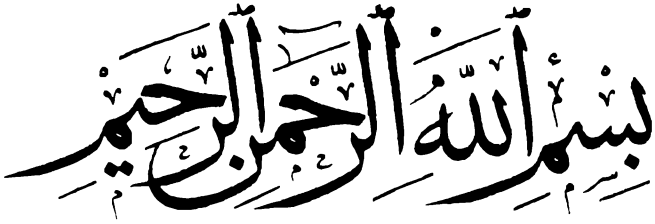
كتاب الصلاة

العالم الربّاني آية الله العظمى
السيد جمال الدين الگلپايگاني قدس سره

١٢٩٥ - ١٣٧٧ هـ. ق

الجزء الثاني


بسم الله الرحمن الرحيم

▼

كتاب الصلاة (الجزء الثاني)

السيد جمال الدين الگلپايگاني

تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام

الطبعة الأولى: ١۴٣٩ هـ ق - ١٣٩۶ هـ ش

طبع في: ١٠٠٠ نسخة

المطبعة: نگارش

سعر الدّورة في ثلاثة مجلّدات: ۶٠٠٠٠ تومانا

شابك (ردمك): الجزء الثاني: ٣ ـ ٢ ـ ٩٧۶۴٧ ـ ۶٠٠ ـ ٩٧٨

شابك (ردمك) الدّورة في ثلاثة مجلدات: ٩ ـ ٠ ـ ٩٧۶۴٧ ـ ۶٠٠ ـ ٩٧٨

ايران، قم، شارع معلم، معلم ٢١، فرع ٤، رقم ۵۵

مراكـز التوزيع

١) قم، شارع معلم، بناية الناشرين، الطابق الأرضي، رقم ٩، منشورات دليل ما، الهاتف ٣٧٨٤٢٤٦۶

٢) قم، شارع صفائيه، مقابل زقاق رقم ٣٨، منشورات دليل‌ما، الهاتف ٣٧٧٣٧٠٠١ ـ ٣٧٧٣٧٠١١

٣) طهران، شارع إنقلاب، شارع الفخر الرازي، رقم ٦١، الهاتف ٦٦٤٦٤١٤١

٤) مشهد، شارع الشهداء، شمالي حديقة نادري، زقاق خوراكيان، بناية گنجينة الكتاب، الطابق الأول، منشورات دليل‌ما، الهاتف ۵ ـ ٢٢٣٧١١٣

۵) النجف‌الأشرف، سوق‌الحويش، مقابل جامع الهندي، مكتبة الامام باقرالعلوم عليه‌السلام، الهاتف ٠٧٨٠١٢٦٣۵٧٩

۶) كربلاء المقدسة، شارع قبلة الإمام الحسين عليه‌السلام، مكتبة ابن فهد الحلي رحمه‌الله، الهاتف ٠٧٨٠١۵٨٨٧٠٧ - ٠٧٨٠١۵۵٨٩۴٢

سرشناسه : موسوی گلپایگانی، سید جمال الدین احمد، ١٢۵۶ - ١٣٣۶.

عنوان و پدیدآور : کتاب الصلاة / السید جمال الدین الگلپایگانی (١٢٩۵ - ١٣٧٧ هـ ق).

مشخصات نشر : قم،نورالولاء، ١۴٣٩ق.= ١٣٩۶.

مشخصات ظاهری : ٣ج.

شابک : دوره: 978-600-97647-0-9 ؛ ج.٢ : 978-600-97647-2-3

وضعیت فهرستنویسی : فیپا

یادداشت : عربی.

یادداشت : ج.٢و٣(چاپ اول: ١۴٣٩ق.= ١٣٩۶).

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : نماز

موضوع : Salat

موضوع : نماز -- فتواها

موضوع : Salat -- Fatwas*

موضوع : فقه جعفری -- قرن ١۴

موضوع : Islamic Law, Jafari -- 20th cetury*

رده بندی کنگره : ١٣٩۶ ٢ک ٨۴م / BP١٨۶

رده بندی دیویی : ٢٩٧/٣۵٣

شماره کتابشناسی ملی : ۴٨٩٣٣۵٩

كتاب الصلاة

العالم الربّاني آية الله العظمى
السيد جمال الدين الگلپايگاني قدس سره

١٢٩٥ – ١٣٧٧ هـ . ق

شبكة الفكر
alfeker.net

الجزء الثاني

فصـــل
فيما يصحّ السجود عليه

لا إشكال في صحّة السجود على الأرض وعلى ما أنبتت الأرض إلا ما خرج بالدليل فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في صحّة السجود على الأرض:

لا إشكال فيها إلا ما خرج بالدليل الخاصّ، كالذهب والفضة والملح والعقيق والفيروزج. وقد استثني منها المعادن كلّها، ولكن حيث لم يرد في أدلّة الباب لفظ المعدن بعنوانه، فالبحث عن موضوعه فيما نحن فيه لا أثر له أصلاً.

ولكن المراد منه إحدى المواليد الثلاثة [التي] عنونها الحكماء، لكن يعتبر فيه عرفاً أن يكون [له]ماليّة. وحاصله: هو ما يتولّد من الأرض وله ماليّة لعظم الانتفاع به.

ولا إشكال في عدم جواز السجود عليه، إذا أُحرز كونه معدناً كالذهب والفضّة والملح والعقيق والفيروزج.

وأمّا إذا شكّ في كونه معدناً كما في طين الأرمني وحجر الكحل والجصّ وحجر المرمر[١].

وأمّا النورة فالظاهر أنّها من الأرض قبل الطبخ كالجصّ، فإنّه من الأرض أيضاً. ومنشأ الشكّ فيه هو كونها من المعادن الّتي تربّيها الأرض أو عدم كونها كذلك.

وحيث إن ما يشكّ في صحّة السجود عليه في هذا الباب أمران:

الأوّل: هو الأُمور المذكورة.

الثاني: الشكّ في صحة السجود [على][٢] ما يطبخ كالخزف والآجر والرماد الكامن في الأرض.

فينبغي التكلّم في الأمرين:

الأمر الأوّل: فملخّص الكلام فيه إنّه لو قلنا: بأنّ الأرض عامّ يشمل جميع ما في الكرة وإنما خرج منها المعادن خروجاً حكميّاً فيكون منشأ تردّد المذكورات في كونها من المعادن إجمال مفهوم المخصّص، ومعه تكون الشبهة حكميّةً مردّدةً بين الأقلّ المتيقّن التخصيص، والأكثر المشكوك تخصيصه به . فيرجع إلى أصالة العموم في الشكّ في التخصيص، وهنا حيث كان مرجع الشكّ إلى تخصيص العامّ بالنسبة إليها، فالأصل عدمه؛ فإنّ المتيقّن من التخصيص ما عدا المذكورات، وبالنسبة إليها يكون الشكّ في التخصيص، فيرجع إلى أصالة العموم، كما في غير المقام من المقامات الّتي كان مفهوم المخصص مجملاً

---

(١) كذا في الأصل ولم يُشر رحمة الله إلى خبره.

(٢) في الأصل «في» والظاهر ما أثبتناه.

ومردّداً بين الأقلّ والأكثر.

هذا بناءً على كون الأرض عبارةً عن الكرة وكون المعادن خارجةً عنها حكماً.

وجعل النراقي - عليه رحمة الباري - الضابط في خروج المعادن عن الأرض، أنّه لو فرض كلّ من المعادن بنفسها كرةً فإن كانت كرة في مقابل كرة الأرض عرفاً فهو خارج عنها، وإلا لو عدّ كلّ كرة مفروضة كرة مثل كرة الأرض فتكون كلّها أرضاً عرفاً[1].

