من الجملة الأُولى؛ إذ تعليق الحكم بفوات الركعة على رفع الرأس يدلّ على عدم فوتها قبل رفع الرأس، وإن كان قبل إتيان المأموم بالذكر.

وبالجملة ففي قوله: «رفع رأسه» احتمالان:

أحدهما: أن يراد به قيامه عن الركوع بحيث يكون منتصباً، وعلى هذا فيكون بيان مصداق من المفهوم.

وثانيهما: أن يراد به أخذه في الرفع عن الركوع ولو لم يبلغ إلى مرتبة القيام، وعلى هذا فيكون تمام المفهوم، وهذا هو الأظهر.

وبالجملة فالخبر ظاهر الدلالة على مذهب المشهور.

ومنها: الصحيح الآخر عنه (عليه السلام) أيضاً، «قال - في الرجل -: إذا أدرك الإمام وهو راكع فكبّر وهو مقيم صلبه ثمّ ركع قبل أن يرفع الإمام رأسه: فقد أدرك الركعة»[1]. ودلالته على مذهب المشهور واضحة.

ومنها: الصحيح الآخر عنه (عليه السلام) أيضاً: «إذا دخلت المسجد والإمام راكع فظننت أنّك إن مشيت إليه رفع رأسه قبل أن تدركه فكبّر واركع، فإذا رفع رأسه

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٨٢ ب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، وفيه: «كبّر الرجل».

فاسجد مكانك، فإذا قام فالحق بالصفّ»[١]، ولا يخفى وضوح دلالته على مذهب المشهور، إلّا أنّه كسابقه بالإطلاق يدلّ على عدم شرطيّة ذكر المأموم قبل رفع الإمام رأسه.

والأخبار بهذه المضامين متظافرة حتّى ادّعي تواترها، وفيما نقلناه غنى وكفاية.

واستدلّ لقول الشيخ بأخبار:

منها: صحيح ابن مسلم عن الباقر (عليه السلام) قال: قال لي: «إن لم تدرك القوم قبل أن يكبّر الإمام للركعة فلا تدخل معهم في تلك الركعة»[٢] حيث إنّه نهى عن الدخول مع الجماعة، ولمّا يدرك تكبير الركوع معهم، فيدلّ على أنّ إدراك الركعة بإدراك تكبير الركوع.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ في الصحيح المذكور احتمالان آخران:

أحدهما: أن يكون النهي للتنزيه، فيدلّ على كراهة الدخول في الجماعة مع عدم إدراك تكبير الركوع، وهذا الاحتمال ليس بمستبعد بعد صراحة الأخبار المتقدّمة، وما لم ننقلها ممّا ادّعي تواترها على جواز الاقتداء في حال الركوع كما لا يخفى.

وثانيهما: أن يكون المراد في جماعة المخالفين، فيكون النهي عن الدخول من جهة عدم قراءته في نفسه وعدم إجداء قراءتهم عنه. ويشهد له التعبير بلفظ «القوم» حيث إنّ الظاهر إرادة المخالفين منه. وعلى هذا، فيسقط عن صلاحيّته للاستدلال به لمذهب الشيخ في قبال الأخبار المتقدّمة الدالّة على مذهب المشهور.

ومنها: صحيحه الآخر: «لا تعتدّ بالركعة التي لم تشهد تكبيرها مع الإمام»[٣]، والمراد بالركعة هو الركوع، وقد ذكر في مباحث الخلل أنّ الركعة تطلق على الركعة

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٨٥ ب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣.
٢. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٨١ ب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢.
٣. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٨١ ب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣.

لاشتمالها على الركوع من باب تسمية الكلّ باسم جزئه، فهو نهي عن الاعتناء بالركعة التي لم يدرك تكبير ركوعها، فيدلّ على عدم إدراك الركعة ما لم تشهد تكبيرها.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّه نهي عن الاعتداد بمثل تلك الركعة قبل الدخول فيها، فليس فيه دلالة على إدراك الركعة، أو عدم إدراكها قبل حضور تكبير ركوعها. والذي ينفع للمستدلّ هو عدم الاعتداد بالركعة بعد الدخول فيها من جهة زيادة الركوع الغير المغتفر، فالنهي المذكور قابل للحمل على الكراهة كالصحيح السابق فيسقط عن القابليّة للاستدلال به ؛ فتأمّل.

ومنها: الصحيح الثالث لمحمّد بن مسلم المروي عن الباقر (عليه السلام) أيضاً وفيه: «**إذا أدركت التكبيرة قبل أن يركع الإمام فقد أدركت الصلاة**»[1]، فإنّه بمفهومه يدلّ على عدم إدراك الصلاة إذا أدرك الإمام بعد التكبيرة.

وفيه: إنّه معارض مع ما دلّ على إدراك الجماعة في كلّ الحالات حتّى التشهّد الأخير حيث جعل الجزاء فيه إدراك الصلاة، فلو كان له مفهوم يصير معارضاً مع طائفتين من الأخبار:

إحداهما: ما دلّ على إدراك الركعة بإدراك ركوع الإمام[2].

وثانيهما: ما دلّ على إدراك الجماعه بإدراك صلاة الإمام ولو كان في التشهّد الأخير[3]، فلا يمكن الاستدلال به على مذهب الشيخ.

ومنها: حسن *الحلبي* أو صحيحه عن الصادق (عليه السلام): «**إذا أدركت الإمام قبل أن يركع الركعة الأخيرة فقد أدركت الصلاة، فإن أدركته بعد ما ركع فهي الظهر أربع ركعات**»[4]. ودلالته على اشتراط إدراك الركعة بإدراك الإمام قبل الركوع

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٨١ ب ٤٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١.
٢. راجع *وسائل الشيعة* ٨: ٣٨٢ ب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة .
٣. راجع *وسائل الشيعة* ٨: ٣٩٢ ب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة.
٤. *وسائل الشيعة* ٧: ٣٤٥ ب ٢٦ من أبواب صلاة الجمعة، ح ٣.

واضحة بعد التصريح بمفهوم شرطيّة «إذا أدركت الإمام» الى آخره، بقوله: «فإن أنت أدركته بعد ما ركع» إلى آخره، وهو و إن كان وارداً في الجمعة، لكن بضميمة عدم القول بالفصل يثبت المطلوب في غيرها أيضاً.

وفيه أيضاً: إنّ الظاهر من قوله (عليه السلام): «قبل أن يركع الركعة» و إن كان هو قبل التلبّس بركوع الركعة الأخيرة كما هو الأصل في فعل المضارع حيث إنّه يدلّ على النسبة التلبّسيّة لا التحقيقيّة، إلّا أنّ إرادة النسبة التحقّقيّة منه بمكان من الإمكان و إن كان هو خلاف الظاهر، لكن لا بأس بالمصير إليه بعد قيام القرينة عليه، والأخبار المتقدّمة الدالّة على إدراك الركعة بإدراك الإمام في الركوع قرينة عليه، فيراد منه حينئذٍ قبل أن يتحقّق ركوع الركعة الأخيرة، فيصير معنى قوله (عليه السلام): «فإن أنت أدركته بعد ما ركع»، إلى آخره، إن أدركته بعد تحقّق الركوع منه، ومن المعلوم أنّ إدراكه بعد تحقّق الركوع إنّما هو بإدراكه بعد رفع الرأس منه، فينطبق على الأخبار المتقدّمة.

هذا، ومع الإغماض عن المناقشات المذكورة في دلالة تلك الأخبار، وتسليم وضوح دلالتها فهي معارضة بالأخبار المتقدّمة، والترجيح مع الأخبار المتقدّمة بأنواع من الترجيح، لكونها أكثر عدداً حتّى ادّعى الشيخ[1] (قدّس سرّه) نفسه الإجماع في كثير من كتبه على إدراك الركعة بإدراك ركوع الإمام، وكون هذه الأخبار غير معمول بها حيث لم يذهب إلى العمل بها سوى الشيخ في بعض كتبه، مع دعواه الإجماع على خلافه في بعض كتبه الأُخر[2]، فالعمل على قول المشهور هو المتعيّن.

أقول: هكذا أُفيد في المقام ولا يخفى أنّ العمدة في تقوية المشهور هو ترجيح

---

١. لاحظ *المبسوط* ١: ١٥٨، *الاستبصار* ١: ٤٣٥ ذيل ح ٥.

٢. لاحظ *التهذيب* ٣: ٤٣ ذيل ح ٦٠، *النهاية*: ١١٤.

الأخبار الدالّة على قولهم على الأخبار الدالّة على مذهب الشيخ، وإلّا فمع قطع عن ترجيحها **فالمناقشات** المذكورة في دلالة الأخبار الدالّة على مذهب الشيخ كلّها **ضعيفة**، والإنصاف يقتضي عدم إنكار دلالتها، كما هو واضح لمن تدبّر، هذا.

واستدلّ للقول الثالث - أعني اشتراط ذكر المأموم في حال ركوع الإمام. بالمروي عن *الاحتجاج* عن الحميري عن مولانا صاحب الزمان (أرواحنا فداه) أنّه «**إذا لحق مع الإمام من تسبيح الركوع تسبيحة واحدة اعتدّ بتلك الركعة**»[1]، فإنّه بمفهومه يدلّ على عدم الاعتداد بالركعة إذا لم يلحق مع الإمام من تسبيح الركوع تسبيحة واحدة.

قال الأُستاذ (دام بقاؤه): وفيه: إنّ دلالة القضيّة الشرطيّة على المفهوم بالإطلاق وهو إنّما يتمّ إذا لم تقم قرينة على خلافه؛ إذ مقتضى مفهوم هذا الكلام أنّه لو لم يدرك من ركوع الإمام تسبيحة واحدة لم تعتدّ بتلك الركعة، سواءٌ لحق بركوعه بأقلّ من ذاك أو لم يلحق أصلاً، لكنّ الأخبار المتقدّمة الدالّة على مذهب المشهور تكون قرينة على تقييد هذا الإطلاق في ناحية المفهوم بما إذا لحق مع الإمام بأقلّ من تسبيحه واحدة من تسبيح الركوع، ولكونها قرينة تكون حاكمة، فتمنع عن انعقاد المفهوم في هذا الخبر، فينحصر الأخذ به فيما يدلّ به على المنطوق فقط وهو إدراك الركعة بإدراك تسبيحة واحدة من الركوع في حال ركوع الإمام.

وبعبارة أُخرى الأخذ بالمفهوم يوجب طرح جميع ما تقدّم من الأخبار الدالّة على اعتبار إدراك الركوع، وكونه بما هو إدراك الركوع مناطاً في إدراك الركعة، وفي طرح المفهوم لا يوجب طرح هذا الخبر للعمل به بمنطوقه، ولا شبهة أنّ هذا أولى.

أقول: لو تمّ ما ذكره (دام ظلّه) لم تتحقّق المعارضة بين مفهوم القضيّة وما

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٨٣ ب ٤٥ من أبواب صلاة الجمعة، ح ٥.

يعارضه أصلاً، وهذا منافٍ للالتزام بالمفهوم، بل ظهور المنطوق في الشرطيّة موجب لانعقاد الظهور في المفهوم، ولذا تتحقّق المعارضة ويحتاج إلى العلاج، فهذا الوجه ليس بشيء، مضافاً إلى أنّ دلالة ما تقدّم من الأخبار على إدراك الركعة بإدراك الركوع ولو بأقلّ من تسبيحة واحدة تكون بالإطلاق، فيقيّد إطلاقها بهذا الخبر، فالحقّ أن يقال: إنّ المروي في *الاحتجاج* مرسل، والمرسل لا يصحّ العمل به مع عدم الانجبار، وهو لا يكون منجبراً، بل العمل على خلافه، بل لم يظهر الفتوى به إلّا عن محكي *التذكرة*[1]، ومرويّات *الاحتجاج* وإن كانت محذوفة الإسناد من جهة دعوى استغنائها عن ذكر أسانيدها على ما ادّعاه مصنّفه، إلّا أنّ هذه الدعوى لا يخرجها عن الإرسال بالنسبة إلينا، وإن كانت مسانيد لمصنّفه؛ فافهم وتدبّر.

ثمّ إنّ هنا أُموراً يجب التعرّض لها:

الأوّل: لا إشكال في إدراك الركعة، بناءً على المختار باجتماع الإمام والمأموم في حال استقرار الركوع والوقوف عليه ولو آناً ما، بأن اتّفق معيّتهما في الوقوف على الركوع، وأمّا لو اجتمعا في غير حال الوقوف فهل يدرك به الركعة أم لا؟ احتمالان، بل قولان:

وتفصيل الكلام في ذلك أنّ في معيّة المأموم والإمام في حال الركوع صُوَر:

إحداها: معيّتهما في حال الوقوف كليهما في الركوع، وهذه الصورة هي التي لا إشكال فيها.

الثانية: معيتهما في حال وقوف الإمام وهويّ المأموم بأن اقترن بلوغ المأموم في انتهاء هويّه للركوع إلى أخذ الإمام في الرفع عنه بحيث لم يجتمعا في الوقوف على الركوع وإن اجتمعا في الركوع.

---

١. *التذكرة* ٤: ٤٤.

الثالثة: عكس الثانية بأن تكون معيّتهما في حال وقوف المأموم ونهوض الإمام للرفع عنه.

الرابعة: أن تكون معيّتهما في حال نهوض الإمام وهويّ المأموم بلا اجتماعهما في حال الوقوف لا من الطرفين ولا من أحد الطرفين[1].

والأقوى في هذه الصور الثلاث هو البطلان وعدم الاعتداد بهذه الركعة ووجوب الاستئناف، وذلك أمّا إذا لم يكن في حال وقوف المأموم فلوجوه:

الأوّل: التعبير بصيغة الماضي في قوله (عليه السلام): «إذا أدرك الإمام وهو راكع فكبّر الرجل وهو يقيم صلبه ثمّ ركع قبل أن يرفع الإمام رأسه» الحديث، فإنّ الظاهر من قوله: «ركع قبل أن يرفع الإمام رأسه» هو تحقّق الركوع من المأموم قبل رفع رأس الإمام، ومعلوم أنّ تحقّق الركوع لا يصدق إلّا بالبلوغ إلى آخر الهويّ إليه بحيث ينتهي إلى الوقوف.

الثاني: انصراف الركوع إلى هذا المعنى - أعني القرار على الركوع - بحيث يتوهّم عدّ الهويّ عن القيام من مقدّماته.

وبعبارة أُخرى الركوع منصرف إلى الركوع بالمعنى الاسم المصدري وهو عبارة عن القرار في حال الانحناء المخصوص حسب ما مرّ شرحه في مباحث الركوع.

الثالث: ظهور كون المناط إدراك الركوع مع ما يعتبر فيه من الشرائط بما هو ركوع التي منها الاستقرار والقرار.

والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني واضح؛ إذ الوجه الثاني مبنيّ على دعوى الانصراف إلى الركوع الاسم المصدري، وهذا الوجه مبنيّ على دعوى إرادة إدراك الركوع المعتبر شرعاً وهو المجتمع مع الشرائط، هذا في طرف المأموم.

---

١. لا يخفى أنّ عدم اجتماعهما في حال الوقوف لا ينفكّ عن اجتماعهما في حال هويّ المأموم ونهوض الإمام فليس له إلّا صورة واحدة؛ فتبصّر.

وأمّا إذا لم يكن في حال وقوف الإمام فللوجهين الآخرين:

وأمّا الوجه الأوّل فلا يجري فيه؛ إذ لا تعبير بصيغة الماضي فيه، بل إنّما عبّر بصيغة المضارع في قوله: «قبل أن يرفع الإمام رأسه»، لكنّ الظاهر من القبليّة هو كون وصول المأموم إلى نهاية الركوع قبل أخذ الإمام في الرفع عنه، فبمقتضى حفظ القبليّة هو عدم الاعتداد بما إذا كان وصول المأموم إلى نهاية الركوع في حال أخذ الإمام في رفع رأسه عنه[1].

الأمر الثاني: هل المعتبر في إدراك الركعة الأُولى للمأموم إدراك خصوص الركوع منها بمعنى لزوم اجتماع المأموم مع الإمام في الركوع مطلقاً وإن اجتمعا في شيءٍ من أجزاء الركعة قبل الركوع كحال القيام والقراءة، أو يكفي اجتماعهما في شيءٍ من اجزاء الركعة ولو لم يجتمعا في ركوعها، بأن تخلّف المأموم في ركوعها عن الإمام؟ وجهان:

أقواهما الأخير، لصحيح عبد الرحمن بن الحجّاج عن أبي الحسن (عليه السلام): في رجل صلّى في جماعة يوم الجمعة، فلمّا ركع الإمام ركع والجأه الناس إلى جدار أو أُسطوانة فلم يقدر على الركوع، ولا السجود حتّى رفع القوم رؤوسهم، أيركع ثمّ يسجد ثمّ يلحق بالصفّ وقد قام القوم، أو كيف يصنع؟ قال (عليه السلام): «**يركع ويسجد ثمّ يقوم في الصفّ ولا بأس بذلك**»[2].

وخبره الآخر، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يكون في المسجد إمّا في يوم الجمعة وإمّا غير ذلك من الأيّام، فيزاحمه الناس إمّا إلى حائط وإمّا إلى أُسطوانة، فلا يقدر على أن يركع ولا يسجد حتّى يرفع الناس رؤوسهم،

---

١. لم يذكر الوجه الثاني فلاحظ.

٢. *وسائل الشيعة* ٧: ٣٣٥ ب ١٧ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، ح ١، مع اختلاف.

فهل يجوز له أن يركع ويسجد وحده ثمّ يستوي مع الناس في الصفّ؟ قال (عليه السلام): «**نعم لا بأس بذلك**»[١].

وتقريب دلالتهما واضح، حيث إنّهما يدلان على عدم اعتبار إدراك الركوع لو أدرك غيره من أجزاء الركعة، بل يركع ويسجد بنفسه، ثمّ يلتحق بالإمام في الركعة التي بعدها.

ولكنّ المنسوب إلى المشهور هو الأوّل، أعني لزوم إدراك ركوع الإمام في الركعة الأُولى للمأموم في ابتداء الجماعة، وإلّا لم تحتسب له ركعة، ولا وجه له، إلّا أنّ الاحتياط خروجاً عن خلافهم ممّا لا ينبغي تركه.

وهل اعتبار إدراك شيء من أجزاء الركعة الأُولى للمأموم إلى أن ينتهي إلى إدراك الركوع يختصّ بالركعة الأُولى له، أو يعتبر في جميع ركعاته بمعنى لزوم اجتماع المأموم مع الإمام في شيء من أجزاء كلّ ركعة من ركعاته إلى أن ينتهي إلى إدراك الركوع؟ وجهان:

أقواهما الأخير؛ وذلك وإن لم يكن في الأخبار ما يكون مدلوله الصريح فوت الركعة بفوات إدراكها، بحيث لم يدرك شيئاً منها، لكنّ المستفاد من صحيح *الحلبي* ذلك، وفيه: قال (عليه السلام): «**إذا أدركت الإمام وقد ركع، فكبّرت وركعت قبل أن يرفع الإمام رأسه، فقد أدركت الركعة، وإن رفع رأسه قبل أن تركع فقد فاتتك الركعة**»[٢]، فإنّ من تعليق الحكم بإدراك الركعة على إدراك الركوع بمعنى كون آخر ما به يدرك الركعة هو إدراك الركوع في قوله (عليه السلام): «**فقد أدركت الركعة**» يستأنس عدم اختصاص هذا الحكم بالركعة الأُولى للمأموم، بل يعمّ غيرها من الركعات.

---

١. *وسائل الشيعة* ٧: ٣٣٦ ب ١٧ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، ح ٣.
٢. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٨٢ ب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢.

مضافاً إلى أنّه يكفي في عدم إمكان الحكم بإدراك الركعة عند فوات إدراكها إلى آخر الركوع عدم ورود ما يدلّ على إدراكها، فيكون الأصل هو عدم الإدراك إلّا أن يقوم دليل عليه، فما في *نجاة العباد*[1] *والعروة*[2] من كون إدراك الركوع منتهى ما يدرك به الركعة في ابتداء الجماعة ليس على ما ينبغي.

وعلى هذا، فلو زوحم المأموم بعد إدراك الركعة الأُولى عن الالتحاق بالركعة الثانية فإن لحق بها ولو في آخر الركوع منها فهو، وإلّا فإمّا ينفرد أو يصبر حتّى يدخل الإمام في الثالثة فيجعل ثالثة الإمام ثانية المأموم حينئذٍ. ولو أدرك من الركعة الثانية أو الثالثة أو الرابعة شيئاً من القراءة أو القنوت ولم يدرك ركوعها يأتي بالركوع، ثمّ يلتحق بالإمام في السجود أو التشهّد أو الركعة التي بعد تلك الركعة من غير إشكال.

الأمر الثالث: لو ركع بتخيّل إدراك الإمام راكعاً ولم يدرك، ففي بطلان صلاته أو صحّته فيجب عليه إمّا الانفراد أو الصبر إلى أن يدخل الإمام في الركعة اللّاحقة، فتكون زيادة هذا الركوع مغتفرة، لكونها في مقام المتابعة ولو لم تتحقّق المتابعة الفعليّة، ولا يشترك في اغتفار زيادة الأركان في باب الجماعة تحقّق فعليّة المتابعة، بل المعتبر هو كونها لأجل المتابعة ولو لم تكن فعليّة، ولذلك لو سبق المأموم على الإمام في رفع الرأس من الركوع فعاد عليه للمتابعة، فصادف وصوله إلى الركوع لرفع رأس الإمام عنه لم تبطل صلاته، مع أنّ ركوعه هذا زيادة في مورد المتابعة بلا تحقّق المتابعة الفعليّة، وجهان:

أوّلهما مختار صاحب *الجواهر* في *الجواهر*[3] *والنجاة*[4]، وعليه أفتى في *العروة*[5]،

---

١. *نجاة العباد*: ١١١ (من الجماعة) المرقم برقم ١٠٣٨.

٢. *العروة*: ٤٢٦ م ٢٤، في صلاة الجماعة.

٣. *جواهر الكلام* ١٣: ٢٣٩.

٤. *نجاة العباد*: ١١١ (من الجماعة) المرقم برقم ١٠٣٨.

٥. *العروة*: ٤٢٧ م ٢٥ في صلاة الجماعة.

ومختار الأُستاذ (دام بقاؤه) هو الأخير؛ لما ذكرنا من كونه زيادة في مقام المتابعة وإن لم تتحقّق فعليّة المتابعة، وأمّا ما دلّ على أنّ من فاته الركوع فقد فاتته الركعة فهو لا يدلّ على بطلان الصلاة بفوت الركوع، بل إنّما يدلّ على فوت الركعة بفوته وهو أعمّ من بطلان الصلاة بفوته، فليس في البين ما يدلّ على البطلان، إلّا ما يدلّ على عدم اغتفار زيادة الركن المختصّ بغير مورد الجماعة، هذا.

مضافاً إلى ما يدلّ على اغتفار زيادة السجدتين فيما إذا زوحم الإمام في السجدة من الركعة الأُولى، ولم يتمكّن من متابعة الإمام إلّا في السجدة من الركعة الثانية، فقد ورد النصّ على وجوب الإتيان بالسجدة بقصد الركعة الأُولى، فلو أتى بها بعنوان السجدة من الركعة الثانية لم يعتدّ بها ويأتي بالسجدة للأُولى والثانية معاً.

ففي خبر حفص بن غياث عن الصادق (عليه السلام): في رجل أدرك الجمعة وقد ازدحم الناس وكبّر مع الإمام وركع ولم يقدر على السجود، وقام الإمام والناس بالركعة الثانية وقام هذا معهم فركع الإمام ولم يقدر هذا على الركوع في الركعة الثانية من الزحام وقدر على السجود كيف يصنع؟ قال أبو عبد الله (عليه السلام): «أمّا الركعة الأُولى فهي إلى عند الركوع تامّة، فلمّا لم يسجد لها حتّى دخل في الركعة الثانية لم يكن له ذلك، فلمّا سجد في الثانية فإن كان نوى هاتين السجدتين للركعة الأُولى فقد تمّت له الأُولى، فإذا سلّم الإمام قام فصلّى ركعة يسجد فيها ثمّ يتشهّد فيسلّم، فإن كان لم ينو السجدتين للركعة الأُولى لم تجزعنه للأُولى ولا الثانية، وعليه أن يسجد سجدتين وينوي أنّهما للركعة الأُولى، وعليه بعد ذلك ركعة تامّة يسجد فيها»[1] انتهى.

---

١. *وسائل الشيعة* ٧: ٣٣٥ ب ١٧ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، ح ٢، مع اختلاف.

ودلالته على عدم الاعتداد بما وقع من السجدتين إذا لم يوقعهما بنيّة الركعة الأُولى **واضحة**، وبعد عدم الفرق بين السجدة والركوع يثبت المطلوب. ولكن مع ذلك كلّه يكون الأحوط إتمام هذه الصلاة جماعة أو فرادى ثمّ إعادتها.

الأمر الرابع: لو نوى وكبّر فرفع الإمام رأسه قبل أن يركع أو قبل أن يصل إلى حدّ الركوع، فإن نوى الانفراد فهو، وإن بقي على القدوة، فهل يجب عليه أن يقف قائماً إلى أن يفرغ الإمام عمّا بيده من الركعة ويدخل في الركعة التي بعدها، فيجعلها المأموم الركعة الأُولى من صلاته، أو يجب عليه متابعة الإمام في السجدتين، ثمّ يقوم مع قيامه ولا يعتدّ بما أتى به من السجدة؟ قولان:

المحكي عن العلّامة[1] في بعض كتبه هو الأخير؛ وذلك لما ورد من وجوب متابعة الإمام في أفعال الصلاة كقوله (عليه السلام): «فإذا ركع فاركع، فإذا سجد فاسجد»[2].

ولكنّ الأقوى هو الأوّل؛ وذلك لضعف ما استدلّ به سنداً أوّلاً، ومنع دلالته على وجوب المتابعة في جميع ما يفعله الإمام ولو كان ممّا يختصّ به ثانياً، بل الظاهر منه وجوب المتابعة في أفعالهما المشتركة بمعنى أنّ ما يجب على المأموم فعله من الركوع والسجود يجب عليه المتابعة فيه، لا أنّه يجب عليه فعل الركوع والسجود بسبب المتابعة، وسيأتي تحقيق ذلك مفصّلاً. وعلى هذا، فالواجب عليه أحد الأمرين مِن قصد الانفراد، أو وقوفه قائماً إلى أن ينتهي الإمام إلى الركعة التي بعد تلك الركعة.

هذا في غير الركعة الأخيرة من صلاة الإمام، وأمّا إذا كانت الركعة الأخيرة فيجوز

---

١. *التذكرة* ٤: ٣٢٤ - *ونهاية الأحكام* ٢: ١٣٢.

٢. *البخاري* ١ ١٨٧ ب ١ يجاب التكبير وافتتاح الصلاة، *سنن ابن ماجة* ١: ٣٢٩، ح ١٢٣٨ - وفيهما: «فاركعوا، فاسجدوا».

للمأموم أن يتابع الإمام في السجدتين، وفي بطلان صلاته هذه أو اغتفار هذه الزيادة كلامٌ يأتي تحقيقه إن شاء الله.

الأمر الخامس: عنون في *العروة*[١] متابعاً *للنجاة*[٢]، بأنّ الأحوط عدم الدخول إلّا مع الاطمئنان بإدراك ركوع الإمام وإن كان الأقوى جوازه مع الاحتمال.

ولا يخفى ما في هذا التعبير؛ ضرورة أنّه لا إشكال في جواز الدخول في الصلاة ولو مع العلم بعدم إدراك ركوع الإمام فضلاً عن الشكّ فيه والاطمئنان بعدمه.

غاية الأمر أنّه مع عدم الإدراك إمّا ينفرد أو ينتظر الركعة اللّاحقة، بل الحقّ في التعبير أن يعنون الكلام في جواز الركوع مع عدم الاطمئنان بعد الدخول في الصلاة، ففي جوازه وعدمه قولان:

قد يقال: بالأوّل؛ وذلك لاستصحاب بقاء الإمام في الركوع إلى أن ينتهي المأموم إلى حدّ الراكع، وهذا الاستصحاب يجري في الأمر المستقبل، وقد حقّق في *الأُصول*[٣] صحّة جريانه إذا كان له أثر فعليّ يترتّب عليه في الحال، وله نظائر كثيرة كاستصحاب بقاء الدم إلى ما بعد العشرة لو تجاوز عن أيّام العادة مع الشكّ في انقطاعه على العشرة، لأنّه يترتّب على انقطاعه على العشرة حيضيّة المتخلّل بين العادة والعشرة، وعلى عدم انقطاعه كونه استحاضة، فباستصحاب بقائه إلى ما بعد العشرة يثبت حكم الاستحاضة، هذا.

ولكنّ الأقوى هو الأخير؛ وذلك لأنّه لو سلّم جريان مثل هذا الاستصحاب في نظائر المقام، لكنّه يمنع عنه في المقام، لأجل أنّ المعتبر في جواز الإتيان بالركوع هو

---

١. *العروة*: ٤٢٧ م ٢٦.

٢. *نجاة العباد*: ١١١ (من الجماعة) المرقم برقم ١٠٣٨.

٣. راجع *أجود التقريرات* ٢: ٤٢٦.

تحقّق الاطمئنان بإدراك ركوع الإمام تكويناً، وبالاستصحاب لا تثبت صفة الاطمئنان ببقاء الإمام في الركوع تكويناً، ومع عدم حصوله فلا ينفع إجراؤه بشيءٍ أصلاً.

ونحن وإن نسلّم قيام الأمارات والأُصول المحرزة مقام القطع الموضوعي المأخوذ على وجه الطريقيّة حسب ما نقّحناه في ***الأُصول***، إلّا أنّه لا ينفع في مثل المقام المعتبر فيه صفة الاطمئنان التكويني، كما لا يخفى.

ونظير ذلك جواز إجناب المكلّف نفسه في ليلة الصيام مع الشكّ في بقاء الليل بما يتمكّن فيه لتحصيل الطهارة، فإنّه لا يجوز له الإجناب لأجل استصحاب بقاء الليل، فإذن باستصحاب بقائه لا يحصل له الاطمئنان بالبقاء، والمعتبر في جواز الإجناب هو الاطمئنان بالبقاء.

الأمر السادس: لو ركع وشكّ في إدراكه ركوع الإمام، فعن جماعة إنّه يحكم بعدمه من جهة استصحاب عدم الإدراك، وتبطل الصلاة حينئذٍ، بناءً على القول بالبطلان عند الركوع مع عدم الإدراك، ويصحّ بناءً على ما هو المختار.

وقد يقال: بأنّه يحكم بإدراكه من جهة استصحاب بقاء الإمام في حدّ الركوع إلى انتهاء المأموم إلى حدّه، وهذا الاستصحاب مبنيّ على أن يكون الواجب اجتماع المأموم مع الإمام في زمان واحد في الركوع، فإنّه على ذاك التقدير يصير من قبيل الموضوع المركّب المحرز أحد جزئيه بالوجدان وهو ركوع المأموم نفسه وجزئه الآخر بالأصل، وهو بقاء الإمام في ركوعه.

وناقشه الشيخ الأكبر (قدّس سرّه) في ***كتاب صلاته***، ومبنى مناقشته هو المنع عن كون المقام من ذاك القبيل، بل الواجب هو ركوع المأموم في حال ركوع الإمام بحيث يحدث لركوعه صفة كونه في حال ركوع الإمام، أو ركوعه قبل أن يرفع الإمام رأسه بحيث يحدث له صفه القبليّة. وواضح أنّ استصحاب بقاء ركوع الإمام لا يثبت

به صفة ركوع المأموم من المقارنة أو القبليّة، إلّا على التعويل على الأصل المثبت، كما لا يخفى، فإن كان الأثر مترتّباً على الموضوع المركّب، فيدخل في باب الحادثين، فلابدّ من ملاحظة أنّه هل يكون كلاهما مجهولَي التاريخ أو يعلم تاريخ أحدهما ويجهل تاريخ الآخر، ويختلف مفاد الأصل حسب هذا الاختلاف.

وتحريره أن يقال: إذا كان آن حدوث ركوعه وهو آن قيام زيد قدامه - مثلاً - ويشكّ في بقاء الإمام في ركوعه في ذاك الآن، أو رفع رأسه عنه، فحينئذٍ يستصحب بقاءه في ركوعه في ذاك الآن، ويثبت به جزء الموضوع المركّب - وهو ركوع نفسه وبقاء ركوع الإمام في زمان واحد - المحرز ركوع نفسه بالوجدان، ونتيجة هذا الاستصحاب هو الحكم بإدراك الركعة حينئذٍ، وإذا كان آخر زمان بقاء الإمام على الركوع معلوماً ويشكّ في وصوله إلى الركوع في ذاك الزمان، فيستصحب عدم وصوله إلى الركوع في ذاك الآن ويرتفع به جزء الموضوع المركّب، ونتيجته هو الحكم بعدم إدراك الركعة حينئذٍ.

وإذا كان تاريخ الحادثين - أعني ركوع نفسه ورفع الإمام رأسه عن الركوع - مجهولاً فلا يجري الأصل في شيء من الطرفين؛ إمّا لجريانه وسقوطه بالمعارضة كما هو المختار حسب ما حرّرناه في *الأُصول*[1]، أو لعدم جريانهما أصلاً، لمكان عدم اتّصال زمان الشكّ باليقين على ما في *الكفاية*[2] وتكون النتيجة حينئذٍ أيضاً هو عدم إحراز إدراك الركعة.

فظهر أنّه بناءً على المشهور من التمسّك باستصحاب عدم الإدراك يحكم بعدمه في الصور الثلاث، وعلى ابتناء المسألة على مسألة الحادثين يحكم بالإدراك في صورة واحدة وهي ما إذا كان تاريخ ركوع المأموم معلوماً، وبعدم الإدراك في

---

١. *أجود التقريرات* ٢: ٤٢٥، مطبعة العرفان ١٣٥٢.

٢. *الكفاية*: ٤٢٠ طبعة مؤسسة آل البيت (عليهم السلام).

الصورتين وهما صورة جهل تاريخ ركوع المأموم والعلم بتاريخ رفع الإمام رأسه عن الركوع، وصورة الجهل بتاريخهما معاً.

هذا لو شكّ المأموم بعد بلوغه إلى حدّ الركوع. ويمكن تصوير ذلك في الفرع السابق، أعني ما إذا كان الشكّ في إدراك ركوع الإمام في حال قيام المأموم، وتقريره أن يقال أيضاً: إذا كان يعلم بأنّه يصل في الآن الكذائي إلى الركوع، ويشكّ في بقاء الإمام في الركوع في ذاك الآن، فيستصحب بقاءه إلى ذاك الآن، ونتيجة هذا الاستصحاب جواز ركوعه حينئذٍ. وإذا كان يعلم بآنٍ يرتفع الإمام فيه عن الركوع، ويشكّ في وصوله إلى الركوع في ذاك الآن يستصحب عدم وصوله إليه في ذاك الآن، ونتيجة هذا الاستصحاب عدم جواز دخوله في الركوع حينئذٍ. وإذا جهل بالآن الذي يصل هو فيه إلى الركوع والآن الذي يرفع الإمام رأسه فيه عن الركوع، فيسقط الاستصحاب لمكان المعارضة على ما بيّنّاه.

هذا غاية تقرير الأصل في الفرعين، ولا يخفى ما فيه من الوهن وضعف جريانه فيهما:

أمّا في هذا الفرع - أعني فيما إذا كان الشكّ في إدراك ركوع الإمام بعد الركوع - فلأنّ إدراجه في مسألة الشكّ في تقارن الحادثين يتوقّف على أن يكون الأثر مترتّباً على المركّب منهما، كإسلام الوارث وموت المورث، لا على الأمر البسيط المنتزع عنهما كالتقارن والتقدّم والتأخّر ونحو ذلك؛ ضرورة أنّه لو كان كذلك لكان إثبات ذاك الأمر البسيط بسبب جريان الأصل في المشكوك مبنيّاً على الأصل المثبت، فلابدّ في المقام من إثبات أنّ الأثر مترتّب على صرف اجتماع المأموم مع الإمام في الركوع زماناً، أو أنّه مترتّب على سبق ركوع المأموم عن رفع الإمام عن ركوعه، فإن كان على الوجه الأوّل فيمكن إثباته بالاستصحاب دون الثاني، ومنشأ هذا التشكيك هو التشكيك في المراد من قوله (عليه السلام) في الصحيح المتقدّم المروي عن

المشايخ: «فكبّرت قبل أن يرفع الإمام رأسه وإن رفع رأسه قبل أن تركع فقد فاتتك الركعة»[1] حيث إنّ المراد منه هو اتّفاق المأموم مع الإمام في زمان واحد في الركوع أو كون ركوع المأموم قبل رفع الإمام، ولا يخفى أنّ الظاهر منه هو الأخير؛ وذلك لأنّ ترتّب الحكم على عنوان مثل عنوان كون ركوع المأموم قبل رفع رأس الإمام عن ركوعه ظاهر في دخل عنوان القبليّة، وإلّا لكان عليه (عليه السلام) أن يعبّر بمثل القول: بأنّه إن لم تجتمع معه في الركوع كما لا يخفى. وعلى هذا، فينهدم أساس هذا الاستصحاب في هذا الفرع كما هو واضح.

وأمّا في الفرع السابق فلوجوهٍ:

منها: هذا الوجه المتقدّم في هذا الفرع.

ومنها: منع جريان الاستصحاب في الأمر المستقبل رأساً، وذلك بدعوى انصراف أدلّته عن شمولها ما إذا كان المشكوك في المستقبل، بحيث لا يبقى الشكّ فيه في موطن وجوده، وتنقيحه في *الأُصول*[2].

ومنها: منعه في خصوص المقام، ولو سلّم جريانه في غيره من جهة توقّفه على إثبات الاطمئنان فيكون مثبتاً، وليس منشأ هذا المنع هو كون الإحراز موضوعيّاً حتّى يكون سنداً لمنع امتناع قيام الأُصول المحرزة والأمارات مقام القطع الموضوعي، بل لأنّ المأخوذ في الموضوع ليس الإحراز بما هو إحراز وإنّما هو الإحراز بما يحصل منه الاطمئنان التكويني بحيث لو أحرز ركوع الإمام وجداناً ولم يحصل له الاطمئنان بإدراكه من باب المحال لما كان في إحرازه فائدة، وواضح أنّ الصفة التكويني من الإحراز لا يعقل أن تثبت بالتعبّد، فإثبات الاطمئنان التكويني بالتعبّد من أردأ أنحاء

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٢٣٣ ب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢ - وفيه سقط: «إذا أدركت الإمام وقد ركع فكبّرت وركعت قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدركت الركعة، وإن رفع رأسه» الخ.

٢. راجع *أجود التقريرات* ٢: ٣٥.

الأصل المثبت؛ لأنّ الأصل المثبت عبارة عن إثبات الأثر الشرعي المترتّب على المستصحب بواسطة أمر عقليّ أو عاديّ من دون ثبوت الواسطة، أعني الأمر العقلي أو العادي، وهذا عبارة عن إثبات نفس تلك الواسطة، ومعلوم أنّ الأصل ليس بمتكفّل لإثباتها بوجه من الوجوه.

فقد تحصّل من مجموع هذا الفرع مع ما تقدّم في الفرع السابق صور يحكم بصحّة الصلاة في بعضها من غير إشكال، وفي بعضها مع لزوم رعاية الاحتياط؛ فالأوّل صورتان:

الأُولى: ما إذا لحق بالإمام في الركوع أو قبله من أوّل حال القيام إلى حال الركوع.

الثانية: أن يلحق به بعد رفع رأسه عن السجدة الثانية، سواءٌ كان في الركعة الأخيرة أو غيرها فيتابع الإمام في التشهّد إذا كان يتشهّد إلى أن يقوم لو كان التشهّد الأوّل، أو يسلّم إذا كان التشهّد الأخير، وكيف كان فيأتي المأموم بعده بما هو وظيفته من الجماعة أو الفرادى.

والثاني: صورٌ:

منها: أن يأتي بالركوع بتخيّل إدراك ركوع الإمام، لكن اتفق أنّه لم يدرك، وفي هذه الصورة وإن كان مقتضى ما تقدّمنا هو الصحة لاغتفار مثل هذه الزيادة، إلّا أنّ الاحتياط بقصد الفرادى ثمّ إتمامها فرادى أو العدول إلى النفل وقطعها لإدراك الجماعة ثانياً لا ينبغي تركه.

ومنها: أن يلحق بالإمام بعد رفع رأسه عن الركوع، سواءٌ كان في الركعة الأخيرة أو غيرها فلا إشكال في جواز الدخول معه في هذا الحال، إنّما الكلام في جواز متابعته مع الإمام في السجدتين، والمحتملات في هذا المقام أُمور:

الأوّل: أن يقف المأموم ويصبر إلى أن يرفع الإمام عن السجدة الثانية، فيتابعه في التشهّد إذا كان في الركعة الأخيرة ثمّ يتمّ صلاته هذه بعد فراغ الإمام عن التسليم.

الثاني: أن يتابعه في السجدتين أيضاً مع الاكتفاء بهذا التكبير من غير استئناف.

الثالث: أن يتابعه فيهما وفي التشهّد ثمّ يستأنف الصلاة ولا يعتدّ بما أتى به بعد فراغ الإمام عن التسليم.

هذا في الركعة الأخيرة وهكذا في غيرها تجري هذه الاحتمالات، ومنشأ هذه الاحتمالات ورود الأخبار المختلفة في هذا المقام:

منها: خبر معلّى بن خنيس الدالّ على الاحتمال الثاني، أعني وجوب المتابعة في السجدتين وعدم الاعتداد بهما بمعنى عدم احتسابها من سجدات الصلاة، وفيه قال (عليه السلام): «إذا سبقك الإمام بركعة فأدركته وقد رفع رأسه فاسجد معه ولا تعتدّ بها»[1].

ومنها: خبر معاوية بن شريح عن الصادق (عليه السلام) قال: «إذا جاء الرجل مبادراً والإمام راكع أجزأته تكبيرة واحدة لدخوله في الصلاة والركوع، ومن أدرك الإمام وهو ساجد سجد معه ولم يعتدّ بها»[2] الحديث، بناءً على أن يكون الضمير في كلمة «بها» في الخبرين راجعاً إلى السجدة، لا إلى الصلاة.

ومنها: رواية أُخرى[3].

وهذه الأخبار - كما ترى - واضحة الدلالة في الاحتمال الثاني، لكنّها معارضة برواية البصري عن الصادق (عليه السلام) وفيها قال (عليه السلام): «إذا وجدت الإمام ساجداً فاثبت مكانك حتّى يرفع رأسه وإن كان قاعداً قعدت، وإن كان قائماً

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٩٢ ب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢.
٢. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٩٣ ب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٦.
٣. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٩٤ ب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٧.