وأمّا لو قلنا: بأنّ المعادن خارجة عن الأرض موضوعاً وتخصّصاً، وأنّ الأرض جوهر بسيط مربّية لها ككونها مربّيةً للنباتات، فبناءً على هذا فمع القطع بمعدنيّة معدن فهو خارج عنها قطعاً، وأمّا مع الشكّ في معدنيّة شيء فمنشأه هو إجمال مفهوم الأرض، فإن كان للدليل الدالّ على جواز السجود على الأرض إطلاق فيتمسّك به في موارد الشّك، وإن لم يكن له إطلاق بأن لم يكن في مقام البيان فيرجع الشّك في كون الطين الأرمني خارجاً من الأرض أو غير خارج، إلى تردّد مفهوم الأرض بين الأقل والأكثر؛ حيث إنّ التراب والمدر والحجر داخل في الأرض وينطبق عليها مفهومها، وأمّا بالنسبة إلى الطين الأرضي وحجر الكحل فهو مشكوك انطباق مفهومها عليها، فيكون الشكّ في دخل خصوصيّة وجوديّة في جواز السجود على الأرض أو خصوصيّة عدميّة لو اعتبر فيها كونها من الطين الأرمني، فتكون الشبهة مردّدةً بين الأقلّ والأكثر ومقتضى الأصل هو

---

(١) مستند الشيعة ٥: ٢٤٥.

البراءة كما هو مقرّر في محلّه.

ودعوى: أنّه بعد القطع بتعلّق التكليف بالأرض بمفهومها، فلا محيص في مقام الشكّ إلا عن الإتيان بالمشكوك تحصيلاً للبراءة اليقينيّة؛ لأنّ الشكّ فيه يكون في مرحلة الامتثال.

مدفوعة: بأنّا قد [أثبتنا][1] في مقامه بأنّ متعلّق التكليف ليس هو المفهوم، بل التكليف إنّما يتعلّق بما يوجد في الخارج ويصدر عن المكلّف بتوسّط المفهوم، فالمفهوم واسطة في تعلّق التكليف بالخارج، لا به بما هو مفهوم، فإنّه ليس له خارج أصلاً، وظاهر أنّ ما ينطبق عليه مفهوم الأرض هو المردّد بين الأقلّ والأكثر، والأقلّ المتيقّن من المفهوم هو المتيقّن من تعلّق التكليف به، والأكثر هو المشكوك من جهة احتمال خصوصيّة وجوديّة أو عدميّة في متعلّق التكليف، فتجري فيها البراءة بناءً على ما بنينا عليها في مسألة الأقلّ والأكثر.

فإن قلت: إنّا قد بنينا على البراءة في مسألة الأقل والأكثر لو كانا خارجيّين. والضابط في كون الأقلّ والأكثر خارجيّاً أن تكون الخصوصيّة المشكوكة ممّا لابدّ أن يذكر في متعلّق التكليف ثبوتاً وإثباتاً كالمؤمنة في «اعتق رقبةً مؤمنةً» وأمّا الخصوصيّة التي لا حاجة إلى ذكرها إثباتاً وثبوتاً كالأجزاء العقليّة، مثل الجنس والفصل، فلا تقع متعلّقاً للتكليف، كالناطق الذي هو فصل يتقوّم به الانسان، فإنه خارج من دائرة التكليف. ولو تردّد أمر المشكوك بين كون الناطق دخيلاً فيه وبين عدمه فينقلب أمره إلى التردّد بين المتباينين أو إلى تردّد الأمر

---

(١) في الأصل «دفعناه» والظاهر ما أثبتناه.

بين التعيين والتخيير، والحكم فيهما هو الاحتياط لا البراءة؛ لأنّها لا تجري في الأقلّ والأكثر العقليّين ولا في التعيين والتخيير الذي كان منشأ الشكّ فيه هو الخصوصيّة العقليّة، وما نحن فيه لم يعلم كون الخصوصيّة الدخيلة في التكليف كونها خارجيّةً، بل يحتمل كونها عقليّة بناءً على تركّب ماهيّة الأرض من الجنس والفصل، كما يحتمل كونها خصوصّية عقليّة قائمةً بوجود الأرض منتزعةً عن مرتبة وجودها بناءً على كونها جوهراً بسيطاً،كما اختاره الاستاذ سلمه الله تعالى.

قلت: أمّا بناءً على كون الأرض شاملةً لجميع ما في الكرة، فلا إشكال في كون الخصوصّيات الموجبة لخروج ذيها عن متعلّق التكليف بالتخصيص، هي العوارض المتّصفة كالإيمان في الرقبة وكالسواد في الحبشيّ، ولا إشكال في أنّها خارجيّة لا بدّ من التقييد بها من ذكر تلك الخصوصّيات ثبوتاً وإثباتاً، ولا إشكال في أنّه لو لم يكن في البين إطلاق وعموم يرجع إليه عند الشك، يكون المرجع هو البراءة.

وأمّا بناءً على كونها جوهراً بسيطاً فالخصوصيّة المذكورة وإن كانت منتزعةً من مرتبة وجودها، ولكن لا إشكال في صحّة استثنائها عرفاً بحيث لو أخرجها الشارع لم يكن مستهجناً - كما كان مستهجناً في الأجزاء العقليّة عرفاً - كما لا إشكال في صحّة التمسّك بالإطلاق لو كان في البين إطلاق لإحراز كونها متعلّقةً للتكليف، ومثل هذه الخصوصيّة التي يصحّ التمسّك بالإطلاق، لو كان للدليل إطلاق لإحراز تعلّق التكليف بها، كما يصحّ استثناؤها عن الأرض، يتعلّق بها التكليف وتكون الشبهة المردّدة بينها وبين عدمها مردّدةً بين الأقل والأكثر

الخارجيّين.

وبعبارة أُخرى: ما ذكرنا من الضابط جار هنا؛ لأنّها ممّا لابدّ أن تذكر في متعلّق التكليف نفياً وإثباتاً لتقع مورداً للبراءة العقليّة والشرعيّة؛ لأنّها ممّا كان وضعها ورفعها بيده، كما لا يخفى.

فتحصّل: أن موارد الشكّ يتمسّك فيها بالبراءة ونتيجتها جواز السجود عليه.

هذا إذا لم يرجع الشكّ في الموارد المذكورة إلى الشكّ في خروج الأرض عن كونها أرضاً بواسطة طريان الصورة الخاصّة عليها، وأمّا إذا رجع الشكّ إليها، كما إذا كانت حالته السابقة هي الأرضيّة وكان منشأ الشكّ فيها هو طريان الصورة المشكوكة كونها مخرجةً عن الأرض وعدمه، فاستصحاب الأرضيّة جارٍ في مثل المقام، كما لا يخفى.

وأمّا الأمر الثاني: فلا إشكال في أنّ منشأ الشكّ فيها أنّ بواسطة عروض الطبخ عليها هل خرج من كونها من الأرض أم لم يخرج؟ حيث إنّ المفروض في هذا المقام كون الخزف والآجر ونحوهما من التراب والأرض التي يصحّ عليها السجود قطعاً، والشكّ إنّما نشأ من جهة طرّو الطبخ عليها، ولا إشكال في جريان استصحاب كونها من الأرض لولا الاحتياج إلى إثبات كونها مصداقاً لمفهوم الأرض عرفاً.

وأمّا إذا كان الشكّ من جهة أنّها ممّا يصدق عليها مفهوم الأرض عرفاً أم لا، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب بهذا اللحاظ؛ لأنّ بالاستصحاب لا يمكن أن يثبت كونها ممّا يصدق عليها الأرض عرفاً، حيث إنّ الاستصحاب إنّما يجري بالنسبة إلى الآثار المترتّبة شرعاً على المستصحب، وأما إثبات كون المستصحب مصداق مفهوم الأرض فلا يمكن أن يثبت بالاستصحاب، حيث إنّه

ليس وظيفة الاستصحاب إثبات مصداقيّة شيء لمفهوم، حيث إنّه أمر عقليّ ضرورة أنّ انطباق المفهوم على مصداقه أمر عقليّ ليس وضعه ورفعه بيد الشارع حتّى يمكن أن يثبت بأصل عمليّ، فاستصحاب كون المذكورات من الأرض لإثبات صدق مفهوم الأرض عليه، لا مجال له.

نعم يجوز استصحاب حكم الأرض عليه، حيث إنّه كان يجوز السجود عليه، فيشكّ في بقائه وارتفاعه فيستصحب، ولا مانع منه بعد كون الموضوع باقياً بنظر العرف، حيث إنّ العرف يرى الطبخ كالتغيّر العارض للماء، فكما أن مناسبة الحكم والموضوع هناك - على ما هو المرتكز في ذهن العرف -، كون الموضوع للنجاسة هو ذات الماء بلا دخل للتغيّر فيه من هذه الجهة، فكذا الطبخ فيما نحن فيه لا يكون لعدمه دخل في جواز السجود عليه عرفاً، بل الموضوع لجواز السجود هو نفس التراب الذي صار خزفاً بالطبخ وهو باقٍ عرفاً فيستصحب حكمه كما كان، فإن تمّ هذا الاستصحاب فهو، وإلا فيشكّ في مانعيّة الطبخ، وأنّ الموضوع هو التراب الغير المطبوخ أو المطلق، فأصالة البراءة جارية بناءً على جريانها في صورة دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

فعلى كلّ تقدير يكون السجود عليه جائزاً على القاعدة، ولم يقم دليل على المنع إلا توهّم الجمود على لابديّة إحراز مصداق الأرض وهو لا يثبت بالأصل، ولكنّه لا يخفى ما فيه.

المقام الثاني: لا إشكال في جواز السجود على ما أنبتت الأرض إلا المأكول والملبوس، والمراد بما أنبتت الأرض أعمّ ممّا كان منبتاً على الأرض حقيقةً أو عرفاً مثل ما نبتت على الماء بمعجزة، فإنّه يعدّ من نبات الأرض عرفاً.

والأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة:

منها: ما عن هشام بن الحكم إنّه قال لأبي عبدالله عليه السلام: أخبرني [عمّا يجوز السجود عليه وعمّا لا يجوز][1]؟ قال: «السجود لا يجوز إلا على الأرض أو على ما أنبتت الأرض إلا ما أُكل أو لُبس» فقال له: جعلت فداك ما العلّة في ذلك؟ قال: «لأنّ السجود تضرّع للّه عزّ وجلّ، فلا ينبغي أن يكون على ما يؤكل ويُلبس؛ لأنّ أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون ويلبسون، والساجد في سجوده في عبادة الله عزّ وجلّ، فلا ينبغي أن يضع جبهته في سجوده على معبود أبناء الدنيا، الذين اغترّوا بغرورها»[2].

ولا يخفى أنّ ظاهر صدر هذه الرواية - حيث كان مشتملاً على فعل الماضي المجهول، وحيث إنّ فعل الماضي يدلّ على نسبة تحقّق المادّة ووجودها فقط إلى فاعل «ما»، وإذا كان مجهولاً يؤكّد تلك النسبة التحقّقيّة - هو عدم جواز السجود على ما تلّبس بالأكل واللُبس الفعليّين.

وهذا ينافي ظهور الذيل، حيث إنّه علّق عدم رجحان السجود على ما «يؤكل ويُلبس» بصيغة المضارع، الظاهرة في النسبة التلبّسيّة المساوقة للحال

---

(١) في الأصل «عمّا يجوز عليه وعمّا لا يجوز السجود عليه» والصحيح ما أثبتناه من المصدر.

(٢) الفقيه ١: ١٧٧/ ٨٤٠ علل الشرائع: ١/٣٤١، الوسائل ٥: ١/٣٤٣ ب١ من أبواب ما يسجد عليه .

والاستقبال، الظاهرة في عدم جواز السجود على ما يتلّبس بالأكل واللُبس في الاستعمال الدالّة على عدم جواز السجود على غير المتلّبس بالفعل.

فالظهوران متنافيان، فإمّا أن تسقط هذه الرواية عن الاستدلال بها، وإمّا أن يراد بالماضي المجهول هو المعنى المطابق لاسم المفعول فيطابق للأخبار الأُخر، ومرجعه إلى استثناء المأكول والملبوس.

ويأتي إن شاء الله تعالى أنّ المبدأ في المشتق من اسم المفعول من هذه المادّة هو المعدّ للأكل واللُبس، لا للأكل واللُبس الفعليّين بل لا يُعقل اعتبار فعليّة الأكل في المبدأ المشتق منه اسم المفعول في هذا المقام؛ لأنّ المتلبّس بالأكل الفعلي لا يعقل السجود عليه، فلابدّ أن يكون المبدأ هو ما أعدّه الله للأكل واللُبس.

ويؤيّده التعليل؛ حيث إنّ أبناء الدنيا كان تمام همّهم وهمّتهم في صرف المأكل والملبس، وبهذا الاعتبار يكون الملابس والمآكل معبودين لهم، وظاهر أنّ هذا مناسب لصرف همّهم وهمّتهم في جمعها واقتنائها باعتبار الزمان المستقبل والحال، لا باعتبار التلّبس بها خاصّة، ويشير إلى هذا المعنى التعبير بلفظ المضارع في قوله عليه السلام: «عبيد ما يأكلون ويلبسون».

وبناءً على هذا فتكون ذيل الرواية قرينةً على إرادة ما أُعدّ للأكل واللُبس من الماضي المجهول، فتكون النسبة التحققيّة مقيّدةً لها أُعدّ للأكل واللُبس بخلقة إلهيّة.

فما ذكره الاستاذ سلّمه الله من التهافت بين صدر هذه الرواية وذيلها -وأسقط الرواية عن الاستدلال بها - لا وجه له.

ومنها: ما عن حمّاد بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام إنّه قال: «السجود على ما أنبتت الأرض إلا ما أُكل أو لُبس»[١].

وفي رواية أُخرى المحكيّة عن الخصال: «لا يسجد إلا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلا المأكول والقطن والكتان»[٢].

فإنّ كلا الخبرين متّحد المفاد، ولا يمكن أن يراد منه ما أُكل حقيقة ولُبس في الزمان الماضي.

أما المأكول فظاهر؛ حيث إنّه بالأكل يخرج عن كونه مأكولاً، فلابد أن يكون المراد به ما تلبس بما كان من شأنه الأكل واللُبس؛ حيث إنّ المبدأ في مثل المأكول عرفاً هو ما كان قابلاً له، ككون الغنم مأكول اللحم أو الطعام من المأكولات أو الثمرة من المأكول في مقابل ما لا يكون كذلك.

وبناءً على هذا فيدخل مجرّد ظهور الثمرة في الشجرة، والحنطة في السنبلة، نعم قبل ظهورها ليس مبدءاً للمأكول فصيرورتها مبدءاً ومعدّاً للأكل إنّما يكون بعد ظهورها، ولو لم يكن فعلاً مأكولاً كاللحم الغير المطبوخ أو الشعير الغير المطحون والمخبوز.