قمت»[1]، حيث إنّها تدلّ على عدم المتابعة في السجدة ووجوب المتابعة في غيرها، لكن مقتضى الجمع هو حمل الأخبار الأُوَل على جواز المتابعة وحمل الأمر بالثبت في هذا الخبر على الجواز لأجل كونه كالأمر الواقع عقيب توهّم الحظر من جهة توهّم وجوب المتابعة، ونتيجة هذا الجمع هو الترخيص بين المتابعة في السجدتين بلا احتياج إلى الاستئناف، أو انتظار الإمام لأن يرفع عن السجدة الأخيرة، لكنّ المشهور إلى عدم جواز المتابعة أو استئناف الصلاة لو تابع، فالاحتياط بعدم المتابعة مع الإمام في السجدتين في هذا الحال، أو إتمام الصلاة ثمّ استئنافها ممّا لا ينبغي تركه.

ومن هنا يظهر حكم الصورة الثانية وهي ما إذا لحق بالإمام بعد السجدة الأُولى وقبل الرفع عن السجدة الأخيرة، فإنّ حكمها كالصورة الثانية بعينه.

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٩٣ ب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٥.

الفصل الثالث[1]:
في شرائط الجماعة

وهي أُمورٌ:

الأول: أن لا يكون بين الإمام والمأموم حائل يمنع عن مشاهدة المأموم للإمام فيما إذا كان المأموم مرءً، وهذا الحكم في الجملة ممّا لا إشكال فيه.

ويدلّ عليه صحيحة زرارة عن الباقر(عليه السلام): «إن صلّى قوم وبينهم وبين الإمام ما لا يتخطّى، فليس ذلك الإمام لهم بإمام، وأيّ صفّ كان أهله يصلّون بصلاة إمام، وبينهم وبين الصفّ الذي يتقدّمهم قدر ما لا يتخطّى فليس تلك لهم بصلاة، وإن كان بينهم سترأو جدار فليس تلك لهم بصلاة، إلّا من كان بحيال الباب، قال (عليه السلام): «وهذه المقاصير لم تكن في زمن أحد من الناس وإنّما أحدثها الجبّارون، وليس لمن صلّى خلفها مقتدياً بصلاة من فيها صلاة»[2] الحديث.

ودلالته على هذا الحكم في الجملة ممّا لا إشكال فيه، وتنقيح الكلام في ذلك يتمّ ببيان أُمور:

---

١. ما أثبتناه هو الصحيح و في المصدر: «المبحث الرابع».

٢. ذكر صدرها في *وسائل الشيعة* ٨: ٤١٠ ب ٦٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢، وذيلها في *وسائل الشيعة* ٨: ٤٠٧ ب ٥٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١.

الأوّل: لا إشكال في بطلان الجماعة فيما إذا كان الحائل مانعاً عن المشاهدة في جميع أحوال الصلاة من حال القيام إلى حال القعود. كما أنّه لا ينبغي الإشكال في أنّه لا يضرّ ما كان حائلاً في حال السجود، كما إذا كان بمقدار شبر أو نصف شبر كعتبة الباب، حيث إنّه لا يصدق معه أنّ بينهم ستر أو جدار، كما هو واضح.

وأمّا إذا كان حائلاً في حال الجلوس دون القيام، ففي ثبوت البأس به وعدمه وجهان:

مِن صدق الحائل عليه عرفاً وإنّه معه يكون بينهم ستر أو جدار، ويكفي في صدق الحائل ثبوته في الجملة على نحو الموجبة الجزئيّة، وعدم البأس بما كان حائلاً حال السجود إنّما هو من جهة عدم صدق الحائل عليه، لا من جهة كون صدقه في بعض الأحوال على نحو الموجبة الجزئيّة.

ومِن أنّ الظاهر من قوله (عليه السلام): «إن صلّى قوم وكان بينهم ستر أو جدار» هو استمرار وجود الستر في جميع أحوال الصلاة؛ وذلك لكون قوله (عليه السلام) «وكان بينهم ستر أو جدار» حالاً لقوله: «صلّى قوم» فيصير المعنى: صلّوا في حال وجود الحائل، وواضحٌ أنّه لو كان الحائل في حال الجلوس فقط لا يصدق قوله: «صلّوا» في حال وجود الحائل، ولا يبعد أن يكون هذا الوجه أولى وإن كان الاحتياط ممّا لا ينبغي تركه.

ثمّ لو لم نستظهر ثبوت البأس به من الخبر وشككنا في اعتبار عدمه، فهل يكون إطلاق يتمسّك به لدفع اعتباره أم لا؟ وعلى تقدير عدم الإطلاق وانتهاء النوبة إلى الأصل العملي، فهل الأصل يقتضي اعتبار ما يشكّ في اعتباره، أو أنّه يقتضي عدم اعتباره؟

وهذا بحث عامّ يجري في كلّ ما يشكّ اعتباره في صحّة الجماعة ممّا لم يقم على اعتباره أو عدم اعتباره دليل بالخصوص، لابدّ من تنقيحه:

فنقول: أمّا الإطلاق فليس في أدلّة الجماعة إطلاق يتمسّك به لنفي اعتبار ما يشكّ في اعتباره، إلّا ما تقدّم في صدر الجماعة من قوله (عليه السلام): «الجماعة

سنّة» الذي استفدنا منه مشروعيّه الجماعة في كلّ فريضة؛ وإلّا فما عداه يكون وارداً في مقام أصل التشريع، وليس في مقام بيان ما يعتبرفي الجماعه بشيء؛ هكذا أُفيد.

لكنّ الإنصاف عدم تماميّة التمسّك بقوله (عليه السلام): «الجماعة سنّة» أيضاً، لعدم كونه أيضاً في مقام البيان؛ فتبصّر

قال: إلّا أنّ قوله (عليه السلام): «الجماعة سنّة» أيضاً لا يصحّ التمسّك به في كلّ مقام، بل إنّما يصحّ فيما إذا تحقّق صدق القدوة عرفاً، وكان الشكّ في اعتبارما شكّ في اعتباره شرعاً. وأمّا إذاكان الإخلال بما يشكّ في اعتباره موجباً للشكّ في تحقّق الجماعة عرفاً، فلا يمكن التمسّك بإطلاق: «الجماعة سنّة» في نفي اعتباره، هذا.

ومع فرض انتهاء الأمرإلى الأُصول العمليّة، فالمرجع هو الاشتغال؛ وذلك لأنّه مع الشكّ في اعتبارشيء في الجماعة لا يعلم اغتفارما يغتفرفي الجماعة من ترك القراءة وزيادة الأركان في فاقد ما يشكّ في اعتباره، ومعه فلا يصحّ الاكتفاء به في مقام الامتثال.

الثاني: لا إشكال في صدق الحائل إذاكان ستراً أو جداراً كما هو مورد النصّ، بل إذاكان شبّاكاً ضيّق الثقب، وأمّا إذاكان واسع الثقب ففي صدق الحيلولة به وعدمه احتمالان:

وربّما يقال: بثبوت البأس فيه، لا من جهة كونه حائلاً، بل من جهة كونه منشأ لأن يكون بينهم ما لا يتخطّى بتقريب أنّ لما لا يتخطّى مصداقين:

أحدهما: كون البُعد بينهم بمقدارلا يمكن أن يتخطّى.

ثانيهما: وجود حائل مانع عن أن يتخطّى.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ الظاهرمن قوله (عليه السلام): «**إن صلّى قوم وبينهم وبين الإمام ما لا يتخطّى**»، ثمّ قوله: «وأيّ صفّ كان أهله»، إلى آخره، ثمّ اتباعه بقوله: «و

إن كان بينهم ستر أو جدار» هو أن تكون الفقرة الأُولى في بيان مقدار البُعد بين المأموم والإمام، والثانية في مقدار البُعد بين المأمومين بعضهم مع بعض، والثالثة في بيان اعتبار عدم الحائل، فالتحديد بما لا يتخطّى إنّما هو في مقام البُعد أي يكون مقدار البُعد بينهم بما لا يتخطّى، فحينئذٍ فيمكن الحكم بنفي البأس عن الشبّاك الواسع ثقبه، لعدم كونه مانعاً عن المشاهدة، ويمكن الحكم بثبوت البأس فيه، لكونه مانعاً عن الاستطراق وموجباً للتعديد، أي عدّ موقف الإمام مجلساً وموقف المأموم الذي بينه وبينه الشبّاك مجلساً آخر، ولصدق الحائل عليه عرفاً.

وعلى تقدير الشكّ فالمرجع هو الإطلاق أو الأصل العملي، ولا يخفى أنّ الاحتياط فيه ممّا لا ينبغي تركه.

الثالث: لو كان الحائل زجاجاً لا يمنع عن المشاهدة، ففي تحقّق الستر به وعدمه وجهان:

مِن جهة تعليق الحكم على الستر المشعر بإناطة حيثيّة الستر في ثبوته، والزجاج لمّا لم يكن ساتراً فلا بأس به.

ومِن صدق الحائل عرفاً، وكونه موجباً للتعديد كالشبّاك، بل هو أولى، ولا يخفى أنّ الاحتياط فيه ممّا لا ينبغي أن يترك.

الرابع: لو كان الحائل من أوّل الصلاة متحقّقاً فلا إشكال في عدم انعقاد الجماعة حينئذٍ من أوّل الأمر، ولو طرأ في الأثناء يصير منشأ لبطلان الجماعة. وعلى أيّ تقدير فلا يكون بطلان الجماعة موجباً لبطلان الصلاة، بل تصير فرادى، فحينئذٍ فإن أتى بما هو وظيفة المصلّي منفرداً كانت صلاته صحيحة، وإلّا فتبطل من جهة الإخلال بما هو وظيفة الفرادى لا من جهة بطلان الجماعة، وهذا حكم كلّيّ يطّرد في كلّ مورد تبطل الجماعة من جهة انتفاء ما يعتبر فيها.

الخامس: الظاهر من الحائل اعتبار استقراره، فلا يضرّ عبور عابر بين المأموم وبين من يعتبر اتّصاله به من الإمام أو المأموم الواقع في الصف المتقدّم عليه.

نعم لا يعتبر في الاستقرار بقاء شخص المانع، بل لو كان المانع مستقرّاً بسبب تبدّل أشخاصه، لصدق عليه الحائل عرفاً، وذلك كاستطراق أشخاص متعدّدة على سبيل الاتصال بحيث لا يتخلّل بينهم عدم أو كعبور قطار من الجمل ونحوه، وهذا ظاهر.

السادس: لو كان الإمام في المحراب الداخل وكان بعض المأمومين واقفاً بحيال الباب من الصفّ الأوّل إلى آخر الصفوف، والآخرون على يمين من بحيال الباب أو شماله فلا إشكال في صحّة الجماعة بالنسبة إلى من كان بحيال الباب، كما دلّ عليه قوله (عليه السلام) في الصحيح المتقدّم: «إلّا من كان بحيال الباب»[1].

ولكن يقع الكلام في صحّة الجماعة بالنسبة إلى من كان عن يمينه أو شماله في جهات:

الأُولى: في أنّه هل يعتبر عدم الحائل بين آحاد المأمومين وبين الإمام بحيث لا يكون بين كلّ واحد منهم وبين الإمام ستر أو جدار، أو يكفي عدم الستر والجدار بين المأموم وبين مأموم آخر ليس بينه وبين الإمام ستر وإن كان بين المأموم الأوّل وبين الإمام ستر؟

وبعبارةٍ أُخرى: إذا لم يكن بين الصف الثاني والصف الأوّل ستر، كافٍ في صحّة الجماعة إذا لم يكن بين الصفّ الأوّل والإمام ستر، ولو كان بين الصفّ الثاني والإمام ستر أو جدار، كما إذا استطال الصفّ الثاني بحيث خرج عن احتذاء الإمام وكان بينه وبين الإمام ستر أو جدار أو أُسطوانة كما في جناحي من يكون بحيال الباب، فقد يقال: باعتبار عدم الحائل بين كلّ مأموم مع الإمام؛ وذلك لأنّ الضمير في قوله (عليه السلام): «وإن كان بينهم ستر أو جدار» يرجع إلى المأموم وتكون كلمة «وبين الإمام»

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٤٠٧ ب ٥٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، وتقدم في ص: ٣٤٠.

مقدّرة، ويصير المعنى: وإن كان بين المأمومين وبين الإمام سترأو جدار، وهو ظاهر في اعتبار عدم الستربين آحاد المأمومين وبين الإمام.

ولكن لا يخفى ما فيه؛ لأنّ الظاهر أنّه (عليه السلام) أجمل في هذه الفقرة ما فصّله في الفقرتين الأوليتين، وظاهر أنّ الفقرة الأُولى في مقام بيان اعتبار أن لا يكون بين المأموم والإمام ما لا يتخطّى، والثانية في مقام بيان أن لا يكون بين المأمومين بعضهم مع بعض ما لا يتخطّى، وهذه الفقرة الثالثة هي إجمال ما فصّل في الأوليين، ويصير محصّلها اعتبار عدم الحائل بين المأموم والإمام وبين ما هو بمنزلة الإمام بالنسبة إليه في كونه منشأً لاتّصاله بالإمام، فعلى هذا فلا بأس بجماعة من بجناحي من يكون بحيال الباب من هذه الجهة.

الجهة الثانية: إنّه هل يعتبر مشاهدة القدّاميّة بين المأموم والإمام، والمأمومين بعضهم مع بعض، أم يكفي مطلق المشاهدة ولوكان يمينيّة أو يساريّة، بمعنى أنّه لا يشاهد قدّامه، ولكن يشاهد مَن على يمينه أو يساره؟ قولان:

ظاهر جماعة هو الأوّل[1]، واستدلّ لهم بصحيحة زرارة المتقدّمة: «**وإن كان بينهم** سترأو جدارفليس تلك لهم بصلاة إلّا من كان بحيال الباب»، إلى آخره، وتقريب الاستدلال بها أنّ قوله (عليه السلام): «**من كان بحيال الباب**» استثناء عن قوله (عليه السلام): «**وهذه المقاصيرلم تكن في زمن أحد من الناس**»، قدّم عليه، فكأنّه (عليه السلام) قال: وليس لمن صلّى خلفها مقتدياً بصلاة من فيها صلاة، إلّا من كان بحيال الباب.

وعلى هذا، فيدلّ على بطلان صلاة من لم يكن بحيال الباب ممّن يكون على أحد جانبيه، هذا.

ولا يخفى ما فيه من البُعد؛ لأنّ الظاهر أنّ هذه اللفظة استثناء عن قوله (عليه

---

١. لاحظ *مفتاح الكرامة* ١٠: ٦٢.

السلام): «وإن كان بينهم سترأو جدار»، لا أنّه استثناء عن «هذه المقاصير» قدّم عليها، ويكون قوله: «وإن كان بينهم سترأو جدار»، إلى آخره، إجمالاً لما تقدّمه في حكم البُعد، ولا يخفى أنّ قوله: «وإن صلّى قوم وبينهم وبين الإمام» إلى قوله: «وإن كان بينهم ستر» فقرتان متعرّضتان لأحكام ثلاثة بالنسبة إلى الاثنين منها بالمطابقة، وبالنسبة إلى واحد منها بالالتزام، فالفقرة الأُولى تدلّ على اعتبارعدم التباعد بين المأموم والإمام بالمطابقة، وتدلّ على اعتبارعدم التباعد بين المأمومين بعضهم مع بعض بالنسبة إلى الصفّ المتقدّم والمتأخّرأيضاً بالمطابقة، وتدلّ على عدم التباعد بينهم بعضهم مع بعض عن اليمين واليسار بالالتزام؛ إذ من ترك التعرّض لذكر اليمين واليسار يستظهرأنّه كما تصحّ الجماعة مع عدم التباعد بين المأمومين بعضهم مع بعض بالنسبة إلى الصف المتقدّم والمتأخّر، كذلك تصحّ إذا كان بالنسبة إلى اليمين واليسار، وإذا كان قوله (عليه السلام): «وإن كان بينهم ستر»، إلى آخره، إجمالاً ممّا فصّل سابقاً بالدلالة المطابقيّة والالتزاميّة يصير استثناءً بالنسبة إلى الأحكام الثلاثة، فيصيرالمعنى: وإن كان بينهم سترأو جدارفليس تلك لهم بصلاة، إلّا إذا كان مشاهداً للإمام أو بعض المأمومين من قدّامه أو يمينه أو يساره، وهذا بناءً على كون الحيال بمعنى مطلق المحاذاة لا خصوص محاذاة القدّاميّة، كما يظهر إطلاقه من موارد استعماله في مثل وضع اليد بحيال الوجه في السجود ونحوه.

وبالجملة فالتمسّك بالصحيحة المذكورة لاعتبار المشاهدة القدّاميّة متوقّف على كون الاستثناء عن الجملة الأخيرة - أعني «وهذه المقاصير»، إلى آخره، - وهو ممنوع غايته.

السابع: لو شكّ في وجود الحائل، فهل يجري الاستصحاب في إحرازعدمه أم لا؟ وجهان:

مِن أنّ الظاهر من قوله (عليه السلام): «وإن كان بينهم سترأو جدارفليس تلك لهم بصلاة» هو اعتباراتّصاف صلاة المأموم بأن لا تكون بينه وبين من يتقدّمه سترأو جدار، وقد تقدّم أنّ استصحاب عدم الحائل لا يثبت الاتّصاف، إلّا على التعويل بالأصل المثبت، والدليل على اعتبار الاتّصاف هو ما تقدّم من كون هذه الجملة إجمالاً لما فصّله (عليه السلام) سابقاً بقوله: «إن صلّى قوم وبينهم وبين الإمام ما لا يتخطّى»، إلى آخره، وواضح أنّ قوله (عليه السلام): «وبينهم وبين الإمام» جملة تدلّ على الحال.

ومِن أنّ قوله: «فإن كان بينهم سترأوجدار» ليس فيه ما يدلّ على الحال، بل الظاهر منه اعتبار عدم الستر والجدار في نفسه، وهذا هو الأقوى.

ثمّ لا يخفى أنّه بناءً على المنع عن إجراء الأصل لا يفرق بين كون الشكّ في الابتداء أو حدث في الأثناء؛ لأنّ عدم الحائل إلى زمان حدوث الشكّ في الأثناء لا يثبت اتّصاف بقيّة الأجزاء بعدم الحائل، وهذا ظاهر.

الثامن: المعتبر هو عدم الحائل فيما إذا كان المأموم رجلاً، وأمّا إذا كان امرأة والإمام رجلاً فلا يضرّ وجود الحائل؛ للاتّفاق على عدم البأس حينئذٍ، مضافاً إلى قوله (عليه السلام) في الموثّق عن عمّار قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يصلّي بالقوم وخلفه دار فيها نساء، هل يجوز لهنّ أن يصلّين خلفه؟ قال: «نعم إن كان أسفل منهنّ». قلت: فإن كان بينهنّ وبينه حائطاً أو طريقاً؟ قال (عليه السلام): «لا بأس»[1].

مع تأيّد ذلك بالاعتبار أيضاً، حيث إنّ الحائل بين النساء والرجال لا يكون معدّداً، بل الظاهر صدق الوحدة معه إذا ضرب بينهما بالحائل، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الظاهر اشتراط صدق الوحدة مع الحائل فلا يصحّ إذا كان الحائل بحيث يخرج عن اسم الوحدة مثلما إذا كانت المرأة واقفة في مكان منفصل عن مكان

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٤٠٩ ب ٦٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، ولم يكن فيها كلمة: «كان» في الجملة الأخيرة.

الرجال بحيث لا يشاهد شيئاً من أحوالات الإمام أصلاً، ولا منافاة مع ما ذكرنا نفي البأس عن حيلولة الحائط كما في الخبر؛ وذلك للفرق بين الحائط والجدار؛ إذ الحائط على ما يظهر من بعض أهل اللغة هو الجدار الرقيق المعتبر عنه في الفارسيّة بـ (تيغه)، وهو غير مناف لما اخترناه. هذا تمام الكلام في الشرط الأوّل.

الشرط الثاني من شرائط القدوة عدم التباعد بين المأموم والإمام أو بين من يتقدّمه من المأمومين إلى أن ينتهي إلى الإمام.

اعلم أنّ الظاهر من صدر صحيح زرارة المتقدّم، أعني قوله (عليه السلام): «**إن صلّى قوم وبينهم وبين الإمام ما لا يتخطّى**»، إلى آخره، هو اشتراط عدم التباعد بمقدار ما يتخطّى، لكنّ الأصحاب لم يعتمدوا عليه وحملوه على الاستحباب وعوّلوا في ذلك على العرف، وقالوا: باعتبار أن لا يكون التباعد بما لا يتسامح فيه العرف، ومنشأ ذهابهم إلى ذلك مع دلالة الصحيح المتقدّم على اعتبار ما لا يتخطّى هو تذيّل الصحيح المذكور بقوله (عليه السلام): «**ينبغي أن تكون الصفوف متواصلة بعضها إلى بعض، ولا يكون بين الصفوف ما لا يتخطّى**»، بدعوى ظهوره في اتّحاده مع ما في الصدر، فتكون كلمة «**ينبغي**» قرينة على إرادة الاستحباب من الصدر.

ولكنّه لا يخفى ما فيه؛ إذ الظاهر أنّ الصدر مسوق لبيان اعتبار أن لا يكون البُعد بمقدار ما لا يتخطّى، والذيل مسوق لبيان استحباب تواصل الصفوف واتّصال بعضها ببعض، وليس الذيل متّحد المدلول مع الصدر، والمستفاد من الصدر هو اعتبار عدم التباعد بين مسجد المأموم وموقف الإمام؛ وذلك لأنّ الظاهر من اعتبار كون البُعد أقلّ ممّا لا يتخطّى هو اعتباره في جميع الحالات، فيشترط أن لا يكون بين مسجد المأموم وموقف الإمام أقلّ ممّا يتخطّى، والمراد بالخطوة هو مقدار الممكن ممّا لا يتخطّى الذي لا يبعد أن يكون بمقدار الذراع أو ذراع ونصف، فالصدر يدلّ على اعتبار

أن يكون التباعد أقلّ من ذلك، والذيل يدلّ على استحباب كون مسجد المأموم خلف الإمام من غير فصل.

وأمّا الطعن في الخبر بأنّه معرض عنه، فلا يصحّ التعويل عليه، ففيه: أنّه لا مطروح ولا معروض عنه وإنّما حملوه على الاستحباب من جهة ما فهموا منه من الدلالة، ولا اعتماد على فهمهم بعد ظهور الخبر فيما ادّعيناه.

هذا بالنسبة إلى المأمومين بعضهم مع بعض بحسب الطول إلى أن ينتهي إلى الإمام.

وأمّا بحسب العرض، أعني قدر المغتفر من البُعد بين المأموم وبين من يليه ممّن يتّصل به إلى الإمام ولو بواسطة المأمومين، فهل العبرة في التباعد هو بين الموقفين أو بين المسجدين بعد أن لا يكون الاعتبار بالبُعد بين المسجد والموقف لانتفائه؟ وجهان:

التحقيق أن يقال: باعتبار أقرب الحالين من البُعد بين الموقفين والمسجدين وإن كان الظاهر عدم التفاوت بينهما عرفاً، وإن كان بين المسجدين أبعد ممّا بين الموقفين.

ثمّ إنّ الظاهر اعتبار عدم التباعد عمّن يعتبر مشاهدته، فلو كان التباعد بينه وبين مأموم لا يشاهده أقلّ ممّا لا يتخطّى وكان البُعد بينه وبين من يشاهده بمقدار ما لا يتخطّى لا تصحّ الجماعة حينئذٍ.

وهنا أُمورٌ:

الأوّل: هل هذا الشرط يعتبر في الابتداء فقط فلا يضرّ التباعد إذا وقع في الأثناء، كما إذا خرج من بينه وبين الإمام عن الصلاة، أو أنّه معتبر ابتداء واستدامة؟ وجهان، بل قولان:

أقواهما الأخير؛ وذلك لما تقدّم في الحائل، وحاصله أنّ قوله: «إن صلّى قوم وبينهم وبين الإمام ما لا يتخطّى» هو اعتبار عدم التباعد في جميع حالات الصلاة بحيث لو حدث ولو آناً ما لأضرّ بالجماعة.

ثمّ إنّه قد تقدّم أنّ بطلان الجماعة لا يوجب بطلان الصلاة، إلّا إذا أخلّ بما هو وظيفة الفرادى.

الثاني: هل يشترط في إحرام البعيد عن الإمام أن يكون متأخّراً عن إحرام من به يتّصل إلى الإمام أو يصحّ أن يحرم بعد قيام من يتّصل به إلى الإمام ولو لم يحرم هو؟ وجهان:

ظاهر الدليل والاعتبار هو الأوّل، ولكنّ السيرة المستمرّة القطعيّة المستكشفة بالبرهان يقتضي الأخير؛ إذ من المستبعد جدّاً تحقّق التوالي في افتتاح المأمومين في الجماعات الكثيرة مثل الجماعات المنعقدة في أواخر عصر النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) أو عهد أمير المؤمنين (عليه السلام) في مسجد الكوفة، والذي يمكن أن يعوّل عليه هو الحكم باتّصال المتأخّر بالإمام بواسطة إشراف المتقدّم بالافتتاح وصدق الاتّصال وعدم التباعد بواسطة قيام المتقدّم وتهيّئه للإحرام، ولا بأس به بواسطة السيرة المذكورة.

الأمر الثالث: لا بأس بأن يكون الصفّ الثاني أطول من الأوّل إذا كان من يحاذي الصفّ الأوّل من أجزاء الصفّ الثاني يبتدئ بالإحرام، ثمّ يحرم من على جناحيه ممّن يخرج عن طول الصفّ الأوّل يميناً وشمالاً، **وتوهّم** بطلان من لا يحاذي منهم مع الصفّ الأوّل **ضعيف** جدّاً.

وهذا تمام الكلام في الشرط الثاني، وهذان الشرطان عرفيّان في الجملة.

الشرط الثالث: عدم علوّ مكان الإمام عن المأموم، بل يشترط أن يكونا متساويين، أو يكون مكان الإمام أخفض؛ والأصل في ذلك موثّقة عمّار قال: سألته عن الرجل يصلّي بقوم وهم في موضع أسفل من موضعه الذي يصلّي فيه؟ فقال: «**إن كان الإمام على شبه الدكّان أو على موضع أرفع من موضعهم لم تجز صلاتهم،**

وإن كان أرفع منهم بقدر اصبع أو أكثر أو أقلّ إذا كان الارتفاع ببطن مسيل - على ما في بعض نسخ التهذيب - أو إذا كان الارتفاع يقطع مسيل - على ما في نسخة أُخرى - أو بقدر يسير - على ما في نسخة ثالثة - أو بقدر شبر على ما في نسخة رابعة - أو إذا كان الارتفاع يقطع سبيل (على نسخة الكافي - فإن كان أرضاً مبسوطة وكان في موضع منها ارتفاع، فقام الإمام في الموضع المرتفع وقام من خلفه أسفل منه والأرض مبسوطة، إلّا أنّهم في موضع منحدر فلا باس به» انتهى[1]. مع ما فيه من اختلاف النسخ والتعقيد في التعبير.

وجملة الكلام فيها أنّها تدلّ على ثبوت البأس في علوّ مكان الإمام إذا كان على وجه التسنيم أو التسريح الشبيه به، ونفي البأس فيما إذا كان على وجه الانحدار، لكن قوله: «وإن كان أرفع منهم بقدر اصبع»، إلى آخره، لا يتحصّل منه معنى، ويشبه أن يكون من سوء تعبير عمّن روى ذلك؛ لأنّه لا معنى للأقلّ من قدر الاصبع لو حمل على عرض الإصبع، وحمله على طوله أبعد، ثمّ لا حدّ للأكثر من الإصبع.

وكيف كان فجملة: «وإن كان أرفع منهم»، إلى آخره، شرط لا جزاء له، وحمل كلمة: «إن» فيها على الوصليّة يوجب ثبوت البأس ولو بالأقلّ من الإصبع وهو بعيد.

هذا مع ما في اختلاف النسخ في ضبط «إذا كان الارتفاع ببطن مسيل».

والمشهور هو عدم البأس بما إذا كان علوّ الإمام أقلّ من الشبر، وثبوت البأس فيما إذا كان بقدر الشبر أو أزيد.

ويمكن أن يستدلّ لهم امّا على ثبوت البأس بالشبر فما فوقه؛ فلأنّه المتيقّن من مدلول هذا الخبر، سواءٌ كانت كلمة «إن» في «وإن كان أرفع»، إلى آخره، شرطيّة

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٤١١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، *تهذيب الأحكام* ٣: ٥٣ ح ١٨٥، *الكافي* ٣: ٣٨٦ ح ٩، *من لا يحضره الفقيه* ١: ٢٥٣ ح ١١٤٦.

أو وصليّة، كان ببطن المسيل أو غيره من التعبيرات المختلفة، فحيث إنّ الخبر معمول به معتمد عليه عند الأصحاب فيؤخذ به.

وأمّا على نفي البأس في الأقلّ من الشبر، فلعدم دلالة الخبر على ثبوت البأس فيه من جهة إجماله الناشي عن سوء تعبير عمّار في: «إذا كان الارتفاع»، إلى آخره، فلا يصلح للاستدلال به، فيبقى مسألة جواز علوّ الإمام بأقلّ من الشبر تحت الشكّ، فيتمسّك في إثباته بإطلاق أدلّة الجماعة.

والحاصل إنّه يقال: بعدم البأس في علوّ، إلّا نقص من الشبر من جهة عدم دلالة الخبر على ثبوت البأس فيه، لا من جهة دلالته على نفي البأس عنه، هذا.

ولكن يشكل الحكم بالجواز من جهه عدم إطلاق يتمسّك به لنفي مانعيّة هذا المقدار من العلوّ، فلابدّ من الرجوع إلى الأصل العملي وهو الاشتغال في المقام من جهة الشكّ في سقوط القراءة بمثل هذه الجماعة، فالمسألة محتاجة إلى التأمّل.

هذا بالنسبة إلى علوّ الإمام، وأمّا المأموم فلا بأس في علوّه عن الإمام كما هو المصرّح به في الخبر المذكور، وفيه: فإن قام الإمام أسفل من موضع من يصلّي خلفه؟ قال: «لا بأس». قال: «وإن كان رجل فوق بيت أو غير ذلك دكّاناً أو غيره وكان الإمام يصلّي على الأرض أسفل منه جاز للرجل أن يصلّي خلفه ويقتدي بصلاته وإن كان أرفع منه بشيء كثير».

ولكن ينبغي أن يشترط بما إذا كان علوّه بما لا يوجب الخروج عن صدق الوحدة ولم يكن منشأ للتعدّد، وإلّا فتبطل الجماعة، لا من جهة علوّ المأموم، بل من جهة انتفاء صدق الوحدة المعتبرة في تحقّق الجماعة.

هذا بالنسبة إلى الإمام والمأمومين، وأمّا المأمومين بعضهم مع بعض فلا يعتبر بينهم التساوي، ولا يضرّ الارتفاع والانحطاط أصلاً، بل تصحّ الجماعة كيفما اتّفق بين المأمومين، وهذا ظاهر.

الرابع: من شرائط الجماعة عدم تقدّم المأموم على الإمام، وهذا الشرط مع مناسبته مع الاعتبار من حيث مكان الإمامة والمأموميّة ممّا لا خلاف فيه ظاهراً بين الأصحاب، بل عن *المدارك*[1] أنّه قول علمائنا أجمع، ووافقنا عليه أكثر العامّة[2] وهو المنقول عن فعل النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) والأئمّة (عليهم السلام)، بل لم يعهد تقدّم المأموم على الإمام في شيء من الجماعات أصلاً، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الكلام في اشتراط تأخّره عن الإمام أو جواز مساواته معه، فعن الأكثر[3] هو جواز المساواة، واستدلّ لهم بأُمور:

الأوّل: الإجماع المحكي عن *التذكرة*[4] المؤيّد بنفي الخلاف، إلّا عن الحلّي المحكي عن *الرياض*[5] والشهرة المحكيّة عن *الروض*[6] *والمسالك*[7].

الثاني: إطلاقات أدلّة الجماعة النافية بإطلاقها اشتراط تأخّر المأموم عن الإمام.

الثالث: أصالة البراءة عن اعتباره.

الرابع: إطلاق الأمر بوقوف المأموم الواحد عن يمين الإمام وهو كثير كصحيح محمّد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال: «الرجلان يؤمّ أحدهما صاحبه يقوم عن يمينه، وإن كانوا أكثر من ذلك قاموا خلفه»[8] ونحوه غيره، وهو بإطلاقه ظاهر في جواز تساوي المأموم مع الإمام حيث إنّ قوله (عليه السلام): «يقوم عن يمينه» مطلق كما لا يخفى.

---

١. *مدارك الأحكام* ٤: ٣٣٠.

٢. منهم الشافعي في كتاب الأم ١: ١٦٩، وابن قدامة في *المغني* ٢: ٤٤، والغمراوي في *السراج الوهاج*: ٧١.

٣. كما في *مدارك الأحكام* ٤: ٣٣٠ - ٣٣١، *مسالك الأفهام* ١: ٣٠٨، *مجمع الفائدة والبرهان* ٣: ٢٨٣.

٤. *التذكرة* ٤: ٢٤.

٥. *رياض المسائل* ٤: ٣١٨.

٦. *روض الجنان*: ٣٧١.

٧. *مسالك الأفهام* ١: ٣٠٨.

٨. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٤١ ب ٢٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١.

الخامس: إشعار حكم أمير المؤمنين (عليه السلام) بصحّة صلاة المختلفين في دعوى الإمامة[١]، حيث إنّه لا يتصوّر إلاّ مع التساوي، فإنّه مع تقدّم أحدهما لا مجال لهذه الدعوى من المتأخّر منهما؛ لبطلان صلاته بالجماعة قطعاً.

السادس: إطلاق أمر المرأة بقيامها وسط الصفّ لو صلّين النساء بالجماعة فإنّه بإطلاقه يشمل صورتَي التساوي وتقدّم إمامهنّ معاً[٢].

السابع: ما ورد عن منع انعقاد جماعة أُخرى لو دخلوا في المسجد قبل أن يتفرّق جميع من فيه، وفيه إلى أن قال: «إن أرادوا أن يصلّوا جماعة فليقوموا في ناحية المسجد ولا يبدو بهم إمامهم»[٣].

الثامن: ما ورد في كيفيّة صلاة العراة من جلوس إمامهم معهم، هذا[٤].

ولكنّ الكلّ مدفوع.

أمّا الإجماع، فبالمنع عن حجّيّة المنقول منه، وعدم تحقّق المحصّل.

وأمّا إطلاقات أدلّة الجماعة، فبالمنع عن تحقّق إطلاق يمكن أن يسند إليه كما مرّ غير مرّة.

وأمّا أصالة البراءة، فلما عرفت مراراً من أنّ الأصل عند الشكّ في شرطيّة شيء أو مانعيّته في الجماعة هو الاشتغال؛ وذلك للشكّ في سقوط القراءة، واغتفار زيادة الركن مع الشكّ في اعتبار شيء وجوديّ أو عدميّ لو أتى بها فاقدة ممّا شكّ في اعتباره.

وأمّا إطلاق الأمر بوقوف المأموم الواحد عن يمين الإمام، فبأنّه ليس في مقام البيان من تلك الجهة.

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٥٢ ب ٢٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١.

٢. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٣٣ ب ٢٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١ و٢ و٣ وغيرها.

٣. *وسائل الشيعة* ٨: ٤١٥ ب ٦٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢.

٤. *وسائل الشيعة* ٤: ٤٥ ب ٥١ من أبواب لباس المصلّي.

وأمّا حكم أمير المؤمنين (عليه السلام)، فبأنّ إطلاق الكلام بحيث يشمل التساوي إنّما هو من كلام السائل لا الإمام أوّلاً، وإنّه (عليه السلام) حكم بصحّة صلاتهم فرادى لا بالجماعة ثانياً، ولا شبهة في صحّتها فرادى مع تقدّم أحدهما فضلاً عن التساوي، وكيف يتمسّك به لإثبات الصحّة جماعة؟

ومنه يظهر الجواب عن السادس؛ إذ لا إطلاق لأمر المرأة بقيامها وسط الصفّ.

وأمّا عن السابع، فلأنّ في قوله (عليه السلام): «ولا يبدولهم إمامهم» نسختين:

إحداهما: «ولا يبدو» بالواو، ولا يخفى أنّه ممّا يتمسّك به على جواز التساوي، ولكنّه يمنع بعدم كونه في مقام البيان من تلك الجهة؛ لأنّ الظاهر منه هو النهي عن تبرّز إمامهم في صفّ ووقوفهم خلفه على صورة الجماعة احتشاماً للجماعة الباقية، ولا ينافيه تقدّمه عليهم يسيراً بما يخرج معه عن المساواة.

وأُخرى: «ولا يبدر» بالراء، وعليه فلا يرجع معناه إلى محصّل.

هذا، ولو سُلّم إطلاق نسخة الواو أيضاً يصير مجملاً بواسطة الاختلاف.

وأمّا عن الثامن، ففيه أنّه من أعجب الاستدلالات؛ ضرورة أنّه يدلّ على اعتبار تقدّم إمام العراة بركبتيه على مأمومينه، فكيف يستدلّ به على جواز التساوي؟ مع أنّه على اعتبار تأخّر المأمومين أدلّ؛ إذ لو اعتبر تقدّم الإمام في جماعة العراة مع أنّ الأنسب تساويهم، لكونه أقرب إلى الستر، ففي جماعة غيرهم يكون أولى، هذا.

واستدلّ للقول باعتبار تقدّم الإمام على المأموم أيضاً بوجوه:

منها: التوقيع المروي عن الحميري - على ما في *الاحتجاج* - قال: كتبت إلى الفقيه أسأله عن الرجل يزور قبور الأئمّة (عليهم السلام) هل يجوز أن يسجد على القبر أم لا؟ وهل يجوز لمن صلّى عند قبورهم أن يقوم وراء القبر ويجعل القبر قبلة أم يقوم عند رأسه ورجليه؟ وهل يجوز أن يتقدّم القبر ويصلّي ويجعله خلفه أم لا؟

فأجاب وقرأت التوقيع ومنه نسخت: «أمّا السجود على القبر فلا يجوز في نافلة ولا فريضة، بل يضع خدّه الأيمن على القبر وأمّا الصلاة، فإنّها خلفه بجعله الإمام، ولا يجوز أن يصلّي بين يديه، ولا عن يمينه، ولا عن شماله؛ لأنّ الإمام لا يتقدّم عليه ولا يساوى»[1].

وتقريب الاستدلال هو أنّ المراد من قوله (عليه السلام): «لأنّ الإمام لا يتقدّم عليه» هو إمام الجماعة؛ وذلك لأنّ إرادة الإمام المعصوم منه مستلزم لصيرورة التعليل عين المعلّل، فكأنّه قال: لا يتقدّم على الإمام، لأنّ الإمام لا يتقدّم عليه، والتعليل بشيء هو نفس المعلّل، كما ترى، فلابدّ من أن يحمل على إمام الجماعة، فيصير المعنى هكذا: فكما أنّ الإمام في الجماعة لا يتقدّم عليه ولا يساوى معه، فكذلك لا يتقدّم على القبر ولا يساويه؛ لأنّه بمنزلة إمام الجماعة، فيدلّ على اعتبار تقدّم إمام الجماعة.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّه كما يصحّ معنى الخبر على ما ذكر، يصحّ معناه بحمل الإمام في التعليل على إمام الأصل، فيصير مفاد التعليل أنّ الإمام لا يتقدّم عليه ولا يساوى في حال من الحالات، سواءٌ كان في الصلاة أو في غيرها، وسواءٌ كان الإمام حيّاً أو ميّتاً، وفي الصلاة قدّام القبر تقديم على الإمام، وهذا المعنى وإن لم يكن أظهر من الأوّل، إلّا أنّه يساويه في الاحتمال، فيصير الخبر مجملاً لا يمكن الاعتماد عليه، هذا.

مع ما في الخبر من الإرسال، لكون روايات *الاحتجاج* كلّها مرسلة بالنسبة إلينا و إن كانت مسندة عند مصنّفه، وحذف أسنادها للاختصار مع منافاته لما عن *الفقيه*، حيث روى فيه هذا الخبر بعينه لكن مع حذف قوله: «ولا عن يمينه ولا عن شماله ولا يساويه»[2]، فلا دلالة فيه على عدم جواز المساواة، ولا شبهة في أضبطيّة نسخة *الفقيه* عن *الاحتجاج*، كما لا يخفى.

---

١. *وسائل الشيعة* ٥: ١٦٠ ب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي، ح ١ و٢، *الاحتجاج* (توقيعات الناحية المقدّسة): ص: ٤٩٠.

٢. لاحظ *التهذيب* ٢: ٢٢٨ ب ١١، ح ١٠٦ ولاحظ الهامش في الصفحة السابقة.

ومنها: النصوص الآمرة بتقدّم الإمام فيما لو كان المأموم أزيد من واحد كصحيح ابن مسلم عن الباقر (عليه السلام): عن الرجل يؤمّ الرجلين؟ قال: «**يتقدّمهما ولا يقوم بينهما**»[1] ونحوه غيره[2].

وقد فصّل في *الحدائق*[3] بين صورتَي وحدة المأموم وتعدّده، بجواز المساواة في الأوّل ووجوب تقديم الإمام في الثاني؛ مستدلّاً بهذه النصوص مع ما ورد من وقوف المأموم عن يمين الإمام لو كان واحداً.

ولا يخفى ما في هذا الاستدلال وهذا التفصيل؛ ضرورة أنّ التقدّم المبحوث عنه في المقام هو تقدّم الإمام على المأموم بما يخرج به عن التساوي على ما سيجيء معياره.

والتقدّم المأمور به في هذه النصوص هو كون الإمام في صفٍّ والمأمومين في صفٍّ آخر، ولا شبهة في أنّه محمول على الاستحباب، ولا ربط له بالتقدّم المبحوث عنه أصلاً، ومن ذلك يظهر أنّ التمسّك بما ورد من وقوف المأموم الواحد عن يمين الإمام أيضاً أجنبيّ عن إثبات جواز المساواة وإن ادّعى ظهوره في *الحدائق*، فإنّه لا إطلاق له حتّى يشمل صورة التساوي فضلاً عن الظهور، بل وارد في مقام بيان استحباب كون المأموم عن يمين الإمام من غير نظر إلى مساواتهما أو تقديم الإمام بالمعنى المبحوث عنه، فسقط تفصيل *الحدائق*، كما لا يخفى.

ومنها: ما تقدّم في كيفيّة جماعة العراة الدالّة على وجوب تقدّم إمامهم عليهم بركبتيه[4].

والإنصاف أنّه استدلالٌ حسنٌ لا يمكن أن يناقش فيه، كما أنّ **الخدشة في**

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٤٢ ب ٢٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٧.

٢. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٤٤ ب ٢٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١٣.