والحاصل: أنه بعدما كان المبدأ في مثل هذه المشتقات هو ما أعدّه الله لأكل العباد وتعيّشهم [فيدخل][٣] في المأكول كلّما خلق لذلك، من غير فرق بين ما يحتاج في أكله إعمال عمل أم لا، كما لا يخفى.

---

(١) الفقيه ١: ٨٢٦/١٧٤، علل الشرائع: ٣/٣٤١، التهذيب ٢: ٩٢٤/٢٣٤، الوسائل ٥: ٢/٣٤٤ ب١ من أبواب ما يُسجد عليه.

(٢) الخصال ٢: ٦٠٤ ضمن الحديث ٩. (والحديث طويل)، الوسائل ٥: ٣/٣٤٤ ب١ من أبواب ما يسجد عليه.

(٣) في الأصل «فيدل» والظاهر الصحيح ما أثبتناه.

ومنها: عن محمّد بن يحيى بإسناده قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «السجود على الأرض فريضة، وعلى الخمرة سنّة»[١].

والخمرة - بضمّ الخاء وسكون الميم -: إسم للحصير الصغير [قدر ما][٢] يسجد عليه، أو أكبر من هذا قدر المنديل، وحيث إنّه مأخوذ من سعف النخل، فيدلّ على جواز السجدة على سعف النخل.

ومنها: ما عن محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا بأس بالصلاة على البوريا والخصفة وكلّ نبات إلا الثمرة»[٣].

وظاهر هذه الرواية جواز السجود على البوريا وما يصنع منه - من القصب وغيره -. والخَصَفَة - هي الجلّة من التمر ولعلّه من السعف أو من غيره -، وعلى كلّ نبات إلا الثمرة، فإنه لا يجوز السجدة عليها، والثمرة أيضاً تشمل ما إذا ظهرت ولو قبل إدراكها وبلوغها، وإطلاقها يشمل لكلّ ثمرة أعمّ من المأكول وغيرها، ولكنّه مقيّد بما يدلّ على انحصار عدم جواز السجود على المأكول من النبات كخبر حمّاد والمحكيّ عن الخصال.

ومنها: ما عن تحف العقول عن الصادق عليه السلام في حديث قال: «وكلّ شيء يكون غذاء الإنسان في مطعمه أو مشربه أو ملبسه، فلا تجوز الصلاة عليه ولا السجود، إلا ما كان من نبات الأرض من غير ثمر قبل أن [يصير][٤] مغزولاً، فإذا

---

(١) الكافي ٣: ٨/٣٣١، الوسائل ٥: ٧/٣٤٥ ب١ من أبواب ما يسجد عليه.

(٢) في الأصل «قدما» والظاهر ما أثبتناه.

(٣) الفقيه ١: ٨٠٠/١٦٩، التهذيب ٢: ١٢٦٢/٣١١، الوسائل ٥: ٩/٣٤٥ ب١ من أبواب ما يسجد عليه.

(٤) في الأصل «يصيروا» وما أثبتناه من المصدر.

صار غزلاً فلا تجوز الصلاة عليه إلا في حال ضرورة»[١].

وهذه الرواية وإن كان صدرها يدلّ على عدم جواز الصلاة والسجود على كلّ ما كان مطعماً ومشرباً وملبساً، الظاهر في كفاية تلبّسه بالمبدأ المعدّ لكونه غذاءً للإنسان، ولكن ذيلها يدلّ على لزوم التلّبس الفعلي في خصوص الملبس، حيث إنّ اعتبار الغزل في الملبس دليل على عدم كون المراد بالمبدأ هو مجرّد كونه معدّاً له، بل لا بدّ من كون المبدأ قريباً للفعليّة ومشرفاً عليها، لا مجرّد كونه قابلاً له بالقوّة، ولكن حيث لا قائل يعتدّ به لهذا التفصيل في الملبس، فلا يكون محمولاً به.

وظهر ممّا ذكرنا أنّ الأدوية والعقاقير المعدّة لشربها وأكلها عند الحاجة إليها داخلة في المأكول والمشروب أيضاً؛ لأنّهما ممّا أعدّه الله للأكل والشرب أيضاً عند الحاجة إليها، وعدم كونها محتاجاً لعموم الناس في تمام الحالات، لا يوجب خروجها عن المأكوليّة والمشروبيّة، كما لا يخفى.

فروع:

الأوّل: أنّ قشور الأطعمة والفواكه ما دامت متّصلةً بها لا يجوز السجود عليها؛ لصدق السجدة على المأكول عرفاً، من غير فرق بين كونها رقيقةً وبين كونها جامدةً كثيفةً - كقشر اللوز والجوز عند إدراكهما -؛ لأنّ الاتّصال موجب لإجراء حكم المأكول عليه تبعاً له، فالقشور محكومة بحكم اللّب تبعاً

---

(١) تحف العقول: ٣٣٨ (طبع جامعة المدرّسين)، الوسائل ٥: ١١/٣٤٦ ب١ من أبواب ما يسجد عليه.

له، وهذه التبعيّة أمر عرفيّ جار عليها ما دام كونها متّصلة.

نعم، بعد الانفصال يفرّق بين القشور الّتي كانت ماكولةً حال الاتصال كقشر الخيار والتفّاح وكقشر اللوز ونحوه قبل إدراكه وبلوغه، فإنّ حكم التبعيّة جار عليه.

وبين القشور الّتي لم تكن مأكولةً في حال الاتصال كقشر الرمّان والبطّيخ والرقيّ ونحوها من القشور الرقيقة، وكقشر اللوز والجوز بعد بلوغهما ونحوهما من القشور الجامدة الكثيفة، فإنّه يجوز السجود عليها؛ لعدم صدق السجدة على المأكول ولخروجها عن التبعيّة بالانفصال، هذا ما مال إليه الاستاذ سلّمه الله تعالى.

ولكن لا يخفى أنّ القشور التي لم تكن مأكولةً في كلتا حالتي الاتصال والانفصال لا مانع من السجدة عليها مطلقاً، ومجّرد كونها مشتملةً على اللبّ المأكول في حال الاتصال لا يوجب عدم جواز السجدة عليها.

ودعوى: صدق السجدة على المأكول في هذه الحالة ممنوعة، وإجراء حكم التبعيّة عليها في هذه الحالة مع عدم الملازمة العرفيّة بينهما يكون بلا وجه، وأمّا إجراؤه في مواردها فلابدّ أن يكون للملازمة بين التابع والمتبوع وهي هنا ممنوعة ، كما لا يخفى.

الثاني: أنّ المراد بالمأكول الذي لا يجوز السجود عليه، هو ما جرت عادة النوع على أكله طبعاً، لا مطلقاً أو في فصل دون آخر، فإنّ اختلاف الفصول في ذلك لا يوجب خروجه من المأكوليّة، بعدما كانت العادة النوعيّة جاريةً على أكله في فصل أو زمان.

نعم، لو لم يكن كذلك بل كان أكل بعض النباتات من جهة شدّة الجوع

والاضطرار إلى أكله، أو كان أكله اتفاقيّاً، كأكل بعض النباتات في زمن الربيع، أو غيره كأُصول البرديّ ونحوه من النباتات - فإنّ السواد يأكلونه - فلا يجعلها من المأكول الذي نهي عن السجود عليه، لعدم جريان عادة النوع على أكله، ولا أنّها ممّا خلقت لأجل الأكل، كما لا يخفى.

وكذا لا يخرج الشيء عن كونه مأكولاً لو جرت عادة النوع على أكله وخلقت لأجله ولو لم يأكله في بعض الأقطار، حيث إنّ عدم أكل أهل قطر - لمّا أعدّه الله للأكل - لا يجعله غير المأكول، كما أنّ أكل أهل قطر لشيء لم يعدّ للأكل ولم تكن العادة النوعيّة جاريةً عليه لا يجعله مأكولاً لم يكن السجود عليه جائزاً.

فالضابط في المأكول جريان عادة النوع عليه وكان ممّا خلقه الله لأجله، لأنّه المنصرف من المأكول الوارد في الأخبار، فإن كان كذلك فلا يجوز السجود عليه مطلقاً، ولو في البلد أو القطر الذي لم تجر عادتهم على أكله، وإن لم يكن كذلك فيجوز السجود عليه ولو في البلد الذي جرت عادتهم على أكله، فما يظهر من بعض الأعلام من التفصيل في هذا المقام[1]، لا يخفى ما فيه من الكلام.

ولا فرق فيما ذكرنا بين كون الشيء مأكولاً بنفسه بلا عمل فيه وبين ما يصير مأكولاً بعمل عامل، كبعض النواة، الذي يصير مأكولاً بالطبخ أو بغيره، وكبعض القشور الذي يصير مأكولاً بالطبخ أو بعملٍ فيه وإن لم يكن مأكولاً

---

(١) كالسيّد في المدارك ٣: ٢٤٥.

بنفسه، فإن الضابط فيها كون العادة جاريةً على أكله بالعمل فيه، كما أنّ الضابط في عدم كونه مأكولاً عدم جريان العادة عليه، فإنّ كلّ ذلك يستفاد من التعليل الوارد في رواية هشام، كما لا يخفى.

وفي المصاديق المشكوكة يرجع إلى الأصل الجاري فيه، فإنّه لو كان منشأ الشكّ هو إجمال مفهوم المأكول فمرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في التخصيص، فيرجع إلى أصالة العموم المقتضية لجواز السجود على كلّ نبات ينبت من الأرض، وإن كانت الشبهة مصداقيّةً فمرجع الشكّ إلى تقيّد السجود بعدمه، فمقتضى الأصل عدمه، كما لا يخفى.

وما ذكرنا جار في الملبوس حرفاً بحرف، فإنّه كلّما جرت العادة النوعيّة على لُبسه وكان ممّا خلقه الله لذلك فلا يجوز السجود عليه، من غير فرق بين كونه مغزولاً وبين عدمه، وإن كان الخبر المنقول من تحف العقول مفصّلاً بينهما، لكن حيث كان القائل به قليلاً لا يعتدّ به فهو كالعدم، ومعه فلا وجه لتخصيص الأخبار المطلقة الدالّة على عدم جواز [السجود على] ما أُعدّ للُّبس.

كما قلنا بأنّ المبدأ في الملبوس كالمبدأ في المأكول ما أعدّه الله للُّبس، لا المتلبّس به فعلاً، وإلا يلزم عدم جواز السجود على الملبوس الفعليّ الذي لا يصدق إلا بعد الغزل والنسج واللُّبس، ولم يقل به أحد، بل مجرّد كونه معدّاً للُّبس موجب لصدقه عليه.

وأمّا ما لم يعدّ لذلك فيجوز السجود عليه ولو لبسه بعض أهل قطر دون آخر، كلبس ما يصنع من بعض النباتات أو من البرديّ ونحوه، فإنّه لا يجعله من الملبوس الذي نهي عنه بمجرّد ذلك إتّفاقاً، أو لجريان عادة بعض عليه، من غير

فرق بين أن يكون لُبسه مرسوماً في الزمن السابق أم لم يكن، فإنّ القنّب وإن لم يكن ملبوساً في الزمن السابق لعدم التمكّن منه، لعدم تهيّأ أسبابه في تلك الأزمنة، ولكن بعد ما جرت العادة النوعيّة في زماننا هذا على لُبسه - لتمكّن أهل زماننا من جعله ملبوساً، كالألبسة اللطيفة المصنوعة منه بمعونة أسبابه المصنوعة في الإفرنج - فلا يجوز السجود عليه قطعاً.

ولا فرق في ذلك بين كونه ملبوساً في تمام الفصول أو في بعضه.

نعم لو اتّفق من شدّة الحاجة إلى لُبس ما ليس معدّاً له، فلا يوجب جواز السجود عليه، وقد عرفت ما هو مقتضى الأصل في الموارد المشكوكة، كما لا يخفى.

الثالث: أنّ مقتضى الأخبار الكثيرة المعمول بها عدم جواز السجدة على القطن والكتّان؛ لأنّ استثناء الملبوس في الأخبار مساوق لاستثنائهما بعد جريان عادة النوع على نسج اللباس منهما غالباً، وذهب إليه المشهور، بل لا خلاف فيه إلا من السيّد رحمه الله فإنّه قال: بجواز السجود عليهما[1] مستنداً إلى أخبار:

منها: خبر ياسر الخادم قال: مرّ بي أبو الحسن عليه السلام وأنا أُصلّي على الطبري وقد ألقيت عليه شيئاً أسجد عليه فقال لي: «ما لك لا تسجد عليه؟ أليس هو من نبات الأرض»[2].

والاستدلال به مبنيٌّ على كون الطبري منسوجاً من القطن أو الكتّان، وهو

---

(١) رسائل الشريف المرتضى ١: ١٧٤ (الموصليّات الثانية).

(٢) التهذيب ٢: ١٢٤٩/٣٠٨، الاستبصار ١: ١٢٤٣/٣٣١، الفقيه ١: ٨٢٧/١٧٤ علل الشرائع: ٤/٣٤١، الوسائل ٥: ٥/٣٤٨ ب٢ من أبواب ما يسجد عليه.

غير معلوم، بل يحتمل كونه ممّا يجوز السجود عليه، كما نقل إنّه حصير مصنوع لأهل طبرستان[١].

ومنها: خبر داود الصرميّ قال: سألت أبا الحسن الثالث عليه السلام هل يجوز السجود على القطن والكتّان من غير تقيّة؟ فقال: «جائز»[٢].

وفي بعض الأخبار: من غير تقيّة ولا ضرورة؟ فقال عليه السلام: «جائز»[٣].

ولا يخفى ما فيه من أنّ تقييد الراوي جواز السجدة عليهما في سؤاله بقوله من غير تقيّة لا يفيد شيئاً، فإنّه عليه السلام لا يجيب إلا بما هو الحقّ لو لم يكن المقام، مقام التقيّة، سواء قيّده السائل أو لم يقيّد، ويجيب بما يقتضيه المقام لو كان المقام مقام التقيّة، قيّده السائل بعدم التقيّة أم لا، فتقييد الراوي به لا يفيد شيئاً، كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى إنّ هذه الأخبار الواردة في هذا المقام، الدالة على جواز السجود على القطن والكتّان، لا تصلح للمعارضة مع الأخبار الدالّة على المنع مطلقاً.

أمّا الخبر الأول: فلعدم تماميّة دلالتها.

وأمّا الخبر الثاني: فكذلك، مع أنّه لا تقاوم تلك الأخبار سنداً؛ لأشهريّة الروايات الدالة على المنع منه، مضافاً إلى أنّ هذه الأخبار موافقة للعامّة، فتكون تلك الأخبار المخالفة لهم مقدّمة عليها.

ودعوى: أنّه يمكن الجمع بينهما، بحمل الأخبار الدالّة على المنع على

---

(١) نقله في جواهر الكلام ٨: ٤٢٥، وانظر روضة المتّقين ٢: ١٧٧ .