٣. *الحدائق الناضرة* ١١: ١١٤.

٤. تقدم تخريجه في ص: ٥٢٠ الوجه الثامن.

قوله (عليه السلام): «يتقدّمهم الإمام بركبتيه» ضعيفةٌ في الغاية؛ إذ الظاهر من هذه القضيّة هو الوجوب، بل يدلّ على شدّة الاهتمام بتقدّم الإمام، حيث إنّه أمر بمراعاته في تلك الحالة، مع أنّ المقام كان يقتضي الأمر بالتساوي، لكونه أستر وأحفظ.

ومنها: معهوديّة تقدّم الإمام في الجماعات بين المتشرّعة وأُنس أذهانهم به، وهذا أيضاً حسنٌ.

ومنها: مناسبته مع عنوان الإمامة، حيث إنّ إمام القوم ينبغي أن يكون المتقدّم عليهم، وهذا وإن لم يكن دليلاً، إلّا أنّه صالح للاستئناس.

ومنها: اقتضاء الأصل العملي وهو الاشتغال في باب الجماعة لو انتهى الأمر إلى الأُصول، وقد مرّ غير مرّة أنّ الأصل عند الشكّ في اعتبار شيء في الجماعة هو الاشتغال. وعلى هذا، فالأقوى هو اعتبار تقدّم الإمام على المأموم، لقوّة أدلّته كما أوضحناه.

وأمّا مقدار التقدّم فقد اختلف فيه من التعبير بالمسجد أو بالركبة أو بالعقب، والأقوى إيكاله إلى العرف، ومدار الأمر على ما يحكم عليه بالتقدّم وهو يختلف باختلاف الحالات، ففي حال القيام تكون العبرة عند العرف بتقدّم عقب الرجلين، وفي حال الركوع به ويتقدّم الهيئة الركوعيّة، وفي حال الجلوس بتقدّم الركبة، وفي حال السجود بتقدّم الركبة والمسجد معاً، حيث إنّه لا يصدق التقدّم عندهم في حال السجود بصرف تقدّم الإمام بركبتيه وإن كان المأموم متقدّماً عليه في المسجد، لمكان قصر قامة الإمام وطول قامة المأموم، فالعبرة ليست بالعقب مطلقاً، ولا بالركبة والمسجد كذلك، بل يختلف باختلاف الحالات [فـ]قد يكون بأحدها فقط كما في حال القيام، وقد يكون بالأمرين منها كما في حال السجود.

بقي هنا أُمورٌ:

الأوّل: إنّه قد تقدّم مراراً الأصل عند الشكّ في اعتبار شيء في الجماعة هو

الاشتغال لا البراءة، وهذا ممّا لا كلام فيه، إنّما الكلام في أنّه لو أُخلّ [بـ]شرائط الجماعة، فهل تبطل صلاته بحيث لا تقع فرادى أيضاً، أو إنّه تبطل الجماعة لا أصل الصلاة؟

وتحقيق القول في ذلك يتوقّف على البحث عن أنّ الجماعة هل هي من الكيفيّات الطارئة على الصلاة كالمسجديّة أو أنّها من القيود المقوّمة المنوّعة لها كالظهريّة والعصريّة؟

ثمّ على الأوّل، هل الشرائط المذكورة شرائط للصلاة في حال الجماعة مطلقاً أو شرائط الجماعة كذلك، أو يفصل بين الشرائط التي يتوقّف انعقاد الجماعة عليها، فيقال: بأنّها شرائط الجماعة، وبين الشرائط التعبّديّة مثل عدم علوّ الإمام على المأموم أو عدم التباعد بينهما بمقدار ما لا يتخطّى، فيقال: بأنّها شرائط الصلاة حال الجماعة؟

فالكلام يقع في مقامين:

الأوّل: في أنّ الجماعة والفرادى هل هما من مقوّمات الصلاة أو لا؟

ومعنى كون الشيء مقوّماً بمعنى ما ليس بخارج عن حقيقته هو كونه نفس الشيء أو داخلاً في ماهيّته، سواءٌ كان أمراً قصديّاً كالظهريّة والعصريّة، أو كان أمراً خارجيّاً من مقولة الكمّ مثل القصر والإتمام، حيث إنّ الأوّل متخصّص بخصوصيّة كونه بشرط لا عن الزيادة، والثاني متخصّص بخصوصيّة كونه بشرط شيء، وكون الجماعة والفرادى من المنوّعات متوقّف على ثبوت كونهما ضدّين بكون كلّ منهما خصوصيّه تخصّص الصلاة بإحداهما تصير جماعة وبالأُخرى فرادى.

ولكنّ التحقيق أنّ الفرادى ليست خصوصيّة قصديّة كالظهريّة والعصريّة، لعدم احتياج تحقّق الفرادى إلى قصدها ولا خصوصيّة خارجيّة مثل القصريّة، إذ هي عبارة عن اعتبار الناقص بشرط لا، واعتبار الفرادى ليس عبارة عن اعتبار بشرط لا عن الجماعة، بل الفرادى عبارة عن عدم الجماعة فهي كسائر الكيفيّات العارضة على

الصلاة مثل كونها في المسجد ونحوه، هذا بحسب الثبوت، ومع الغضّ عنه وتسليم إمكان كون الفرادى والجماعة من القيود المنوّعة لا سبيل إلى إثباته؛ إذ ليس في الأدلّة ما يدلّ عليه أصلاً، فتحصّل أنّ الأقوى عدم كون الجماعة من القيود المنوّعة، لعدم صحّة الالتزام به ثبوتاً وإثباتاً.

المقام الثاني: في أنّ هذه الشرائط هل هي شرائط الصلاة في حال الجماعة أو أنّها شرائط الجماعة إمّا مطلقاً أو على التفصيل المتقدّم؟

والتحقيق أن يقال: أمّا بالنسبة إلى شرائط انعقاد الجماعة مثل الائتمام بإمام معيّن فلا ينبغي الإشكال في كونها شرط الجماعة؛ وذلك لعدم ما يدلّ على اشتراط الصلاة بها، وهذا مثل ما إذا ائتمّ بزيد - مثلاً - باعتقاد أنّه المصلّي فبان أنّه عمرو، حيث إنّ ما قصد لم يقع وهو الائتمام بزيد، وما وقع لم يقصد وهو الائتمام بعمرو، ونتيجة ذلك عدم انعقاد الجماعة رأساً، ولا يلزم من عدم انعقادها بطلان الصلاة فرادى، لما عرفت من أنّها ليست قصديّاً متوقّفاً على القصد، بل الجماعة كيفيّة عارضة على الصلاة إذا لم تَقعْ تَقعُ الصلاة مجرّدة عنها بلا حاجة في إيقاعها مجرّدة إلى قصد إيقاعها كذلك، فكلّ ما كان من الشرائط من هذا القبيل - أي كان الإخلال بها منشا لعدم انعقاد الجماعة رأساً - يكون شرطاً للجماعة لا محالة.

وأمّا الشرائط التعبّديّة، فقد يقال: بكونها شرطاً للصلاة في حال الجماعة؛ وذلك لما في صحيح زرارة المتقدّمة: «**وأيّ صفٍّ كان أهله يصلّون بصلاة إمامهم**»[1] إلى أن قال: «فليس لهم تلك بصلاة وإن كان بينهم سترٌ أو جدارٌ فليس تلك لهم بصلاة»، حيث نفى الصلاة عنهم في هاتين الفقرتين، فيدلّ نفيها على أنّ الإخلال بهذه الشرائط موجب لبطلان الصلاة.

---

١. لاحظ *وسائل الشيعة* ٨: ٤١٠ ب ٦٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢، وكذا ب ٥٩ منها، ح ١.

ولكنّه يرد عليه **أوّلاً**: بأنّ المنفي في الفقرة الأُولى هو الإماميّة، أعني قوله (عليه السلام): «إن صلّى قوم وبينهم وبين الإمام ما لا يتخطّى فليس ذلك الإمام لهم بإمام».

وثانياً: - مع الغضّ عن هذه الفقرة - الظاهر من قوله «فليس لهم بصلاة» هو نفي الصلاة عنهم بما هم مجموع الذي في قوّة نفي الجماعة عنهم، فلا ينافي إثبات الصلاة لكلّ واحد منهم منفرداً الذي في قوّة صحّة صلاتهم فرادى.

وبالجملة، فهذا الخبر لا يدلّ إلّا على بطلان الجماعة بسبب الإخلال بالشرائط من غير دلالة فيه على بطلان أصل الصلاة، وهذا هو الأقوى.

الأمر الثاني: إنّه مع بطلان الجماعة لو أتى بما هو وظيفة المنفرد من القراءة وعدم ازدياد الركن تصحّ صلاته فرادى من غير إشكال. ولو أخلّ به فلا إشكال في البطلان فيما إذا وقع الإخلال بالركن، وأمّا إذا كان بالقراءة كما إذا ترك القراءة باعتقاد بقاء القدوة، ففي صحّة الصلاة أو بطلانها احتمالان:

وجه الأوّل: هو صحيحة: «لا تعاد» الشامل لكلّ مورد تكون جزئيّة شيء أو شرطيّته مساوقاً للأمر بالإعادة من جهة عدم صحّة الأمر بالإتيان، إمّا للنسيان أو للغفلة، وما نحن فيه أيضاً من هذا القبيل؛ ضرورة أنّه بسبب الجهل بعدم اغتفار الإخلال بالشرط تركُ القراءة معتقداً لتحقّق القدوة، فيكون جزئيّة القراءة مساوقاً للأمر بالإعادة، وهذا كما إذا قام في صفّ الجماعة مصلّياً فرادى، ثمّ تَرَكَ القراءة باعتقاد أنّه مصلٍّ بالجماعة، ثمّ بعد الدخول في الركوع بان أنّه فرادى، حيث إنّه تصحّ صلاته، لكون ترك القراءة سهويّاً مستنداً إلى السهو عن كونه فرادى، وكما إذا تقدّم على الإمام سهواً وترك القراءة من جهة السهو عن التقدّم، حيث يقال: بصحّة صلاته حينئذٍ أيضاً بقاعدة: «لا تعاد»[1].

---

١. **الوسائل** ٤: ٣١٢ ب ٩ من أبواب القبلة ح ١.

ووجه الثاني: أنّ المقام - وهو ما إذا أخلّ بالشرائط جهلاً - مورد الجهل بالحكم أو بموضوعه، ولا شبهة أنّ في مورد الجهل بكلا قسميه يصحّ التكليف، ولا تكون الجزئيّة مساوقاً للأمر بالإعادة، فلا مورد للتمسّك بقاعدة: «لا تعاد»، وهذا بخلاف تقدّم المأموم على الإمام سهواً، أو ترك المنفرد- الذي بصورة الجماعة- للقراءة للسهو عن كونه منفرداً، حيث إنّ كليهما مورد السهو المشمول لقاعدة: «لا تعاد»، وهذا هو الأقوى، كما لا يخفى.

والسرّ في امتناع تعلّق التكليف بالناسي وإمكان تعلّقه بالجاهل هو أنّ الناسي يتعذّر عليه الإتيان بالمنسي لمكان نسيانه، وهذا بخلاف الجاهل بالحكم - مثلاً - حيث إنّ صدور الفعل عنه بالاختيار بمكن من الإمكان، إلّا أنّه لمكان الجهل بالحكم يختار الترك أو الفعل، لا أنّه يصدر عنه الترك أو الفعل قهراً لمكان جهله بالحكم.

والحاصل أنّ الجهل بالحكم يصير منشأ لعدم تحقّق إرادة الفعل فيترك، أو تحقّق إراداته فيفعل بالاختيار والنسيان - أعني نسيان الموضوع - يصير منشأ لامتناع تعلّق الإرادة به، وأمّا نسيان الحكم فهو في حكم الجهل به، بل بعد النسيان يصير جاهلاً بالحكم في حال النسيان، هذا.

ولا يخفى أنّ المنقول عن *ذكرى* الشهيد[1] وإن كان هو حكم نسيان التقدّم على الإمام، لكنّ الظاهر عدم التفاوت بين نسيان هذا الشرط وبين غيره من الشروط من التباعد والستر وعلوّ الإمام، فالإخلال بكلّ واحد منها نسياناً يوجب معذوريّة ترك القراءة من جهة كون الإخلال بالقراءة المستند إلى نسيان شرط الجماعه نسياناً، فيدخل في عموم: «لا تعاد»، ولكن في شمول عموم: «لا تعاد» لمثل المقام - أعني ما إذا كان ترك الشيء اختيارياً، لكنّه مستند إلى نسيان أمر آخر- تأمّلاً؛ إذ القراءة تركت

---

١. *ذكرى الشيعة* ٤: ٤٤٠.

اختياراً، ولكن تركها الاختياري ناشٍ عن نسيان شرط الجماعة، لا أنّها تركت من جهة تعلّق النسيان بها ابتداءً، فالمسألة لا تخلو عن تأمّلٍ، فالاحتياط ممّا ينبغي أنْ لا يترك.

الأمر الثالث: الظاهر من قوله: «فليس لهم بصلاة» ونحوه، كون هذه الشرائط شرائط واقعيّه تبطل الجماعة بالإخلال بها مطلقاً، سواءٌ كان عمداً أو سهواً أو نسياناً، وسواءٌ كانت[1] مدّة الإخلال بها طويلاً أو قصيراً؛ وذلك بعد صدق الإخلال بها في الجملة، **فما في العروة**[2] من الحكم بصحّة الجماعة لو كان زمان الإخلال يسيراً مثل صيرورة المأموم المتوسّط بينه وبين الإمام منفرداً، ثمّ عوده إلى الجماعة كما إذا سلّم، ثمّ ائتمّ ثانياً، **لا وجه له**.

الأمر الرابع: لا شبهة في صحّة القدوة إذا كان الدخول في الجماعة في ابتداء الدخول في الصلاة، وهل يصحّ الدخول فيها في الأثناء مطلقاً، بأن أتى ببعض الصلاة منفرداً، ثمّ أراد إتمامها جماعة أو لا يصحّ مطلقاً، أو يفصل بين ما إذا كان من الأوّل في الجماعة فعرضه الانفراد إمّا من جهة الإخلال بالشرائط ولو غفلة أو من جهة العدول إلى الانفراد اختياراً، ثمّ أراد العود إلى الجماعة ثانياً فيقال: بجواز الدخول فيها حينئذٍ، وبين ما إذا كان من الأوّل منفرداً، ثمّ بدا له الدخول في الجماعة فيقال: بعدم الجواز؟ وجوهٌ:

أقواها عدم الجواز مطلقاً؛ وذلك لعدم معهوديّة مثل هذه الجماعة، وكون القدر المتيقّن من ثبوتها هو كون الدخول فيها في ابتداء الصلاة، مع كون الأصل عند الشكّ فيما يشكّ في صحّته هو الاشتغال. ومن ذلك، يظهر بطلان الوجهين الأخيرين وهو وجه الجواز مطلقاً، أو مع التفصيل.

---

١. في المصدر: «كان» والصحيح ما أثبتناه.

٢. *العروة الوثقى*: ٤٣٢ م ٢٠، فصل في شرائط الجماعة.

ووجه توهّم التفصيل أقربيّة الجواز فيما لو كان داخلاً في الجماعة من الابتداء عمّا لو لم يكن كذلك، ولا يخفى أنّه استحسان محض لا يعبأ به أصلاً.

الشرط الخامس: من شرائط الجماعة نيّة الاقتداء، وليعلم أنّ حقّ هذا الشرط أن يذكر قبل الشرائط المتقدّمة؛ لأنّه من مقوّمات الجماعة؛ ضرورة أنّه لو لم ينو الاقتداء لا تتحقّق الجماعة. وكيف كان، فلا إشكال في توقّف صدق الجماعة على نيّة الائتمام عن المأموم.

وإنّما الكلام في أنّه هل يحتاج إلى نيّة الإمامة من الإمام أيضاً أم لا؟ والمعروف هو التفصيل بين ما إذا كانت الجماعة واجبة كصلاة الجمعة أو بحكم الوجوب في توقّف صحّتها على الجماعة، كالمعادة استحباباً، فيحتاج إلى نيّة الإمامة، وبين ما إذا كانت مستحبّةً لا يتوقّف صحّتها عليها فلا يحتاج.

والتحقيق هو عدم الحاجة إليها مطلقاً، أمّا فيما إذا لم تكن الجماعة شرطاً للصحّة؛ فلأنّ إماميّة الإمام ليست أمراً اختياريّاً صادرة بفعل الإمام، بل هي أمر قهريّ يترتّب على اقتداء المأموم به قصد أو لم يقصد، كما أنّه مع عدم اقتداء المأموم به لا يصير هو إماماً ولو قصد هو الإماميّة، ومع خروجها عن فعله الاختياري لا يعقل أن يتمشّى منه القصد إليها، وكيف يعتبر قصدها حينئذٍ؟

فإن قلت: لا إشكال في أنّ إدراك الإمام ثواب الجماعة متوقّف على القصد، و إلّا فيكون هو منفرداً، وليس في الانفراد فضل الجماعة، ولازم ما ذكرت هو عدم تعقّل تمشّي القصد إليها، وعليه فلا فضل في صلاة الإمام أصلاً، حيث إنّ الفضل مترتّب على الأمر الاختياري، والإمامة ليست أمراً اختياريّاً.

قلت: تمكّن الإمام لأن يقتدى به، لكي يصير بسبب الاقتداء إماماً كحضوره في المحراب، أو في مكان يمكن للمأموم أن يقتدي به **أمرٌ اختياري**، ولا باس في الالتزام

بترتّب فضل الجماعة عليه ويلوغه إلى ثوابها بهذا الفعل.

هذا فيما لم يشترط فيه الجماعة، وأمّا فيما اشترط فيه الجماعة، فلأنّ شرط صحّة صلاة الإمام فيما يتوقّف صحّتها على الجماعة مثل ما إذا كان الإمام جزءاً من العدد الذي ينعقد به الجمعة، أعني الخمسة أو السبعة على الاختلاف، إنّما هو لاقتداء المأموم، وقد عرفت أنّه أمرٌ غير اختياريّ للإمام، فلابدّ من أن يجعل الشرط ما هو يرجع إلى اختياره وهو عبارة من إحراز انعقاد الجماعة والاطمئنان بتحقّقها لا الانعقاد الواقعي، ويترتّب عليه صحّه صلاته جمعة لو تخلّف العدد الذي يتقوّم به الجمعة، ولم يبقوا في الجماعة إلى آخر الصلاة، وإن كان الأحوط إعادتها ظهراً بعد إتمامها جمعة.

فظهر أنّه لا وجه لاعتبار قصد الإمامة من الإمام، وإنّما الشرط هو قصد الائتمام عن المأموم.

وهنا فروعٌ:

الأوّل: لا إشكال في صحّة الاقتداء إذا قصد الائتمام إلى معيّن، وأمّا لو لم يعيّن الإمام- بل نوى الائتمام بأحدهما لو كان الإمام اثنين مع فرض توافقهما في أفعال الصلاة- فلا تنعقد الجماعة.

الثاني: قالوا: لو اقتدى بزيد معتقداً أنّه هو هذا الإمام الحاضر، فبان أنّه عمرو، تبطل؛ لأنّ المقصود كان هو الاقتداء بزيد ولم يقع، فتخلّف الواقع عن القصد. ولو اقتدى بهذا الحاضر معتقداً أنّه زيد فبان أنّه عمرو، تصحّ لموافقة المقصود وهو الاقتداء بهذا الإمام الواقع، وإنّما الخطأ يكون في أمر مقارن مع المقصود لا فيه نفسه.

وهذا الفرق مشكل جدّاً، لعدم الفرق بين الصورتين في كون الاعتقاد بزيديّة هذا الحاضر أمراً مقارناً، ووقع الائتمام بهذا الحاضر، غاية الأمر في الصورة الأُولى كان اعتقاد الزيديّة داعياً ووقع الخطأ في الداعي، وفي الصورة الثانية ليس الاعتقاد المذكور داعياً

أيضاً؛ لأنّ المفروض هو اقتداء المأموم بهذا الشخص ولو لم يكن زيداً، وتخلّف الداعي لا يوجب عدم تحقّق الفعل الناشي عنه، ومع فرض وقوع الاقتداء بهذا الشخص ولو بداعي كونه زيداً تصحّ الصلاة، وهذا كلّه فيما فرض كون العمرو أيضاً عادلاً.

وكأنّ القائلين بالفرق بين الصورتين جعلوا الزيديّة في الصورة الأُولى قيداً لمن يقتدى به فتوهّموا أنّ الاقتداء وقع على هذا الحاضر المقيّد بكونه زيداً، فإذا تخلّف لم يتحقّق الاقتداء بالمقيّد وما وقع منه - أعني الاقتداء بهذا الحاضر المجرّد عن القيد - ما كان مقصوداً، وفي الصورة الثانية جعلوها داعياً لإيقاع الاقتداء بهذا الحاضر.

ولا يخفى ما فيه، وتوضيح ذلك أنّ المقيّد بالشيء إمّا يكون أمراً كلّيّاً أو يكون جزئيّاً خارجيّاً، وعلى التقديرين فإمّا أن يتعلّق به الإنشاء أو يتعلّق به الفعل الخارجي.

أمّا الكلّي فيمكن أن يؤخذ مقيّداً بالقيد متعلّقاً للإنشاء، كما يمكن أن يكون مجرّداً عنه متعلّقاً له، فالأوّل كما إذا باع العبد المقيّد بالكاتب، والثاني كبيع مطلق العبد الكلّي، فإن كان الكلّي المقيّد مبيعاً فإن أعطى ما هو مصداقه في مقام التطبيق فهو وإلّا فيجب ردّ ما أعطاه وقبض ما هو فرد المبيع.

وأمّا الجزئي الخارجي إذا صار متعلّق البيع بأن أوقع البيع عليه، فلا يعقل أن يؤخذ مقيّداً بالكتابة، إلّا على نحو التعليق، كأن يقول: بعتك هذا العبد إن كان كاتباً، فإن باعه لا على نحو التعليق لا يكون تخلّف الوصف، إلّا [أنّه] منشأ لثبوت خيار تخلّف الوصف لا بطلان البيع رأساً؛ لأنّه ليس المبيع هذا العين الخارجي المقيّد، و إن باعه على نحو التعليق يكون أصل البيع باطلاً من جهة التعليق، سواءٌ تخلّف الوصف أم لا.

هذا إذا صار الجزئي الخارجي متعلّق البيع، وإن صار متعلّق فعل خارجيّ مثل ضرب هذا الشخص - مثلاً - فهو لا يعقل فيه التقييد حتّى على نحو التعليق؛ إذ لا

معنى لتعليق ضرب هذا الشخص على كونه زيداً، بحيث يوقع الضرب عليه معلّقاً على زيديّته بأن يصير مضروباً على تقدير زيديّته، ولا يصير مضروباً على تقدير أن لا يكون زيداً، بل إذا أُوقع عليه الضرب يصير هو مضروباً، كان زيداً أو لم يكن.

فتحصّل أنّ متعلّق الأفعال بالنسبة إلى قابليّة التقيّد على أقسام:

أحدها: ما يكون قابلاً للتقييد ولو على نحو التعليق، وهذا في مثل بيع الكلّي.

وثانيها: ما يكون قابلاً له على نحو التعليق، وهذا مثل الجزئي الخارجي المتعلّق للبيع.

وثالثها: ما لا يكون قابلاً له حتّى نحو التعليق، وهذا مثل العين الخارجي بالنسبة إلى تعلّق الفعل الخارجي إليه.

إذا عرفت هذا، فما نحن فيه من قبيل الثالث؛ وذلك لكون الاقتداء وربط الصلاة بصلاة هذا الشخص كضربه فعلاً خارجيّاً إذا تحقّق تحقّق، ولا يعقل أن يكون الاقتداء بهذا الشخص المقيّد بكونه زيداً ولا به معلّقاً على أن يكون زيداً بحيث لو تخلّف تخلّف الاقتداء، فبقي أن يكون الاقتداء به اقتداء مطلقاً، وإنّما داعيه في إحدى الصورتين في الاقتداء به هو كونه زيداً. وفي الصورة الأُخرى أمر آخر، وتخلّف الداعي لا يوجب عدم تحقّق الفعل الناشئ عنه بعد فرض تحقّقه، إذ ليس شرط الداعي دوام مطابقته مع الواقع، وعلى هذا فالأقوى صحّة الجماعة في كلتا الصورتين.

ومحصّل الكلام في المقام هو بيان الفرق بين العنوان وبين التقييد وبين الداعي في متعلّقات العقود والأحكام والأفعال الخارجيّة؛ فالعنوان في متعلّقات العقود كالمبيع - مثلاً - عبارة عمّا يتعلّق به البيع، ويبذل بإزائه العوض وهو عبارة عن الصورة النوعيّة للشيء عند العرف ولو لم تكن صورة نوعيّة عند العقل؛ إذ

بين الصورة النوعيّة العرفيّة والعقليّة عموم من وجه، لإمكان أن يكون شيء من مقوّمات النوعيّة لشيء عرفاً ولم يكن كذلك عقلاً، وذلك كالروميّة والزنجيّة في المبيع - مثلاً - حيث إنّهما يعدّان متباينين عند العرف مع أنّهما صنفان من نوع واحد عقلاً.

وبالجملة، فالذي يبذل بإزائه المال عند العرف هو الصورة النوعيّة العرفيّة كالعبديّة ونحوها، ولذلك لو اشترى العبد فظهر كونه حماراً لكان البيع باطلاً، لكون المقصود ممّا لم يقع والواقع عليه البيع لم يكن مقصوداً، والمادّة المشتركة بين العبد والحمار ليس ممّا يبذل بإزائه العوض لكي يقال: إنّها هي العنوان وإنّ تخلّف الصورة النوعيّة موجبٌ لتخلّف الوصف، والتقييد عبارة عن أخذ صفة من أوصاف المبيع فيه على نحو الشرطيّة، بحيث يكون أخذها منشأ لزياده القيمة في المبيع، لا أنّها ممّا يبذل بإزائها المال كالكتابة في العبد حيث إنّ العبد الكاتب إذا ساوى قيمته مائة والأُمّي بخمسين ليس الخمسين من المائة في مقابل الكتابة، بل المائة كلّها بإزاء العبد، ولكن ازدياد قيمته على الأُمّي نشأ من قبل وصفه بالكتابة. ثمّ تقييده بالكتابة يتصوّر على نحوين:

أحدهما: أن يكون البيع معلّقاً على الوصف بأن يقول البائع: إن كان العبد كاتباً فبعتك، ويقول المشتري: قبلت إن كان كاتباً، وهذا يبطل من جهة التعليق، سواءٌ كان المعلّق عليه حاصلاً أم لا.

وثانيهما: أن يكون شرط الكتابة التزاماً في التزام، فالالتزام الأوّل عبارة عن الالتزام بالعنوان، والثاني عن الالتزام بوصفه، ونتيجة هذا هو صحّة البيع وثبوت الخيار لو تخلّف الوصف، فمرجع خيار تخلّف الوصف إلى خيار الشرط، وهذا بخلاف العنوان؛ إذ تخلّفه لا يوجب الخيار؛ إذ هو لا يكون التزاماً في التزام، بل هو التزام واحد، وليس

التزاماً بالمادّة المشتركة بين الصورتين حتّى يجعل الالتزام بصورة العبديّة التزاماً في التزام، كما لا يخفى.

وأمّا الداعي فهو ما إذا كان وصف الكتابة داعياً وباعثاً لحمل المشتري على شراء العبد من غير أن يكون اشتراطاً في العقد بنحو التعليق وغيره، وتخلّفه لا يوجب شيئاً، لا بطلان البيع ولا الخيار أصلاً، هذا هو المعنى المراد من العنوان والتقييد والداعي في باب متعلّقات العقود. وأمّا في متعلّقات الأحكام فالعنوان عبارة عمّا تعلّق به الحكم كالخمر والماء والعادل والمجتهد ونحوها، سواءٌ كان من الصور النوعيّة أو من الأوصاف القائمة بها؛ إذ يمكن أخذ الأوصاف عناوين للمتعلّقات مثل العادل في إمام الجماعة، والمجتهد في باب التقليد حيث إنّه من مناسبة الحكم والموضوع استفيد أنّ جواز التقليد والاقتداء مترتّبان على عنوان المجتهد والعادل بحيث يقطع بانتفاء الحكم عند تبدّل العنوان، ولا ينتهي إلى الشكّ حتّى تصل النوبة إلى الاستصحاب، ففي مثل هذه الصورة لا مجال لتوهّم استصحاب الموضوع، ويمكن أخذ الموصوفات - أعني الذوات - هي العناوين للمتعلّقات، وذلك كالماء بالنسبة إلى النجاسة، حيث إنّ مناسبة الحكم والموضوع أيضاً كاشف عن كون الماء موضوعاً، والتغيّر منشأ لاتّصاف الماء بالنجاسة، لأنّ النجاسة كسائر أعراض الماء قائمة بذات الماء، فكما أنّه إذا عرض ريح على الماء الأحمر ليس عنوان الحمرة معروضاً للريح، بل الريح يعرض على الماء القائم به الحمرة، فكذا النجاسة، وفي هذه الصورة أيضاً لا ينتهي الأمر إلى القول باستصحاب الحكم مع الشكّ في الموضوع؛ وذلك للقطع ببقاء الموضوع، فلو شكّ في حكم الماء بعد زوال تغيّره فلا ينبغي الإشكال في استصحابه من جهة الشبهة في بقاء موضوعه، ويمكن أن يؤخذ عنوان المتعلّق هو الصورة النوعيّة أو الصفة القائمة بها، حيث يشكّ في أنّ الموضوع

هل هو الذات حتّى كان باقياً أو الصفة حتّى كان زائلاً، ولم يحرزكونه من قبيل الأوّل أو الثاني، وفي مثله ينتهي الأمر إلى القول بعدم جواز الاستصحاب الحكمي مع عدم إحراز الموضوع.

وبالجملة، فكما يمكن أن يكون عنوان متعلّق الحكم نفس الصورة النوعيّة كباب المعاملات، كذا يمكن أن تكون الصفات القائمة بها، فدائرة العنوان في باب متعلّقات الأحكام تكون أوسع منها في باب متعلّقات العقود.

وأمّا التقييد فهو لا يعقل في باب متعلقات العبادات بالمعنى المتقدّم في باب العقود سواءٌ كان بنحو التعليق أو بغيره.

نعم يمكن التقييد في هذا المقام بوجه آخر وهو أن يكون المركّب من الذات والصفة هو الموضوع للحكم بحيث أُخذت الذات مقيّدة بالوصف موضوعاً له.

وأمّا الداعي فهو عبارة عن كون الوصف منشأ لترتّب الحكم على الذات، وهذا كالتغيّر الذي علّة لترتّب النجاسة على الماء، وهذا معنى العنوان والتقييد والداعي في باب متعلّقات الأحكام.

وأمّا في باب متعلّقات الأفعال الخارجيّة فلا يتصوّر فيها التقييد أصلاً، لا بمعنى المتصوّر في باب متعلّقات العقود، ولا بالمعنى المتصوّر في متعلّقات الأحكام، بل ليس المتصوّر فيه إلّا العنوان والداعي، فالعنوان عبارة عمّا يقع عليه الفعل مثل هذا الشخص الذي يقع عليه الضرب والقتل ونحوهما، وهذا المعنى من العنوان يغاير مع العنوان بالمعنى المأخوذ في باب العقود؛ ضرورة أنّه بالمعنى المأخوذ في باب العقود كان ممكن التخلّف، ولذا قلنا: بأنّه لو باع هذا العبد فتبيّن أنّه حمار كان البيع باطلاً، سواءٌ قال: بعتك هذا العبد، أو بعتك هذا على أن يكون عبداً أو العبد الذي هو هذا بعتك أو نحوها من العبائر، وهذا بخلاف العنوان الذي يقع عليه الفعل

الخارجي، حيث إنّه غير قابل للتخلّف؛ لأنّ ما وقع عليه الفعل يقع عليه لا محالة، والداعي عبارة عمّا يوجب تحقّق الفعل الخارجي ووقوعه على متعلّقه.

وأمّا استحالة التقييد في متعلّقات الأفعال، أمّا بمعناه المأخوذ في باب العقود؛ فلأنّ الفعل الخارجي كالضرب - مثلاً - لا يعقل أن يعلّق وقوعه على متعلّقه مشروطاً بكذا، لأنّه حيث وقع وقع لا محالة كان الشرط متحقّقاً أم لا، ولا يمكن اشتراط الشرط في ضمنه نحو الالتزام في الالتزام في العقود، وهذا أوضح من أن يخفى، فالتقييد في باب العقود بكلا نحويه مستحيل في باب الأفعال.

وأمّا بمعناه المأخوذ في باب الأحكام أعني أخذ العنوان المجموع المركّب من الذات والصفة بمعنى إيقاع الفعل على الذات المتلبّس بالصفة فهو أيضاً مستحيل من جهة أنّه مع التخلّف يقع الفعل على الذات قهراً، وليس كباب الأحكام في عدم كون الذات المجرّدة موضوعاً للحكم.

فتحصّل من جميع ما قدّمناه أنّه لو اقتدى بهذا الشخص الخارجي باعتقاد كونه زيداً فبان أنّه عمرو يكون في الحكم عين ما إذا اقتدى بزيد باعتقاد كونه هذا الشخص فبان أنّه ليس بزيد، ففي كلتا الصورتين وقع الاقتداء الذي فعل خارجيّ بهذا الشخص، إلّا أنّه في الصورة الأُولى ما كان الاعتقاد بزيديّته داعياً بخلاف الثانية، وكشف الخلاف في الداعي لا يضرّ بوقوع الفعل بعد فرض وقوعه؛ لأنّ الاقتداء بهذا الشخص حصل قطعاً، فقولهم إنّ ما قصد لم يقع لا يستقيم، بل الواقع إنّما هو نفس ما قصد، إلّا أنّ التخلّف في داعي القصد، لا في متعلّقه، هذا.

ولكنّ الإنصاف صحّة التفصيل بين الصورتين؛ وذلك لأنّ الاقتداء وإن كان فعلاً خارجيّاً واقعاً على شخص معيّن، إلّا أنّ الأفعال الخارجيّة على قسمين: فمنها ما لا يكون قصديّاً، بل ممحّضاً في الخارجيّة، وذلك كالضرب حيث إنّه يمكن أن يقع من

غير قصد واختيار، ومنها فعل قصديّ، وذلك كالبيع وغيره من المعاملات، فإنّ مبادلة مال بمال فعل خارجيّ، لكنّه متقوّم بالقصد. ومن جهة تقوّمه به لو باع هذا الموجود الخارجي بعنوان كونه عبداً يبطل البيع لو بان كونه حماراً، مع أنّ المبادلة وقعت على هذا العين الخارجي قهراً، والاقتداء أيضاً من هذا القبيل حيث إنّه أمر قصديّ متقوّم بالقصد، فيتصوّر في متعلّقه العنوان بالمعنى الذي يتصوّر في البيع.

وعلى هذا، فالأقوى ما عليه المشهور من ثبوت الفرق بين الصورتين ببطلان الجمعة فيما إذا اقتدى بزيد باعتقاد أنّه هو الحاضر، ثمّ بان كونه عَمْراً، وبصحّتها فيما إذا اقتدى بهذا الحاضر مقارناً مع اعتقاد زيديّته ثمّ بان أنّه عمرو، لكن مع كون العمرو أيضاً عادلاً.

وأمّا لو لم يكن عادلاً، فعن *شرح المفاتيح* للوحيد[1] (قدّس سرّه) هو الصحّة؛ وذلك لأنّه لو لم تكن الصحّة في هذا المورد أولى منها فيما اعتقد عدالة إمام يتبيّن كونه يهوديّاً فلا أقلّ من كونه مماثلاً معه.

ولا يخفى ما فيه؛ فإنّه في مورد الاقتداء باليهودي اعتقد عدالة شخص ثمّ تبيّن خلافه، وفيما نحن فيه اعتقد عدالة شخص لم يتبيّن خلافه أصلاً، بل المتبيّن كون هذا الشخص غير ما كان متبيّن العدالة، بل هو الذي كان متبيّن الفسق، وهذا واضح كما لا يخفى ؛ فالحقّ هو بطلان الصلاة مع تبيّن خلاف اعتقاده إذا كان المتبيّن فاسقاً.

وليعلم أنّ فرض الاقتداء بهذا الحاضر مع مقارنة الاعتقاد بزيديّته مشكل.

وتوضيحه إنّه قد يكون محراب يتبادل فيه إمامان عادلان، وقد حضره المأموم ولا يدري أنّ الحاضر زيد أو عمرو، فحينئذٍ يتمشّى منه قصد الاقتداء بهذا الحاضر الجامع بين زيد وعمرو. وقد يكون المحراب لزيد، ولكنّه يحتمل أن يصلّي فيه عمرو

---

١. *مصابيح الظلام* ٢: ٢٧٦، شرح مفاتيح ١٨٢، ذيل قول المصنّف: «ويقين الإمام» [مخطوط].

أيضاً مع اعتقاد أنّ هذا المصلّي هو زيد، وفي هذه الصورة لا يتمشّى منه قصد القدوة بالجامع، بل إنّما ينوي الاقتداء بخصوص زيد.

نعم يكون في نيّته أنّه لو كان عَمْراً لينوي الاقتداء به، لكن هذه القضيّة التعليقيّة لمكان القطع بعدم تحقّق موضوعها لا تصير فعليّاً، والذي يصحّح الجماعة هو الاقتداء بالجامع بمعنى هذا المصلّي، سواءٌ كان زيداً أو عمراً، وواضح أنّه لا يتمشّى منه ذاك القصد في هذه الصورة أصلاً.

الفرع الثالث: في كلّ صورة حكم فيها ببطلان الجماعة لا يكون بطلانها موجباً لبطلان الصلاة، بل لو أتى المصلّي بما هو وظيفة المنفرد صحّت صلاته فرادى؛ وذلك لما تقدّم مراراً من أنّ تلك الشرائط ليست شرائط الصلاة حال الجماعة، ولا تكون الجماعة أيضاً من مقوّمات الصلاة، فبطلان الجماعة غير مستلزم لبطلان الصلاة، إلّا مع الإخلال بوظيفة المنفرد.

الرابع: لو صلّى اثنان فقال كلّ منهما: كنت إماماً، تصحّ صلاتهما معاً فرادى. ولو قال كلّ منهما: كنت مأموماً، بطلت صلاتهما. والأصل في ذلك ما رواه السكوني عن الصادق (عليه السلام) عن عليّ (عليه السلام) في رجلين اختلفا، فقال أحدهما: كنت إمامك، وقال الآخر: أنا كنت إمامك، فقال: «صلاتهما تامّة». قال: قلت: فإن قال كلّ واحد منهما: كنت أنتمّ بك؟ فقال: «صلاتهما فاسدة وليستأنفا»[1].

والمناقشة فيه بضعف السند - كما عن *المدارك*[2] - **ضعيفة** بعد تلقّي الأصحاب روايات السكوني بالقبول خصوصاً هذا الخبر الذي هو معمول به لديهم، **فالمسألة** بحمد الله تعالى **واضحة**.

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٥٢ ب ٢٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١.
٢. *مدارك الأحكام* ٤: ٣٣٤.

الخامس: لو شكّا فيما أضمراه فلا يخلو عن صُوَر:

الأُولى: أن يكون الشكّ بعد الصلاة مع الشكّ في إتيان كلّ منهما بوظيفة المنفرد من جهة الشكّ في كونه إماماً، والظاهر صحّة صلاة كلّ واحد منهما في هذه الصورة لأجل قاعدة الفراغ؛ لكون الشكّ في الصحّة من جهة الشكّ في ترك وظيفة المنفرد.

الثانية: أن يعلم بترك وظيفة المنفرد، ويقطع بأنّه قصد المأموميّة، ويشكّ في صحّة صلاته من جهة الشكّ في قصد الآخر، حيث لا يدري هو أنّه قصد الإمامة أو المأموميّة، والظاهر بطلان الصلاة في هذه الصورة، لكون الشكّ فيها ناشئاً عن قصد الغير فيخرج عن مورد قاعدة الفراغ؛ إذ هي إنّما تدلّ على الصحّة بالنسبة إلى ما يشكّ في فعل نفسه لا فعل غيره.

الثالثة: أن يعلم بترك وظيفة المنفرد، مع الشكّ في قصد نفسه، ويعلم بأنّ الآخر قصد الإمامة، والظاهر صحّة الصلاة لأجل قاعدة الفراغ والوجه فيه واضح.

الرابعة: أن يعلم بترك الوظيفة، مع شكّ كلّ منهما فيما قصداه، والظاهر بطلان الصلاة في هذه الصورة، لعدم جريان قاعدة الفراغ في تصحيح قصد الغير.

الخامسة: أن يكون الشكّ في الأثناء بعد التجاوز عن محلّ الإتيان بوظيفة المنفرد، ويجري في هذه الصورة جميع الصور المتقدّمة من كون الشكّ، مع الشكّ في ترك الوظيفة إلى آخر الصور.

السادسة: أن يكون الشكّ في الأثناء قبل التجاوز عن محلّ ما هو وظيفة المنفرد، وحكم هذه الصورة هو قصد الانفراد والإتيان بما هو وظيفة المنفرد، ولا إشكال فيه أصلاً.

[أحكام شرائط الجماعة]

هذا تمام الكلام في شرائط الجماعة، بقي الكلام في أحكامها وهي أُمورٌ:

الأوّل: في قراءة المأموم خلف الإمام الذي يقتدي به، وفيه مسائلُ:

الأُولى: في حكم قراءة المأموم في الأوليين من الصلوات الإخفاتيّة.

فاعلم أنّ المشهور[1] ذهبوا إلى كراهة القراءة خلف من يقتدى به في أوليَي الإخفاتيّة، وقد أفتى جماعة[2] على تحريمها، ومستند المشهور إلى القول بالكراهة هو ورود المنع عنها في جملة من الأخبار مع ثبوت الترخيص فيها في بعض أُخرى، ومقتضى الجمع بينها هو حمل الأخبار المانعة على الكراهة.

فمن الطائفة الأُولى صحيح عبد الرحمن بن الحجّاج عن الصادق (عليه السلام)، قال (عليه السلام): «أمّا الصلاة التي لا يجهر فيها بالقراءة فإنّ ذلك جعل إليه فلا تقرأ خلفه...»[3]، الحديث.

وصحيح زرارة عن الباقر (عليه السلام): «وإن كنت خلف إمام فلا تقرأنّ شيئاً في الأوّلتين وانصت لقراءته...»[4]، الحديث.

وموثّق يونس بن يعقوب عن الصادق (عليه السلام): عن الصلاة خلف من أرتضي به، أقرأ خلفه؟ قال: «من رضيت به فلا تقرأ خلفه»[5].

وفي معنى هذه الأخبار غيرها.