(٢) التهذيب ٢: ١٢٤٦/٣٠٧، الاستبصار ١: ١٢٤٦/٣٣٢، الوسائل ٥: ٦/٣٤٨ ب٢ من أبواب ما يسجد عليه .

(٣) التهذيب ٢: ١٢٤٨/٣٠٨، الاستبصار ١: ١٢٥٣/٣٣٣، الوسائل ٥: ٧/٣٤٨ ب٢ من أبواب ما يسجد عليه .

مابعد الغزل والنسج، والأخبار الدالّة على الجواز بما قبل الغزل والنسج، كما يشهد به ذيل رواية تحف العقول.

مدفوعة: - مضافاً إلى ضعف رواية تحف العقول - بأنّها ليست بمعمول بها، ومع عدم العمل بها فلا وجه لجعلها مستنداً للجمع بينهما.

نعم، يمكن الجمع بينهما بحمل الجواز فيها على الضرورة، كما يشهد عليه بعض آخر ويأتي الكلام فيه، حيث إنّ الأخبار الدالّة على جواز السجود على الثوب للضرورة، وحيث إنّ الثوب غالباً يكون مأخوذاً من القطن والكتّان، فيمكن جعلها شاهداً للجمع، كما لا يخفى.

وبناءً [على هذا] فتكون مانعيّة القطن والكتّان مختصّةً بحال غير الضرورة، وأمّا مع الضرورة فتسقط مانعيّتها، كما لا يخفى.

الرابع: أنّه لابدّ في السجود - كما يأتي في محلّه إن شاء الله تعالى - من تمكين الجبهة على الأرض وتمكّنها عليها، فإذا لم يتمكّن المصلّي منه كما في الوحل، فيسقط السجود عليه إذا كان الوحل على نحو لم يتمكّن المصلّي من تمكين الجبهة عليه واستقراره فيه.

وكذا إذا كان في الماء كالخائض فيه، فإنّه يومئ لسجوده، لكنّه يركع ركوعاً ويسقط الجلوس على الأرض أيضاً، بناءً على كون الجلوس مقدّمة للسجود، لا من أفعال الصلاة كما سيأتي - إن شاء الله تعالى - من أنّ الجلوس بين السجدتين مقدّمة للسجدة الثانية لا أنّه من أفعال الصلاة.

نعم، لو قلنا بكونه من أفعال الصلاة وتمكّن منه فيجلس ثمّ يومئ للسجود، كما أنّه لو تمكّن من تمكين الجبهة على الأرض، فيسجد ثمّ يمسح جبهته

للسجدة الثانية، إن تلطّخ موضع السجود من الجبهة، لرفع الحاجب عن الجبهة.

والمستند هو الأخبار الواردة في هذا المقام:

منها: موثّق عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال:[١] سألته عن حدّ الطين الذي لا يسجد عليه ما هو؟ قال: «إذا غرقت الجبهة ولم تثبت على الأرض»[٢].

فإنّه صريح في سقوط السجود على الوحل بلا دلالة على لزوم الإيماء.

ونحوه أخبار أُخر يدلّ على مجرّد السقوط، وحيث إنّها ساكتة عن الإيماء فيستكشف منه الإطلاق.

وتقيّد بموثق آخر لعمّار، سأل الصادق عليه السلام عن الرجل يصيبه المطر وهو في موضع لا يقدر على أن يسجد فيه من الطين، ولا يجد موضعاً جافّاً؟ قال: «يفتتح الصلاة، فإذا ركع فليركع كما يركع إذا صلّى،فإذا رفع رأسه من الركوع فليؤم بالسجود إيماءً وهو قائم يفعل ذلك حتّى يفرغ من الصلاة ويتشهّد وهو قائم، ويسلّم»[٣].

فإنّ هذا الخبر مع اغتشاش متنه في الجملة - كما في سائر الأخبار المنقوله عن عمّار - دالّ على سقوط السجود في الوحل، ويدلّ على لزوم الإيماء قائماً، الدالّ على سقوط الجلوس. ويدلّ عليه أخبار أُخر.

والظاهر منه كون الإيماء بدلاً، فيدّل على كون السجود عزيمةً لا كون سقوطه رخصةً، والمناسب حينئذ أن يكون الإيماء أخفض من الانحناء الركوعيّ

---

(١) أثبتناه من المصدر.

(٢) الكافي ٣: ١٣/٣٩٠، الفقيه ١: ١٣٠١/٢٨٦، التهذيب ٢: ١٥٦٢/٣٧٦، الوسائل ٥: ٩/١٤٣ ب١٥ من ابواب مكان المصلّي .

(٣) التهذيب ٣: ٣٩٠/١٧٥، الوسائل ٥: ٤/١٤٢ ب١٥ من أبواب مكان المصلّي .

مع أنّه في حيّز المنع لإطلاق الخبر المذكور، نعم، لابد من أخفضيّة الإيماء للسجود إذا كان الركوع ايمائيّاً أيضاً للتميّز بينهما، وأمّا فيما نحن فيه فلا دليل عليه، ومعه لا وجه لكونه أخفض، كما لا يخفى.

الخامس: لا إشكال في جواز السجود على القرطاس مطلقاً، سواءٌ كان مأخوذاً ممّا يجوز السجود عليه من نبات الأرض أم لا؛ لإطلاق الأخبار وكلمات علمائنا الأخيار، حيث إنّ الظاهر من أخبار الباب هو كون القرطاس بنفسه رخصّ في السجود عليه بلا لحاظ أصله المأخوذ منه، ويكفي في ذلك غلبة كونه من الملبوس الّذي كان مأخوذاً من القطن والكتّان غالباً.

والدليل عليه هو رواية عليّ بن مهزيار في المصحّح قال: سأل داود ابن فرقد أبا الحسن عليه السلام عن القراطيس والكواغذ المكتوبة عليها، هل يجوز السجود عليها أم لا؟ فكتب «يجوز»[1].

فإنّ مقتضى هذا الخبر جواز السجود على مطلق القراطيس، وعدم الاستفصال مع كونه في مقام بيان الحال أقوى دليل على الإطلاق وعلى جواز السجود على مطلق الكاغذ.

نعم، بالنسبة إلى المكتوبة منها، تدلّ رواية جميل على عدم جواز السجود عليه[2]. ولكن حيث كان بلفظة «كره»، وقد قرّر في محلّه أنّه يستعمل في المعنيين: في الكراهة الاصطلاحيّة والحرمة كذلك ولولا القرينة على أحدهما لا

---

(١) الاستبصار ١: ١٢٥٧/٣٣٤، الوسائل ٥: ٣٥٥ ـ ٢/٣٥٦ ب٧ من أبواب ما يسجد عليه .

(٢) التهذيب ٢: ١٢٣٢/٣٠٤، الاستبصار ١: ١٢٥٦/٣٣٤، الكافي ٣: ١٢/٣٣٢، الوسائل ٥: ٣/٣٥٦ ب٧ من أبواب ما يسجد عليه .

يستكشف منها إلا القدر الجامع بينهما. ولكن في المقام حيث دلّت رواية داود بن فرقد على الجواز، فهو قرينة على إرادة الكراهيّة المصطلحة.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ الكتابة حيث كانت لها مادّة حاجبة عن السجود على القرطاس، لذا نهي عنه مع كون الموادّ مشتملاً على ما لا يصحّ السجود عليه كالرماد، فلو فرضنا عدم كونها مشتملةً على ما له جسميّة مانعة عن مسّ الجبهة له فلا مانع أصلاً، كما إذا كانت الكتابة عكسيّاً، كما هو المتعارف في زماننا هذا، فإنّه ليس له مادّة وجسميّة مانعة عنه، وعلى هذا فالكراهة أيضاً مرتفعة كما لا يخفى.