ومن الطائفة الثانية خبر سليمان بن خالد: قلت للصادق (عليه السلام): أيقرأ

---

١. كما في *مختصر النافع*: ٤٧، و*المعتبر* ٢: ٤٢٠، و*المدارس* ١: ٢٢١، *الروضة البهيّة* ١: ٣٨٢.

٢. كما في *المقنع*: ٣٦، *غنية النزوع*: ٨٨، *مدارك الأحكام* ٤: ٣٢٣، *مجمع الفائدة والبرهان* ٣: ٢٩٧.

٣. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٥٦ ب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٥.

٤. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٥٥ ب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣.

٥. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٥٩ ب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١٤.

الرجل في الأُولى والعصر خلف الإمام وهو لا يعلم أنّه يقرأ؟ فقال (عليه السلام): «لا ينبغي له أن يقرأ، يكله إلى الإمام»[1].

وفي قوله «وهو لا يعلم» احتمالاتٌ:

الأوّل: أن يكون شاكّاً في قراءة إمامه، وعلى هذا فالظاهر منه كون الشكّ في الأخيرتين بمعنى أنّه لا يدري أنّ الإمام في الأخيرتين يقرأ أو يسبّح، ولا يصحّ حمله حينئذٍ على الأوّلين؛ إذ الشكّ في قراءة الإمام مع كونه ممّن يقتدى به لا يجتمعان.

والثاني: أن يكون عدم العلم كناية عن عدم سماع قراءته بمعنى أنّه لا يسمع قراءته فيما من شأنه السماع، وعلى هذا فيختصّ بالجهريّة التي تكون مقسّماً لما يسمع ولا يسمع.

والثالث: أن يكون هذا المعنى في الصلاة الإخفاتيّة.

فعلى الاحتمال الأخير تكون كلمة «ينبغي» دالّة على مرجوحيّة القراءة في الصلوات الإخفاتيّة، فيصير الخبر قرينة على حمل ما ورد من النواهي في الطائفة الأُولى على الكراهة، مضافاً إلى ما في تلك الطائفة من الإشعار على الكراهة، هذا.

وممّا ذكرناه يظهر ضعف ما في هذا الاستدلال؛ وذلك من جهة قيام احتمال كون السؤال عن الأخيرتين أو عن أوليَي الجهريّة ومعه يصير مجملاً غير صالح لأن يستدلّ به على إثبات الكراهة في أوليَي الإخفاتيّة. وفي معنى هذا الخبر خبران آخران دلالةً وضعفاً[2]، فالأحوط إن لم يكن أقوى ترك القراءة في أوليَي الإخفاتيّة، لعدم ما يدلّ على الكراهة.

المسألة الثانية: في حكم القراءة في أوليَي الجهريّة فيما إذا سمع صوت الإمام

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٥٧ ب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٨.

٢. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٥٩ ب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١٥.

ولو همهمة، والأقوى تحريم القراءة عليه - كما عليه المشهور[١] -، لدلالة جملة من الأخبار عليه[٢]، وليس في البين ما يمكن أن يستدلّ به على جواز القراءة في هذه الصورة، ولذلك ذهب المشهور إلى تحريمها في هذه الصورة مع ذهابهم إلى الكراهة في المسألة الأُولى.

المسألة الثالثة: في حكم القراءة في أوليّتي الجهريّة إذا لم يسمع صوت الإمام ولو بالهمهمة، والأقوى استحباب القراءة في هذه الصورة، وذلك لصحيح *الحلبي* عن الصادق (عليه السلام) قال: «إذا صلّيت خلف إمام تأتمّ به فلا تقرأ خلفه، سمعت قراءته أو لم تسمع، إلّا أن تكون صلاة تجهر بها ولم تسمع فاقرأ»[٣].

وهذا الخبر ظاهر في تحريم القراءة خلف الإمام مطلقاً، سواءٌ كانت في الإخفاتيّة أو الجهريّة، إلّا الجهريّة التي لم تسمع فيها القراءة، والأمر بالقراءة عند عدم السماع وإن كان ظاهراً في الوجوب في هذه الصورة، إلّا أنّه محمول على الاستحباب بقرينة صحيح عليّ بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن الأوّل (عليه السلام) عن الرجل يصلّي خلف إمام يقتدي به في صلاة يجهر فيها بالقراءة فلا يسمع القراءة؟ قال: «لا بأس إن صمت وإن قرأ»[٤] حيث إنّه صريح في جواز القراءة والإنصات كليهما في صورة عدم السماع.

وأمّا عدم جواز القراءة في صورة سماع همهمة الإمام فممّا يدلّ عليه خبر سماعة، قال: سألته عن الرجل يؤمّ الناس، فيسمعون صوته، ولا يفقهون ما يقول؟

---

١. كما في *النهاية*: ١١٣، و*رياض المسائل* ٤: ٣٠٦، وتحرير الأحكام ١: ٥٢، و*مختلف الشيعة* ٣: ٧٨.

٢. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٥٥ ب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣، وغيره.

٣. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٥٥ ب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١.

٤. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٥٨ ب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١١.

فقال (عليه السلام): «إذا سمع صوته فهو يجزيه، وإذا لم يسمع صوته قرأ لنفسه»[١] ودلالته على هذا المدّعى واضحة.

المسألة الرابعة: في حكم القراءة في الأخيرتين من الجهريّة والإخفاتيّة، والأقوال فيها تبلغ ستّة أو أكثر مِن وجوب الإنصات، والتخييربين القراءة والتسبيح مع التساوي بينهما،[٢] أو أفضليّة القراءة أو التسبيح إمّا مطلقاً أو ما إذا أدرك قراءة الأوّليين، أمّا إذا لم يدرك بأن لم يقرأ هو بنفسه للنسيان ولم يدرك قراءة الإمام لكونه مسبوقاً، فيكون الأفضل في هذه الصورة هو القراءة، وقد تقدّم تفصيل ذلك كلّه في باب القراءة.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل: تجوز القراءة من المأموم بقصد القرآنيّة لا بقصد الجزئيّة مطلقاً، سواءٌ كان في الجهريّة أو الإخفاتيّة، إلّا على مذهب من يعتبر الإنصات في الجهريّة، ويلزمه القول بعدم جواز قراءة شيء حينئذٍ حتّى التسبيح مطلقاً ولو بنحو حديث النفس لمنافاته مع الإنصات، وهو ممنوع لمخالفته مع ما صرّح به في الأخبار[٣] من جواز الذكر والتسبيح كما لا يخفى.

الثاني: معنى الكراهة على القول بها في الإخفاتيّة أو الجهريّة هو الكراهة المصطلحة في العبادات المكروهة فيما لا بدل لها، وقد حقّقناه في *الأُصول* بما لا مزيد عليه فراجع.

الثالث: المراد من السماع هو فعليّة السماع في مقابل عدمه مطلقاً، سواءٌ كان عدمه مستنداً إلى بُعد المأموم عن الإمام، أو وجود الهمهمة المانعة عن سماع قراءته، أو صَمَم في المأموم ونحوه، فالمدار على عدم السماع الفعلي بأيّ وجه كان.

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٥٨ ب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١٠.

٢. في الكتاب المطبوع زيادة: (بين القراءة والتسبيح مع التساوي).

٣. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٦٠ ب ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١.

الرابع: إذا سمع بعض القراءة ولم يسمع بعضها، فهل يجوز أن يقرأ مطلقاً حتّى ما سمعه منها، أو لا يجوز مطلقاً حتّى ما لا يسمع منها، أو يفصل بين ما سمعه فلا يجوز وبين ما لا يسمع فيجوز؟ وجوهٌ:

وجه الأوّل: اعتبار كون المدار على السقوط سماع الجميع على نحو الإيجاب الكلّي، فلو لم يسمع كذلك لا يسقط شيء.

ووجه الثاني: كون المدار على جواز القراءة هو عدم سماع الجميع على نحو السلب الكلّي، فلا يجوز حين يسمع ولو شيئاً منها.

ووجه الثالث: كون المدار على السقوط على النحو العام الأُصولي، فيسقط ما سمع ويجوز قراءة ما لم يسمع.

ولا يخفى بُعد هذه الوجوه كلّها، فالمسألة ملتبسة جدّاً وإن كان الوجه الثاني لا يخلو عن قُرب، وعليه فلو سمع من الأوّل فلا يجوز عليه القراءة بعده، ولو لم يسمع من الأوّل فيجوز له القراءة إلى أن يسمع، ثمّ بعد السماع لا يجوز عليه القراءة ولو لم يسمع بعد ما سمع، ولكنّ الاحتياط بترك القراءة مطلقاً أو بإتيانها لا بقصد الجزئيّة ممّا لا ينبغي أن يترك.

الخامس: الإمام ضامن لشرائط القراءة مثل ضمانه للقراءة نفسها، لظهور كون ضمانه للقراءة ضماناً لها بما يتبعها من الشرائط.

وأمّا شرائط الصلاة حال القراءة كالقيام بناءً على أن يكون شرطاً للصلاة لا للقراءة فالظاهر وجوب إتيانها على المأموم لعدم ما يدلّ على ضمان الإمام عنها.

نعم لا يجب القيام على المأموم من أوّل قراءة الإمام، فله أن يجلس إلى قبل ركوع الإمام؛ لعدم دليل على وجوبه كذلك، ولو فرض قيام الدليل عليه أيضاً لكان

محكوماً بما دلّ على أنّه لو أدرك الإمام في آخر القراءة أو في الركوع فقد أدرك ما قبله.

السادس: لو قصد الانفراد في حال القنوت مثلاً، أو بعد تمام قراءة الإمام لا يجب عليه القراءة، ولو انفرد في أثناء القراءة فلا إشكال في أنّه يجب عليه الإتيان بما لم يدرك من قراءة الإمام.

وأمّا بالقياس إلى ما قرأه ففي وجوب اعادته عليه وعدمه وجهان:

أقربهما العدم؛ وذلك لكون ما أدركه من قراءته بحكم إدراك كلّ ما قرأه الإمام إلى حين انفراده.

نعم لو كان جالساً حين قراءة الإمام وقصد الانفراد قبل قيامه يجب عليه استئناف القراءة، لعدم إدراك ركعة الإمام حتّى يكون في حكم من أدرك قبله.

السابع: لو شكّ في سماع القراءة فعلى القول بوجوب القراءة حين عدم السماع يدور الأمر بين الوجوب والحرمة؛ لعدم إقوائيّة شيء من الاحتمالين، فيصير من صغريات تلك المسألة، وعلى القول بعدم الوجوب فيكون من باب الدوران بين الحرمه وغير الوجوب، ولا يخفى حكمه، والذي يسهّل الخطب هو جواز القراءة في جميع الصور بقصد القربة المطلقة كما قدّمناه.

المسألة الخامسة: في حكم القراءة خلف من لا يعتدّ بقراءته كأهل الخلاف، والمشهور بين الأصحاب هو وجوب القراءة التامّة عند الإمكان، وإلّا فيكتفى بما أمكن، ومع عدم تمكّنه أصلاً فيكتفى منها بحديث النفس، ومع عدم التمكّن من حديث النفس أيضاً فيما إذا سبقه الإمام بالركوع فتسقط، وما ذكروه من التفصيل هو المنصور، ويدلّ عليه بعد مفروغيّة جواز الاقتداء بهم في معرض التقيّة وعدم وجوب التفصّي فيما إذا أمكن جملة من الأخبار:

منها: ما رواه في *الكافي* في الصحيح عن *الحلبي* عن الصادق (عليه السلام) قال: «إذا صلّيت خلف إمام لا تقتدي به فاقرأ خلفه، سمعت قراءته أولم تسمع»[1]، وهذا يدلّ على وجوب القراءة خلفهم وعدم الاعتداد بقرائتهم ولو سمع قراءتهم.

ومنها: صحيح عليّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الرجل يصلّي خلف من لا يقتدي به بصلاته، والإمام يجهر بالقراءة؟ قال: «اقرأ لنفسك، وإن لم تسمع نفسك فلا بأس»[2]، يدلّ على الإخفات بالقراءة في الصلاة الجهريّة، وإنّه مع عدم التمكّن من اسماع نفسه يكتفي بحديث النفس، والمراد بالسماع بالنفس هو القراءة بما يتحقّق به مصداق القراءة ولو لم يسمع بأُذنيه، لأنّ العلم بقراءة نفسه حضوريّ، كما تقدّم في مبحث القراءة، فيكون المراد من حديث النفس تخطّر ألفاظ القراءة في القلب من غير الإجراء على اللسان.

ومنها: ما في *التهذيب* عن أحمد بن محمّد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال: قلت له: إنّي أدخل مع هؤلاء في صلاة المغرب، فيعجّلوني إلى ما أن أُؤذّن وأُقيم، ولا أقرأ إلّا الحمد حتّى يركع، أيجزيني ذلك؟ قال: «نعم يجزيك الحمد وحدها»[3].

وهذا يدلّ على جواز الاكتفاء بالحمد وحدها لو سبقه الإمام إلى الركوع ولم يتمكّن من قراءة السورة، وهذا الحكم ليس مختصّاً في الائتمام بمن لا يقتدى به، بل عامّ بالنسبة إلى من يقتدى به أيضاً، كما سيأتي تفصيله.

ومنها: صحيح أبي بصير قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام): من لا أقتدي

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٦٦ ب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٩، *الكافي* ٣: ٤/٣٧٣.

٢. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٦٣ ب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١.

٣. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٦٥ ب ٣٣ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٦، *تهذيب الأحكام* ٣: ٣٧ / ١٣٢.

به في الصلاة؟ قال: «**افرغ قبل أن يفرغ فإنّك في حصار، فإن فرغ قبلك فاقطع القراءة واركع معه**»[١] وهذا يدلّ على جواز الاكتفاء ولو ببعض القراءة.

ومنها: خبر أحمد بن عائذ قال: قلت لأبي الحسن (عليه السلام): إنّي أدخل مع هؤلاء في صلاة المغرب، فيعجّلوني إلى ما أُؤذّن وأُقيم، فلا أقرأ شيئاً حتّى إذا ركعوا وأركع معهم، أيجزيني ذلك ؟ قال: «**نعم**»[٢].

وخبر زرارة عن الباقر (عليه السلام) قال: «**لا بأس أن تصلّي خلف الناصب ولا تقرأ خلفه فيما يجهر فيه، فإنّ قراءته تجزيك إذا سمعتها**»[٣].

وهذان الخبران يدلاّن على سقوط القراءة رأساً المحمولان على صورة عدم التمكّن منها، وفي معنى هذه الأخبار غيرها[٤].

ولا يخفى أنّها من حيث المجموع ممّا يستفاد منها ما عليه المشهور، ثمّ إنّه يكتفي بما أتى به من الصلاة ولا يجب عليه الإعادة أو القضاء بعد رفع التقيّة، كما في كلّ حكم اضطراريّ ناشٍ عن التقيّة.

الأمر الثاني: لا إشكال في وجوب متابعة المأموم للإمام الذي يقتدي به في الجملة، وعليه الإجماع[٥]، ويدلّ عليه - مضافاً إلى الإجماع - النبوي المشهور: «**إنّما جعل الإمام ليؤتمّ به، فإذا ركع فاركعوا، وإذا سجد فاسجدوا**»[٦]. وفي بعض العبائر بزيادة قوله: «**وإذا كبّر فكبّروا**». وفي بعض أُخرى: «و إذا قرأ فانصتوا»، لكنّه

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٦٧ ب ٣٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١.

٢. *مستدرك الوسائل* ٦: ٤٨٣ ب ٣٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢.

٣. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٦٩ ب ٣٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٥.

٤. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٦٨ ب ٣٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣.

٥. كما ادعاه المحقّق في *المعتبر* ٢: ٤٢١، والعاملي في *مدارك الأحكام* ٤: ٣٢٦، الشهيد الثاني في *الروضة البهيّة* ١: ٣٨٤.

٦. *صحيح البخاري* ١: ١٧٨، *سنن ابن ماجه* ١: ٣٩٨ / ١٢٣٨.

ليس مذكوراً في عبارة الأصحاب. وهذا الخبر وإن كان عامّياً لكنّ الأصحاب تلقّوه بالقبول فيكون معتبراً معتمداً عندهم يصحّ التعويل عليه من غير إشكال، إنّما الكلام في دلالته والبحث عنها يقع عن أُمور:

الأوّل: الظاهر من قوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «إذا ركع فاركعوا، وإذا سجد فاسجدوا» هو كون ذكر الركوع والسجود من باب المثال، فيتعدّى عنهما إلى كلّ فعل من أفعال الصلاة كالقيام ونحوه، ويكون ذكر هذين الفعلين من باب ذكر الخاصّ وإرادة العام.

وهل يتعدّى عن الأفعال إلى الأقوال بأخذ جامع يشمل الأفعال والأقوال معاً؟ وجهان:

أقواهما العدم؛ وذلك لعدم أُنس الذهن به وعدم انسباقه إلى الفهم، فليس في الخبر ما يدلّ على وجوب المتابعة في الأقوال كوجوبها في الأفعال، وهذا في غير الأقوال الواجبة مطلقاً أو الواجبة الغير المسموعة ظاهر؛ إذ الغير الواجبة ليست واجباً حتّى يجب فيها المتابعة، وغير المسموعة من الواجبة لا تكون مسموعة لكي يتبع المأموم فيهما، وأمّا في الواجبة المسموعة فلا يخلو عن شوب الإشكال من جهة احتمال كون ذكر الركوع والسجود كناية عن كلّ من الأفعال والأقوال، فالاحتياط فيها لا ينبغي أن يترك.

الثاني: لا إشكال في دلالة الخبر على عدم جواز تقديم المأموم على الإمام في الأفعال، وأمّا وجوب تأخّره عنه وعدم جواز المقارنة فلا دلالة فيه.

والكلام يقع **تارة** في دلالة صدر الخبر - أعني قوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «إنّما جعل الإمام ليؤتمّ به»، **وأُخرى** في قوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «فإذا ركع فاركعوا، وإذا سجد فاسجدوا»[1]، أمّا الصدر فلا دلالة فيه على وجوب المقارنة؛ وذلك لأنّ تبعيّة التابع للمتبوع يكون على قسمين:

---

١. تقدّم تخريجه في ص: ٥٤٩.

الأوّل: أن يكون تابعاً له في كلّ ما يفعله بحيث يكون فعل المتبوع بوجوده العيني محرّكاً للتابع ومحدثاً لإرادته فليس له قصد إلى الفعل لولا فعل المتبوع أصلاً.

الثاني: أن يكون فعلاً مشتركاً بين التابع والمتبوع، ولا يكون إرادة أصل الفعل من التابع ناشئاً عن فعل المتبوع، بل التبعيّة إنّما هو في ربط فعله بفعله لا في أصل صدوره، ولازم القسم الأوّل هو تأخّر فعل التابع عن المتبوع بالزمان؛ ضرورة اقتضاء انبعاث إرادته عن فعل المتبوع تأخّر فعله عنه كذلك، كما لا يخفى.

ولازم القسم الثاني هو عدم لزوم التأخّر؛ إذ لا يكون إرادة التابع لأصل الفعل ناشئاً عن فعل المتبوع، فيمكن تقارن إرادتهما للفعل، فيقارنا فيه. ولا يقال: باقتضاء التبعيّة تأخّر التابع عن المتبوع بحسب الزمان وذلك لفساده، من حيث إنّ أظهر مصاديق التبعيّة هو تبعيّة المعلول للعلّة، وواضح أنّهما متقارنان بالزمان، بل لا يعقل تأخّر المعلول عن علّته بحسب الزمان؛ هذا بالنسبة إلى الصدر.

وأمّا بالنسبة إلى قوله: «فإذا ركع فاركعوا» فقد يقال: بأنّ تفريع ركوع المأموم على ركوع الإمام مع التعبير عن ركوعه بصيغة الماضي الدالّ على النسبة التحقيقيّة يدلّ على اعتبار تأخّر فعل المأموم عن فعل الإمام، بناءً على دلالة صيغة الماضي على الزمان للماضي.

ولكنّه ممنوع بمنع دلالة الفعل على الزمان، وإنّما الماضي موضوع للدلالة على النسبة التحقيقيّة، ولكن لازم صدق الإخبار عنها إنّما هو وقوعها قبل الإخبار بها ولو بآنٍ ما، فالدلالة على الزمان الماضي نشأت من صدق الإخبار بصيغة الماضي، لا أنّه مدلول للصيغة. وعليه فإذا لم يكن الاستعمال في مقام الإخبار، بل كان للإنشاء فلا تدلّ على الزمان أصلاً، والجمل الشرطيّة مطلقاً منسلخة عن سوقها في مقام الإخبار

مثل: (إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) و: (إذا جاءك زيد فأكرمه) ونحوهما، ولذلك يكون الجزاء والشرط متقارنين بالزمان.

والسرّ فيه هو ما ذكرناه من انسلاخ الجملة الشرطيّة عن الإخبار التي كانت الدلالة على الزمان من لوازم صدقها.

هذا تمام الكلام في الأفعال.

وأمّا الأقوال **فتارة**: يكون الكلام في تكبيرة الإحرام، **وأُخرى**: في غيرها من الأقوال، **وثالثة**: في السلام.

أمّا التكبيرة، فلا شبهة ولا إشكال في عدم جواز تقدّمها على تكبيرة الإمام من جهة عدم تحقّق صلاة للإمام حتّى يتحقّق الائتمام، وهل يصحّ المقارنة أو يشترط تأخّرها عن أوّل تكبيرة الإمام أو يعتبر أن تكون بعد الفراغ عن تكبير الإمام؟ وجوهٌ: بل أقوال:

أقواها الأوّل؛ وذلك لعدم الدليل على اعتبار التأخّر مطلقاً، سواءٌ كان عن أوّل التكبيرة أو عن تمامها، وعدم توقّف صدق الاقتداء والائتمام على تأخّرها، بل التبعيّة تتحقّق ولو مع المقارنة بالزمان.

وأمّا النبوي المعروف المشتمل على قوله: «**فإذا كبّر فكبّروا**» فلا يدلّ على وجوب التأخّر؛ وذلك لعدم الاعتماد على تلك النسخة من جهة خلوّ ما نقله الأصحاب عن تلك الفقرة، مضافاً إلى أنّ حال هذه الشرطيّة أيضاً كالشرطيّتين المتقدّمتين أعني قوله (عليه السلام): «**إذا ركع فاركعوا، وإذا سجد فاسجدوا**» في عدم الدلالة على اعتبار التأخّر بحسب الزمان.

وأمّا المروي عن عليّ بن جعفر (عليه السلام) عن أخيه (عليه السلام): عن الرجل يصلّي جماعة أله أن يكبّر قبل الإمام؟ قال: «**لا يكبّر إلّا مع الإمام، فإن كبّر قبله**

أعاد التكبير»[1] الظاهر في وجوب المقارنة وعدم جواز التأخير كالتقديم، فهو مؤوّل بإرادة نفي التقدّم، فيكون سوقه لبيان عدم جواز التقدّم لا لبيان وجوب المقارنة، وأمّا ذيله الدالّ على إعادة التكبير لو وقع قبل تكبير الإمام فهو بظاهره غير معمول به؛ لعدم بطلان صلاته لو وقع كذلك، غاية الأمر تكون فرادى لا جماعة.

اللهمّ إلّا أن يحمل على ما إذا كبّر بعنوان الجماعة مقيّداً بإيقاعها بحيث لولاها لم يرد الصلاة الفرادى أصلاً، فحينئذٍ يصحّ الحكم ببطلانها ولزوم إعادتها.

وبالجملة فالأقوى جواز مقارنة تكبير المأموم مع إحرام الإمام، لكنّ الأحوط تأخّر إحرامه عن شروع الإمام في التكبير ولو وقع تحريمه في أثناء تكبيره. وأحوط منه كون شروع المأموم بعد فراغ الإمام عن التحريم.

وأمّا سائر الأقوال غير التسليم فقد تقدّم شطر من الكلام فيها:

ومحصّله إنّ النبوي المعروف لا دلالة فيه على عدم جواز تقدّم المأموم فيها على الإمام، وهذا على نسخة التي لم يذكر فيها قوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «وإذا كبّر فكبّروا»، ظاهر كما تقدّم، وعلى تلك النسخة أيضاً كذلك، لما تقدّم من عدم اعتماد الأصحاب على تلك الفقرة أوّلاً، وعدم دلالتها على عدم جواز التقدّم فيما عدى التكبيرة بدعوى كونها من باب ذكر الخاصّ وإرادة العام ثانياً؛ وذلك لقوّة احتمال الخصوصيّة في التكبيرة، حيث إنّ قبل التكبيرة الإحرام لا تكون صلاة حتّى تنعقد الجماعة وهذا بخلاف الركوع - مثلاً - حيث يقطع بعدم الفرق بين الدخول فيه وبين الرفع عنه، فإذا لم يجز التقدّم في دخوله لم يجز في الرفع عنه.

وكذا الخبر المروي عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «إذا قمتم إلى الصلاة فاعدلوا صفوفكم وأقيموها وسوّوا الفُرَج، وإذا قال

---

١. *وسائل الشيعة* ٣: ١٠١ ب ١٦ من أبواب صلاة الجنازة، ح ١.

إمامكم: الله أكبر، فقولوا الله أكبر، وإذا قال: سمع الله لمن حمده، فقولوا: اللهمّ ربّنا ولك الحمد»[1] فإنّه لا دلالة لقوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «وإذا قال: الله أكبر»، إلى آخره، على وجوب تأخّر تكبير المأموم عن الإمام بالبيان المتقدّم مع أنّ سياقه سياق بيان المستحبّات لكون جميع الفقرات المذكورة فيه منها وهذا يوجب كسر ظهور الأمر في الوجوب وإن لم تكن قرينة على الاستحباب.

وبالجملة، فليس في البين ما يدلّ على عدم جواز التقدّم في الأفعال، إلّا أنّ الاحتياط [في] الأفعال الواجبة ممّا لا ينبغي تركه.

وأمّا التسليم، فقد قيل: بعدم جواز التقديم فيه قياساً له بالتحريمة[2] وهو ضعيف جدّاً؛ لبطلان القياس وعدم ما يدلّ على المنع من تقديمه، مضافاً إلى ما يدلّ على جوازه، وذلك كصحيح *الحلبي* عن الصادق (عليه السلام): في الرجل يكون خلف الإمام فيطيل الأمام التشهّد؟ فقال: «**يسلّم من خلفه ويمضي لحاجته إن أحبّ**»[3] فإنّ ظاهره تقدّمه على الإمام بالتسليم مع بقاء القدوة، لا أنّه ينوي الانفراد ثمّ يأتي بالتسليم.

وصحيح أبي المعزا: في الرجل يصلّي خلف إمام، فسلّم قبل الإمام؟ قال (عليه السلام): «ليس بذلك بأس»[4]. وهذا أيضاً ظاهر في كون تقدّمه مع بقاء القدوة.

فالمتحصّل من هذه المسألة هو عدم جواز تقدّم المأموم على الإمام في الأفعال والتكبيرة من الأقوال، وجوازه فيما عدا التحريمة من الأقوال حتّى التسليم، وجواز المقارنة في جميع ذلك حتّى في التحريمة مع ما فيها من الاحتياط، والحمد لله.

---

١. *أمالي* الصدوق، المجلس ٥٢: ٢٦٤ / ١٠، *وسائل الشيعة* ٨: ٤٢٣ ب ٧٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٦.

٢. كالمحقّق في *المختصر النافع*: ٤٨ - وابن فهد في *الموجز* (الرسائل العشر): ١١٥.

٣. *وسائل الشيعة* ٨: ٤١٣ ب ٦٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣، *وتهذيب الأحكام* ٢: ٣٤٩ / ٣٣.

٤. *وسائل الشيعة* ٨: ٤١٤ ب ٦٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤، *تهذيب الأحكام* ٣: ٥٥ / ١٠١.

هذا بالنسبة إلى التقدّم والتقارن، وأمّا بالنسبة إلى التأخّر فقد يقع الكلام بالنسبة إلى التأخّر عن الركوع بعد ما أدرك القيام، سواءٌ كان أوّل صلاته كالركعة الأُولى أو لا، وأُخرى: بالنسبة إلى ما عدا الركوع.

أمّا الركوع فالمستفاد من جملة من الروايات عدم جواز تأخّر المأموم عن ركوع الإمام بمعنى عدم إلحاقه بالركوع حتّى يرفع الإمام عنه؛ وذلك كصحيح زرارة عن الباقر (عليه السلام) قال: «**إن أدرك من الظهر أو العصر أو العشاء ركعتين وفاتته ركعتان قرأ في كلّ ركعة ممّا أدرك خلف الإمام في نفسه بأُمّ الكتاب وسورة، فإن لم يدرك السورة تامّة أجزأه أُمّ الكتاب**»[1].

وعن *الفقه الرضوي*: «**فإن سبقك الإمام بركعة أو ركعتين فاقرأ في الركعتين الأوّلتين الحمد وسورة، فإن لم يلحق السورة أجزأك الحمد**»[2].

وعن دعائم الإسلام عن أبي جعفر (عليه السلام): «**إذا أدركت الإمام وقد صلّى ركعتين فاجعل ما أدركت معه أوّل صلاتك فاقرأ لنفسك بفاتحة الكتاب وسورة إن أمهلك الإمام، أو ما أدركت أن تقرأ**»[3]، وفي معنى هذه الأخبار غيرها، ودلالتها واضحة في الترخيص بترك السورة إذا لم يمهله الإمام، وليس ذلك إلّا من جهة لزوم إدراك ركوع الإمام ولولا لزوم إدراكه لما كان اقتضاء للترخيص في ترك قراءتها.

لا يقال: إنّما الترخيص في ترك السورة لمكان جواز تركها في صورة الاستعجال، فلا يدلّ على وجوب إدراك الركوع.

لأنّه يقال: الاستعجال في المقام يتوقّف على وجوب إدراك ركوع الإمام، وإلّا فلا موضوع للاستعجال؛ ضرورة إمكان إتمام المأموم قراءته ثمّ التحاقه بالإمام في

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٨٨ ب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤، *تهذيب الأحكام* ٣: ٤٥ / ١٥٨.

٢. *فقه الرضا* (عليه السلام) ص ١٤٤ ب ١٢ صلاة الجماعة وفضلها.

٣. *مستدرك الوسائل* ٦: ٤٩٠ ب ٣٨ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤، *دعائم الإسلام* ١: ١٩٢.

السجود. هذا بالنسبة إلى التأخّر عن الركوع بعد تحقّق الائتمام قبله، لا بأن ائتمّ في الركوع، فإنّ هنا مسألتين:

إحداهما: إدراك الركعة بإدراك الإمام في الركوع، وقد تقدّم.

وثانيهما: عدم جواز التأخّر عن الركوع إذا أدرك ما قبل الركوع، سواءٌ في ذلك الركعة الأُولى أو غيرها، ولا ربط لإحدى المسألتين بالأُخرى.

وأمّا التأخّر بالنسبة إلى ما عدا الركوع من بقيّة الأفعال، فالأقوى جوازه بمقدار التأخّر المتعارف وعدم جوازه بالمقدار الفاحش، وضابط الفاحش هو كونه بمقدار الزائد عن المتعارف، أمّا جوازه بمقدار المتعارف، فلعدم ما يدلّ على اعتبار المقارنة مع ما دلّ على جواز التأخير، وأمّا عدم جوازه بالزائد عن المتعارف فللنبوي المتقدّم، أعني قوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «فإذا ركع فاركعوا، وإذا سجد فاسجدوا»، حيث إنّه يدلّ على وجوب متابعة المأموم للإمام في الركوع والسجود ويلحق بهما بقيّة الأفعال لأجل عدم الفرق بينهما، مضافاً إلى عدم صدق القدوة والائتمام مع التخلّف الفاحش، كما لا يخفى.

ومنه يظهر أنّ الضابطَ في المقدار الفاحش هو ما لم يصدق معه الاقتداء عرفاً، وأمّا انقسام الفاحش إلى ما يوجب بطلان القدوة وما لا يوجب فهو فاسد؛ ضرورة عدم بطلانها بالتأخّر بعد ورود الدليل على بقاء القدوة لو زوحم في الجمعة ففات منه الركعتان، حيث ورد إنّه يصبر حتّى يأتي الإمام بالركعة الثانية، فيجعل المأموم سجدة الإمام من الثانية سجدة له من الأُولى ويأتي بالركعة الثانية بعد إتمام الإمام، وذلك فيما إذا فات من المأموم سجدتَي الركعة الأُولى والركوع من الركعة الثانية، فيدلّ على أنّ التأخير بمثل هذا المقدار لا يوجب بطلان القدوة.

ولا يقال: إنّ عدم البطلان في هذه الصورة إنّما هو لمكان الاضطرار بسبب

التزاحم؛ لأنّ الظاهر عدم التفاوت في الشرطيّة بين ما كان انتفاء الشرط بالاختيار أو لا بالاختيار، غاية الأمر عدم ثبوت الإثم في الثاني.

الأمر الثالث: هل وجوب المتابعة في موضع وجوبها الذي تبيّن في الأمر المتقدّم نفسيّ أو شرطيّ، وعلى الثاني فهل هي شرط لأصل الصلاة أو للقدوة بالنسبة إلى تمام الصلاة أو بالنسبة إلى كلّ جزء من أجزائها؟ أقوالٌ:

ربّما يبلغ مع القول بعدم الوجوب إلى خمسة أقوال، والأقوى منها هو القول بالوجوب النفسي، وذلك لبطلان ما عداها.

أمّا القول بالعدم مطلقاً، فلما تقدّم في الأمر الثاني من وجوبها بالتفصيل المتقدّم.

وأمّا القول بالشرطيّة، سواءٌ كانت شرطاً لأصل الصلاة أو للقدوة إمّا مطلقاً أو لكلّ جزء من أجزائها؛ فلما دلّ على عدم بطلان الصلاة ولا الجماعة بسبب التأخّر والتقدّم وهو ينفي شرطيّتها للصلاة أو للجماعة.

أمّا ما دلّ على انعقاد القدوة في صورة التأخّر فلما تقدّم آنفاً في الأمر الثاني ممّا ورد على بقاء القدوة في صورة التخلّف عن الركنين بسبب المزاحمة في صلاة الجمعة.

وأمّا ما دلّ على بقائها في صورة التقدّم، فلما ورد من أنّ المتعمّد في التقديم على الإمام بالركوع أو السجود يجب عليه الصبر إلى أن يلحقه الإمام، فلولا صحّة صلاته وبقاء القدوة بالقياس إلى الصلاة، وبالنسبة إلى الجزء منها معاً، لما كان لوجوب الصبر إلى أن يلحقه الإمام معلّلاً بأنّه لو تابع الإمام يلزم زيادة الركن معنى، وهذا ظاهر.

مضافاً إلى أنّه لا يستفاد من النبويّ المتقدّم إلّا الوجوب النفسي، وتقريبه: أنّ قوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «إنّما جعل الإمام إماماً ليؤتمّ به»[1] يدلّ

---

١. *صحيح البخاري* ١: ١٧٨، سنن ابن ماجه ١: ٣٩٨ / ١٢٣٨.

على أنّ غاية المترتّبة على جعل الإمام هو وجوب متابعته، فيكون متابعته من الغايات المترتّبة على إمامته ومن أحكامه لا من شرائطه، وذلك كالغايات المترتّبة على البيعة وعلى العقود مثل وجوب التسليم ونحوه، حيث إنّ وجوب التسليم ليس من شرائط صحّة البيع، بحيث لولاه لكان البيع فاسداً، بل هو من الأحكام المترتّبة على البيع، وكذا الأحكام المترتّبة على البيعة، فإذا كانت المتابعة مترتّبة على جعل الإمام إماماً وصارت غاية له لا تكون من شرائط الجماعة، فحينئذٍ يكون وجوبها نفسيّاً، هذا.

مضافاً إلى ما في جعلها شرطاً للقدوة بالنسبة إلى الجزء من الصلاة، حيث إنّ القول به فاسد من جهة عدم كون القدوة ملحوظاً بالقياس إلى كلّ جزءٍ جزء مستقلّاً حتّى تبطل في جزء، وتبقى في جزءٍ آخر بل هي أمر بسيط متعلّق بتمام الأجزاء، فإذا بطلت بطلت من رأس نظير نيّة الصلاة، فلا يصحّ القول ببطلانها في جزء، وصحّتها في جزءٍ آخر، مع أنّ ما تقدّم من وجوب الصبر إلى التحاق الإمام يدلّ على بقاء القدوة فيما تقدّم فيه على الإمام كما عرفته.

وبالجملة فالظاهر المستفاد من النبويّ وغيره هو الوجوب النفسيّ.

الأمر الرابع: قد يقال - بناءً على وجوب المتابعة بالوجوب النفسي -: ببطلان الصلاة بتركها بناءً على أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ.

وأُورد عليه بمنع الاقتضاء، ولا يخفى ما في هذا القول. وتوضيحه أنّ مورد الضدّ هو ما إذا كان إتيان شيء موجباً لصرف القدرة عن إتيان الآخر عقلاً، أو بتعجيز مولويّ ولا ربط لذلك بالمقام، حيث إنّه لو ترك المتابعة بالتقدّم على الإمام في الركوع أو السجود ليس عدم التمكّن من المتابعة من جهة تعجيز في الإتيان بها، بل إنّما هو من جهة وقوع ما يجب فيه المتابعة منه صحيحاً؛ ضرورة عدم شرطيّة المتابعة

للصلاة، وبعد الإتيان به صحيحاً حصل الامتثال، فلا يبقى موقع للإتيان به حتّى يحصل به المتابعة.

ونظير ذلك ما إذا أتى بالجهر في موضع الإخفات أو بالعكس، حيث إنّ عدم التمكّن من الإتيان بما تركه إنّما هو لإتيان محلّه صحيحاً، فلا موقع معه للتدارك، وهذا خارج عن باب الضدّ، وعليه فلو قلنا باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه لما كان وجهٌ للقول للبطلان.

هذا في صورة ترك المتابعة بالتقدّم، وأمّا تركها بالتأخّر فهو أظهر. هذا كلّه مع أنّ القول بالبطلان بتعمّد ترك المتابعة اجتهاد في مقابل النصّ الدالّ على أنّ المتعمّد بالتقديم يجب عليه الاستمرار إلى أن يلحقه الإمام، كما لا يخفى.

الأمر الخامس: المشهور على التفصيل بين الإخلال بالمتابعة سهواً أو عمداً بوجوب تداركها بمتابعة الإمام في الأوّل ووجوب الاستمرار إلى أن يلحقه الإمام في الثاني؛ وذلك لورود روايات دالّة على وجوب العود لتحصيل المتابعة فيما إذا ركع أو سجد قبل الإمام أو رفع رأسه عن الركوع والسجود قبله.

وما دلّ على وجوب البقاء بالجمع بينهما بحمل الطائفة الأُولى على السهو والثانية على العمد، لما في الطائفة الأُولى من القرائن الموجبة للحمل على السهو، حيث إنّ حمل هذه الأخبار على كثرتها على صورة العمد مستبعد جدّاً، لبُعد تعمّد المأموم في ترك المتابعة، وما في الثانية ممّا يوجب حمله على العمد كما في خبر غياث بن إبراهيم، لما فيه من القرينة على ذلك وهو قوله: «ولمّا رأى أنّ إبطاء الإمام»[1] حيث إنّه يدلّ على أنّ رفعه من الركوع كان بتخيّل أنّ الإمام يرفع عنه بعده بلا إمهال الظاهر في صورة العمد.

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٩١ ب ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٦، وفيه: «إذا ابطاء الإمام».

هذا مع قطع النظر عن المعارضة، ولو أغمض عن ذلك فلمكان قيام الإجماع، إلّا من شاذّ على وجوب المتابعة في صورة السهو، يخرج صورة السهو عن تحت إطلاق الطائفة الثانية، فيختصّ موردها بملاحظة الإجماع بصورة العمد، فتصير أخصّ من الطائفة الأُولى حينئذٍ فتخصّص بها.

وبعبارة أوضح النسبة بين الطائفتين وإن كانت بالتباين، لكن بملاحظة قيام الإجماع على وجوب الإعادة في صورة السهو تنقلب النسبة، وإلّا لزم عدم تحقّق المورد العام المخصّص بالإجماع، وهذه قاعدة كلّيّة مطّردة في جميع الأبواب، حيث إنّ تخصيص أحد العامّين موجب لانقلاب النسبة.

وأمّا حمل الأخبار الدالّة على وجوب العود على الاستحباب بقرينة خبر غياث بن إبراهيم الدالّ على عدم الوجوب، ففاسد، لأنّ الحمل على الاستحباب إنّما يصحّ فيما لو قام قرينة ظاهرة في نفي الوجوب وليس لخبر الغياث ظهور في الجواز؛ لأنّ المنفي فيه عدم العود لا عدم وجوبه حتّى يكون قرينة على حمل تلك الطائفة على الاستحباب.

وكيف كان فما عليه المشهور هو المعوّل.

وعليه، فهنا فروعٌ:

الأوّل: لو كان ترك المتابعة برفع الرأس عن الركوع أو السجود قبل الإتيان بالذكر الواجب، فإن كان مع الالتفات إلى عدم الإتيان بالذكر والتعمّد في تركه بطلت صلاته من جهة الإخلال بالذكر، وإن كان مع نسيان عن الذكر فلا بطلان.

الثاني: لو ترك الاستمرار على البقاء في صورة العمد وأعاد إلى الركوع والسجود فيما إذا تقدّم في الرفع أو إلى الرفع منهما فيما إذا تقدّم في الوضع بطلت صلاته بسبب الزيادة الغير المغتفرة من غير فرق بين ما إذا أخلّ بالذكر أم لا، وهذا واضح.

الثالث: لو ترك الإعادة في صورة السهو لم تبطل الصلاة فيما إذا كان ترك

المتابعة سهواً بعد الإتيان بالذكر الواجب قطعاً بناءً على كون وجوب المتابعة نفسياً على ما هو المختار. ولو كان تركها قبل الإتيان بالذكر ففي البطلان حينئذٍ من جهة استلزامه ترك الذكر الواجب عليه؛ لأنّه لو أعاد ليأتي بالذكر، وعدمه من جهة فوات محلّ الذكر وجهان:

أقواهما الأخير.

وتوضيحه إنّ السهو عن المتابعة قبل الذكر الواجب **تارة**: يكون مع الإخلال بالذكر عمداً **وأُخرى**: يكون مع الغفلة عنه. فعلى الأوّل فتبطل الصلاة من جهة الإخلال بالذكر عمداً وهو مبطل للصلاة. وعلى الثاني فلا تبطل الصلاة بتركه حينئذٍ، لكن يبقى الكلام في وجوب الإتيان به في صورة العود إلى الركوع والسجود من جهة المتابعة وهو مبنيّ على كون ما يأتي به بعنوان المتابعة واجباً شرطيّاً معدوداً من أفعال الصلاة، فكأنّ ركعته هذه صارت مركّبة من ركوعين مثلاً، أو كان ما يأتي به متّصلاً بما أتى فكأنّه هو وما قبله ركوع واحد بإلقاء التخلّل الواقع بينهما، فعلى الوجهين يكون المأتي به بعنوان المتابعة فعلاً صلاتيّاً يجب فيه الذكر.