السادس: إنّه لو لم يتمكّن من السجود على الأرض لحرّ الأرض أو لبردها أو لغيرهما ممّا كان موجباً لعدم التمكّن من السجدة على الأرض ولم يوجد له ما يجوز السجود عليه، يجوز السجود على ثوبه، فإن لم يمكن فعلى ظهر كفّه؛ للأخبار الواردة في هذا المقام، الدالّة على ذلك.

منها: خبر أبي بصير [قال]: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنّي أكون في السفر فتحضر الصلاة وأخاف الرمضاء على وجهي كيف أصنع؟ قال: «تسجد على بعض ثوبك» فقلت: ليس عليّ ثوب يمكنني أن أسجد على طرفه ولا ذيله قال: «اُسجد على ظهر كفّك فانّها أحد المساجد»[1].

وظاهره أنّ مجرّد الخوف من حرارة الأرض المؤثّرة في الجبهة موجب لسقوط السجود على الأرض.

---

(١) التهذيب ٢: ١٢٤٠/٣٠٦، الاستبصار ١: ١٢٤٩/٣٣٣، الوسائل ٥: ٥/٣٥١ ب ٤ من أبواب ما يسجد عليه .

(٢) جواهر الكلام ٨: ٤٤٠.

وجواز السجود على الثوب المنسوج غالباً من القطن أو الكتّان، كما أنّ الظاهر من الفقرة لزوم السجود على ظهر الكفّ لو لم يتمكّن من السجود على الثوب، ولا إشكال في ظهوره في ذلك، كما لا إشكال في دلالته على ترتّب جواز السجدة على الكفّ على عدم التمكّن من السجدة على الثوب.

إنّما الكلام في دلالته على كون السجود على الثوب أو الكفّ بدلاً عن السجود على الأرض بحيث لو سجد على الأرض وتحمّل حرّها وبردها تبطل سجدته، أو سقوطاً بمعنى أنّه لم يدلّ إلا على سقوط السجود على الأرض، وجواز السجدة على الثوب والكفّ ترخيصاً لا عزيمة.

واختار الأُستاذ سلّمه الله تعالى تبعاً لصاحب الجواهر[٢] عدم دلالته إلا على مجرّد الترخيص والسقوط، لا على البدليّة.

ولكن لا يخفى أنّه خلاف الظاهر حيث إنّ نفس دلالته على تعيّن السجود على الكفّ في صورة عدم الثوب أقوى شاهد على البدليّة، وإلا لا معنى لذلك الترتّب، مضافاً إلى الأمر بالسجدة.

إلا أن يقال: بأنّ الأمر عقيب الحظر لم يدلّ إلا على الترخيص لا على الوجوب كما قرّر في محلّه.

ولكن هذا إنّما يتمّ لو لم يكن قرينةً على الوجوب، وقوله عليه السلام: «فإنّها أحد المساجد» أقوى قرينة على البدليّة والوجوب، كما في قوله عليه السلام: «التراب أحد الطهورين»[١].

---

(١) روض الجنان: ١٣٠. وانظر الوسائل ٣: ٣٤٣ ـ ٣٤٥ أحاديث الباب ٣ من أبواب التيمّم. (فيها مضموناً).

ودعوى: أنّ المراد به أنّه أحد الأُمور التي يسجد عليها.

مدفوعة: ببعده عرفاً، حيث إنّ الظاهر منه جعله ممّا يسجد عليه، فهذا الخبر في مقام عدم التمكّن من السجدة على الأرض وعلى الثوب، لا أنّه في مقام إخبار أنّه من أحد الأُمور التي يسجد عليه، كما لا يخفى.

ويؤيده خبره الآخر المرويّ عن العلل، قلت لأبي عبدالله عليه السلام: جعلت فداك الرجل يكون في السفر فيقطع عليه الطريق فيبقى عرياناً في سراويل ولا يجد ما يسجد عليه، يخاف إن سجد على الرمضاء أحرقت وجهه؟ قال: «يسجد على ظهر كفّه فإنها أحد المساجد»[1].

فإنّ قوله: «أحد المساجد» ظاهر في البدليّة، لأنّا لا نعني بالبدليّة إلا جعل شيءٍ - في صورة عدم التمكّن من شيء آخر - مقامه وهذان الخبران صريحان في هذا المعنى.

نعم، في البين أخبار أُخر لا دلالة لها على البدليّة، بل إنّما تدل على مجرّد السقوط:

منها: صحيح القاسم بن الفضيل [قال]: قلت للرضا عليه السلام: جعلت فداك، الرجل يسجد على كُمّ قميصه من أذي الحرّ والبرد؟ قال عليه السلام: «لا بأس به»[2].

فإنّه ظاهر في سقوط السجود على الأرض وجواز السجود على الثوب بلا إشعار فيه على البدليّة.

---

(١) علل الشرائع ١/٣٤٠، الوسائل ٥: ٦/٣٥١ ب ٤ من أبواب ما يسجد عليه .

(٢) التهذيب ٢: ١٢٤١/٣٠٦، الاستبصار ١: ١٢٥٠/٣٣٣، الوسائل ٥: ٢/٣٥٠ ب ٤ من أبواب ما يسجد عليه . (في المصادر «كمّه» بدل «كُمّ قميصه» .

ومنها: خبر آخر لمحمّد بن القاسم بن الفضيل بهذا المضمون[١].

ومنها: خبر أحمد بن عمر [قال]: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يسجد على كمّ قميصه من أذى الحرّ والبرد، أو على ردائه إذا كان تحته مسح أو غيره ممّا لا يسجد عليه؟ فقال: «لا بأس به»[٢].

وهذا الخبر لا دلالة له على البدليّة، ولكن الظاهر منه هو فرض ما إذا لم يكن في البين ما يجوز السجود عليه. وبناءً عليه فلابدّ أن يكون جواز السجود على الثوب في حال الضرورة مقيّداً بما إذا كان ما يصحّ السجود عليه مفقوداً، ويلزمه تقييد الأخبار المطلقة الواردة في هذا الباب.

لكن بناءً عليه يشكل التمسّك به، حيث إنّ الثوب الّذي يكون في مفروض السؤال أيضا يكون ممّا لا يصحّ السجود عليه، وكذا الرداء فإنّه يكون من الصوف غالباً، ومعه كيف يفرض هذه الشرطيّة، إلا أن يقال بأنّ جواز السجود على الثوب في صورة الضرورة كان معهوداً عنده، ولكنّه ينافي السؤال عنه، إلا أن يوجّه بكون الثوب من الأشياء التي كان يصحّ السجود عليه كبعض النباتات.

ولكن الحقّ: أنّ هذه القضيّة الشرطيّة ليست لها مفهوم حتّى ينافي إطلاق سائر الأخبار، بل واردة في مقام فرض وجود الموضوع.

ومنها: رواية منصور بن حازم عن غير واحد من أصحابنا قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام إنّا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج أفنسجد عليه؟ قال: «لا، ولكن اجعل بينك وبينه شيئاً قطناً أو كتّاناً»[٣].

---

(١) التهذيب ٢: ١٢٤٢/٣٠٧، الاستبصار ١: ١٢٥١/٣٣٣، الوسائل ٥: ٣/٣٥٠ ب٤ من أبواب ما يسجد عليه.

(٢) التهذيب ٢: ١٢٤٢/٣٠٧، الاستبصار ١: ١٢٥١/٣٣٣، الوسائل ٥: ٣/٣٥٠ ب٤ من أبواب ما يسجد عليه.