ولكنّ الوجهين كليهما ممنوعان، بل المتأتي به واجب نفسيّ، ولذا لا يضرّ الإخلال به ولو كان عاصياً، فحينئذٍ فلا دليل على وجوب الذكر فيه ولو مع تركه في ما قبله، فحينئذٍ فلا يترتّب على ترك الإعادة بطلان أصلاً، ومنه يظهر أنّه لو أعاده للمتابعة لا يجب عليه الذكر ولو مع تركه فيما أتى قبله، كما لا يخفى.

الرابع: قال في *العروة*[1] ما محصّله أنّه لو ركع سهواً في حال قراءة الإمام ثمّ ترك المتابعة ولم يعد إلى القيام فالأحوط البطلان، ولو ركع عمداً فالأقوى البطلان.

والفرق بين الصورتين بالاحتياط في الأوّل والفتوى بالبطلان في الثاني مشكل؛

---

١. *العروة الوثقى*، صلاة الجماعة: ٤٣٤ م ١٢، طبعة مؤسسة العروج.

وذلك لأنّه لا يخلو القيام إمّا أن يكون شرطاً للقراءة أو يكون واجباً مستقلّاً من أفعال الصلاة في حال القراءة، وعلى الأوّل فإمّا يكون الإمام متحمّلاً لقراءة المأموم بما يتبعها من الشرائط أو لا يكون متحمّلاً لتوابعها، فإن كان القيام شرطاً للقراءة وكان الإمام متحمّلاً لها بتوابعها فلا بطلان من جهة ترك العود إلى المتابعة في الصورتين، لعدم الإخلال بشيء من أفعال الصلاة وشرائطها في هذه الصورة إلّا المتابعة التي عرفت أنّها واجبٌ نفسيّ. وكذا إن كان القيام واجباً مستقلّاً، حيث إنّه واجب في حال القراءة وبعد سقوط القراءة عن المأموم فلا دليل على وجوب القيام عليه في حال قراءة الإمام إلّا بمقدارٍ تتحقّق به الركعة المفروض حصوله قبل الهويّ إلى الركوع.

ولو كان شرطاً للقراءة ولم يكن الإمام متحمّلاً لتوابعها فيتجه البطلان في الصورتين من غير فرق بين العمد والسهو، فالفرق بين الصورتين بالحكم بالبطلان في صورة العمد والاحتياط في صورة السهو لا وجه له، وحيث قد تقدّم أنّ الأقوى في باب القيام هو وجوبه في حال القراءة لا شرطيّته لها فالأقوى عدم البطلان في الصورتين، وإن كان الأقوى مع القول بشرطيّته للقراءة أيضاً كذلك كما هو الأقوى من تحمّل الإمام قراءة المأموم بما يتبعها من الشرائط، هذا.

ولكن يمكن أن يقال: بالتفصيل بين العمد والسهو بالحكم بالبطلان في الأوّل دون الأخير، فيما إذا هوى إلى الركوع في حال قراءة الإمام من جهة الإخلال بشرط الركوع عمداً في صورة العمد دون السهو، وذلك بناءً على مقدّمتين:

إحداهما: إنّ قراءة الإمام قراءة المأموم وقد نزّلت منزلتها.

والثانية: إنّ محلّ الركوع إنّما هو بعد الفراغ عن القراءة وبعد تنزيل قراءة الإمام منزلة قراءة المأموم يستنتج أنّ محلّ ركوع المأموم إنّما هو بعد قراءة الإمام بحيث لو أتى به قبل فراغ الإمام عن القراءة لكان في غير محلّه، ونتيجة ذلك هو بطلان

الصلاة في صورة العمد من جهة الإخلال بشرط الركوع ولو عاد إلى المتابعة، وعدم بطلانها في صورة السهو، لعدم البأس في الإخلال السهوي ولو لم يعد إلى المتابعة، لكون وجوب العود إليها نفسيّاً - كما تقدّم - ومع عدم الفوت لم يفت منه إلّا شرط الركوع سهواً وهو كونه بعد القراءة، والمفروض عدم وقوع الإخلال به.

ولكنّ الشأن في إنتاج المقدّمتين المذكورتين شرطيّة كون ركوع المأموم بعد الفراغ عن قراءة الإمام؛ ضرورة أنّ تنزيل قراءة الإمام منزلة قراءة المأموم لا يدلّ على شرطيّة تأخير ركوعه عن قراءته فحينئذٍ لا يمكن القطع بالبطلان في صورة العمد بذاك الوجه وإن كان الاحتياط فيه ممّا لا بأس به.

وأمّا في صورة السهو فالإنصاف أنّه لا مجال فيه للاحتياط لعدم ما يقتضيه.

الخامس: قد تقدّم أنّه لو هوى إلى الركوع أو السجود قبل الإمام سهواً يجب عليه المتابعة بالرفع عمّا هوى إليه، ثمّ الركوع أو السجود مع الإمام، فهل الركوع أو السجود الصلاتي هو الأوّل أو الأخير؟ احتمالان:

أقواهما الأوّل؛ وذلك لأنّ ركوعه الذي وقع منه قبل ركوع الإمام ركوع وقع في محلّه على ما هو المفروض فيكون ركوعاً صلاتيّاً، وليس في البين ما يوجب صرفه عن الركوع الصلاتي؛ لأنّ ما ورد ممّا يدلّ على وجوب المتابعة لا يدلّ على كون الركوع الصلاتي هو الأوّل أو الأخير، بل إنّما هو دالّ على وجوب المتابعة ساكتاً عن الدلالة على تعيين الركوع الصلاتي في الأوّل أو الأخير، فحينئذٍ مقتضى جزئيّته للصلاة وجوب الذكر فيه لو كان التذكّر قبل الإتيان به، فيقع التزاحم بين الرفع عنه لمكان المتابعة، وبين الإبقاء بمقدار الذكر.

لكنّ التحقيق عدم التزاحم، لمكان كون المتابعة الواجبة عرفيّة ولا يضرّ بها الفصل بمقدار الأقلّ الواجب منه ولا يتعدّى عنه؛ هذا في الركوع الأوّل.

أمّا الركوع الثاني فلا يجب فيه الذكر، لعدم كونه ركوعاً صلاتيّاً، بل إنّما هو واجب لمكان المتابعة، والذكر إنّما يجب في الركوع الصلاتي، ولا تجب المتابعة في الذكر لاختصاص وجوبها بالأفعال دون الأقوال حسب ما تقدّم.

السادس: لا إشكال في وجوب المتابعة في الأفعال المشتركة بين الإمام والمأموم وما يجب عليهما معاً من أفعال الصلاة، وأمّا المختصّة بالإمام فهي على أقسام:

منها: ما تكون خارجة عن الصلاة كسجدتي السهو إذا اختصّ سببهما بالإمام، فهل يجب على المأموم متابعة الإمام فيهما؟ وجهان:

أقواهما العدم؛ لاختصاص دليل وجوب المتابعة - أعني النبويّ المتقدّم: «إنّما جعل الإمام إماماً ليؤتمّ به»[1]، إلى آخره - بالأفعال المشتركة من الصلاة، وسجدتَي السهو مع خروجهما عن أفعال الصلاة ليست من المشتركه بينهما.

والمنقول عن شيخ الطائفة[2] وجوب المتابعة فيهما أيضاً مستدلّاً بقوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «فإذا سجد فاسجدوا»[3] ولا يخفى ما فيه.

ومنها: ما يكون من أفعال الصلاة، ولكن يختصّ بالإمام لكون المأموم مسبوقاً مثل التشهّد الأوّل فيما إذا دخل المأموم في الركعة الثانية، والظاهر وجوب المتابعة على المأموم فيه في أصل الجلوس، وأمّا كيفيّة الجلوس مِن أنّه يأتي متجافياً أو على النحو المتعارف ففيه كلام يأتي تحقيقه، وأمّا في الإتيان بنفس التشهّد فلا يجب عليه، لاختصاص المتابعة الواجبة بالأفعال دون الأقوال.

ومنها: ما يكون فعله عن الإمام في غير موقعه وصدر عنه سهواً مع كونه مبطلاً

---

١. تقدّم تخريجه في ص: ٥٤٩.

٢. شيخ الطوسي.

٣. *صحيح البخاري* ١: ١٧٨، و *سنن ابن ماجة* ١: ٣٩٨ / ١٢٣٨.

كما إذا أتى بالركوع الزائد سهواً ولا يجب فيه المتابعة، بل تصير صلاة المأموم فرادى بسبب بطلان الجماعه ببطلان صلاة الإمام.

ومنها: ما يكون صدوره عن الإمام غير مبطل لمكان السهو، ولكن كان من المأموم مبطلاً لمكان العمد به، وذلك كالسجدة الواحدة الزائدة، حيث إنّها لو أتى بها الإمام سهواً لا تكون مبطلةً، ولا يجوز فيها المتابعة لكون زيادتها العمديّة مبطلة مع عدم ثبوت اغتفار مثل هذه الزيادة، لعدم الدليل على اغتفاره لانصراف دليل المتابعة إلى الأفعال المشتركة.

ومنها: ما يكون صدوره عن الإمام مستنداً إلى السهو ولم تكن زيادته من المأموم مبطلة، وذلك كما إذا قام في الركعة الثالثة للقنوت أو جلس بعدها للتشهّد سهواً، فتجب المتابعة على المأموم في القيام والجلوس، لا في قنوته وتشهّده. أمّا في أصل القيام أو الجلوس، فلأنّه جزء من الصلاة ويجب على المأموم المتابعة في أجزائها الغير القولي ولو كانت مستيطلة، والسهو في هذه الصورة يوجب استطالة القيام والجلوس، وأمّا عدم وجوبها فيما يأتي به الإمام سهواً في حال القيام والجلوس، كالقنوت والتشهّد؛ فلعدم كونهما من أفعال الصلاة، بل إنّما هو شيء زيد بها سهواً، ودليل المتابعة لا يدلّ على وجوب المتابعة فيما زاد عن الأفعال المشتركة بينهما.

ولكنّ الإنصاف أنّه لا دليل على وجوب المتابعة حتّى بالنسبة إلى القيام والقعود المختصّين بالإمام؛ لما عرفت من ظهور النبوي في وجوبهما في الأفعال المشتركة، وعلى هذا فلو بقي المأموم في السجدة الأخيرة من الثلاثة - مثلاً - إلى أن يفرغ الإمام عمّا أتى به من التشهّد سهواً فلا بأس.

نعم لا يجوز عليه القيام للرابعة قبله، ولكن لا لمكان وجوب المتابعة في التشهّد

الغير المشترك، بل لمكان عدم جواز التقدّم عليه في القيام من جهة وجوب المتابعة فيه.

فالمتحصّل هو عدم جواز دخول المأموم في الفعل الذي يقع بعد هذا الفعل المختصّ بالإمام، وعدم وجوب الإتيان بما يفعله الإمام من الفعل المختصّ به، بل يجوز البقاء على الفعل السابق عنه إلى أن يفرغ الإمام عمّا يختصّ به من غير فرق بين كون الإتيان به عمديّاً مثل القنوت في الركعة الثانية إذا كانت الركعة الأُولى للمأموم أو سهويّاً كالتشهّد في الثالثة من الرباعيّة.

الفصل الرابع[1]:
في شرائط الإمام

يشترط في الإمام أُمور:

الأوّل والثاني: الإسلام والإيمان، وهذان ممّا لا إشكال فيهما.

الثالث: طهارة المولد على ما عبّربه الأصحاب[2]، ولا إشكال ولا خلاف - على ما قيل - في اعتبارهذا الشرط في الجملة، إنّما الكلام في أنّه أمروجوديّ بمعنى أنّ الشرط هو طهارة المولد فيعتبرإحرازه، فلا يصحّ الاقتداء مع الشكّ، أو أنّه أمرعدميّ بمعنى أنّ المانع عن الاقتداء به هوكونه ولد الزنا، فيكفي فيه عدم العلم بكونه ولد الزنا؟

والظاهرمن تعبيرالأصحاب بطهارة المولد كونه أمراً وجوديّاً، والمذكورفي لفظ الخبرهو التعبيربالأمرالعدمي، حيث عبّرفيه أن لا يكون ولد الزنا، ففي صحيح زرارة عن الباقر(عليه السلام): «**قال أميرالمؤمنين (عليه السلام): لا يصلّينّ أحدكم خلف المجذوم والأبرص والمجنون والمحدود وولد الزنا، والأعرابي لا يؤمّ المهاجرين**»[3].

---

١. ما أثبتناه هو الصحيح و في المصدر: «الثالث».

٢. كما في *مدارك الأحكام* ٤: ٦٩ - *ورياض المسائل* ٤: ٣٣٠ - *والحدائق الناضرة* ١٠: ٦ - و *جواهر الكلام* ١٣: ٥٢٧ -

٣. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٢٥ ب ١٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٦.

وخبر أبي بصير عن الصادق (عليه السلام): «**خمسة لا يؤمّنون الناس**» وعدّ منها ولد الزنا[١].

وكذا رواية محمّد بن مسلم عن الباقر (عليه السلام)[٢].

وتظهر الثمرة في لقيط دار الحرب، حيث لم يحرز منه طهارة المولد مع الشكّ في كونه ابن زنا.

والأقوى ما عليه تعبير الأصحاب؛ لظهور هذه الأخبار في شرطيّة طهارة المولد كما فهموه، فيكون التعبير بالأمر العدمي في قوّة اشتراط الأمر الوجودي.

الرابع: العدالة والكلام فيها يقع في جهاتٍ:

الأُولى: في اعتبارها، ولا كلام في اعتبارها عند الأصحاب[٣]، والمصرّح به في أكثر الأخبار[٤] وإن لم يكن لفظ العدالة، إلّا أنّ مضمرة سماعة صريحة في اعتبارها[٥]، مضافاً إلى أنّ التعبير بـ «من تثق بدينه»[٦] ونحوه، كما في باقي الأخبار أيضاً مساوق مع اشتراط العدالة؛ إذ المراد بالوثوق بديانته إحراز صلاحه لا محض كونه إماميّاً، كما يدلّ عليه عطف كلمة «بأمانته» على «دينه» في بعض الأخبار منها[٧].

وبالجملة، **فالقول** بعدم اعتبار العدالة، بل الاكتفاء بمجرّد الوثوق به **ضعيف** في الغاية.

نعم، يكون إحراز العدالة في باب الجماعه أوسع من إحرازها في باب الشهادة،

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٢١ ب ١٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١.
٢. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٢٢ ب ١٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤.
٣. *لاحظ الخلاف* ١: ٥٦٠ م ٣١٠، *روض الجنان*: ٣٦٤ - *التذكرة* ٤: ٢٨٠.
٤. *انظر وسائل الشيعة* ٨: ٣١٣ ب ١١ من أبواب صلاة الجماعة.
٥. *وسائل الشيعة* ٨: ٣١٥ ب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٩.
٦. *وسائل الشيعة* ٨: ٣١٥ ب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٨.
٧. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٠٩ ب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة، ذيل ح ٢.

حيث تحرز في باب الجماعة بالشهادة الفعليّة كاقتداء العدلين به دون سائر ما يشترط فيه العدالة حسب ما يأتي تحقيقه.

الثانية: الظاهر اعتبار عدالة الإمام عند المأموم، فلو لم يكن عادلاً عند نفسه تصحّ إمامته وتنعقد به الجماعة بالنسبة إلى نفسه وإلى المأمومين الذين يقتدون به مطلقاً، سواءٌ في الجماعة المندوبة أو الجماعة الواجبة كالجمعة، وسواءٌ كان في الواجبة ممّن يتمّ به العدد أم لا؛ وذلك لأنّ الجماعه إنّما تتحقّق بفعل المأموم بائتمامه بالإمام ويكون إحراز الشرط معتبراً بالنسبة إليه، بل يكون نفس إحرازه شرطاً بحيث أُخذ الإحراز على نحو الموضوعيّة، كما يدلّ عليه عدم الحكم بالبطلان في صورة التخلّف، وإذا تحقّق الشرط وهو إحراز المأموم تنعقد الجماعة حتّى بالنسبة إلى الإمام؛ ويدلّ عليه أيضاً أنّ ظاهر أدلّة اعتبارها إنّما يدلّ على اعتبارها عند المأموم مثل قوله (عليه السلام): «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه»[1].

الثالثة: في معنى العدالة، وقد وقع الخلاف في معناها، وعن الشيخ الأكبر الأنصاري[2] (قدّس سرّه) تعديد الأقوال فيها إلى ثلاثة وهو: القول بكونها عبارة عن الملكة الباعثة على اجتناب المعاصي وملازمة التقوى، والقول بكونها عبارة عن اجتناب المعاصي المنبعث عن الملكة، والقول بكونها عبارة عن كلا الأمرين.

وعن بعض الأساطين[3] تعديدها إلى القولين، إذ ليس القول بكونها عبارة عن كلا الأمرين قولاً ثالثاً.

والظاهر عدم ترتّب ثمرة عمليّة على جعلها عبارة عن نفس الملكة بعد اعتبار باعثيّتها على الاجتناب أو جعلها عبارة عن الاجتناب المنبعث عن الملكة.

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٣١٩ ب ١٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١.

٢. *كتاب الصلاة* ٢: ٢٤٨، ٥٦٢.

٣. لاحظ السيّد الشفتي في *مطالع الأنوار* ٤: ٥ و كذا راجع *الجواهر* ١٣: ٤٧٧.

نعم، تترتّب الثمرة على القول بكونها عبارة عن الملكة مطلقاً ولو لم تكن باعثة، أو أنّها عبارة عن الاجتناب المطلق ولو لم يكن منبعثاً عن الملكة، لكنّهما ليس بهما قائل.

وعن جماعة[1]، تعديد الأقوال فيها إلى خمسة بزيادة القول بكونها عبارة عن نفس الإسلام وعدم ظهور الفسق، أو كونها عبارة عن الحسن الظاهر، والظاهر أنّهما ليسا قولين في معناها وإنّما يكون في مقام الكاشف عن معناها؛ فالأولى عقد البحث فيها في مقامين:

الأوّل: في تحقيق معناها.

والثاني: في طريق إثباتها.

أمّا المقام الأوّل: فالأقوى كون العدالة عبارة عن كلا الأمرين أعني الملكة الباعثة والاجتناب المنبعث عنها، وذلك لصحيح عبد الله بن أبي يعفور الذي هو الأصل في ذلك، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): بما تُعرَف عدالة الرجل من المسلمين حتّى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال (عليه السلام): «**أن تعرفوه بالستر والعفاف، وكفّ البطن والفرج واليد واللسان، ويُعرف باجتناب الكبائر التي أوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك، والدلالة على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتّى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه، ويجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته في الناس...**»[2]، إلى آخر الحديث.

وقول الراوي: (بما تُعرَف عدالة الرجل) يمكن أن يكون سؤالاً عن حقيقة العدالة على نحو السؤال عن الـ (ما) الحقيقيّة.

---

١. راجع *جواهر الكلام* ١٣: ٤٦٦ و٤٨٠ و٤٨٦.

٢. *الوسائل* ٢٧: ٣٩١، ب ٤١ من كتاب الشهادات، ح ١.

ويمكن أن يكون سؤالاً عن طريق إحراز العدالة بعد الفراغ عن معرفة حقيقتها، والظاهر من السؤال وإن كان هو الأخير، إلّا أنّ الجواب قرينة على كون المراد منه هو الأوّل.

ويمكن أن يكون الغرض منه كلا الأمرين لتعرّض الإمام (عليه السلام) على طريق إثباتها بعد الفراغ عن بيان ماهيّتها، فيكون التعرّض عن كلا الأمرين قرينة على إرادة الأمرين معاً.

وقوله (عليه السلام): «أن تعرفوه بالستر والعفاف» إشارة إلى الملكة، والمراد بالستر هو الستر عن الله تعالى وهو عبارة عن الاستحياء منه تعالى، والظاهر أنّ العفاف عطف تفسيريّ له، لا أنّه أُريد منه استقامة القوّة الشهويّة، أعني الحالة المتوسّطة بين الخمود والشره. وكيف كان فهما من الصفات النفسانيّة المعبّر عنها بالملكة.

وقوله (عليه السلام): «وكفّ البطن والفرج واليد واللسان» إشارة إلى الاجتناب عن المعاصي.

وهذان الأمران معاً عبارة عن العدالة، والضمير في قوله: «ويُعرَف باجتناب الكبائر التي» إلى آخره، راجع إلى كفّ البطن والفرج إلى آخر الأربعة.

وصار المحصّل من مجموع هذا الصدر إلى قوله (عليه السلام): «والدلالة على ذلك» هو اعتبار الستر عن الله تعالى المعبّر عنه بالحياء واجتناب المعاصي، وهذا هو الحقّ، ولازم ذلك زوال العدالة بالمعصية وإن بقيت الملكة، إلّا أنّها مع بقاء الملكة تعود بالتوبة.

وليعلم أنّه ليس المراد من الملكة هو الملكة المتّصلة بأُفق العصمة الموجبة لعدم انبعاث المتّصف بها إلى المعصية عن أيّ داع كان؛ ضرورة ندرة تحقّقها، إلّا في الأوحديّ من الناس مع كثرة الابتلاء بالعدول في العبادات والمعاملات بحيث يقطع من شدّة الابتلاء بها بكونها ممّا ليست بذاك الضيق، بل المراد بها هي الملكة

الرادعة عن المعاصي في مقابل الدواعي العادية، ولا يضرّبها صدور المعاصي الناشئة عن الدواعي الخارجة عن العادة لا بمعنى بقاء العدالة مع صدورها؛ ضرورة أنّ صدور المعصية منافٍ مع العدالة، بل بمعنى بقاء الملكة مع صدورها بحيث تعود العدالة بالتوبة، هذا.

وقد علم ممّا تقدّم اعتبار الاجتناب عن الكبائر في حقيقة العدالة، فالكلام يقع في معنى الكبائر، وقد وقع الخلاف في تحديد ضابطها على أقوال أحسنها ما أفاده الشيخ الأكبر (قدّس سرّه) في رسالة العدالة، ومحصّل ما أفاده (قدّس سرّه) هو أنّ الكبيرة تتحقّق بأحد أُمور خمسة على سبيل منع الخلوّ:

الأوّل: ما نصّ على كونه من الكبائر ولو لم يكن ممّا أُوعد عليه بالنار؛ إذ بعد التنصيص بكونه من الكبائر لا مجال للتشكيك في عدّه منها، لأنّه ماوراء النصّ شيء، ولا يعارضه النصّ بكونها ممّا أوعد عليها بالنار؛ إذ النصّ بتعيين الكبيرة بما أُوعد عليه بالنار لا يدلّ على انحصارها بما أُوعد عليه بالنار، بل إنّما يدلّ على عدّ ما أُوعد عليه بالنار منها.

الثاني: ما نصّ على أنّه ما أوعد عليه بالنار، وذلك لدلالة جملة من الأخبار على كون ما أُوعد عليه بالنار من الكبائر مطلقاً[1] ولو لم يكن الوعيد عليه في القرآن.

الثالث: ما نصّ في الكتاب الكريم على الإيعاد به، وذلك لدلالة رواية عبد العظيم[2] (عليه السلام) على عدّ جملة من المعاصي التي أوعد الله عليه بالنار منها، ودلالة صحيح ابن أبي يعفور المتقدّم[3]، إذ فيه: «واجتناب الكبائر التي أوعد الله تعالى عليها بالنار».

---

١. راجع *الوسائل* ١٥: ٣١٨، ب ٤٦ من ابواب جهاد النفس و ما يناسبه.
٢. *الوسائل* ١٥: ٣١٨، ب ٤٦ من ابواب جهاد النفس و ما يناسبه، ح ٢.
٣. تقدّم تخريجه في ص: ٥٧١.

الرابع: أشدّيّة معصيته عمّا ثبت كونها كبيرة بإحدى الوجوه الثلاثة المتقدّمة، وطريق إثبات أشدّيّتها منها إمّا بحكم العقل كإعلام الكفّار بما يوجب غلبتهم على المسلمين، حيث إنّه أشدّ عقلاً من الفرار عن الزحف الذي ثبت كونه من الكبائر، وإمّا بحكم النقل كأشدّيّة الفتنة من القتل بدليل: ﴿الْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾[1]، وأشدّيّة الغيبة من الزنا والكذب من شرب الخمر، بدليل قوله (عليه السلام): «**الغيبة أشدّ من الزنا، والكذب شرّ من الخمر**»[2].

الخامس: أن يرد النصّ بعدم قبول شهادة مرتكبه أو النهي عن الصلاة خلفه، حيث إنّه يدلّ بالالتزام على كونه من الكبائر.

والذي حمله على تعميم الكبيرة بما يثبت بإحدى الوجوه الخمسة هو ما يرد من الإشكال في عدم انضباط ما جعلوه من الضابط من كونها ما أُوعد عليها في الكتاب الكريم بالنار، حيث إنّه لا ينطبق على جملة ممّا لا إشكال في كونها من الكبائر وغير ذلك من الضوابط، والأضبط هو ما ذكره (قدّس سرّه)، كما لا يخفى.

بقي الكلام في الإصرار بالصغائر التي عُدّت من الكبائر، والكلام فيها يقع **تارة:** في أنّها هل هي من الكبائر، أو أنّها يعتبر الاجتناب عنها في العدالة زائداً عن الاجتناب عن الكبائر، **وأُخرى:** في أنّه بماذا يتحقّق الإصرار؟

أمّا الأوّل: فالحقّ أنّه بنفسه من الكبائر، وذلك لقوله (عليه السلام): «**لا صغيرة مع الإصرار**»[3]، وقوله (عليه السلام): «**الإصرار على الذنب أمن من مكر الله تعالى**،

---

١. سورة البقرة ٢: ٢١٧.

٢. لم نجد كلتا الجملتين في رواية واحدة. لاحظ *الكافي* ٢: ٣٣٨ / ٣، و*البحار* ٧٥: ٢٤٢.

٣. *الوسائل* ١٥: ٣٣٧، ب ٤٨ من ابواب جهاد النفس و ما يناسبه ح ٣.

﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾[1]»، بضميمة ما دلّ على أنّ الأمن من مكر الله تعالى من الكبائر[2]، وما ورد من عدّ الإصرار على الصغائر من الكبائر[3]، مضافاً إلى ما يأتي في تحديده ومحقّقه، حيث إنّه أيضاً يدلّ على كونه من الكبائر.

أمّا الثاني: ففي تحقّقه بمرّتين أو بثلاث مرّات أو بالعزم على إتيانه مراراً ولو لم يتكرّر منه أصلاً، أو بعدم الندم عن إتيانه ولو لم يعزم على إتيانه، وجوهٌ[4]:

أقواها الأخير، وذلك لوجوب الندم عن المعاصي، ومنه يظهر كونه من الكبائر أيضاً، والدليل على كون عدم الندم إصراراً قوله (عليه السلام): «**ما من أحد يرتكب كبيرة من المعاصي وهو يعلم أنّه سيعاقب عليها، إلّا أنّه ندم على ما ارتكب، ومتى ندم كان تائباً مستحقّاً للشفاعة، ومن لم يندم عليها كان مصرّاً، والمصرّ لا يغفر له**»[5] الحديث. فإنّه أطلق المصرّ على من ترك الندم على العصيان، وقد دلّ على أنّه غير مغفور أيضاً، فيدلّ على أنّ ترك الندم من الكبائر.

ولكن يمكن الخدشة في دلالة الحديث بأنّ ظاهره هو ترك الندم عن الكبائر لا مطلق المعاصي ولو كانت صغيرة، مضافاً إلى أنّه لم يقم دليل على وجوب التوبة عن الصغائر بعد كونها مغفوراً بواسطة الاجتناب عن الكبائر، وإن كان ربّما يشكل بالأخبار عن العفو الحتمي عن الصغائر باستلزامه الجرأة على الإقدام عليها.

لكنّه مدفوع بمنع حتميّة العفو من جهة تعليقه على اجتناب الكبائر وهو غير معلوم، مضافاً إلى أنّ وجوب التوبة عقليّ، لكونها راجعة إلى شئون الطاعة ووظائف

---

١. سورة الأعراف ٧: ٩٩.

٢. *تحف العقول*: ٤٨٠.

٣. *الوسائل* ١٥: ٣٢٩، ب ٤٦ من ابواب جهاد النفس و ما يناسبه، ح ٣٣. وكذا ٨: ٣١٨ ب ٤٦ منها ح ٢.

٤. *الوسائل* ١٥: ٣٣١، ب ٤٦ من ابواب جهاد النفس و ما يناسبه، ح ٣٦.

٥. *التوحيد*: ٤٠٧.

العبوديّة التي تستقلّ العقل بها كحجّيّة القطع، أو إلى حطّ الذنب السابق الذي هو حكم عقليّ إرشاديّ لا يترتّب على مخالفته سوى ترتّب أثر الذنب السابق، وليس حكم العقل بوجوبها عقليّاً كحكم العقل بحسن الصدق وقبح الكذب لكي يكون قابلاً لإعمال المولويّة.

ولكنّه يندفع هذا الأخير بعدم المنافاة بين كون وجوبها عقليّاً وكون تركها إصراراً، لأنّه لا يتوقّف في اتّصاف تاركها بكونه مصرّاً على كون وجوبها شرعيّاً.

وبالجملة فالقول بكون الإصرار عبارة عن ترك الندم عن الصغائر مشكل جدّاً، فالأولى جعل المدار فيه إمّا تكرّر الفعل مع عدم تخلّل التوبة بينه أو العزم على الصدور ولو لم يتعقّبه الفعل لا نفس ترك العزم على الترك، ولا يورد بأنّ العزم الغير المتعقّب بالفعل مغفور، لعدم المنافاة بينه وبين كونه محقّقاً للإصرار.

ثمّ إنّه ربّما اعتبر في العدالة التحرّز عن منافيات المروءة، والمراد بها ما تدلّ على خسّة فاعلها ودناءة نفسه من فعل بعض المكروهات والمباحات التي لا يرتكبها ذوات الأنفس الشريفة.

وقد اختلفوا في اعتباره على أقوال: مِن عدم الاعتبار مطلقاً على ما هو المنقول عن المشهور بين المتقدّمين، واعتبارها في الجملة أعمّ من أن يكون في المنكشف أو في الكاشف، واعتباره في الكاشف دون المنكشف، واعتباره في الكاشف والمنكشف معاً، وهذا الأخير هو المنقول عن السيّد محمّد باقر الأصفهاني (قدّس سرّه)، واستدلّ له بفقرات من صحيحة ابن أبي يعفور[1]:

منها: قوله (عليه السلام): «**أن يعرف بالستر والعفاف**»، بناءً على أن يكون المراد منه الستر عن العيوب الشرعيّة والعرفيّة.

---

١. تقدّم تخريجها في ص٥٧١.

ومنها: قوله (عليه السلام): «**كفّ البطن والفرج**»، إلى آخره، بناءً على أنّ منافيات المروءة غالباً من شهوات الجوارح، والاستدلال بهاتين الفقرتين ظاهر في إرادة اعتبار التحرّز عنها في المنكشف.

ومنها: قوله (عليه السلام): «والدلالة على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لعيوبه»، بناءً على أن يكون المراد منه الستر عمّا يُعَدّ عيباً، ولا ريب في أنّ ما ينافي المروءة عيب عرفاً.

وهذا الاستدلال ظاهر في إرادة اعتباره في الكاشف.

لكن في الكلّ نظر، لما عرفت من أنّ الستر والعفاف في الفقرة الأُولى راجع إلى الستر عن الله تعالى المرادف للخوف والحياء عنه تعالى، وكفّ الفرج والبطن راجع إلى الاجتناب عن المعاصي، حيث إنّ اسم الإشارة في قوله: «**ويعرف ذلك باجتناب الكبائر**» راجع إلى «**كفّ البطن والفرج**»، إلى آخره، وكذا قوله (عليه السلام): «**أن يكون ساتراً لعيوبه**»، حيث إنّه أيضاً راجع إلى الستر عن المعاصي كما سيأتي.

وبالجملة فلا دلالة في شيء من هذه الفقرات على ما رامه.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

المقام الثاني: في بيان الكاشف عن العدالة، وقد وقع الخلاف في هذا المقام أيضاً؛ فعن الشيخ (قدّس سرّه) بأنّه الإسلام وعدم ظهور الفسق[1]، وقال: وأيضاً والأصل في المسلم العدالة حتّى يثبت فسقه، بل نسب إليه كون حقيقة العدالة عبارة عن الإسلام وعدم ظهور الفسق[2].

---

١. *الخلاف* ٦: ٢١٧، م ١٠.

٢. الناسب صاحب *الجواهر* ١٣: ٤٦٦.

وتحقيق الكلام في ذلك أنّه وردت طائفة من الأخبار ظاهرة الدلالة في الاكتفاء في العدالة بظاهر الإسلام وعدم ظهور الفسق، وذلك كالخبر المروي عن الصادق (عليه السلام)، وفيه بعد القول بأنّه لو لم تقبل شهادة مقترف الذنوب لما قبلت إلّا شهادة الأنبياء والأوصياء، قال (عليه السلام): «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو يشهد عليه شاهدان، فهو من أهل العدالة»[1]، إلى آخره، وفي معناه غيره[2].

والمستفاد من تلك الطائفة هو كون الأصل في المسلم هو العدالة، إلّا إن ثبت فسقه، فيكون وزان أصالة العدالة وزان أصالة الطهارة، لكن تلك الطائفة مطلقات تدلّ بإطلاقها على عدم اعتبار أمر زائد عن الإسلام وعدم ظهور الفسق، سواءٌ وجدت فيه صفة أُخرى أم لا، وفي قبالها طائفة أُخرى مقيّدات تدلّ على اعتبار شيء آخر غير الإسلام وعدم ظهور الفسق، وذلك كذيل صحيحة ابن أبي يعفور المتقدّمة، أعني قوله (عليه السلام): «والدلالة على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتّى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه» إلى أن قال: «ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس» إلى أن قال (عليه السلام): «فإذا سُئل عنه في قبيلته ومحلّته قالوا: ما رأينا منه إلّا خيراً»[3] إلى آخر الحديث، حيث إنّه يدلّ باعتبار ستر جميع عيوبه وتعاهد الصلاة وعدم مشاهدة قبيلته ومحلّته منه إلّا الخير زائداً عن الإسلام وعدم ظهور الفسق. وفي معناه غيره.

ولا يخفى أنّ مقتضى الصناعة وحمل المطلق على المقيّد هو الأخذ بتلك الطائفة المقيّدة، وهذا المعنى المدلول عليه بتلك الطائفة هو المعتبر عنه في ألسنة

---

١. *الوسائل* ٢٧: ٣٩٥، ب ٤١ من كتاب الشهادات، ح ١٣.
٢. *الوسائل* ٢٧: ٣٩٦، ب ٤١ من كتاب الشهادات، ح ١٥.
٣. تقدّم تخريجها في ص: ٥٧١.

جماعة من الفقهاء بالحسن الظاهر الكاشف عن الملكة مع اختلاف منهم في التعبير، ولا محيص عنه في الجملة إلّا أنّه يقع الكلام في أُمور:

الأوّل: إنّ الحسن الظاهر، أعني الساتريّة لجميع العيوب وعدم مشاهدة ما عدا الخير عنه، هل هو كاشف تعبّديّ عن الملكة يجب الأخذ به ولو لم يحصل منه الوثوق بتحقّقها، أو أنّ اعتباره وكاشفيّته متوقّف على حصول الوثوق والاطمئنان منه على تحقّق الملكة؟ وجهان:

مقتضى إطلاق تلك الطائفة الثانية إنّه كاشف تعبّديّ ولو لم يحصل منه الوثوق بالملكة، لكنّها مقيّدة بطائفة ثالثة دالّة على اعتبار الوثاقة مثل خبر عليّ بن راشد: «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه وأمانته»[1]، وقوله (عليه السلام) في محكي *الفقه الرضوي*: «لا تصلّ إلّا خلف رجلين أحدهما من تثق بدينه وأمانته والآخر من تتّقي سيفه وسوطه»[2].

فإن قلت: ما يدلّ على اعتبار الوثوق في إمام الجماعة لا يدلّ على اعتباره في الكاشف عن العدالة، لإمكان اعتبار الوثوق في الجماعة زائداً عن العدالة فيكون اعتباره لخصوصيّة في الجماعة.

قلت: يمكن دعوى القطع بعدم أضيقيّة باب الجماعة عن غيرها لو لم يدّع أوسعيّتها، فلا يكون اعتبار الوثوق ناشئاً عن خصوصيّة في الجماعة قطعاً.

وما ورد من عدم الغرور بكثرة الصلاة والصيام ونحو ذلك، ومقتضى الصناعة في هاتين الطائفتين أيضاً هو حمل الطائفة الثانية على الثالثة، كما حمل الطائفة الأُولى على الثانية، ونتيجة ذلك كلّه كاشفيّة حسن الظاهر عن العدالة لا مطلقاً، بل فيما إذا حصل منه الوثوق بالملكة.

---

١. *الوسائل* ٨: ٣٠٩ ب ١٠ من ابواب صلاة الجماعة، ح ٢ مع ذيله. وفيه: «عن أبي علي بن راشد».
٢. *المستدرك* ٦: ٤٥٧، ب ٥ من ابواب صلاة الجماعة، ح ٣.

الأمر الثاني: هل يعتبر في حسن الظاهر الكاشف التحرّز عن منافيات المروءة أم لا؟ قولان:

قد يقال: باعتباره مستدلّاً بذيل صحيحة ابن أبي يعفور: أعني قوله: «ساتراً لجميع عيوبه» فإنّ ساتريّة العيوب بالاجتناب عن منافيات المروءة، ثمّ من اعتباره في الكاشف يستكشف بطريق الإنّ اعتباره في المنكشف؛ إذ لولا اعتباره في أصل العدالة لم يكن وجهاً في اعتباره في الكاشف عنها، وهذا الاستدلال منقول عن السيّد محمّد باقر الأصفهاني (قدّس سرّه).

وعورض بأنّ الظاهر من الستر والعفاف في صدر الرواية - كما تقدّم - هو الستر عن الله تعالى، فيدلّ الصدر على عدم اعتبار التحرّز عن منافيات المروءة في العدالة ،وعدم اعتباره في المنكشف كاشف لِمّيّ عن عدم اعتباره في الكاشف، إذ لو كان معتبراً في الكاشف لكان معتبراً في المنكشف أيضاً.

قال الأُستاذ (دامت إفاداته): والإنصاف تماميّة الاستدلال الإنّي على اعتبار المروءة، ولا ترد المعارضة عليه بطريق اللِّمّ؛ وذلك لأنّ اعتبار الستر لجميع العيوب ظاهر في اعتبار التحرّز عن منافيات المروءة، واعتبار التحرّز عنها إنّما هو باعتبار كشف ارتكابها عن فقدان الملكة؛ إذ مع تحقّق الملكة كانت رادعة عن ارتكابها.

أقول: لم يظهر لي المراد بما ينافي المروءة؛ فإن أُريد منه ما يُعَدّ عيباً عند العرف كتقبيل الزوجة عند المحارم - مثلاً - ولو كان مباحاً أو مكروهاً، فلا دليل على اعتبار التحرّز عنه، لا في الكاشف، ولا في المنكشف، أمّا في المنكشف فظاهر، وأمّا في ***الكاشف***؛ فلأنّ ارتكاب مثله لا يدلّ على أنّه ليس بمستحي عن الله تعالى الذي كان هو الملاك في العدالة. وإن كان المراد بها ما يكون التحرّز عنه ناشئاً عن

ملكة الاستحياء عن الله تعالى فهو منحصر بالمعاصي، فليس أمراً آخر معتبراً في ماهيّة العدالة أصلاً.

وبالجملة فالأقوى عدم اعتبار التحرّز عمّا يُعَدّ من منافيات المروءة ما لم يرجع إلى المعصية.

ثمّ إنّ في تحديد الحسن الظاهر إشكالاً، من حيث اختلاف الأخبار في تحديده من حيث السعة والضيق، لكن لمّا كانت النسبة بين تلك الأخبار بعضها مع بعض بالإطلاق والتقييد فتحمل مطلقاتها على مقيّداتها، ويؤخذ بالمحصّل من حمل كلّ أوسع إلى الأضيق منه حتّى ينتهي إلى ما لا مقيّد له.

ولا يبعد أن يكون الجامع لحسن الظاهر هو أن يكون الشخص بحيث يظهر من المراودة معه في معاملاته ومعاشراته أنّ له لجام إلهيّ في أفعاله وحركاته وسكناته، ورادع ربّانيّ موجب لصرفه عن الاقتحام فيما يقتضيه شهواته بحسب العادة وإن كان ينبعث عن اقتضاء الشهوة نادراً فيما إذا كانت باعثيّة الشهوة خارجة عن العادة، وهذا المعنى في حسن الظاهر حسن ينبغي الأخذ به.

فيكون المتحصّل من جميع ما ذكرناه في جهة العدالة ثبوتاً هو كونها عبارة عن الملكة النفسانيّة الرادعة عن المعاصي وفعليّة الاجتناب عنها.

وفي مرحلة الإثبات يكون الكاشف عنها هو الحسن الظاهر الدالّ على كونه ملجماً باللجام الإلهي. فاتّضح معنى العدالة بحمد الله، رزقنا الله تعالى العدالة في أفعالنا والاستقامة في إراداتنا وأفكارنا، ورزقنا الهداية إلى الطريق المستقيم صراط أوليائه الهادين آمين.

خاتمةٌ تشتمل على مباحث

[المبحث] الأوّل: لا إشكال في إثبات العدالة بالشهادة القوليّة في جميع الأبواب التي تعتبر فيها العدالة كالجماعة والطلاق ونحوهما، ولا إشكال أيضاً في إثبات الوثوق الذي يصحّ الاعتماد عليه بالشهادة الفعليّة في باب الجماعة، كما إذا رأى عادلين اقتديا برجل، فإنّه شهادة بفعلهما على عدالته.

وهل تثبت العدالة بالشهادة الفعليّة في غير باب الجماعة بأن تثبت عدالة الشاهد عند القاضي باقتداء عدلين به أم لا؟ وجهان، بل قولان:

أقواهما الأخير؛ وذلك لعدم الدليل على اعتبار الشهادة الفعليّة، حيث لا يمكن إدراجها في باب الشهادة ولا في باب الإخبار.

أمّا في باب الشهادة فظاهر، حيث إنّ الفعل لا يكون شهادة، وأمّا في باب الإخبار فلانصراف أدلّة حجّيّة الخبر إلى القوليّ منه فلا يشمل الفعلي.

وأمّا حجّيّة قول الرجالي فليس من باب إدراجه في الخبر الواحد، بل إنّما هو من باب الظنّ الاجتهادي، حيث إنّ تعديلاتهم توجب الوثوق بصدور روايته، ودليل حجّيّة الخبر يدلّ على حجّيّة الموثوق صدوره.

نعم، يحصل الاطمئنان والوثوق بسبب الشهادة الفعليّة، لكنّ الكلام في حجّيّته في غير باب الجماعة من الأبواب التي تعتبر فيها العدالة وإن لم تكن حجّيّته فيها أيضاً بكلّ البعيد.

المبحث الثاني: في التوبة، وفيها جهاتٌ من الكلام:

[الجهة] الأُولى: لا إشكال في أنّها واجب عقليّ يحكم العقل بحسنها، وإنّما الكلام في أنّ حكمه هذا هل هو حكم عقليّ إرشاديّ لا يستتبع حكماً مولويّاً شرعيّاً بحكم الملازمة، أو أنّه حكم عقليّ مستقلّ مستتبع لحكم شرعيّ؟

والتحقيق هو الأوّل، وبيان ذلك يتوقّف على ذكر الضابط بين الحكمين العقليّين، فنقول: كلّ ما كان حكم العقل في ناحية مبادئ الأحكام وملاكاته فيكون هذا مستتبعاً لحكم شرعيّ مولويّ بحكم الملازمة، وكلّ ما يكون حكمه في ناحية معلولات الأحكام وما يترتّب عليها فحكمه هذا لا يعقل أن يستتبع حكماً شرعيّاً؛ وذلك لاستحالة ترتّب الحكم الشرعي على ما هو معلول للحكم الشرعي؛ لأنّ حكمه هذا لو استتبع حكماً مولويّاً لكان لذاك الحكم أيضاً معلولاً يحكم العقل به، فيكون مستتبعاً لحكم شرعيّ آخر، وهكذا فيتسلسل.

إذا تحقّق ذلك فنقول: ملاك حكم العقل بوجوب التوبة منحصر بأحد أمرين على سبيل منع الخلوّ:

أحدهما: حسن رجوع العبد إلى مولاه وخروجه عن الإباق وملازمته لوظائف العبوديّة، وواضح أنّ هذا الملاك راجع إلى شؤون الطاعة، ولا يعقل استتباعه لحكم مولوي.

وثانيهما: تخليص العبد عن لوازم العصيان وفراره عن العقوبة المترتّبة عليه بسبب العصيان، وهذا الملاك أيضاً في مراتب معلولات الأحكام كما هو أوضح من أن يخفى، وليس لوجوب التوبة ملاك آخر غيرهما فليس وجوبها إلّا إرشاديّاً محضاً.

[الجهة] الثانية: لا فرق في حكم العقل بوجوب التوبة عن المعاصي بين كون المعصية كبيرة أو صغيرة؛ وذلك لأنّ المعصية الصغيرة أيضاً خروج عن وظائف العبوديّة، والعقل مستقلّ بحسن الرجوع عنها.

وتوهّم عدم وجوبها فيها لأجل كونها مغفورة عند اجتناب الكبائر فلا عقوبة عليها حتّى يحكم العقل بالتخلّص عنها بالتوبة، **مدفوعٌ:**

أوّلاً: بأنّ الصغيرة ولوكانت مغفورة عند اجتناب الكبائر، لكن الاطمئنان بالاجتناب عن الكبائر لا يتحصّل إلّا للمعصومين (عليهم السلام)، فالاطمئنان بالتخلّص عن عقوبة الصغائر المتوقّف على الاطمئنان بالاجتناب عن الكبائر غير حاصل، فحينئذٍ مع عدم الأمن عن العقوبة يحكم العقل بالتحرّز عنها، وطريق التخلّص عنها هو التوبة.

وثانياً: إنّه لو سُلّم عدم تحقّق الملاك الثاني لكنّ الملاك الأوّل - أعني حسن رجوع العبد الآبق إلى مولاه وخروجه عن الإباق - كافٍ في حكم العقل بوجوبها لما قلنا: من أنّ الملاكين ملاك للحكم بوجوبها على سبيل منع الخلوّ.

الجهة الثالثة: اعلم أنّ حقيقة التوبة تحتاج إلى ندم بالنسبة إلى ما صدر عنه من المعاصي فيما مضى، وعزم في تركها في المستقبل، وهذان الأمران ركنان في التوبة، وهل هي مركّبة عن مجموع الأمرين أو أنّها عبارة عن الندم المترتّب عليه العزم، أو أنّها العزم المترتّب على الندم؟ ففيه احتمالات لم يتعرّض الأُستاذ لتحقيقه، وقد حقّقناه في غير هذا المقام.

إلّا أنّه ربّما يرد الإشكال بأنّ ترك جميع المعاصي لا يتحقّق إلّا عن المعصوم (عليه السلام) فهو عن غيره غير مقدور، والعزم على غير المقدور غير مقدور.

والجواب عنه بأنّ المعتبر في تحقّق التوبة هو العزم على ما يقدر على تركه من المعاصي، وهذا العزم بمكان من الإمكان من غير إشكال، وأمّا غير المقدور منها

فيمكن العزم على تركها جملة على تقدير التمكّن من تركها بأن كان بانياً وعازماً على ترك كلّ ما يقدر على تركها[1].

الجهة الرابعة: قيل: تتحقّق العدالة بنفس التوبة، وقد نسب إلى جماعة.

والحقّ أن يقال: إذا كان قبل المعصية متّصفاً بالملكة ولم يكن صدور المعصية موجباً لزوالها فبالتوبة عن المعصية حينئذٍ تتحقّق العدالة، لكونها - كما عرفت - عبارة عن الملكة والاجتناب، والمفروض وجود الملكة وتحقّق الاجتناب أيضاً بالتوبة، وإن لم تكن الملكة محقّقة قبل صدور المعصية، أوكانت ولكنّها زالت بالمعصية، فبالعود إلى الطاعة لا تتحقّق العدالة؛ لأنّ التوبة حينئذٍ محقّقة للاجتناب عن المعصية، وأمّا الملكة فبعد غير متحقّقة.

هذا تمام الكلام في العدالة.

الشرط الخامس: من شرائط الإمام أن لا يكون قاعداً لقائم.

والأصل في ذلك بعد نقل عدم الخلاف فيه، بل الإجماع عليه[2] مرسلة الصدوق عن الباقر (عليه السلام) قال: «**إنّ رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) صلّى بأصحابه جالساً، فلمّا فرغ قال: لا يؤمّنّ أحدكم بعدي جالساً**»[3].

وقال (قدّس سرّه): قال الصادق (عليه السلام): «**كان النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وقع عن فرسه فشجّ شقّه الأيمن فصلّى بهم جالساً في غرفة أُمّ إبراهيم**»[4].

---

١. لا يخفى أنّه صرّح الخراساني في *الذخيرة* [٣٠٣] بالاتفاق على وجوب التوبة من الذنب وإن كان صغيرة، ويؤيّده ما ذكروه الاعلام في غسل التوبة من عدم الفرق في ذلك بين كونه عن كفر أو عن فسق أو عن ذنب ولو صغيرة - كما ورد عنه (صلّى الله عليه وآله): «اعترفوا بنعمة الله ربّكم عزّ وجلّ، وتوبوا إليه من جميع ذنوبكم، فإنّ الله يحبّ الشاكرين من عبادة» *وسائل الشيعة* ١٦: ٧١ ب ٨٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه.

٢. كما ادعاه المحقّق في *المعتبر* ٢: ٤٣٦، والعلامة في *التذكرة* ٤: ٢٨٨، وكذا في *الخلاف* ١١: ٥٤٤ م ٢٨٢.

٣. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٤٥ ب ٢٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١.

٤. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٤٥ ب ٢٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢.

وما رواه الشيخ عن السكوني عن الصادق (عليه السلام) عن أبيه عن أمير المؤمنين (عليه السلام)، قال أمير المؤمنين: «**لا يؤمّنّ المقيّد المطلقين ولا صاحب الفالج الأصحّاء**»[1].

ودلالة هذه الأخبار على المنع واضحة؛ لما تقدّم مراراً من ظهور الأمر والنهي في المركّبات في الشرطيّة والمانعيّة، وضعف سند الأخير وإرسال الأوّلين منجبر بعمل الطائفة، بل عرفت نقل عدم الخلاف فيه، بل الإجماع عليه فلا ينبغي الارتياب فيه أصلاً.

إنّما الكلام في تخصيص الشرطيّة بمورد النصّ، أعني اشتراط قيام الإمام عند قيام المأموم أو التعميم بالنسبة إلى كلّ ناقص وكامل، فلا يصحّ إمامة الناقص للكامل كالمضطجع للقاعد، فمقتضى الجمود على النصّ هو الأوّل، والظاهر عن جماعة[2] هو التعميم؛ وذلك بدعوى تنقيح المناط ولم يعلم له وجه.

وينبغي تفصيل الكلام في مقامات:

الأوّل: في أفعال الصلاة، سواءٌ كانت من الأركان أو غيرها، والظاهر فيها صحّة دعوى تنقيح المناط والحكم بعدم جواز ائتمام الكامل فيها بالناقص.

الثاني: في القراءة وفيها تفصيل؛ لأنّه إمّا يكون المأموم متساوياً مع الإمام فيما يكون الإمام ناقصاً كما إذا كانا معاً غير متمكّن من تأدية الصاد - مثلاً - أو يكون المأموم متمكّناً من تأدية ما لا يتمكّن الإمام من تأديته، سواء كان متمكّناً من تأدية سائر الحروف أيضاً، أو كان ناقصاً فيما لا يكون الإمام ناقصاً.

فعلى الأوّل، فالظاهر عدم البأس بائتمام المأموم الناقص بمثله.

وعلى الثاني، فالأقوى عدم صحّة الائتمام مطلقاً، سواءٌ كان متمكّناً بقول مطلق أو كان عاجزاً فيما يقدر فيه الإمام، وسواءٌ كان عدم تمكّن الإمام لقصور في خلقته

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٤٠ ب ٢٢ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١.

٢. انظر *الحدائق* ١١: ١٩٣. و *الرياض* ٤: ٣٣٢. و *المدارك* ٤: ٣٤٩.

مثل غير المتمكّن من التنطّق بالشين - مثلاً - وكالفأفاء ونحوه، أوكان لضيق الوقت عن التعلّم مع التأخير في تعلّمه.

والدليل على عدم الجواز مطلقاً هو النهي عن إمامة الأُمّي للقارئ وكون الإمام متحمّلاً لقراءة المأموم الموجب لكون قراءته قراءته.

وأمّا ما ورد من اكتفاء النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بأذان بلال وكون سينه شيناً عنده[1]، فهو غير منافٍ لما ذهبنا إليه؛ لأنّه لم يعلم كون الاكتفاء في أذان الصلاة أو في الإعلام، وعلى فرض كونه في أذان الصلاة فهو خارج عمّا نحن فيه من جهة كون الكلام فيما يتحمّله الإمام من القراءة لا مثل الأذان الخارج عن الصلاة.

هذا بالنسبة إلى القراءة.

وفي صحّة صلاته منفرداً مع التمكّن من الائتمام قولان، تقدّم المختار منهما في مبحث القراءة.

الثالث: في الشرائط الداخليّة كالسترونحوه.

فعن الشيخ الأكبر المحقّق الأنصاري (قدّس سرّه) اعتبار عدم نقصان الإمام عن المأموم فيها مستدلّاً بتنقيح مناط الحكم بعدم إمامة القاعد للقائم[2]، وعن بعضٍ بالإجماع، وكلاهما ممنوعان، لكون المقام بتخريج المناط أشبه من تنقيحه، وعدم كون المسألة إجماعيّة، لنقل الخلاف عن شيخ[3] الطائفة فيها.

ولكنّ الأحوط عدم الائتمام لأنّ الظاهر ذهاب المشهور إلى اعتبار عدمه حيث لم يسند الخلاف عند نقله إلّا إلى الشيخ (قدّس سرّه) الظاهر منه عدم الخلاف عن غيره.

---

١. راجع *البداية والنهاية* ٨: ٣٠٥، *التذكرة في الأحاديث المشتهرة*: ٢٠٧، *كشف الغطاء* ١: ٤٦٥، وكذا ورد في *عمدة الداعي ونجاح الساعي*: ٢١.

٢. *كتاب الصلاة* ٢: ٢٧٧.

٣. لاحظ *المبسوط* ١: ١٥٥، *والخلاف* ١: ٥٤٥.

الرابع: في الشرائط الخارجيّة كالوضوء. فالظاهر عدم الإشكال في جواز اقتداء الكامل بالناقص فيها أصلاً وإن كان الظاهر عن بعض الفتاوى هو كراهة اقتداء المتطهّر بالطهارة المائيّة بالمتطهّر بالطهارة الترابيّة[1]، ولا بأس بالقول بالكراهة فيها لأجل أدلّة التسامح.

ثمّ إنّه قد بقي بعض مسائل مهمّة من الجماعة وهي أُمور:

الأوّل: هل يجوز قصد الانفراد في أثناء الصلاة أم لا؟ قولان:

أقواهما الأوّل؛ وذلك لكون جوازه مطابقاً مع القاعدة وعدم ورود ما يدلّ على المنع، وورود ما يمكن الاستدلال به على الجواز.

أمّا كون الجواز مطابقاً مع القاعدة فتوضيحه يتوقّف على بيان أمرين:

الأوّل: إنّ الظاهر من أدلّة الجماعة هو كون الجماعة باعتبار كلّ جزءٍ جزءٌ بمعنى تحقّق الجماعة بين أبعاض صلواتَي المأموم والإمام لا باعتبار المجموع، ويدلّ على ما ذكرنا جواز دخول المأموم المسبوق في الجماعة، حيث إنّ الجماعة حينئذٍ لا تتحقّق إلّا في الأبعاض.

الثاني: إنّ الجماعة لا تكون منوّعة بحيث تصير صلاة الجماعة نوعاً والفرادى نوعاً آخر كالجمعة والظهر، بل الظاهر كونها كيفيّة طارئة على الصلاة مثل المسجديّة ونحوها، حيث إنّه ليست الصلاة في المسجد نوعاً، وفي غير المسجد نوعاً [آخر].

إذا تمهّد ذلك فنقول: مقتضى الأمرين جواز الإبقاء على كيفيّة الجماعة في بعض الصلاة والعدول عنها إلى كيفيّة أُخرى وهي الفرادى في بعض آخر منها، إلّا أن يدلّ دليل على المنع، وأمّا مع منع الأمرين أو أحدهما فمقتضى القاعدة هو المنع، إذ بناءً على منع الأمر الأوّل لا تقع الجماعة في الأبعاض، وبناءً على منع الثاني

---

١. كما في *مدارك الأحكام* ٤: ٣٧١، و*ذخيرة المعاد*: ٣٩٣، و*الحدائق الناضرة* ١١: ٢٢٦.

لا يجوز العدول من نوع إلى نوع آخر إلّا مع الدليل، كما تقدّم في مباحث النيّة.

أمّا ما يدلّ على جواز الانفراد فهو *صحيح الحلبي* عن الصادق (عليه السلام): في الرجل يكون خلف الإمام فيطيل الإمام التشهّد؟ فقال: «**يسلّم من خلفه ويمضي** في حاجته إن أحبّ»[1]، فإنّه يدلّ على جواز الانفراد في حال تشهّد الإمام.

فإن قلت: لا دلالة فيه على ذلك، بل إنّما يدلّ على جواز تقديم السلام وهو أعمّ من قصد الانفراد، بل الظاهر منه تقديم السلام مع بقاء القدوة فيخرج بالسلام عن الجماعة، لا أنّه يقصد الانفراد ويأتي بالتسليم بعده.

قلت: كلّ فعل يأتي به فاعله مع القصد به إذا كان ممّا يتحقّق به عنوان، فالظاهر ترتّبه عليه، وذلك كالإجازة في باب الفضولي، وكالرجوع في باب الهبة والطلاق، وكالإعطاء في باب المعاطاة حيث إنّ نفس الفعل مع قصد صدوره وكونه بإرادة من الفاعل إجازة أو رجوع ومعاطاة، وفيما نحن فيه أيضاً كذلك حيث إنّ نفس الإتيان بالسلام متقدّماً على الإمام انفراد، فالترخيص في التقدّم بالتسليم ترخيص في الانفراد.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من جواز قصد الانفراد في الأثناء هو المشهور بين الأصحاب[2]، ولا فرق في ذلك بين ما إذا بدأ له قصد الانفراد في الأثناء أو كان قاصداً لأن ينفرد في الأثناء من أوّل الصلاة، أو كان من أوّل الأمر ناوياً للقدوة في بعض الصلاة بأن قصد الجماعة في الأوليين بحيث ينتهي جماعته بانتهاء الأوليين بلا حاجة إلى قصد الانفراد على إشكال في الأخير، بل لا يبعد المنع عنه لبُعده عن الطريقة المألوفة، كما لا يخفى.

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٤١٣ ب ٦٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٥.

٢. نقلت الشهرة في *مسالك الأفهام* ١: ٣٢٠، و*مجمع الفائدة والبرهان* ٣: ٣٣٧، و*الحدائق الناضرة* ١١: ٢٣٨.

الأمر الثاني: هل يجوز الدخول في الجماعة في أثناء الصلاة كما إذا أتى بالركعتين - مثلاً - فرادى، ثمّ يبدو له إتمامها بالجماعة؟ قولان:

أقواهما الأوّل؛ وذلك لما دلّ على جواز استنابة الأجنبي الخارج عن الجماعة عن الإمام إذا طرأ على الإمام عذر من الإتمام، وإتمام المأمومين بقيّة صلاتهم معه وهو لا يتمّ إلّا بالائتمام في الأثناء، وذلك لزوال جماعتهم الأُولى بطرو العذر على الإمام وصيرورتهم فرادى فيكون إتمام صلاتهم بالأجنبي عوداً إلى الجماعة في الأثناء.

وذلك مثل ما رواه في *الفقيه* عن جميل بن درّاج في الصحيح عن الصادق (عليه السلام): في رجل أمّ قوماً على غير وضوء فانصرف فقدّم رجلاً ولم يدر المقدّم ما صلّى الإمام قبله؟ قال: «يذكّره مَن خلفه»[1].

فإنّ الظاهر من قوله «فقدّم رجلاً ولم يدر المقدّم»، إلى آخره، كون الرجل المقدّم هو الخارج عن المأمومين، وإلّا لم يكن لعدم درايته بما صلّى الإمام قبله معنى، كما لا يخفى.

وما رواه في *الكافي* و*التهذيب* عن زرارة قال: سألت أحدهما عن إمام أمّ قوماً فذكر أنّه لم يكن على وضوء فانصرف وأخذ بيد رجل وأدخله وقدّمه ولم يعلم الذي قدّمه ما صلّى القوم؟ قال: «يصلّي، بهم فإن أخطأ سبّح القوم به وبنى على صلاة الذي كان قبله»[2].

وهذا الخبر أظهر من الأوّل، بل هو كالصريح في استنابة الأجنبي، كما لا يخفى بالتأمّل في قوله: «وأدخله وقدّمه»، وقوله: «ولم يعلم الذي قدّمه ما صلّى القوم»، حيث إنّ التعبير بإدخاله وإنّه لا يعلم ما صلّى القوم الجامع بين الإمام والمأموم صريح

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٧٧ ب ٤٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢.

٢. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٧٨ ب ٤٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤.

أو كالصريح في كونه خارجاً عنهم، كما لا يخفى، وإنّما استدللنا باستنابة الأجنبي مع إمكان الاستدلال باستنابة بعض المأمومين، حيث إنّ صلاة جميعهم بسبب طروّ العذر على الإمام تصير فرادى، وإتمام بعضهم بالجماعة بواحد منهم عدول عن الفرادى إلى الجماعة في الأثناء؛ وذلك لإمكان منع دلالة استنابة المأموم على جواز الاقتداء في الأثناء بدعوى كون المأموم النائب لمكان مشاركته مع الآخرين من الابتداء صارت الجماعة معه كأنّه كانت من الابتداء، فلا يدلّ على المدّعى، هذا.

ولكنّ الأحوط ترك الجماعة في الأثناء، لعدم العمل بالروايتين لاشتمالهما على إتمام الخارج ممّا قطع منه الإمام، كما هو الظاهر من ذيل الثانية منهما، وقوله (عليه السلام): «وبنى على صلاته الذي كان قبله»، وهذا غريب مع كون الجماعة توقيفيّة ولم يثبت مشروعيّة انعقادها من الأثناء، مضافاً إلى ذهاب المشهور[1] إلى عدم جوازها، بل لا يخلو القول بعدم جوازها حينئذٍ عن قوّة، كما تقدّم في الأمر الرابع من الأُمور المذكورة في طيّ البحث عن شرائط الجماعة.

الأمر الثالث: في أنّ الإمام الراتب في مسجد أولى به، والمراد بأولويّته هو عدم إمامة غيره معه، لكونها خلاف الانتظام وموجباً للوحشة فهي سياسة أدبيّة لا راجعة إلى فضيلة ذاتيّة وليس أولويّة صاحب المسجد عن غيره عن نحو الإطلاق، إذ لا بأس بإمامة غيره في غير وقت إمامته ولا في وقته في غير مكان إمامته، بل في قطعة أُخرى من ذاك المسجد بحيث لا يزاحم مع الراتب ولا في مكانه إذا كان الغير سبق في ذاك المكان منه في هذا اليوم، وإمامته في الأيّام الماضية لا يوجب أحقّيّته بالإمامة في هذا اليوم إذا كان مسبوقاً بغيره في هذا اليوم؛ إذ الوقف لمن سبق.

نعم، للغير أن لا يسبقه بنحو الأولويّة، فمورد الأولويّة هو عدم سبق غير الراتب

---

١. لاحظ *تحرير الأحكام* ١: ٥٢، و*القواعد* ١: ٤٦، و*جامع المقاصد* ٢: ٥٠١ و٥٠٥.

عليه في وقت إمامته، لكن مع سبقه لا بأس بصلاته في ذاك الوقت، ولا للراتب منعه، فظهر انحصار مورد الأولويّة بعدم سبق غير الراتب عليه لا أولويّته بمعنى عدم صحّة انعقاد الجماعة في مسجده مطلقاً ولو في غير وقت إمامته أو في غير مكانه، فما اشتهر بين الناس من منع الإمام الراتب عن إمامة غيره مطلقاً ليس له أساس.

الأمر الرابع: لا إشكال في استحباب إعادة الجماعة لمن يحضرها، وإنّما الكلام في تنقيح أُمور:

الأوّل: لا بأس في إعادة المنفرد مطلقاً، سواءٌ صار إماماً أو مأموماً، وهذا هو القدر المتيقّن من استحباب الإعادة.

الثاني: في إعادة المأموم إماماً بأن صار بعض المأمومين إماماً لمن يحضر بعده، وهذا أيضاً لا بأس به؛ وذلك لما روي من أنّ معاذاً كان يصلّي مع النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) ثمّ يرجع فيصلّي بقوم[1] حيث إنّه يدلّ على استحباب إعادة المأموم إماماً، وكذا ما روي عن عوالي اللئالي أنّه (صلّى الله عليه وآله وسلّم) قال لأصحابه الذين صلّوا معه: «**ألا رجل يتصدّق على هذا فيصلّي معه**»[2] مشيراً إلى من دخل المسجد ولم يصلّ.

أقول: هكذا أُفيد، ولكنّ الظاهر دلالة هذا الخبر على جواز إعادة المأموم مأموماً لا إماماً لما هو الظاهر من قوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «فيصلّي معه»، فإنّ المناسب للإماميّة هو التعبير بكلمة «به» كما في خبر معاذ لا كلمة «معه» فإنّه مناسب للمأموميّة كما في صدر هذا الخبر، أعني قوله: «لأصحابه الذين صلّوا معه»، والاستدلال به بلفظ التصدّق فإنّه يدلّ على أنّ الصلاة مع شخص لتحصيل

---

١. *تحفة المحتاج* ١: ٤٦٦.

٢. *عوالي اللئالي* ١: ٣٤٢.

الجماعة صدقة عليه، سواءٌ كان إماماً أو مأموماً منافٍ لما رامه الأُستاذ من المنع عن جوازإعادة المأموم مأموماً، قال: لأجل عدم الدليل عليه، والأحوط عندي عدم جواز إعادة المأموم مطلقاً - إماماً ومأموماً - لعدم دليل من روايات الخاصّة على جوازها، وكون الروايتين عاميّتين غير معمول بهما.

الثالث: في إعادة الإمام إماماً. قال شيخنا الأُستاذ (دامت إفاداته): والأقوى جوازها؛ وذلك لعموم صحيح ابن بزيع، قال: كتبت إلى أبي الحسن (عليه السلام): إنّي أحضر المساجد مع جيراني وغيرهم فيأمروننني بالصلاة بهم وقد صلّيت قبل أن آتيهم، فربّما صلّى خلفي من يقتدي بصلاتي والمستضعف والجاهل، فأكره أن أتقدّم وقد صلّيت لحال من يصلّي بصلاتي ممّن سمّيت لك، فمرني في ذلك بأمرك أنتهي إليه وأعمل به إن شاء الله تعالى، فكتب (عليه السلام): «صلّ بهم»[1].

فإنّ إطلاق قوله: (وقد صلّيت قبل أن آتيهم) يشمل ما إذا كان صلّى جماعة إماماً - خصوصاً بقرينة جلالته وأنّه لو صلّى يصلّي خلفه أو صلّى منفرداً؛ هكذا أُفيد - ولكن يمكن الاستظهار من الخبر في كون صلاته كانت فرادى حيث لو كانت جماعة كانت في المسجد، لبُعد إقامة الجماعة في غير المسجد مع تمكّنه من إحضار مساجد جيرانه من غير تقيّة.

وبالجملة، فالتعويل على مثل هذا الإطلاق مشكل جدّاً، ولكن في رواية زرارة ما بظاهر جواز إعادة الإمام إماماً، وفيها قال: وقال رجل للصادق (عليه السلام): أُصلّي في أهلي ثمّ أخرج إلى المسجد فيقدّموني؟ فقال (عليه السلام): «تقدّم، لا عليك، وصلّ بهم»[2]، فإنّ الظاهر من قوله: «أُصلّي في أهلي» هو كون صلاته معهم إماماً.

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٤٠١ ب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٥.

٢. *وسائل الشيعة* ٨: ٤٠١ ب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٣.

الرابع: إعادة الإمام مأموماً، والأقوى عدم جوازها، لعدم ما يدلّ على الجواز وهذا ظاهر، فظهر أنّ المتيقّن من الجواز هو إعادة المنفرد إماماً ومأموماً، وإعادة الإمام إماماً.

وكيف كان، فهل تجوز الإعادة فيما ثبت جوازها مراراً أو يقتصر على مرّة واحدة؟ وجهان:

أقواهما الثاني؛ لعدم الدليل على أكثر من مرّة مع كون العبادة تتوقّف مشروعيّتها على الدليل.

الأمر الخامس: لو أحرز المأموم صحّة صلاة الإمام وشرائط إمامته فصلّى معه، ثمّ تبيّن الخطأ فيما أحرز بأن تبيّن بطلان صلاة الإمام إمّا لفقد شرط ركنيّ أو غيره، أو ترك ركن مطلقاً، أو ترك جزءٍ غير ركنيّ عمداً، أو لوجود مانع، أو تبيّن عدم واجديّته لشرائط الإمامة إمّا من جهة فسق أو كفر ونحوهما، فهل تصحّ صلاة المأموم أم يجب عليه الإعادة؟ وجهان:

أقواهما الأوّل؛ أمّا بالنسبة إلى تبيّن فسق الإمام أو كفره أو عدم طهارته فللنصّ[1]، وأمّا في غيره فبتنقيح المناط حيث إنّه لو صحّت صلاة المأموم عند تبيّن كفر الإمام، فصحّتها عند تبيّن خلل في الركن وغيره أولى، وهذا لا إشكال فيه.

إنّما الكلام في أنّ صحّة صلاة الإمام بحسب معتقده هل هي شرط في صحّة صلاة المأموم بحيث لابدّ له من إحراز صحّة صلاة الإمام بحسب اعتقاده، أو أنّ الشرط صحّة صلاته بحسب اعتقاد المأموم؟ ففيه وجهان:

وتظهر الثمرة فيما إذا اعتقد الإمام صحّة صلاته دون المأموم، فعلى الأوّل فيجوز للمأموم الاقتداء به دون الثاني.

ويتفرّع على ذلك فروعٌ كثيرة مثل جواز اقتداء واجدي المني في الثوب المشترك

---

١. راجع *وسائل الشيعة* ٨: ٣٧٥ ب ٣٨ من أبواب صلاة الجماعة.

أحدهما بالآخر بناءً على الأوّل دون الأخير؛ وذلك لصحّة صلاة كلّ واحد منهما عند نفسه فتكون صلاة الإمام منهما صحيحة عنده لإحراز صحّتها بالأصل، وهذا بخلاف المأموم منهما لحصول العلم الإجمالي له ببطلان إحدى الصلاتين: إمّا صلاة نفسه أو صلاة إمامه، فالأصلان متعارضان عنده، ومثل جواز صيرورتهما معاً من عدد الجمعة ونظائره.

والذي جرت عليه السيرة على حسب ما أفاده الأُستاذ (دام بقاؤه) هو اعتبار ما هو الصحيح عند الإمام، لكن تتميم هذا بالدليل مشكل، وعليه فالأحوط ترك الاقتداء بمن يعتقد صحّة صلاته مع عدم إحراز صحّة صلاته عند المأموم.

ولو اعتقد المأموم بطلان صلاة الإمام مع اعتقاد الإمام صحّتها من جهة اختلافهما في الحكم اجتهاداً أو تقليداً ففي صحّة الاقتداء به حينئذٍ وعدمها وجهان:

أقواهما العدم؛ وذلك لما تقرّر في محلّه مِن أنّ الأصل عدم الإجزاء والقدر الثابت ممّا يترتّب على اجتهاد الإمام - مثلاً - هو الصحّة بمعنى عدم وجوب الإعادة أو القضاء عليه بعد تبيّن الخلاف، لا أنّ صلاته هذه التي يفعلها صلاة واقعيّة في حقّه حسب ما أدّى إليه ظنّه واجتهاده أو ظنّ مجتهده. ولازم ذلك احتياج الاكتفاء بصلاته وإتيان وظائف المأموميّة من ترك القراءة إلى الدليل.

نعم، لو كان الأصل عندنا هو الإجزاء، وكنّا قائلين بمقالة صاحبَي *الحاشية*[1] و*الفصول*[2] من انقلاب الواقع إلى مؤدّيات الطرق، لكان للقول بالاكتفاء وجه، لكنّ القول بالانقلاب مستلزم التصويب حسب ما فصّل في محلّه في باب الإجزاء[3]، هذا.

ولو دخل المأموم مع الإمام إلى أن أتى الإمام بخلاف ما يعتقده المأموم، وانفرد المأموم في موضع الاختلاف، ففي صحّة صلاته حينئذٍ وعدمها، وجهان:

---

١. *هداية المسترشدين* ٣: ٣٢٥.

٢. *الفصول الغروية*: ١٢٧ (مبحث الإجزاء).

٣. *أجود التقريرات* ١: ١٩٧ (طبعة المصطفوي).

أقواهما العدم، كما إذا اعتقد الإمام عدم وجوب السورة على خلافٍ من اعتقاد المأموم، فائتمّ به المأموم إلى أن فرغ عن الفاتحة، ثمّ قصد الانفراد، ووجه عدم صحّته هو بناء الإمام على عدم قراءته للسورة من أوّل النيّة، فالمأموم يرى بطلان صلاة الإمام من أوّل الأمر لا من حين تركه السورة.

نعم، لو كان بانياً على فعل السورة ثمّ بدا له تركها بعد الحمد لما يرى من جواز تركها كان الأقوى صحّة دخوله معه ثمّ قصد الانفراد.

وعن بعضٍ[1] الذهاب إلى الصحّة في الفرض الأوّل ولو بقي على الجماعة أيضاً إذا أتى هو بالسورة التي يتركها الإمام، بتخيّل كون البطلان مستنداً إلى ترك القراءة مع عدم تحمّل الإمام، وعند إتيان المأموم بالسورة يرتفع منشأ البطلان.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ الكلام في الصحّة حينئذٍ ناشٍ عن ترك قراءته ﴿الحمد﴾ حيث لا يصحّ اجتزاء بصلاة الإمام وقراءته من جهة عدم الإجزاء، فقراءة السورة لا ينفع في شيء - قصد الانفراد أو بقي على الاقتداء -، ولو كان الأصل مقتضياً للاجتزاء لكان اللّازم هو الصحّة ولو لم يأت المأموم بالسورة أيضاً، فهذا القول لا وجه له أصلاً.

الأمر السادس: لا إشكال ولا خلاف في أنّ المأموم المسبوق لا يجعل أوّل صلاته آخرها، بمعنى أنّه إذا أدرك ثالثة الإمام - مثلاً - لا يجعل أخيرتَي الإمام أخيرتيه بأن يأتي بوظيفة الأخيرتين من قراءة التسبيح أو ﴿الحمد﴾ وحده، ثمّ يأتي بالأوليين بعد فراغ الإمام عن الأخيرتين بأن يأتي بوظيفة الأوليين من قراءة ﴿الحمد﴾ والسورة، كما عليه أبي حنيفة[2] وأتباعه على ما نسب إليهم في *المعتبر*[3].

ويدلّ على ذلك مضافاً إلى الإجماع خبر طلحة بن زيد عن الصادق (عليه

---

١. راجع *الجواهر* ١٣: ٦٥٢. *البيان*: ٢٢٩.

٢. *المجموع* ٤: ٢٢٠، *حلية العلماء* ٢: ١٥٩ - *المبسوط* (للسرخسي) ١: ١٩٠.

٣. *المعتبر* ٢: ٤٤٦ - ٤٤٧.

السلام) عن عليّ (عليه السلام) قال: «**يجعل الرجل ما أدرك مع الإمام أوّل صلاته**». قال جعفر (عليه السلام): «**ولا نقول كما تقول الحمقى**»[1].

وقول الصادق (عليه السلام): «ولا نقول»، إلى آخره، إشارة إلى ما يصنعه أبو حنيفه.

وخبر أحمد بن أبي نصر عن الباقر (عليه السلام) قال: قال له: «أيّ شيء يقول هؤلاء في الرجل الذي يفوته مع الإمام ركعتان»؟ قلت: يقولون: يقرأ فيهما ﴿الحمد﴾ وسورة. فقال (عليه السلام): «هذا يقلّب صلاته». قلت: كيف يصنع؟ قال: «**يقرأ فاتحة الكتاب في كلّ ركعة**»[2].

وبالجملة، هذا ممّا لا إشكال ولا كلام فيه، إنّما البحث في أُمور:

الأوّل: إنّ المسبوق بركعة أو ركعتين هل يجب عليه القراءة في أوليه أو إحداهما إذا صادف مع أخيرتَي الإمام كما في المسبوق بركعتين أو إحدى الأخيرتين كما في المسبوق بركعة واحدة أو لا؟ قولان:

المنقول عن *منتهى* العلاّمة[3] و*مختلفه*[4] هو الأخير، ونقل عن الأردبيلي في *شرح الإرشاد*[5] وتلميذه في *المدارك*[6] وتبعهم جماعة من المتأخّرين أيضاً؛ وذلك لما ورد من سقوط القراءة في الجماعة وأنّ الإمام ضامن لقراءة المأموم[7] مع خلوّ كلام الأكثر عن التعرّض لذلك[8].

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٨٩ ب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٦، وفيه: «وليس نقول».

٢. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٨٩ ب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٧، وفيه: اختلاف يسير.

٣. *المنتهى* ٦: ٢٩٨، النوع الثالث.

٤. *المختلف* ٣: ٨٤.

٥. *مجمع الفائدة والبرهان* ٣: ٣٤٧.

٦. *مدارك الأحكام* ٤: ٣٨٣.

٧. راجع *وسائل الشيعة* ٨: ٣٥٥ ب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة.

٨. *الذخيرة في المعاد*: ١٤٠٠ السطر ٣٤. كفاية الأحكام ٣١، السطر ٣٢.

والأقوى هو الأوّل؛ وذلك لورود الأخبار المتظافرة الآمرة بالقراءة الظاهرة الدلالة في الوجوب، وذلك كصحيح زرارة عن الباقر(عليه السلام) وفيه: قرأ - يعني المأموم المسبوق بركعتين - في كلّ ركعة ممّا أدرك خلف الإمام في نفسه بأُمّ الكتاب وسورة، وإن لم يدرك السورة تامّة أجزأته أُمّ الكتاب، فإذا سلّم الإمام قام فصلّى ركعتين لا يقرأ فيهما، لأنّ الصلاة إنّما يقرأ فيها في الأوّلتين في كلّ ركعة بأُمّ الكتاب وسورة، وفي الأخيرتين لا يقرأ فيها، إنّما هو تسبيح وتكبير وتهليل ودعاء ليس فيهما قراءة، وإن أدرك ركعة قرأ فيها خلف الإمام، وإذا سلّم الإمام قام فقرأ بأُمّ الكتاب وسورة، ثمّ قعد فتشهّد، ثمّ قام فصلّى ركعتين ليس فيهما قراءة[1].

وكصحيح عبد الرحمن بن الحجّاج عن الصادق (عليه السلام): عن الرجل يدرك الركعة الثانية عن الصلاة مع الإمام وهي له الأُولى، كيف يصنع إذا جلس الإمام؟ قال (عليه السلام): «يتجافى ولا يتمكّن من القعود، فإذا كانت الثالثة للإمام وهي له الثانية فليلبث قليلاً إذا قام الإمام بقدرما يتشهّد ثمّ يلحق بالإمام».

قال: وسألته عن الرجل الذي يدرك الركعتين الأخيرتين من الصلاة، كيف يصنع بالقراءة؟ فقال: «اقرأ فيهما فإنّهما لك الأوّلتان فلا تجعل أوّل صلاتك آخرها»[2].

وحمل الأمر فيهما على الاستحباب بقرينة النهي عن القراءة في الأخيرتين في الأوّل المحمول على الكراهة قطعاً، والأمر بالتجافي في التشهّد في الثاني المحمول على الندب قطعاً بدعوى ضعف ظهور الأمر حينئذٍ في الوجوب بقرينة وحدة السياق كما عن *المدارك*[3] ضعيفٌ جدّاً.

أمّا أوّلاً: فلأنّ اشتمال خبر على فقرات من الأوامر والنواهي الظاهرة في الوجوب

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٨٨ ب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤.
٢. *وسائل الشيعة* ٨: ٣٨٧ ب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢.
٣. *مدارك الأحكام* ٤: ٣٨٤.

والتحريم مع قيام قرينة على حمل بعضها المعيّن على الندب والكراهة لا يوجب رفع اليد عن الباقين الخالية عن القرينة، بل يجب الأخذ بظهورها ما لم تقم قرينة على خلافه.

وثانياً: إنّ هذا لو تمّ في صحيح زرارة فلا يتمّ في الصحيح الثاني حيث إنّه مشتمل على ما يدلّ على الوجوب قطعاً وهو قوله (عليه السلام): «فليلبث قليلاً إذا قام بقدر ما يتشهّد ثمّ يلحق بالإمام»، مع أنّ الأمر بالتجافي المحمول على الندب وقع في كلام آخر، كما لا يخفى بالتأمّل في قول الراوي: (وسألته عن الرجل)، إلى آخره، ولو سلّم كون تعقّب الأوامر المتعدّدة بالعطف مع قيام القرينة على ندبيّة بعض منها قرينة على حمل الباقين أيضاً على الندب، لكن صدور كلام محمول على الندب بقرينة لا يوجب حمل كلّ كلامٍ صَدَر عن ذاك المتكلّم في هذا المجلس على الندب، وهذا ظاهر مع أنّ كون التجافي مندوباً ممنوع؛ لذهاب جماعة إلى وجوبه لذاك الخبر[1]، ولما رواه في معاني الأخبار عن الصادق (عليه السلام): «إذا جلس الإمام في موضع يجب أن تقوم فيه تتجافى»[2].

ثمّ إنّ الأضعف ممّا ذكر حمله القراءة في الخبر الأوّل على حديث النفس؛ لقوله (عليه السلام): «قرأ في نفسه بأُمّ الكتاب»؛ وذلك لظهور كون قوله (عليه السلام): «في نفسه» في معنى أنّه يقرأ لنفسه ولا يكتفي بتسبيح الإمام أو قراءته، أو أنّه يقرأ إخفاتاً، ولا دلالة فيه على القراءة بالضمير وحديث النفس.

وأمّا التمسّك بضمان الإمام لقراءة المأموم فهو غريب؛ إذ الظاهر من مورد الضمان هو ما إذا حضر المأموم عند قراءة الإمام وكان مأموماً حين هو يقرأ لا مطلقاً ولو حضر المأموم في التشهّد الأخير، مثلاً، هذا.

---

١. كما في *جواهر الكلام* ١٤: ٨٥.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٣٤٩ ب ٦ من أبواب السجود، ح ٦.

وفي معنى الخبرين الصحيحين أخبار متعدّدة أُخر دالّة على وجوب القراءة عليه المعبّر في بعضها بالقراءة على الإطلاق، وفي بعضها مع السورة، وسيمرّ عليك بعض منها في الفروع الآتية.

الثاني: ظاهر بعض العبائر وإطلاق جملة من الأخبار هو وجوب قراءة ﴿الحمد﴾ وحدها فلا تجب السورة، وذلك كخبر أحمد بن أبي نصر المتقدّم نقله، وكموثّق عمّار بن موسى: عن الرجل يدرك الإمام ويصلّي أربع ركعات وقد صلّى الإمام ركعتين؟ قال (عليه السلام): «**يفتتح الصلاة فيدخل معه ويقرأ معه في الركعتين**»[1]، فإنّ قوله (عليه السلام): «يقرأ معه» مطلق لم يصرّح معه بقراءة السورة أيضاً، لكنّ الأقوى وجوب السورة كما عليه جماعة من الأصحاب؛ وذلك للتصريح به في جملة من الأخبار كصحيح زرارة المتقدّم[2]، وما في *فقه الرضوي*: «**فإن سبقك بركعة أو ركعتين فاقرأ في الركعتين الأوّلتين من صلاتك بالحمد وسورة، فإذا لم تلحق السورة أجزأك الحمد**»[3] في معناهما غيرهما.

الثالث: الأقوى جواز ترك السورة إذا لم يمهله الإمام لقراءتها بأن سبقه في الركوع؛ وذلك لدلالة جملة من الأخبار عليه كذيل *فقه الرضوي* المتقدّم، وصحيح زرارة المتقدّم. وهل المدار على عدم الإمهال دخول الإمام في الركوع، فيجوز ترك السورة بمجرّد دخوله فيه أو آخر ركوعه، فلو أمكنه إتمام السورة والإلحاق بآخر ركوع الإمام يجب عليه ذلك؟ وجهان، أحوطهما الأخير.

الرابع: لو لم يمهله الإمام لقراءة الفاتحة، فهل يجوز ترك قراءة ما لم يمهله الإمام والإلحاق، أو يجب عليه إتمام القراءة ولو فاته الركوع، فيلحق بالإمام في السجود؟ وجهان:

---

١. *وسائل الشيعة* ٧: ٣٥٠ ب ٢٩ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها، ح ٢.

٢. تقدم في ص: ٥٩٧.

٣. لم نعثر عليه في *الفقه الرضوي* ولا في *المستدرك*، راجع *المستدرك* ٦: ٤٩١ ب ٣٨ من أبواب صلاة الجماعة ح ٥.

مِن وجوب متابعة الإمام في أفعاله.

ومِن وجوب القراءة فيتزاحمان.

ولكنّ الظاهر من المرويّ عن دعائم الإسلام هو الأوّل وفيه: «إذا سبق الإمام أحدكم بشيء من الصلاة فليجعل ما يدرك مع الإمام أوّل صلاته وليقرأ بينه وبين نفسه إن أمهله الإمام»[1].

وقال فيه: وروي عن أبي جعفر قال: «إذا أدركت الإمام وقد صلّى ركعتين فاجعل ما أدركت معه أوّل صلاتك، فاقرأ لنفسك فاتحة الكتاب إن أمهلك الإمام أو ما أدركت أن تقرأ واجعلها أوّل صلاتك»[2].

ومع قطع النظر عن الرواية، فالظاهر أيضاً قطع القراءة لإدراك الإمام في الركوع؛ لوجوب المتابعة وعدم معهوديّة ترك المتابعة في الركوع بمزاحمة واجب من الواجبات الكاشف عن أهمّيّة إدراكه على ما يزاحمه.

الخامس: ظاهر الخبرين المتقدّمين في الأمر الأوّل الواردين في حكم التجافي في التشهّد هو وجوبه، ولكنّهما معارضان بما يدلّ على جواز الجلوس، وذلك كخبر إسحاق ابن يزيد عن الصادق (عليه السلام) قال: قلت له: جعلت فداك، يسبقني الإمام بركعة فتكون لي واحدة وله ثنتان، أفأتشهّد كلّ ما قعدت؟ قال: «نعم فإنّما التشهّد بركعة»[3].

وذلك بدعوى انصراف القعود إلى المتعارف منه، ومنع إطلاقه حتّى يجعل الخبران المتقدّمان مقيّدين له، هكذا أُفيد[4]، لكن بلوغ الانصراف إلى المرتبة المانعة عن الإطلاق ممنوع؛ فتأمّل.

---

١. *مستدرك الوسائل* ٦: ٤٨٩ ب ٣٨ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١.

٢. *مستدرك الوسائل* ٦: ٤٩٠ ب ٣٨ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤.

٣. *وسائل الشيعة* ٨: ٤١٨ ب ٦٦ من أبواب من صلاة الجماعة، ح ٢.

٤. كما في *رياض المسائل* ٤: ٣٨٩، و*مجمع الفائدة والبرهان* ٣: ٣٢٨ -

وبالجملة، فالأحوط عدم ترك التجافي مع المتابعة للإمام في الجلوس، لكنّ الأقوى جوازترك المتابعة بالبقاء على السجدة إلى أن يقوم الإمام عن التشهّد، كما تقدّم.

السادس: مقتضى خبرإسحاق بن يزيد المتقدّم[1] وموثّق داود بن الحصين[2] استحباب التشهّد على المأموم المسبوق، ففي الموثّق قال: سالته عن الرجل فاتته ركعة من المغرب مع الإمام وأدرك اثنتين فهي الأُولى له، والثانية للقوم يتشهّد فيها؟ قال: «نعم». قلت: والثانية أيضاً؟ قال: «نعم». قلت: «كلّهنّ»؟ قال: «نعم فإنّما هو بركة». ودلالتهما على الاستحباب بمناسبة التعبيربالبركة واضحة، ولا بأس به.

السابع: يستحبّ على المأموم المسبوق بركعة متابعة الإمام في القنوت وإن لم يكن موضعه بالنسبة إليه، ويدلّ عليه المروي عن الشيخ عن الصادق (عليه السلام): في الرجل يدخل في الركعة الأخيرة من الغداة مع الإمام فقنت الإمام، أيقنت معه؟ فقال: «نعم»[3].

ودلالته على استحبابه واضحة، وبعد إلغاء خصوصيّة الغداة يستفاد منه الاستحباب بالكلّيّة.

إلى هنا نختم الكلام في صلاة الجماعة، وبه يتمّ الجزء الثاني الذي كان افتتاحه في أفعال الصلاة ممّا حرّرناه عن تقريرأبحاث أُستادنا العلّامة (طيّب الله رمسه وشكرسعيه وجزاه سبحانه عن العلم ونشره خيرالجزاء) على يد مؤلّفه الفقير الضعيف الفاني محمّد تقي الآملي (عفي عن جرائمه)، حامداً لله سبحانه ومصلّياً على النبيّ (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وآله الأطهار، قائلاً: سبحانك اللهمّ ربّنا لك

---

١. *وسائل الشيعة* ٨: ٤١٦ ب ٦٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١ و٢.
٢. *وسائل الشيعة* ٨: ٤١٦ ب ٦٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١ و٢.
٣. *وسائل الشيعة* ٦: ٢٨٧ ب ١٧ من أبواب القنوت، ح ١.

الحمد بجميع محامدك كلّها حتّى ينتهي الحمد إلى ما يحبّ ربّنا ويرضى، اللهمّ إنّي أسألك خيرما أرجو وخيرما لا أرجو، وأعوذ بك من شرّما أحذر ومن شرّما لا أحذر.

ويتلوه إن شاء الله الجزء الثالث في الخلل وصلاة المسافر، وكان ختام طبعه في يوم السبت الرابع من شهر ذي حجّة الحرام من سنة اثنتين وسبعين بعد الألف وثلاثمائة من الهجرة النبويّة على هاجرها آلاف التحف والتحيّة في عاصمة طهران مطبعة «الحيدريّة»، والحمد لله أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

١٣٧٢

رسالةٌ
في صحيحة «لا تعاد»

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله ربّ العالمين، وصلواته التامّات الزاكيات على أشرف المرسلين محمّد سيّد النبيّين وآله الطاهرين.

وبعد: فيقول العبد الضعيف الفاني محمّد تقي الآملي، هذه جملة كافية في مدلول الصحيح المرويّ عن الباقر(عليه السلام): «**لا تعاد الصلاة إلّا من خمس**»[1] ممّا استنبطه من الدفاتر أو سنح بخواطري الفاتر، أوردت كتابته تذكرة لنفسي وتبصرة لمن يراجع إليها، والمرجوّ من الناظرين أن يترحّموا عليّ حين الحياة وبعد الممات، والله وليّ الخير والإحسان، وعليه التوكّل وبه الاعتصام.

اعلم أنّ البحث عن الحديث المبارك يقع عن جهاتٍ:

[الجهة] الأُولى: في سنده. وقد رواه الشيخ المعتمد شيخنا الصدوق (قدّس سرّه) في *الفقيه* بسنده عن زرارة عن أبي جعفر الباقر(عليه السلام) أنّه قال (عليه

---

١. *الوسائل* ٤: ٣١٢ ب ٩ من أبواب القبلة ح ١.

السلام): «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس: الطهوروالوقت والقبلة والركوع والسجود». ثمّ قال: «القراءة سنّة، والتشهّد سنّة، ولا تنقض السنّة الفريضة»[1].

وصحّة سنده وكونه مرويّاً في *الفقيه* كافٍ في صحّة الاعتماد عليه، مضافاً إلى كونه معمولاً به معتمداً عليه عند الأصحاب، فلا إشكال فيه من حيث سنده أصلاً.

[الجهة] الثانية: في دلالته، وربما يقال: بأنّه وارد لبيان ماهيّة أصل الصلاة بحسب الجعل الأوّلي، فيدلّ على أنّ الصلاة عبارة عن الركوع والسجود المشروطين بالطهور والوقت والقبلة، وحينئذٍ يكون كلّ ما ثبت جزئيّته أو شرطيّته بدليل آخر مخصّصاً له، ويترتّب على هذا المعنى صحّة الرجوع إلى هذا الصحيح عند الشكّ في اعتبارشيء في الصلاة جزءاً أو شرطاً لنفي اعتباره إذا لم يكن لاعتباره دليل أولنفي عموم اعتباره إذا لم يكن لدليله إطلاق، فيصيرإذاً من المطلقات التي يتمسّك بها في الشبهات الحكميّة، فيكون معناه حينئذٍ: «لا تعاد الصلاة» لما يتوهّم اعتباره في الصلاة إلّا من خمسة، بمعنى أنّ غيرالخمسة ممّا يتوهّم اعتباره في الصلاة، فيتوهّم الإعادة لأجل توهّم اعتباره لا يكون معتبراً فيها، وإنّما المعتبرفيها هو الخمسة المذكورة لا غير.

وإنّما قدّرنا كلمة: (ممّا يتوهّم اعتباره في الصلاة)، لأنّه ممّا لا محيص عنه، ومن المعلوم أنّه لا يكون المقدّرما لا يقبل اعتباره في الصلاة ولا ما يقبل، ولكن لا يتوهّم اعتباره، فيدورالأمربين أن يقدّرما يتوهّم اعتباره أو يقدّرما اعتبرفيها فعلاً في الجملة، هذا.

ولكنّ التحقيق فساد هذا الاحتمال في معنى الصحيح المذكور، بل الظاهرمنه كونه في مقام بيان حكم الإخلال بما اعتبرفي الصلاة؛ وذلك:

أمّا أوّلاً: فلأنّ ما أفاده في وجه اعتبار التقديرو إن كان حقّاً، إلّا أنّه لا يتعيّن المقدّرفيما يتوهّم اعتباره، لإمكان أن يكون ما يعتبرفي الصلاة فعلاً فيكون الخبر

---

١. من *لا يحضره الفقيه* ١: ٢٢٥ / ٩٩١، و*وسائل الشيعة* ٥: ٤٧٠ ب ١ من أبواب افعال الصلاة، ح ١٤.

حينئذٍ مسوقاً لبيان حكم الإخلال بما اعتبر فيها جزءاً أو شرطاً، وهذا هو الظاهر من سياق الصحيح؛ لأنّ الظاهر من قوله (عليه السلام): «لا تعاد الصلاة»[1]، إلى آخره، مع قطع النظر عن كلّ شيء أن لا يكون المتكلّم به (عليه السلام) في صدد بيان أصل ماهيّة الصلاة بل في صدد بيان حكم الإخلال بما ثبت اعتباره، وإلّا لم يعبّر بإعادة الصلاة الظاهرة في المفروغيّة عن أصل ثبوت الماهيّة.

وأمّا ثانياً: فلإباء هذا الصحيح عن التخصيص، فإنّه بظاهره وارد مورد التحديد، ومن الواضح أنّ الحمل على المعنى الأوّل موجب لتخصيصات كثيرة لو لم يبلغ إلى مرتبة الأكثر؛ لأنّ ما ثبت من الأجزاء والشرائط للصلاة أكثر بمراتب ممّا ذكر في هذا الحديث.

وأمّا ثالثاً: فلقبح التعبير بكلمة: «لا تعاد»، إلى آخره، لو كان المراد به بيان الأجزاء والشرائط، فإنّ مرجع معناه حينئذٍ إلى أنّ الركوع والسجود لا يعادان إلّا من أنفسهما، وهذا كما ترى لا يرجع إلى محصّل، فالأظهر في مدلوله هو الحمل على المعنى الأخير، أعني بيان حكم الإخلال بما ثبت دخله في الصلاة جزءاً أو شرطاً.

الجهة الثالثة: في أنّ الصحيح المذكور هل يشمل الإخلال العمدي أو يختصّ بما عدا العمد؟

اعلم أنّ في شمول عقد المستثنى منه من صحيح: «لا تعاد» للعامد بالإخلال، سواءٌ كان عالماً بالحكم أو جاهلاً به عن تقصير أو قصور، أو اختصاصه بما عدا العامد من الساهي والناسي والغافل وجوهٌ وأقوال:

فعن المشهور اختصاصه بما عدا العامد وعدم شموله للعامد مطلقاً، سواءٌ كان العامد عالماً بالحكم أو جاهلاً به[2]، قاصراً أو مقصّراً.

---

١. الوسائل ٦: ٣١٣ من أبواب الركوع ح ٥.

٢. كما ذكره الحكيم في *المستمسك* ٧: ٣٨٣، لاحظ *الجواهر* ١٢: ٣٩٦ (بحث الخلل).

وذهب بعض إلى شموله للعامد مطلقاً، إلّا أنّه خرج عنه العامد العالم بالحكم بالإجماع.

وحكي عن بحث الشيخ الأكبر الأنصاري[1] (قدّس سرّه) التفصيل في العامد بين العالم بالحكم والجاهل به عن تقصير، وقال بعدم شمول الصحيحة لهما، والعامد الجاهل بالحكم قصوراً وقال باندراجه في حكم الصحيحة وشمولها له.

واستدلّ للقول المشهور بوجوه:

الأوّل: دلالة سياق الصحيحة على اختصاصها بما عدا العامد كما فهمه المشهور.

الثاني: وقوع التعارض والتنافي بين الصحيحة وبين الأدلّة المثبتة لما له الدخل في الصلاة جزءاً أو شرطاً أو مانعاً على تقدير شمول الصحيحة للعامد؛ إذ مقتضى دخل ما له الدخل بطلان الصلاة بالإخلال به في الجملة ولزوم إعادتها كذلك، ومع نفي الصحيحة للإعادة عند الإخلال به مطلقاً حتّى في حال العمد بالإخلال والعلم بالحكم لزم أن لا يكون له دخل أصلاً، فيقع التعارض بينها وبين تلك الأدلّة قطعاً، فيجب تخصيصها بالأدلّة، مع أنّ سياقها آب عن التخصيص، مضافاً إلى لزوم ارتكاب التخصيص الأكثر المستهجن.

الثالث: إنّ مدلول الصحيحة هو نفي الإعادة بسبب الإخلال بما عدا الخمسة بعد الفراغ عن دخله في الصلاة وبعد الفراغ عن اعتباره فيها، وعدم الإعادة مع الإخلال به بقول مطلق حتّى مع العمد والعلم خلف، أي منافٍ مع فرض دخله في الصلاة اللّازم لإعادتها عند الإخلال به في الجمله ولو عند الإخلال العمدي به.

وبعبارة أُخرى: ترك ما عدا الخمسة عمداً يوجب ترك الامتثال الموجب للإعادة عقلاً مع بقاء الوقت للإعادة، والحكم بعدم الإعادة في حال الترك العمدي

---

١. لاحظ *كتاب الصلاة* ١: ٣٠٩.

منافٍ مع حكم العقل بها، فلابدّ من رفع اليد عن دخل المتروك في الصلاة حينئذٍ والمفروض دخله فيها فيلزم الخلف.

وقد تكلّف المدقّق المحقّق الميرزا محمّد تقي الشيرازي[1] (قدّس سرّه) في الجواب عن ذلك بما لفظه هذا: ويمكن الجواب بعد النقض ببعض أفعال الحجّ حيث يقولون بصحّة الحجّ مع تعمّد ترك بعض أجزائه الغير الركنيّة، وبالجاهل المقصّر في حكم القصر والإتمام والجهر والإخفات في الصلاة لو عمّم الإشكال بالنسبة إلى العامد في الموضوع وإن كان غير ملتفتٍ إلى الحكم مع تقصيره في تحصيل لاعلم به، بإمكان تصوير ذلك بالتزام أمرين: أمر متعلّق بالأقلّ يعني المشتمل على الخمسة المستثناة وغيره ممّا ثبت ركنيّته كالتكبير والقيام المتّصل بالركوع ونحوهما، وأمر آخر بتلك الأجزاء أيضاً والأجزاء الأُخر المفروض وجوبها، فيتحقّق هناك أمران: أمر بالبعض وأمر آخر بالكلّ المشتمل على ذلك وغيره نظير ما إذا نذر الإتيان بالفرد من الصلاة المشتمل على الأجزاء المستحبّة، فإنّ الأمر الصلاتي حينئذٍ متعلّق بأصل الصلاة، والأمر النذري متعلّق بالمجموع المركّب من تلك الأجزاء والأجزاء المندوبة.

ونظير ذلك أيضاً في الأوامر الندبيّة الأمر الندبي في الصلوات المندوبة، فإنّ الأمر بأصل الصلاة المشتمل على الأجزاء التي لا تصحّ الصلاة بدونها ندبيّ، وكذا الأمر بالصلاة المشتملة عليها وعلى غيرها ممّا لا تبطل الصلاة المندوبة بالإخلال بها، فإذا تحقّق تصوير ذلك في الأمرين الندبيّين فلا مانع من تصويرها في الأمرين الوجوبيّين، وحينئذٍ فلو أتى بالصلاة وأخلّ ببعض ما يعتبر في الأمر الثاني فلا يمنع ذلك من الصحّة وحصول الامتثال وعدم وجوب الإعادة بالنسبة إلى الأمر الأوّل لما فرض من عدم الإخلال بما يعتبر فيه وإنّما أخلّ بما يعتبر في الأمر الثاني؛ وذلك

---

١. لم نعثر على كتابه ولا تقريرات أحدٍ من تلامذته.

إنّما يوجب عدم الامتثال بالنسبة إليه فقط لا بالنسبة إلى مجموع الأمرين لكنّه يسقط الأمران جميعاً بالنسبة إليه.

أمّا الأمر الأوّل: فلما فرض من تحقّق امتثاله.

وأمّا الأمر الثاني: فلعدم بقاء مورد له بعد سقوط الأمر الأوّل لما فرض من أنّ مورده عين مورد الأوّل مع إضافة زيادات من الأجزاء والشرائط إليه، فبعد سقوط الأمر الأوّل وعدم بقاء مورد له لا يبقى مورد للأمر الثاني؛ لأنّ مورد الأوّل بعض مورد الأمر الثاني، وانتفاء الجزء موجب لانتفاء الكلّ؛ وذلك لا ينافي كونه عاصياً بالنسبة إلى الأمر الثاني، مطيعاً بالنسبة إلى الأمر الأوّل، لإطاعته له وعصيانه الأمر الثاني بتفويت مورده، نظير ما إذا ترك الأجزاء المستحبّة بالأصل في الصلاة التي نذر الإتيان بها مشتملة على الأجزاء الندبيّة، فإنّ التحقيق أنّه يكون عاصياً بالنسبة إلى الأمر النذري مطيعاً بالنسبة إلى الأمر بأصل الصلاة.

فقد تحقّق بذلك عدم المنافاة بين وجوب أجزاء في الصلاة غير الخمسة المستثناة، وعدم وجوب إعادة الصلاة بتركها في الصلاة عمداً، كما في الجاهل المقصّر في مسألة القصر والإتمام، فإنّ ظاهرهم - على ما ادّعاه بعض الأساطين[1] - المعذوريّة من حيث وجوب الإعادة لا من حيث العقاب، إلّا أن يُدّعى أنّ الظاهر من عدم وجوب الإعادة عند الإطلاق هو تماميّة الصلاة وحصول الغرض منه، كما يظهر من بعض الأخبار الأُخر المتقارب لهذا الخبر من الحكم بعدم الإعادة لمن ترك بعض الأجزاء نسياناً، حيث قال (عليه السلام) بعد سؤال السائل من نسيان القراءة: «أليس قد أتممت الركوع والسجود»؟ قال السائل: نعم. فقال (عليه السلام): «تمّت صلاتك»[2]. انتهى بعبارته (قدّس سرّه). وإنّما أوردناه بطوله لما فيها من الفائدة.

وقد حقّقنا القول في ذلك في مسألة الجاهل المقصّر في مسألة القصر والإتمام

---

١. كما في *مدارك الأحكام* ٤: ٢٣٢.

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٩٠ ب ١٩ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢ - مع اختلاف يسير.

والجهر والإخفات، حيث اخترنا في الجواب عن الإشكال في تلك المسألة بأنّ أصل الطبيعة مطلوب وخصوصيّة الجهريّة والإخفاتيّة في موضعها أيضاً مطلوب بطلب آخر، لكن في ضمن امتثال أصل الطبيعة، فإذا أتى بالطبيعة من دون الخصوصيّة حصل امتثال أصل الطبيعة، ولم يبقَ محلّ لامتثال الخصوصيّة، لاستلزامه تكرار امتثال الطبيعة وهو محال؛ لاستحالة الامتثال عقيب الامتثال، ولكن مع ذلك لا يفيد في المقام شيئاً؛ لأنّ ما ذكر صرف تصوير لإمكان القول بعدم وجوب الإعادة مع الإخلال بما عدا الخمسة عمداً، وحيث إنّه مخالف للقاعدة وجب أن يقوم عليه دليل قويّ لا يمكن طرحه، وكان اللّازم الأخذ به، وحيث إنّه ممّا يلزم الأخذ به لابدّ من توجيهه بوجه يمكن جمعه مع حكم العقل فيتصوّر إمكانه بما ذكر، وليس في المقام دليل قويّ على عدم وجوب الإعادة في الإخلال العمدي إلّا تلك الصحيحة، ودلالتها على ذلك أوّل الكلام؛ وذلك لإمكان ترجيحها باختصاصها بما عدا العامد، كما هو الظاهر منها بالدلالة السياقيّة مع أنّ إثبات الأمرين في الصلاة أحدهما متعلّقاً بأصل الطبيعة وهي الأركان منها، والآخر إلى بقيّة الأجزاء والشرائط دونه خرط القتاد.

وبالجملة، فهذا الجواب لا يغني شيئاً؛ وذلك لأنّه إذا ثبت حكم في موضوع وكان ثبوته فيه متوقّفاً على إثبات أمر لازم له بحيث لولا ذاك اللّازم امتنع ثبوت الحكم لموضوعه فإمّا يكون الدليل المثبت له مثبتاً له في ذاك المورد بالخصوص أو يكون ثبوته بدليل عامّ يكون أحد أفراده هو ذلك المورد، فعلى الأوّل فلا محيص من الالتزام بثبوت ذاك اللّازم حذراً عن لغويّة الدليل لولاه، وعلى الثاني فيدور الأمر بين إبقاء العامّ على العموم والالتزام في ذلك المورد بثبوت لازمه أو اختصاصه بما عدا ذلك المورد، والمتعيّن هو الأخير؛ وذلك لعدم تكفّل العامّ لإثبات ذلك اللّازم، ولا محذور في اختصاصه بما عداه لبقاء المورد للعمل به، وما نحن فيه من هذا القبيل.

الرابع: ممّا استدلّ على القول المشهور ما ذكره بعض أساتيذ ناقدة[1] وحاصل ما أفاده (قدّس سرّه) أنّ مورد نفي الإعادة مختصّ بما إذا أمكن فيه الأمر بالإعادة، والأمر بالإعادة يصحّ فيما إذا لم يمكن فيه بقاء الأمر الأوّل المتعلّق به، وإلّا فمعه فلا يحتاج إلى الأمر بالإعادة، لكونه بنفسه محرّكاً نحو العمل وكافياً في الباعثيّة، وما لا يمكن فيه بقاء الأمر الأوّل هو صورة النسيان وما يشبهه كالاضطرار ونحوه، فالأمر بالإعادة لا يشمل العامد، سواءٌ كان عالماً أو جاهلاً بقسميه.

أمّا العامد، فواضح كالجاهل المقصّر حيث إنّ الأمر متوجّه إليه ومنجّز في حقّه أيضاً.

وأمّا الجاهل القاصر، فالأمر وإن لم يكن منجّزاً عليه، إلّا أنّه لا مانع من تعلّقه إليه.

فظهر أنّ نفي الإعادة بالإخلال بغير الخمسة يختصّ بما إذا سقط الأمر المتعلّق إلى المركّب منه ومن الخمسة، وأنّه مع ثبوته وبقاء تعلّقه لا مورد لنفي الإعادة، سواءٌ كان منجّزاً كما في العالم والجاهل المقصّر، أو لم يكن منجّزاً كما في القاصر.

هذا ما استدلّ للمشهور من عدم شمول عقد المستثنى منه من الصحيحة للعامد العالم والجاهل بقسميه.

واستدلّ الشيخ[2] على ما ذهب إليه من التفصيل بين العالم والجاهل المقصّر وبين الجاهل القاصر، إنّما لعدم شموله للعامد العالم؛ فلمنافاته مع حكم العقل بلزوم الامتثال، بل المحكي عنه (قدّس سرّه) أنّه لا يعقل الاستدلال لبطلان الصلاة بالإخلال بما يعتبر فيه عمداً؛ وذلك لأنّ تصوّر كون الشيء معتبراً فيها موجب للقطع بكون الإخلال به عمداً موجباً للبطلان فكيف يعقل حينئذٍ ترتيب القياس له؟ ولو فرض افتقاره إلى استدلال فلابدّ من أن يعلّل بذاته فيقال: ترك الجزء - مثلاً - عملاً مبطل للصلاة؛ لأنّه جزء، وإلّا لزم الخلف وهو محال.

---

١. لم نعثر عليه.

٢. هذا ما حصل من تقريرات تلامذته ولم نعثر عليه. لاحظ *كتاب الصلاة* ٢: ١٣٢.

قال (قدّس سرّه): ومنه يظهر ما في كلام جماعة - منهم السيّد في *المدارك*[1] - من الاستدلال على المطلب بالإجماع؛ لأنّك قد عرفت أنّ المسألة لا تعلّق بها بالشرع حتّى يكون محلّاً للإجماع الذي هو حجّة بنفسه عن حكم الشارع على طريقة العامّة، وكاشف عن الحجّة تضمّناً أو التزاماً عقليّاً أو عادياً على اختلاف طريقة الخاصّة، فإن كانت مسألة الكلّ أعظم من الجزء أو النقيضان لا يجتمعان أو الواحد نصف الاثنين ممّا تقبّل الاستدلال لها بالإجماع، فتقبّل مسألة أنّ المركّب ينتفي بانتفاء الجزء والمشروط بانتفاء الشرط للاستدلال؛ ضرورة عدم الفرق بينهما أصلاً، انتهى بعبارته.

وبالجملة، مرجع استدلاله (قدّس سرّه) على عدم شمول الصحيحة للإخلال العمدي هو التنافي بين اعتبار الشيء في الصلاة وعدم الإعادة بالإخلال به عمداً، اللهمّ إلّا أن يرجع إلى نسخ اعتباره.

وأمّا عدم شموله للجاهل المقصّر، سواءٌ كان ناسياً للحكم ومسبوقاً بالعلم أم لا؛ فلأنّ الصحيحة مسوقة لبيان حكم مَن له أمر واقعاً بمعنى أنّ مَن له تكليف واقعاً، فتكليفه في زمان معذوريّته هو الناقص فهي في الحقيقة كاشفة لا مؤسّسة، ولمّا ارتفع الخطاب الواقعي عن المقصّر بمعصيته واستحقاقه العقاب فلا تشمله الصحيحة.

فإن قلت: ما الفرق بين الجاهل المقصّر في المقام وبينه في مسألة الجهر والإخفات حيث إنّ البناء فيها على عدم الفرق في المعذوريّة من حيث الوضع بين القاصر والمقصّر وإن كان الثاني يستحقّ العقاب، فهل فرق بين قوله (عليه السلام): «**لا تعاد الصلاة**» في المقام وبين قوله (عليه السلام) في أخبار مسألة الجهر والإخفات: «**تمّت صلاته ولا يعيد**»[2]؟

قلت: الفرق أنّ الحكم بمعذوريّة الجاهل المقصّر في مسألة الجهر والإخفات

---

١. *المدارك* ٢: ٢٣١ (في الخلل الواقع في الصلاة).

٢. *وسائل الشيعة* ٦: ٨٦ ب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، وليس فيه: «ولا يعيد».

مبنيّ على حدوث خطاب في حقّه بعد ارتفاع الخطاب الأوّل بالمعصية، وما ورد في معذوريّة الجاهل بالجهر والإخفات محدث للخطاب الجديد وكاشف عنه بعد ارتفاع الخطاب الأوّلي عنه، وهذا بخلاف المقام؛ فإنّ ما ورد فيه يكشف عن كون تكليف من كان التكليف باقياً في حقّه في الواقع عدم إعادة صلاته بترك غير الخمسة وما يلحق بها وإعادتها بتركها، وقد فرضنا ارتفاع الخطاب الواقعي عن المقصّر بتقصيره وإلّا لم يستحقّ العقاب، وأين هذا من مسألة معذوريّة الجاهل المقصّر في الجهر والإخفات؟

هذا محصّل ما أفاده الشيخ (قدّس سرّه) في الفرق بين الجاهل المقصّر وبين الجاهل القاصر بشمول الصحيحة للأخير دون الأوّل على حسب ما نقله بعض مقرّري درسه[1] (قدّس سرّهما).

ولا يخفى أنّه على طرف النقيض ممّا استدللنا به على عدم شمول الصحيحة للجاهل المقصّر والقاصر؛ ضرورة أنّ مفاد ما أفاده في وجه عدم الشمول هو سقوط الأمر الواقعي الأوّلي عن المقصّر بتقصيره بسبب استحقاقه العقاب، ونتيجة ما ذكرناه ناقلاً عن بعض اساتيذنا (قدّس سرّه) في وجه عدم الشمول للجاهل مطلقاً - مقصّراً كان أم قاصراً - هو بقاء الأمر الواقعي الأوّلي في حقّه، فلا مورد لأمره بالإعادة. وإذا لم يكن محلّاً للأمر بها فلا يكون محلّاً لنفيها؛ إذ نفيها إنّما يصحّ في مورد صحّ الأمر بها، فما أفاده الشيخ (قدّس سرّه) هو سقوط الأمر عن الجاهل المقصّر بدليل استحقاقه العقاب؛ إذ لا معنى لاستحقاقه مع بقاء الأمر، لإمكان امتثاله الموجب لعدم استحقاق العقاب، فالاستحقاق معلول العصيان المترتّب عليه سقوط الأمر؛ إذ الأمر يسقط إمّا بالامتثال أو بالعصيان، وما ذكرناه هو ثبوت الأمر في حقّه؛ لعدم صحّة أمره بالإعادة الموجب لعدم صحّة نفيها عنه، فانظر إنّ ما أفاده في طرف النقيض ممّا بيّنّاه.

وكيف كان، فيرد على ما حكي عنه بأنّ الكلام في الجاهل المقصّر ليس

---

١. لم نعثر عليه في *كتاب الصلاة* ولعلّه في تقريرات بعض تلامذته و لم يطبع.

مختصّاً بما إذا تحقّق منه العصيان بصيغة الماضي الموجب لسقوط الأمر عنه.

وبعبارة أُخرى ليس الكلام منحصراً بما إذا كان الجهل مستمّراً إلى آخر الوقت الموجب لسقوط الأمر عنه بإتيان الصلاة التامّ الأجزاء والشرائط في الوقت، بل ليس الكلام في هذه الصورة بالنسبة إلى الإعادة بالمعنى الأخصّ - أعني فعل الشيء في وقته - أصلاً؛ إذ لا موقع للإعادة بهذا المعنى بعد خروج الوقت كما هو واضح، بل الكلام في الجاهل المقصّر الذي أتى بالصلاة الناقصة في الوقت مع ارتفاع جهله فيه مع تمكّنه عن إتيان الصلاة التامّة في الوقت أيضاً، حيث إنّه حين الإتيان بالصلاة الناقصة مكلّف بإتيان الصلاة التامّة قطعاً ومنجّز عليه أيضاً.

أمّا أصل تكليفه؛ فلعدم اشتراط كلّ تكليف بالعلم به وشموله للجاهل بقسميه، وأمّا تنجّزه عليه فلكونه مقصّراً، وأمّا بعد الإتيان بالناقصة فكذلك، حيث إنّ الوقت باقٍ وهو أيضاً متمكّن من الامتثال في حال جهله وبعد ارتفاع جهله، فلا معنى للقول بسقوط التكليف عنه بواسطة العصيان؛ إذ لا عصيان حينئذٍ، إلّا بعدم إتيان الصلاة في تمام الوقت مع أنّه- على تقدير تحقّق العصيان واستحقاقه العقاب إذا خرج الوقت - سقوط الأمر الأوّلي الواقعي أيضاً عنه ممنوع؛ وذلك لأنّ الأمر بالأداء؛ أي إتيان الصلاة في الوقت وإن سقط عنه بالعصيان واستحقّ به العقاب، إلّا أنّ الأمر القضائي بعد باقٍ؛ إذ لا عصيان بالنسبة إليه إلى آخر العمر، وهو مترتّب على فوت الصلاة في الوقت المفروض تحقّقه، لعدم إتيانه بالصلاة التامّ فيه، وقد عرفت.

وسيأتي أنّ الإعادة المنفيّة في كلا عقدي المستثنى والمستثنى منه من الصحيحة أعمّ من الإعادة بالمعنى الأخصّ - أعني فعل الشيء في الوقت - وحينئذٍ يكون التكليف بالجاهل بالأعمّ من الإتيان في الوقت وخارجه باقياً حتّى مع عصيان الأمر الأدائي بعدم الإتيان في الوقت.

هذا مع أنّك قد عرفت أنّ سقوط التكليف الأوّلي مطلقاً، سواء كان بالعصيان أو بالنسيان، وما يضاهيه يوجب شمول الصحيحة لمورده وأنّ ثبوته وبقاؤه موجب لعدم الشمول على ما بيّناه، فكيف يجعل سقوطه موجباً لعدم الشمول؟

وقد أورد عليه (قدّس سرّه) بعض مقرّردرسه بعد حكاية درسه بما نقلناه بقوله: وأمّا ما أفاد شيخنا (دام ظلّه) للفرق بينهما - أي بين الجاهل المقصّروالجاهل القاصر[1] - فلم يعلم له معنى محصّل، فإنّا إنّما نستكشف الأمربالناقص من نفس الصحيحة، فلا يلزم ثبوت الأمرواقعاً مع قطع النظرعنها؛ هذاكلّه مع أنّ القول ببقاء الأمرالواقعي بالنسبة إلى القاصردون المقصّرشطط من الكلام، فإنّ الغفلة عن الواقع إن أوجبت ارتفاع الحكم واقعاً فلا فرق فيه بينهما وإلّا فلا فرق أيضاً، انتهى بعبارته.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ الأمرالساقط بالعصيان على ما ذكره الشيخ (قدّس سرّه) بنقل ذاك المقرّر(قدّس سرّه) هو الأمربالكامل وهو الذي عصاه بالجهل التقصيري، فاستكشاف الأمربالناقص أجنبيّ عنه، مع أنّ كلام الشيخ في استكشافه لأنّه (قدّس سرّه) يقول: بأنّ مورد الأمربالناقص هوعدم سقوط الأمربالكامل على حسب ما يستفاد عن هذا النقل، فلا يصحّ الإيراد عليه باستكشاف الأمربالناقص من الصحيحة، وأنّ القول ببقاء الأمرالواقعي بالنسبة إلى القاصردون المقصّرلا خلل فيه بعد تحقّق ملاك الفرق بينهما وهوتحقّق العصيان المستكشف به استحقاق العقاب في المقصّردون القاصر، وقد عرفت أنّ الأمريسقط بالعصيان كما يسقط بالامتثال، وإذاكان الجاهل المقصّرعاصياً لكان الأمرساقطاً عنه وليس الملاك في سقوط الأمرعنه على حسب ذاك النقل هوالغفلة حتّى يورد عليه بأنّ القاصرمشترك معه في الغفلة، كما لا يخفى.

وقد تحصّل من جميع ما حرّرناه بطلان القول الأخيروهو القول بشمول

---

١. تقدم في ص: ٦٠٦.

الصحيحة للعامد مطلقاً كما ذهب إليه بعض، وأنّ العالم بالحكم خرج عنه بالإجماع، لما عرفت في طيّ كلمات الشيخ (قدّس سرّه) مِن أنّ بطلان الصلاة مع الإخلال بها يعتبر فيه عمداً مع العلم بالحكم عقليّ غير قابل للاستدلال، وأنّ الإجماع إنّما هو من جهة فهم المجمعين عدم شمول الصحيحة لهذه الصورة، وإنّما ذهبوا إلى البطلان من جهة عدم قيام الدليل عندهم على الصحّة مع كون المسألة على ما حرّرناه عقليّة غير قابلة لأن يثبت بالإجماع.

فالأقوى حينئذٍ ما عليه المشهور من خروج العامد عن عقد المستثنى منه من الصحيحة مطلقاً، سواءٌ كان عالماً بالحكم أو جاهلاً به بقسميه، كان الجهل مسبوقاً بالعلم بأن كان عالماً بالحكم فنسيه وصار بعد النسيان جاهلاً أم لا؛ وذلك لأنّ جعل معنى الحديث على وجه يشمل العامد أيضاً، غاية الأمر تخصيصه بما عدا العالم بالحكم بالإجماع موجب لثبوت التنافي بينه وبين كلّ ما دلّ على إثبات الجزء والشرط والمانع، حيث إنّ لازم عدم وجوب الإعادة بالخلل في ناحية المستثنى منه عدم دخله في الصلاة؛ ضرورة ثبوت التنافي بين دخل شيء في الصلاة بأيّ نحو كان - جزءاً أو شرطاً أو مانعاً - وبين عدم إعادة الصلاة بالإخلال به مطلقاً، غاية الأمر أدلّة المثبتة للأجزاء والشرائط مختلفة فبعضها وقع التعبير فيها بلفظ (يعيد)، وبعض منها عبّر فيه بلفظ (الأمر) مثل: ﴿وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾[1] مثلاً، وبعضها بخطاب الوضع مثل: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[2]، فبالنسبة إلى الأوّل يكون التعارض تباينياً بالمطابقة، وبالنسبة إلى ما عداه بالالتزام العقلي، حيث إنّ مدلول المطابقي من الصحيح ليس عدم الدخل، بل هو نفي الإعادة، ونفيها مستلزم لنفي الدخل بالالتزام

---

١. سورة البقرة ٢: ٤٣.

٢. *عوالي اللئالي* ١: ١٩١/ ٢ - *مستدرك الوسائل* ٤: ١٥٨ ب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٥ - *ومسند أبي عوانة* ٢: ١٢٥ - *الأذكار* للنووي: ٥٥.

العقلي للزوم التنافي بينهما أي بين دخله في الصلاة وبين عدم الإعادة بهذا المعنى. وعلى هذا، فيجب طرح هذا الخبر لمعارضته مع ألف معارض أقوى، مع أنّ هذا المعنى لا يطابق مع صدر الخبر وذيله، وإنّه آب عن التخصيص.

أمّا عدم مطابقة صدره مع ذيله بذاك المعنى؛ فلأنّ صدره - أعني قوله (عليه السلام): «**لا تعاد الصلاة**» - ظاهر في بيان حكم ما ثبت جزئيّته أو شرطيّته في طرف المستثنى منه عند الإخلال به بعد الفراغ عن دخله في الصلاة، وذيله يدلّ على حكم الإخلال بما ثبت دخله في طرف المستثنى بعد الفراغ عن دخله، مضافاً إلى قوله (عليه السلام) في آخر الخبر: «**القراءة سنّة والتشهّد سنّة، ولا تنقض السنّة الفريضة**»[1] حيث إنّه تعليل لعدم الإعادة في طرف المستثنى منه بكونه سنّة؛ أي ممّا فرضه النبيّ (صلّى الله عليه وآله) لا فريضة؛ أي ممّا فرضه الله سبحانه، ولا ينقض الفريضة - أعني ما فرضه الله سبحانه - بسبب الإخلال بالسنّة، وهذا أيضاً ظاهر في كون المراد بيان حكم الخلل في السنّة والفريضة بعد الفراغ عن كونهما سنّة وفريضة بما لا ينافي دخلهما في الصلاة لا بيان حكم الخلل فيهما بما ينافيه.

وأمّا إباؤه عن التخصيص - أعني به التخصيص بما عدا العلم - بأن يقال: لا تعاد الصلاة فيما عدا المستثنى مطلقاً، إلّا إذا كان الإخلال مع العلم والعمد، فلأنّه وارد في مقام التحديد وإنّه معلّل، والعامّ الوارد في مقام التحديد أو المعلّل غير قابل للتخصيص. فعلى هذا، فيجب طرح الخبر لمعارضته مع ألف معارض أقوى، وهذا بخلاف المعنى المشهور - أعني معناه الذي بذاك المعنى يقيّد به إطلاق أدلّة المثبتة للجزئيّة أو الشرطيّة أو المانعيّة - في غير موارد المستثنى وتخصيصها بغير حالة النسيان وما يضاهيه، فإنّه بهذا المعنى يصير حاكماً على إطلاق تلك الأدلّة لا معارضاً

---

١. *وسائل الشيعة* ٥: ٤٧٠ ب ١ من أبواب افعال الصلاة، ح ١٤.

معها، ولا يجب طرحه ولا تخصيصه بما عدا العلم والعمد حتّى ينافيه إباؤه عنه، بل يكون خروج صورة العلم والعمد بالتخصّص لا بالتخصيص، ولا يكون منافياً مع صدره وذيله، ولا مع التعليل المذكورفيه، ولا يجب حينئذٍ طرحه، بل يكون معمولاً به.

وتوضيح ذلك أنّ صحّة التكليف بالنسبة إلى الحالات الطارئة على المكلّف من العمد والجهل والسهو تختلف، فبالنسبة إلى حالتي العمد والجهل بكلا قسميه من القاصروالمقصّريصحّ التكليف بالمركّب التامّ عند إخلاله بما له الدخل فيه على نحو الجزئيّة أو الشرطيّة أو المانعيّة عمداً مع العلم بدخل ما أخلّ به أو الجهل به، وبالنسبة إلى حالة النسيان وما يضاهيه من الخطأ والاضطرارلا يصحّ بقاء التكليف بالمركّب مع نسيان المكلّف لما له الدخل فيه على أحد الأنحاء الثلاثة المذكورة أو اضطراره في الإخلال به؛ وذلك لحكم العقل بقبح مطالبة العاجزبما لا يقدرعلى الإتيان به، ففي حال نسيان ما له الدخل أو الاضطرارفي الإخلال به لا يعقل بقاء التكليف بالنسبة إلى المركّب التامّ، فيدورالأمرحينئذٍ بين أحد أمرين: إمّا سقوط التكليف عن المكلّف في تلك الحالة بالكلّيّة، ولازم ذلك بقاء الأمرالذي وقع الإخلال به على ما كان عليه من دخله في المركّب المأموربه، وينتج وجوب إعادة المأتي به بعد التمكّن منه برفع النسيان وحصول التذكّر أو رفع الاضطرار؛ لعدم كون المأتي به مأموراً به حين ما أتى به، وإمّا تعلّق التكليف بعد رفعه عن المركّب التامّ ببقيّة الأجزاء والشرائط سوى ما أخلّ به، ولازم ذلك سقوط ما أخلّ به عمّا كان عليه من الدخل في المأموربه، وينتج الاكتفاء بما أتى به وعدم وجوب الإعادة بعد رفع الحالة الطارئة من النسيان أو الاضطرار.

وحينئذٍ نقول: لو لم تكن «لا تعاد» في البيان وكنّا نحن وأدلّة المثبتة للجزء والشرط والمانع، لكان اللّازم هوعدم الاكتفاء بما أتى به في حال النسيان - مثلاً -،

حيث إنّ طبع جزئيّة الجزء أو شرطيّة الشرط أو مانعيّة المانع يقتضي عدم الإتيان بالمركّب المقيّد به في حال الإخلال بما له الدخل في المأموربه، ولكان على المكلّف إعادة ما أتى به، و «لا تعاد» ترفع هذه الإعادة، فمفاد «لا تعاد» حينئذٍ هو رفع ما ثبت دخله بإطلاق دليل المثبت له في حال رفع التكليف عن المركّب التامّ بسبب طروّ الحالة المانعة عن بقاء التكليف به وإثبات اختصاص دخله بما عدا تلك الحالة، وبهذا المعنى تكون حاكمة على إطلاق الدليل المثبت لدخل ما له الدخل ومقيّداً له بخصوص الصورة التي يمكن بقاء التكليف بالمركّب التامّ فيها، وهذا المعنى مطابق مع صدرالخبروذيله، ومع التعليل المذكورفيه ولا يكون معارضاً مع أدلّة المثبتة لدخل ما له الدخل؛ لأنّ الحاكم لا يعارض مع المحكوم أصلاً ويكون بهذا المعنى معمولاً به قطعاً فيتعيّن الحمل عليه.

ثمّ إنّه بعد ذلك يقع البحث في **الجهة الرابعة** من هذه الصحيحة في مقامين:

[المقام] الأوّل: في تعيين مدلول الصحيحة في طرف المستثنى منه، والبحث عنه يقع عن أُمور:

[الأمر] الأوّل: بعد تبيّن خروج العالم بالحكم والجاهل به بكلا قسميه من القاصروالمقصّرعن مورد الحكم المذكورفي الصحيحة واختصاص الصحيحة بما عدا العامد، سواءٌ كان عالماً أوجاهلاً، هل يختصّ حكمها بصورة النسيان أو يعمّ النسيان والاضطرار؟ وجهان:

أقواهما الثاني، بل الحقّ أن يقال: بشمول حكم الصحيحة لكلّ مورد لا يبقى الأمربالمركّب التامّ لاستحالة بقائه عقلاً، سواءٌ كان لأجل طروّ النسيان أو الاضطرار أو لأجل التزاحم، كما إذا دارالأمر - مثلاً - بين ترك الموالاة في الصلاة اليوميّة أو صلاة الآيات المضيّقة وقتها، فلمكان أهمّيّة الآيات يسقط الأمرعن اليوميّة المقيّدة

بالموالاة، فيدور الأمر حينئذٍ بين سقوط الأمر عن اليوميّة بالكلّيّة أو تعلّقه بالخالية عن الموالاة، فلولا «لا تعاد» لكان الواجب عدم الاكتفاء بالإتيان باليوميّة الخالية عن الموالاة، لكن «لا تعاد» يثبتنا على الاكتفاء بها وترفع شرطيّة الموالاة في هذه الصورة.

وممّا ذكرنا يظهر عدم شمول الصحيحة للمكره أيضاً إذا كان صدور الإخلال منه بالاختيار الناشئ عن توعيد المكره، حيث إنّه في تلك الحالة يصحّ تكليفه بالكلّ عقلاً، وأمّا إذا كان الإكراه على حدّ موجب لسلب القدرة عنه فيدخل في الاضطرار ويتبعه حكمه.

[الأمر] الثاني: هل الحكم بعدم الإعادة يختصّ بالإخلال بالنقيصة أو يعمّه وما كان بالزيادة؟ احتمالان:

أقواهما الأخير؛ وذلك لأنّ المقدّر في طرف المستثنى منه هو الإخلال بشيء ممّا يعتبر في الصلاة بالإخلال الأعمّ من نقصانه أو زيادته، فمعنى «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة»[1] أنها لا تعاد بالخلل الواقع فيما يعتبر فيها إلّا من الخلل الواقع في الخمسة المذكورة في طرف المستثنى، وتقدير الخلل هو الظاهر المتفاهم منه عرفاً، ولا يحتاج حينئذٍ إلى تقدير الشيء حتّى يقال: بكون المقدّر وجوده تارة وعدمه أُخرى، أو الشيء الأعمّ باعتبار وجوده وعدمه، وحيث إنّ الخلل المقدّر في طرف المستثنى منه هو الأعمّ من النقص والزيادة فلا جرم يكون المراد به في طرف المستثنى أيضاً كذلك، هذا.

ولكنّ المنقول عن بحث الشيخ الأكبر (قدّس سرّه) - على ما في تقرير بعض من أعاظم تلامذته (قدّس سرّه) - كلام طويل في المقام، لا بأس بنقله.

قال المقرّر[2] (قدّس سرّه) - ما لفظه بعد البناء على كون المستثنى منه هو الشيء المفروض اعتباره في الصلاة -: لا يخلو **إمّا يكون** التقدير وجود الشيء فيصير المعنى: «لا تعاد الصلاة» من وجود شيء إلّا من وجود الخمسة، وهذا ممّا لا معنى

---

١. *وسائل الشيعة* ٥: ٤٧٠ ب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ح ١٤.

٢. لم نعثر عليه.

له، فلابدّ إذاً من تقدير العدم بالنسبة إلى الخمسة، أي إلّا من عدم هذه الخمسة، وهذا كما ترى.

مضافاً إلى كونه خلاف الظاهر من جهة التقدير مستلزم لكون المستثنى منقطعاً ويلزمه تخصيص الرواية بالدلالة على حكم القواطع في طرف المستثنى منه.

أو يكون التقدير عدم الشيء فيصير المعنى: «لا تعاد الصلاة» من عدم شيء إلّا من الخمسة، وهذا أيضاً ممّا لا معنى له، حيث إنّ ظاهره كون وجود الخمسة موجباً لإعادة الصلاة؛ لأنّ عنوان الشيء ظاهر في وجوده، ويلزمه كون المستثنى منقطعاً أيضاً، فلا مناص من تقدير العدم أيضاً بالنسبة إلى الخمسة فتصير الرواية مختصّة بالدلالة على حكم النقص.

أو يكون التقدير الشيئي باعتبارية بالنسبة إلى أفراده فيصير المعنى: «لا تعاد الصلاة» من كلّ شيء فرض اعتباره في الصلاة، سواءٌ كان وجودياً أو عدمياً إلّا من الخمسة، فلابدّ أن يحرز كون اعتبار الشيء في الصلاة باعتبار الوجود أو العدم من الخارج، فينسب الإعادة أو عدمها إليه، فحاصل المعنى أنّه «لا تعاد الصلاة» من ناحية شيء فرض اعتباره في الصلاة ومن الإخلال به، إلّا من ناحية الخمسة ومن جانبها، ولمّا كان اعتبار الخمسة في الصلاة باعتبار الوجود فإعادة الصلاة من جانبها وناحيتها إنّما يتحقّق بتركها، كما يراد ذلك من قوله: «هلك الناس من ناحية حقوقنا»، وهذا المعنى لا يلزمه تقدير بالنسبة إلى نسبة الإعادة إلى الخمسة، وإنّما يستفاد كون المقصود من نسبة الإعادة إليها تركها باعتبار كون النسبة إليها بلحاظ اعتبارها، ولمّا علمنا من الخارج كون اعتبارها في الصلاة باعتبار الوجود، فنسبة الإعادة إليها تعيّن أن يكون باعتبار تركها، هكذا أفاد شيخنا[1] (دام ظلّه)، انتهى كلام المقرّر (قدّس سرّه)[2].

---

١. المقصود من شيخنا هو الميرزا المحقّق النائيني (قدّس سرّه).

٢. لم نعثر على هذا التقرير.

وأنت تعلم أنّ المقام لا يحتاج إلى هذا التطويل في الكلام، فإنّ المقدّر في طرف المستثنى منه هو الخلل كما وقع التعبير به في عبارته، حيث قال (قدّس سرّه): (ومن الإخلال به)، ومن المعلوم أنّ الإخلال بما يعتبر في الصلاة قد يكون بالنقيصة وقد يكون بالزيادة فلا حاجة إلى تقدير الشيء واعتبار جانب وجوده تارة وعدمه أُخرى، وبكلا اعتباريه ثالثة. ثمّ المأخوذ في طرف المستثنى أيضاً هو الإخلال بالخمسة فيصير المعنى: «لا تعاد الصلاة» بالإخلال بشيء ممّا يعتبر فيها إلّا بالإخلال بشيء من الخمسة، ومن المعلوم أنّ الإخلال بالخمسة أيضاً قد يكون بالزيادة وقد يكون بالنقيصة، وليس اعتبار الخمسة في الصلاة باعتبار الوجود منشأ لاستفادة كون المقصود من نسبة الإعادة عند تركها، ولا يتعيّن أن تكون باعتبار الترك، بل المعيار هو الإخلال بها كيفما اتفق من الزيادة والنقيصة، هذا.

وقد أورد المقرّر على الشيخ (قدّس سرّهما) بعد نقل كلامه بكلام طويل فراجع.

وبالجملة، لا فرق في طرف المستثنى والمستثنى منه في أنّ الظاهر المتفاهم العرفي من الرواية هو إفادة عدم وجوب الإعادة من ناحية الخلل في ما عدا الخمسة ووجوبها من ناحية الخلل في الخمسة بالزيادة أو النقيصة، وهذا أمر ظاهر لا غبار عليه.

[الأمر] الثالث: هل الحكم بعدم الإعادة يختصّ بما اعتبر في الصلاة جزءً، أو يعمّه مع ما اعتبر فيها شرطاً، ولا يشمل الخلل الواقع فيما اعتبر فيها على وجه المانعيّة، أو يعمّها مع ما اعتبر فيها مانعاً؟ احتمالاتٌ:

ثانيها أوسطها، وتوضيح ذلك يتوقّف على ذكر الفرق بين الجزء والشرط والمانع، وبيان تفاوتها في مرتبة الجعل والاعتبار، فنقول: المراد بالجزء هو الذي يلتئم منه الكلّ ويتقوّم الكلّ به المعبّر عنه بلسان أهل المعقول بـ (الأجزاء بالأسر)، وفي الصلاة عبارة عن الفعل الذي اعتبر فيها ممّا يكون له دخل فيها، ويتوقّف صحّتها عليه.

وفي تقرير بعض المشايخ من تلامذة الشيخ (قدّس سرّهما)[1] أنّه من مقولة (الكمّ)، ولايخفى ما فيه؛ لأنّ الجزء ليس من حيث هو جزء من مقولة (الكمّ)، فأجزاء الصلاة- كالتكبير والقراءة- كلّ واحدٍ منها من مقولةٍ، فالتكبير والقراءة من مقولة الكيف؛ لكونهما من الكيفيّات المسموعة، والقيام والركوع والسجود والجلوس من مقولة الوضع.

نعم، تلك الأجزاء معروضه للكمّ، وقد عرضها (الكمّ) المنفصل - أعني العدد - فهي متكمّم، لا أنّها من مقولة (الكمّ)، ويلحاظ معروضيّتها للكمّ المنفصل تتّصف بالقلّة والكثرة.

والمراد بالشرط هو الذي قيّد المركّب به، بحيث يكون تقييده به ملحوظاً معه، ونفس القيد خارجاً، فهو جزء ذهنيّ لا يزيد المركّب بواسطته في الخارج.

والمراد بالمانع ما قيّد المركّب بعدمه، بحيث يكون عدمه معتبراً معه، فالشرط والمانع مشتركان في خروجهما معاً عن ذات المركّب وفي تقيّد المركّب بهما، إلّا أنّ القيد في الشرط هو الأمر الوجودي، وفي المانع هو العدمي.

ولا يخفى أنّ أوّل ما يلحظ من المركّب المقيّد بالقيود الوجوديّة والعدميّة هو نفس تلك الآحاد التي تلتئم منها المركّب المعبّر عنها بـ(الأجزاء بالأسر)، ثمّ يلاحظ تقيّدها بالقيود الوجوديّة، ثمّ ذاك المقيّد بعد اعتبارها بالقيود الوجوديّة يلاحظ مقيّداً بالقيود العدميّة، كما أنّ أوّل ما يوجد من المركّب في الخارج هو نفس أجزائها، ثمّ يعتورها الاتّصاف بالقيود الوجوديّة ثمّ العدميّة، فمرتبة الأجزاء متقدّمة على الشرائط والموانع في عالم الاعتبار كما أنّ مرتبة الشرائط أيضاً متقدّمة على الموانع.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ قوله (عليه السلام): «لا تعاد الصلاة» مع قطع النظر عمّا ذكر فيه من الاستثناء ليس فيه ما يدلّ على إرادة العموم، لكي يشمل الأجزاء والشرائط والموانع، وبالنظر إلى المستثنى يشمل الأجزاء والشرائط، ولا دلالة فيه على شمول المستثنى منه للموانع ايضاً.

---

١. لم نعثر عليه.

وتوضيح ذلك أنّك قد عرفت أنّ المقدّر في طرف المستثنى منه هو الخلل الواقع فيما يعتبر في الصلاة، فمعنى «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة» أنّه لا تعاد بالإخلال بشيء من الصلاة أيّ شيء كان، إلّا إذا كان واحداً من الخمسة، ففي نفي الإعادة بالإخلال بشيء من الصلاة جهة عموم و جهة إطلاق، وحيث إنّه نكرة واقعة في سياق النفي يفيد العموم من المراد من مدخول النفي وهو الشيء، فيصير مفاد «لا تعاد» عدم الإعادة بالإخلال بكلّ شيء ممّا يعتبر في الصلاة، ومن حيث إرادة الأجزاء أو الشرائط أو الموانع أو الاثنين منها أو الجميع يكون بالإطلاق.

فإذا أُريد من الشيء الأجزاء فقط يكون نفي الإعادة بالنسبة إلى الخلل الواقع في الأجزاء على سبيل العموم، فكلّ جزءٍ جزءٍ على نحو العامّ الاستغراقي لا يكون الخلل فيه موجباً للإعادة، إلّا ما كان منه معدوداً في طرف المستثنى.

وإذا أُريد منه الشرائط فقط يكون عموم نفي الإعادة بالنسبة إلى الخلل الواقع في الشرائط.

وإذا أُريد منه الموانع يكون العموم بالنسبة إلى الموانع.

وإذا أُريد الجميع يكون العموم بالنسبة إلى الجميع.

وأمّا عموم النفي فليس دليلاً على إرادة العموم والإطلاق من المنفي، ومع قطع النظر عن المستثنى ليس قرينة تدلّ على إرادة الإطلاق من الشيء، وحيث إنّ اعتبار الأجزاء متقدّم على اعتبار الشرائط والموانع تكون الأجزاء هو المتيقّن، لكن بعد استثناء الشرائط وأخذها في المستثنى وهي الطهور والقبلة والوقت، يعلم إرادة الشرائط في المستثنى منه قطعاً، وأمّا بالنسبة إلى الموانع فليس على إرادتها دليل، فالصحيحة تدلّ على عدم الإعادة بالإخلال بالأجزاء والشرائط، وليس فيها دلالة على عدم الإعادة للإخلال بالموانع أيضاً، وهذا ما أردنا إثباته في هذا المقام.

[الأمر] الرابع: ظاهر الإعادة في الصحيحة في كلا طرفي عقد المستثنى والمستثنى منه يشمل القضاء أيضاً، فلا يجب القضاء بالإخلال بما عدا الخمسة، كما لا تجب الإعادة؛ وذلك لأنّ المراد من الإعادة إمّا معناها العرفي وهو إتيان الفعل ثانياً مطلقاً، سواءٌ كان في الوقت أو في خارجه كما هو الظاهر، أو معناها الاصطلاحي، أعني فعل الشيء في وقتها مقابل القضاء بمعنى فعله في خارج الوقت، وعلى كلّ تقدير يشمل القضاء أيضاً.

أمّا على الأوّل، فواضح. وأمّا على الأخير؛ فلأنّ نفي الإعادة في الوقت مستلزم لنفي القضاء في خارجه بالفحوى مع أنّ القضاء مترتّب على فوت الأداء، ودليل نفي الإعادة يثبت عدم الفوت وكون المأتي به الناقص هو المكلّف به في الوقت ومعه فلا يثبت القضاء بدليله.

[الأمر] الخامس: مقتضى عموم عقد المستثنى منه من الصحيحة المذكورة هو صحّة الصلاة وعدم وجوب إعادتها مع وقوعها في أجزاء ما لا يؤكل لحمه نسياناً، حيث إنّه ممّا عدا الخمسة المذكورة في المستثنى فيكون داخلاً في المستثنى منه، بناءً على عموم المستثنى منه للموانع أيضاً، أو القول بشرطيّة لبس ما عدا غير المأكول من إحدى أضداده مطلقاً أو شرطيّة لبس خصوص المأكول، لكن لا مطلقاً، بل فيما إذا كان اللباس حيوانيّاً، لكنّ المشهور بين الفقهاء هو بطلان الصلاة إذا وقع فيما لا يؤكل لحمه نسياناً، ولا دليل ظاهراً على بطلانها معه نسياناً، لكي يخصّص به عموم المستفاد من عقد المستثنى منه، لكن عدالتهم آبية من أن يفتوا من غير دليل، ويمكن أن يكون مستندهم في ذلك ذيل موثّقة ابن بكير، وفيه: «**إنّ كلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشَعره وجلده وبوله وروثه وألبانه وكلّ شيء منه فاسدة لا تقبل تلك الصلاة حتّى يصلّى في غيره ممّا أحلّ الله أكله**»[1].

---

١. *وسائل الشيعة* ٤: ٣٤٥ ب ٢ من أبواب لباس المصلّي، ح ١.

وتقريب دلالته على الفساد هو أنّ في قوله (عليه السلام): «لا تقبل تلك الصلاة حتّى يصلّي في غيره» احتمالان:

أحدهما: أن يكون تأكيداً للحكم المستفاد من صدر الموثّقة وهو فساد الصلاة في كلّ ما لا يؤكل لحمه.

وثانيهما: أن يكون لتأسيس حكم آخر، بأن كان الغرض من الصدر بيان فساد الصلاة فيما لا يؤكل واقعاً، ومن الذيل بيان عدم الإجزاء لو وقعت فيه جهلاً أو نسياناً.

والأخير أظهر؛ لأولويّة التأسيس من التأكيد في نفسه، مضافاً إلى دلالة لفظة «تلك» في قوله (عليه السلام): «لا تقبل تلك الصلاة»، إلى آخره، عليه؛ إذ الظاهر أنّها إشارة إلى الصلاة الواقعة في الخارج في غير المأكول لاسيّما مع قوله (عليه السلام): «حتّى يصلّي في غيره»؛ إذ لو لم تكن صلاة في الخارج واقعة في غير المأكول لما كان للتعبير بالإشارة وجه، بل الأَوْلى أن يقال: لا تقبل الصلاة كما قال في الصدر: «الصلاة فاسدة» ولم يأت بكلمة «تلك»، ولمّا كان الحكم مغيّى بوقوعها في غير المأكول، بل الحكم بعدم قبولها أبديّ ما لم ينسخ، فالتعبير بكلمة «تلك» وجعل الوقوع في المأكول غاية لعدم القبول قرينتان على عدم إجزاء ما وقع في غير المأكول، فيكون قوله (عليه السلام): «لا تقبل تلك الصلاة حتّى يصلّي في غيره» دليلاً على فساد الصلاة إذا وقعت في غير المأكول جهلاً أو نسياناً، وعموم «لا تعاد» يدلّ على صحّة الصلاة إذا أخلّ بعدم إيقاع الصلاة في غير المأكول وغير ذلك ممّا اعتبر في الصلاة نسياناً، فتكون النسبة بينهما بالعموم من وجه بأعمّيّة «لا تعاد» من حيث شموله لغير ما يؤكل ايضاً، واختصاص «لا تقبل تلك الصلاة» بخصوص ما إذا وقعت في غير المأكول، وعموم «لا تقبل» لحالتي الجهل والنسيان، واختصاص «لا

تعاد» بصورة النسيان كما عرفت، لكن عموم «لا تقبل» بالنسبة إلى حالتَي الجهل والنسيان قد خصّص بصحيحة عبد الرحمن الدالّة على عدم لزوم الإعادة على من صلّى في عذرة إنسان أوكلب أو ستّوروﻻ يعلم بذلك، وفيها: قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يصلّي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو ستّورأوكلب أيعيد صلاته؟ قال (عليه السلام): «إن كان لم يعلم فلا يعيد»[1] حيث إنّها تدلّ بالفحوى على عدم الإعادة في أجزاء الطاهرة من الستّورأيضاً، إذ القول بعدم البطلان في الأجزاء النجسة من غيرالمأكول، والبطلان في الأجزاء الطاهرة منه بعيد في الغاية، و إن قيل به، لكنّه قول شاذّ لا يعبأ به. ويعد خروج صورة الجهل عن عموم «لا تقبل» تنقلب النسبة بينه وبين «لا تعاد»، وتصيربالعموم المطلق بأخصّيّة «لا تقبل» عن «لا تعاد» مطلقاً، ورفع اليد عن العمل بـ «لا تقبل» في صورة النسيان مستلزم لعدم العمل به رأساً وإسقاطه بالكلّيّة، فيعمل به ويخصّص به عموم «لا تعاد»، فيختصّ بغيرنسيان ما يؤكل، ويكون قوله (عليه السلام): «لا تقبل تلك الصلاة»، إلى آخره، دليلاً على لزوم الإعادة في صورة نسيان ما لا يؤكل.

هذا بناءً على القول بشرطيّة ما عدا غيرالمأكول أو عموم «لا تعاد» للمانع أيضاً.

وأمّا بناءً على القول بمانعيّة غيرالمأكول - كما هو التحقيق - وعدم شمول عموم «لا تعاد» للمانع كما تقدّم في الأمرالثالث، فالأمرفي وجوب الإعادة عند نسيان غيرالمأكول أظهر؛ إذ عموم «لا تعاد» لا يدلّ على صحّته حتّى نحتاج إلى تخصيصه بالحكم المستفاد من «لا تقبل» بالبيان المتقدّم، بل المستفاد من «لا تقبل» حينئذٍ هو الفساد من غيرمعارض، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بعقد المستثنى منه من الصحيحة.

---

١. *وسائل الشيعة* ٣: ٤٧٥ ب ٤٠ من أبواب النجاسات، ح ٥.

المقام الثاني: في تعيين مدلول الصحيحة في طرف المستثنى، والبحث في هذا المقام أيضاً عن أُمور:

[الأمر] الأوّل: الخمسة المذكورة في عقد المستثنى، ثلاثة منها من شروط الصلاة وهي الطهور والوقت والقبلة، واثنان منها من أجزائها وهما الركوع والسجود.

أمّا الطهور: فلا إشكال في شموله للطهارة الحدثيّة وأنّها مرادة منه قطعاً، وفي شموله للطهارة الخبثيّة أيضاً أو أنّها مندرجة في عموم عقد المستثنى منه احتمالان، المحكي عن درس الشيخ الأكبر (قدّس سرّه) أنّه إن قُرئ «الطهور» بالضمّ كالوضوء فهو اسم مصدر من التطهّر؛ لعدم مجيئه مصدراً، بل عن *مصباح المنير*[1] منع استعمال «الطهور» بالضمّ رأساً.

وكيف كان فالظاهر أنّه حينئذٍ يختصّ بالطهارة الحدثيّة ولا يشمل الخبثيّة؛ إذ الظاهر من التطهّر هو رفع الحدث.

وإن قرئ بالفتح كالصبور والشكور ففيه حينئذٍ احتمالات:

أحدها: أن يكون مصدراً لـ «طهر».

والثاني: أن يكون اسم مصدر له.

والثالث: أن يكون للمبالغة.

والرابع: أن يكون اسم الآلة.

فعلى الأوّل: يشمل الطهارة الخبثيّة أيضاً، فلابدّ من أن يراد منه القدر المشترك بين الحدثيّة والخبثيّة حتّى لا يلزم استعمال اللفظ في معنيين.

وعلى الثاني: يختصّ بالطهارة الحدثيّة، لظهوره فيها.

وعلى الثالث: لا دخل له في المقام.

---

١. *مصباح المنير* ٢: ٢.

وعلى الرابع: يكون ظاهراً في الطهارة الحدثيّة مع إمكان إرادة القدر المشترك منه أيضاً.

هذا بحسب مقام التصوّر، وأمّا بحسب مقام التصديق، فالظاهر هو قراءة «الطهور» بالفتح لا الضمّ، وظهوره في الاحتمال الثاني ثمّ الثالث لا الأوّل والأخير، أمّا ظهوره في الفتح، فلندرة استعمال الضمّ، بل قد عرفت عن *مصباح المنير* عدم استعماله أصلاً، وأمّا ظهوره في الاحتمال الثاني والثالث فبملاحظة موارد استعمال الطهور في غير المقام مثل قوله (عليه السلام): «**إذا دخل الوقت وجب الصلاة والطهور**»[1]، وقوله (عليه السلام): «**لا صلاة إلّا بطهور**»[2] ونظائرهما، بضميمة فهم الأصحاب اختصاص الطهور المذكور في هذه الصحيحة بالطهارة الحدثيّة، وعلى ذلك فتدخل الطهارة الخبثيّة في عقد المستثنى منه.

نعم، لو قلنا: بإجمال الطهور لا يمكن إدخال الطهارة الخبثيّة في المستثنى منه؛ لأنّ إجمال المستثنى يسري إلى المستثنى منه، كما حقّق في محلّه.

وأمّا الوقت: فلو أخلّ به من جهة الغفلة عن مراعاته أو نسيانه فإن وقع تمام الصلاة في غير الوقت فلا إشكال في بطلانها؛ لانتفاء الشرط وللصحيحة المذكورة[3]. ولو وقع بعضها في الوقت بأن دخل الوقت في أثنائها فكذلك؛ لأنّ الوقت شرط لكلّ جزء من أجزائها على نحو العام الاستغراقي فبانتفائه - ولو في جزء واحد - تبطل الصلاة، كما أنّه يكون كذلك لو كان الإخلال به عمداً، ولدلالة الصحيحة أيضاً على بطلانها في تلك الصورة.

ثمّ إنّه إذا دخل في الصلاة قبل الوقت عند إحرازه بالعلم الوجداني أو

---

١. *وسائل الشيعة* ١: ٣٧٢ ب ٤ من أبواب الوضوء، ح ١ - وفيه: تقديم الطهور على الصلاة.

٢. *وسائل الشيعة* ١: ٣٧٢ ب ٤ من أبواب الوضوء، ح ١.

٣. *وسائل الشيعة* ٤: ١٦٦ ب ١٣ من أبواب المواقيت، ح ١ و٢.

بالأمارة المعتبرة أو بالظنّ عند جواز العمل به، ثمّ انكشف أنّه كان شروعه فيها قبل الوقت مع دخوله وهو في الصلاة بحيث وقع جزء منها في الوقت صحّت صلاته كما عليه المشهور[1]، ودلّت عليه رواية إسماعيل بن رياح[2]، لكنّ الحكم بصحّتها حينئذٍ خارج عن مورد صحيحة «لا تعاد»، لما عرفت في المقام الأوّل من اختصاص عقدي المستثنى والمستثنى منه من الصحيحة بصورة النسيان وما يضاهيه ممّا لا يمكن فيه تعلّق الأمر الأوّلي. وأمّا المكلّف الذي يتعلّق به الأمر فعلاً فليس الحكم بالصحّة بالنسبة إليه تخصيصاً لعقد المستثنى من الصحيحة أصلاً.

فما ذكره المقرّر (قدّس سرّه) في التقرير بقوله: (لكن لابدّ من أن يعلم أنّ صحّة صلاة من لم يدرك الوقت بجميع أجزاء عمله ممّا لا إشكال فيه في الجملة، بل لا خلاف فيه، فهل يكون من باب التخصيص في قوله: «لا تعاد» أو التوسعة في الوقت ولو بالتنزيل؟ وجهان: أوجههما الثاني)، ليس على ما ينبغي.

وأمّا القبلة: فهي لا إجمال فيها إلّا أنّه وقع الخلاف في وجوب الإعادة على الناسي لها مع تبيّن وقوع صلاته بين المشرق والمغرب، فقيل بأنّه يجب عليه الإعادة بعموم عقد المستثنى من «لا تعاد»، وظهور ما دلّ على عدم الإعادة إذا كان الخطأ فيما بين المشرق والمغرب في غير الناسي[3].

إلّا أنّ الأقوى عدم وجوب الإعادة؛ لإطلاق بعض الأخبار الدالّة على عدم وجوبها مثل قوله (عليه السلام): «**ما بين المشرق والمغرب كلّه قبلة**»[4] بعد صرفه

---

١. ذهب إليه الشيخ في *المبسوط* ١: ٧٤ - وابن إدريس في *السرائر* ١: ٢٠٠ - والعلّامة في *التحرير* ١: ٢٨ - وغيرهم.
٢. *وسائل الشيعة* ٤: ٢٠٦ ب ٢٥ من أبواب المواقيت، ح ١.
٣. راجع *وسائل الشيعة* ٤: ٣١٤ ب ١٠ من أبواب القبلة.
٤. *وسائل الشيعة* ٤: ٣١٤ ب ١٠ من أبواب القبلة، ح ١.

عن العالم بجهة القبلة. ومنه يظهر أنّ خروجه عن عموم «لا تعاد» إنّما يكون على وجه الحكومة لا التخصيص.

وأمّا الركوع: فالمراد منه نفس الانحناء بالقدر المخصوص لا الشرائط المعتبرة فيه، فشرائطها داخلة في عقد المستثنى منه.

وأمّا السجود: فالمراد منه الجنس الذي لا يصدق تركه إلّا بترك السجدتين معاً، وفي استنباط اختصاص السجدتين معاً بالدخول في المستثنى ودخول السجدة الواحدة في عقد المستثنى منه بحث طويل يأتي في الأمر الثالث.

الأمر الثاني: اعلم أنّ المذكور في عقد المستثنى في الصحيحة هو هذه الخمسة المذكورة مع أنّ الركن ليس منحصراً بها؛ لأنّ النيّة وتكبيرة الإحرام والقيام في حالة التكبيرة والقيام المتّصل بالركوع أيضاً ركن تبطل الصلاة بالإخلال بها مطلقاً، مع أنّ ترك ذكرها في المستثنى يوجب اندراجها في عقد المستثنى منه الموجب لعدم الإعادة بسبب الإخلال بها.

لكن التحقيق أن يقال: إنّ حكم التكبيرة والنيّة يستفاد من جهة قوام مفهوم الصلاة بهما، حيث إنّه ما لم تتحقّق النيّة والتكبيرة لم تتحقّق الصلاة.

وأمّا القيام المتّصل بالركوع فيستفاد حكمه من حكم الركوع حيث إنّه بناءً على التحقيق عبارة عن ابتداء الانحناء عن القيام إلى أن يصل إلى حدّ الركوع، لا مجرّد الوصول إلى حدّه الذي يمكن تحقّقه من الجلوس أيضاً.

وأمّا القيام في حال التكبيرة؛ فلأنّه أُخرج عن حكم المذكور في عقد المستثنى منه في الصحيحة بدليل منفصل فيكون حاله كحال ما ذكر في عقد المستثنى، إلّا أنّ المذكور في المستثنى خصّص عن عموم المستثنى منه بالدليل المتّصل والقيام في حال التكبيرة، بل ما عدا الخمسة من الأركان أُخرج عن العموم المذكور في

المستثنى منه بالدليل المنفصل ولا ضير فيه.

الأمر الثالث: لا إشكال في صحّة الصلاة لو نسي الركوع وتذكّر قبل وصول جبهته إلى ما يصدق معه السجود، فيرجع ويركع ولا يلزم نقص من تداركه، كما لا إشكال في بطلانها إذا تذكّر بعد وصول جبهته إلى ما يصدق معه السجود في السجدة الثانية، ولو لم يكن على ما يصحّ عليه السجود؛ وذلك لدوران الأمر حينئذٍ بين أمرين كلّ منهما مبطل للصلاة ولو كان سهوياً، وهما عبارتان عن عدم رجوعه لتدارك الركوع أو رجوعه لتداركه الموجب لإتيان السجدتين بعدهما، فالأمر يدور بين ترك الركوع أو زيادة السجدتين، وكلّ منهما مبطل للصلاة وداخل في عقد المستثنى من الصحيحة.

إنّما الكلام فيما إذا وصلت جبهته إلى ما يصدق معه السجود في السجدة الأُولى ولم يصل إلى السجدة الثانية، سواءٌ كان بعد رفع الرأس من السجدة الأُولى أو قبله، وسواءٌ كان بعد تمام الذكر الواجب من السجدة الأُولى أو قبله، فالمشهور[1] حينئذٍ على بطلان الصلاة بسبب فوت محلّ التدارك مع كون المنسي من المستثنى، وذهب جماعة[2] إلى صحّتها ما لم يدخل في السجدة الثانية، واستدلّ له بمطابقته مع القاعدة المستفادة من الصحيحة؛ وذلك لأنّ تجاوز محلّ الجزء المنسي إنّما هو بالدخول في ركن بعده، والسجدة الواحدة ليست ركناً، وإنّما الركن من السجود هو مجموع السجدتين، فحينئذٍ لو كان التذكّر بعد الدخول في السجدة الأُولى وقبل الوصول إلى السجدة الثانية لا يلزم من تدارك الركوع إلّا زيادة سجدة واحدة وهي مغتفرة بدليل «لا تعاد» الصغير الوارد في خصوص السجدة الواحدة المقيّد للكبير،

---

١. *المقنعة*: ١٣٨ - جمل العلم والعمل ٣: ٣٥ - *المراسم*: ٨٩ - *المهذّب* ١: ١٥٣.

٢. *مدارك الأحكام* ٤: ٢١٨ - *الحدائق الناضرة* ٩: ١٠٦.

أعني به خبر منصور بن حازم عن الصادق (عليه السلام): في رجل استيقن أنّه زاد سجدة؟ قال (عليه السلام): «لا يعيد الصلاة من سجدة ويعيدها من ركعة»[1].

وكذا ما يدلّ[2] على عدم بطلان الصلاة بزيادة سجدة واحدة أو نقصانها سهواً، فبركة هذه الأخبار يقيّد إطلاق «لا تعاد» الكبير بالنسبة إلى السجود، ويخصّص بطلان الصلاة بنسيان السجدتين.

فعلى هذا، يجب الإتيان بالركوع ولو استلزم زيادة سهويّة مغتفرة، كزيادة السورة عند نسيان الحمد لو تذكّر قبل الركوع؛ إذ لا فرق في السهو بين أن يكون متعلّقاً بشيء ابتداء، كما إذا سها عن الحمد، أو تعلّق بشيء بسبب تعلّقه بشيء آخر، فالإتيان بالسورة عند السهو عن الحمد وإن كان عمديّاً، إلّا أنّ كونها قبل الحمد سهويّاً بسهو ناش عن سهو الحمد، هذا.

ولكنّ الأقوى ما عليه المشهور؛ وذلك لأنّ السجدة الواحدة متوسّطة بين الركن وعدمه بمعنى أنّها ركن في بعض الأحكام وليست ركناً في بعض آخر، وهذا التوسّط ينشأ من لزوم تقييد مدلول «لا تعاد» الكبير بمقدار ما يدلّ عليه دليل المقيّد له الدالّ على اغتفار السهو في السجدة الواحدة، ومن المعلوم على المُراجِع إليه أنّه يدلّ على اغتفار الزيادة والنقصان فيما إذا كان السهو متعلّقاً إلى السجدة وكانت هي بنفسها متعلّقة له، لا فيما إذا أتى بها عمداً، للسهو عن أمر آخر غيرها كالسهو عن الركوع أو واجب آخر من واجبات الصلاة، فهي بمقدار مدلولها تقيّد «لا تعاد» الكبير ويحكم بدخول السهو المتعلّق بنفس السجدة في حكم المستثنى منه، ويبقى إتيانها ولو سهواً بسهو متعلّق بغيرها في حكم المستثنى، لعدم مقيّد له من هذه الجهة

---

١. *وسائل الشيعة* ٦: ٣١٩ ب ١٤ من أبواب الركوع، ح ٢ - مع اختلاف في السؤال، وفيه: قال: «سألته عن رجل صلّى فذكر أنّه زاد سجدة؟».

٢. راجع *وسائل الشيعة* ٦: ٣١٩ ب ١٤ من أبواب الركوع.

فتكون السجدة الواحدة ركناً بالقياس إلى عدم جواز زيادتها لتدارك منسيّ غيرها، ومع كون المنسي هو الركوع حيث إنّ تداركه بإعادة الصلاة تجب الإعادة، لكون الركوع داخلاً في عقد المستثنى، فراجع الأخبار الواردة في حكم نسيان السجدة الواحدة تجدها ظاهرة فيما ادّعيناه.

الأمر الرابع: لو سجد على ما يصحّ السجود عليه مع كونه نجساً فإمّا يكون مع العلم بنجاسته، وإمّا يكون مع الجهل بها، أو مع نسيانها.

لا إشكال في بطلان الصلاة في الأوّل، أعني صورة العلم بنجاسة ما يصحّ السجود عليه.

وأمّا مع الجهل بنجاسته أو نسيان نجاسته ففي بطلانها قولان:

المحكي عن جماعة من الأساطين كالمحقّق[1] والعلاّمة[2] والشهيدين[3] هو الصحّة، وهو المحكي عن درس الشيخ الأكبر[4] (قدّس سرّه)، وقد استدلّ له بعموم هذه الصحيحة، حيث إنّ شرطيّة طهارة ما يصحّ السجود عليه داخلة في عقد المستثنى منه، بناءً على ظهور الطهور في الطهارة الحدثيّة على ما عرفت بيانه، هذا.

ولا يخفى أنّ الاستدلال بالصحيحة للصحّة في صورة النسيان وإن كان ممّا لا محذور فيه إلّا أنّ إثبات الصحّة بها في صورة الجهل ممنوع بما تقدّم من خروج صورة الجهل عنها، فلابدّ لإثبات الصحّة فيها من التماس دليل آخر.

وقد استدلّ الشيخ (قدّس سرّه) له بفحوى ما دلّ[5] على ثبوت المعذوريّة

---

١. *الشرايع* ١: ٤٣.

٢. *نهاية الأحكام* ١: ٣٦١.

٣. *ذكرى الشيعة* ٣: ١٥١ - *البيان*: ٦٧.

٤. لم نعثر في كتاب صلاته (بحث السجود) ٢: ٣٣. لاحظ *كتاب الطهارة* ٥: ٧٧٢.

٥. راجع *وسائل الشيعة* ٣: ٤٧٤ ب ٤٠ من أبواب النجاسات.

مع الجهل بالنجاسة في البدن حتّى في موضع السجود منه، فإنّه يدلّ على ثبوت المعذوريّة فيما إذا كان جاهلاً بنجاسة ما يصحّ السجود عليه بطريق أَوْلى، وبأنّ ما دلّ على اشتراط طهارة ما يصحّ السجود عليه هو الإجماع. ولا إطلاق فيه لكي يشمل صورة الجهل بنجاسته، والقدر المتيقّن من شرطيّة طهارته هو صورة العلم فيرجع في صورة الجهل بنجاسته إلى إطلاقات أدلّة الصلاة.

ولا يخفى إمكان تطرّق المناقشة في كلا الوجهين بمنع الأولويّة في الأوّل، ومنع وجود إطلاق في أدلّة الصلاة لكي يرجع إليه لنفي شرطيّة طهارة ما يصحّ السجود عليه في حال الجهل بنجاسته عند الشكّ في اشتراطها، إلّا أن يرجع إلى البراءة عن اشتراط طهارته في حال الجهل بنجاسته؛ لأنّ المتيقّن من اشتراط طهارته هو في حال العمد والالتفات لا مطلقاً.

هذا ما تيسّر لنا تحريره في البحث عن الصحيحة الشريفة، وبقي فيها مباحث تعرّضنا إليها في خلال مباحث الصلاة، والحمد لله أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً، وصلواته على سيّد المرسلين محمّد (صلّى الله عليه وآله وسلّم) [وآله] الأطهار.

وقد فرغت من كتابة هذه الوجيزة في عصر يوم الأحد الرابع عشر من شهر ذيقعدة الحرام من شهور سنة ١٣٧٢ في عاصمة طهران، وألحقتها في الطباعة بآخر المجلّد الثاني من مباحث الصلاة لتكون مقدّمة لما يفتتح به المجلّد الثالث منها من أبحاث الخلل، والله العاصم وبه الاعتصام.

الفهرس

الكلام في أفعال الصلاة

الفصل الأوّل: في النيّة ٧
الأمر الأوّل ٨
الأمر الثاني ١٤
الأمر الثالث ١٥
الركن الثاني ١٨
توضيحٌ وتنبيه: ٣٤
نقلٌ وانتقاد: ٤٤
نقلٌ وتوضيحٌ: ٤٦
المبحث الثالث: إنّه يعتبر في النيّة الجزم ٥٣
المبحث الرابع: الاستدامة الحكمية ٥٩
الفصل الثاني: في تكبيرة الإحرام ٨١
الفصل الثالث: في القيام ٩٣
الفصل الرابع: في القراءة ١٢٩
الفصل الخامس: في الركوع ٢٨٩
الكلام في واجبات الركوع ٢٩٨
الفصل السادس: في السجود ٣٠٧

الفصل السابع: في التشهّد ٣٥١
الفصل الثامن: في التسليم ٣٥٤
الفصل التاسع: في بعض ما يستحبّ في الصلاة ٣٧١
الفصل العاشر: في الترتيب والموالاة ٣٨٣

المبحث الثالث:
في المنافيات والقواطع

الأوّل: الحدث ٣٨٩
الثاني: الاستدبار ٣٩٠
الثالث: ما تمحو به صورة الصلاة ٤٠٧
الرابع من القواطع: التكلّم ٤٣١
الخامس من القواطع: التكتّف والتكفير ٤٤١
السادس من القواطع: قول «آمين» ٤٤٧
السابع من القواطع: البكاء ٤٥٣
الثامن من القواطع: القهقهة ٤٦١
التاسع من القواطع: الأكل والشرب في الجملة ٤٦٥
خاتمةٌ ٤٧٠

المبحث الرابع:
في الجماعة

الفصل الأوّل: في مشروعيّة الجماعة ٤٧٥
الفصل الثاني: فيما تنعقد به الجماعة، وما تدرك الجماعة به، وما تدرك به الركعة ٤٨٣
الفصل الثالث: في شرائط الجماعة ٥٠٧
أحكام شرائط الجماعة ٥٤٢
الفصل الرابع: في شرائط الإمام ٥٦٧
خاتمةٌ تشتمل على مباحث ٥٨١
رسالةٌ في صحيحة «لا تعاد» ٦٠٣