(٣) التهذيب ٢: ١٢٤٧/٣٠٨، الاستبصار ١: ١٢٤٧/٣٣٢، الوسائل ٥: ٧/٣٥١ ب٤ من أبواب ما يسجد عليه.

وهذه الرواية صريحة في عدم جواز السجود على الثلج، وظاهرة في جواز السجود على القطن والكتّان.

وحمله على جعلهما حائلين بينه وبين الثلج للتمكّن على السجدة للاستقرار- وكان المراد وضع ما يصحّ السجود على القطن والكتّان كالتربة ونحوها - خلافُ ظاهر الرواية، وإن لم يستبعد عادةً؛ لجريان عادة الشيعة في زمانه عليه السلام على السجود على التربة الحسينيّة على مشرفها ألف سلام وتحيّة ، بل ظاهر الرواية هو جواز السجدة على القطن والكتّان.

ومنها: رواية عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام عن الرجل يؤذيه حرّ الأرض وهو في الصلاة ولا يقدر على السجود، هل يصلح له أن يضع ثوبه إذا كان قطناً أو كتاناً؟ قال عليه السلام: «إذا كان مضطرّاً فليفعل»[1].

وهذا الخبر صريح في جعل القطن والكتّان بدلين عن الأرض، فلو كان الوجه في ذلك هو كون القطن والكتّان من نبات الأرض فيستفاد منه تقديم النبات على غيرها.

وبناءً على بدليّة القطن والكتّان، فإن كان التخصيص بهما من جهة غلبة وجودهما، حيث إنّ أغلب الثياب مأخوذة منهما، فيتّحد مفادهما مع مفاد الروايات الدالّة على جواز السجدة على الثوب؛ لأنّ إطلاقه كالتقييد بهما واردان مورد الغالب، فيكون الكفّ متأخّراً وإن كان التخصيص بهما لكونهما من نبات الأرض، لا لغلبة وجودهما فيقيّد به إطلاق الأخبار الدالة على جواز السجود على الثوب.

---

(١) قرب الإسناد: ٨٦، الوسائل ٥: ٩/٣٥٢ ب ٤ من أبواب ما يسجد عليه .

ومحصّله: إنّه لو لم يكن الثوب من القطن والكتّان كما إذا كان من الصوف ونحوه فيقيد إطلاق تلك الأخبار بهذا الخبر؛ لأنّه مع التمكّن من السجدة على الثوب غالباً خصّص عليهما بالسجود عليهما دون الثوب، كما أنّ مقتضى عدم ذكر الكفّ مع تمكّن كلّ أحد منه تأخّر الكفّ عنهما أيضاً، وبهذا يصحّ الترتيب المذكور في الكلمات بين الأُمور الثلاثة من تقديم القطن والكتّان على السجدة على الثوب وتقديمه على الكفّ.

وأمّا الرواية الدالّة على جواز السجدة على القير، كالخبر الوارد في السفينة[1]، فإن حملناه على التقيّة - لاحتمالها، خصوصاً في السفينة، سيّما في ذلك الزمان الذي لم يخل اجتماع عموميّ منهم عادةً - فلا دلالة فيه على جواز السجدة على القير اختياراً.

وأمّا لو لم نحمله على التقيّة، فالظاهر أنّ السجدة عليه مقدّمة على السجدة على الأُمور الثلاثة المذكورة؛ حيث إنّ وجود الثوب والكفّ دائميّان ووجود القطن والكتّان غالبيّ فمع هذه الغلبة ووجود الكفّ، فالأمر بالسجدة على القير كاشف عن كونها مقدّمة على غيره.

ولكنّه يوافق هذا، التعليلَ الوارد في رواية السفينة من كون القير من نبات الأرض[2]، فإنّ من هذا التعليل يستكشف كون نبات الأرض التي لا يجوز

---

(١) التهذيب ٣: ٨٩٥/٢٩٥، الوسائل ٥: ٦/٣٥٤ ب٦ من أبواب ما يسجد عليه، الفقيه ١: ١٣٢٤/٢٩١، الوسائل ٥: ٧/٣٥٥ ب٦ من أبواب ما يسجد عليه.

(٢) ورد في الخبر «القير من نبات الأرض» فانظر الفقيه ١: ١٣٢٥/٢٩٢ والوسائل ٥: ٨/٣٥٥ ب٦ من أبواب ما يسجد عليه.

السجود عليها في حال التمكّن من السجدة على الأرض، يجوز السجود عليها في حال عدم التمكّن منه، وبناءً عليه فيكون القطن والكتّان والقير وسائر المعادن التي تربيّها الأرض، كلّها في عرض واحد.

ولكن يبعد هذا إنّه لو كان المدار على النباتية فلا وجه لتعيين القير مع كون سائر المعادن أغلب منه، من العقيق والفيروزج الذي جرت عادة المؤمنين على لُبسهما خصوصاً في السفر، فعدم الاستفصال والإرجاع إلى خصوص القير يستكشف عن عدم كون التعليل المذكور علّةً، بل هو حكمة لجواز ترخيص السجدة عليه، وقد مرّ هنا بيان الضابط لتمييز كلّ من العلّة والحكمة.

وكيف كان، فبعد إطلاق الأخبار، وبعد احتمال كون هذا الخبر الدالّ على جواز السجود على القير وارداً مورد التقيّة فلا يصلح لتقييد تلك الأخبار، فالقول بتقديم القير على الأُمور الثلاثة المذكورة يكون بلا وجه.

هذا تمام الكلام بناءً على استفادة البدليّة من الأخبار المذكورة، كما قلنا.

وأمّا بناءً على عدم استكشاف البدليّة - كما يظهر من الجواهر[1] وتبعه الأُستاذ سلّمه الله تعالى - فلا ترتيب ولا تقديم أصلاً. بل مع عدم التمكّن من السجود على الأرض يسقط السجود عليه، ويجوز السجود على كلّ شيءٍ تمكّن منه مطلقاً، من غير فرق بين نبات الأرض وغيره.

نعم، يمكن استفادة تقديم الأُمور المذكورة على المعادن كلّها، حيث إنّ السجود عليها منهيٌّ عنه، فلابدّ من ورود الترخيص ولم يرد إلا الأخبار

---

(١) تقدم في ص ٢٥.

المذكورة، اللّهمّ إلا أن يقال بأنّه لا خصوصيّة فيها بناءً على هذا، فبناءً على عدم سقوط السجود المعتبر في الصلاة ما دام كان متمكّناً، فيجوز السجود على كلّ شيءٍ كان، كما لا يخفى.

ثم لا يخفى إنّ مقتضى إطلاق الأخبار وترك الاستفصال أنّه لا يعتبر في جواز السجود على الأُمور المذكورة ولا في سقوط السجدة عن الأرض، عدم التمكّن من علاج الحرّ والبرد، أو عدم التمكّن في رفع الموانع الأُخر المخوفة عن السجدة على الأرض، كما أذا كانت ظلمة ونحوها، حيث إنّ ظاهر بعض الروايات هو السقوط بمجرّد الحرّ والبرد أو الضرورة كخبر عيينة[1]، وكما في الأخبار المذكورة، وكما يشهد به الوجدان؛ حيث إنّه قلّ ما لم يتمكّن المكلّف عن علاج الحرّ والبرد، إمّا بالصلاة في ظلّ أو بتبريد مكان الحرّ برشّ الماء عليه، فلو اعتبر ذلك فيه، فيلزم أن يحمل الأخبار المذكورة على الأفراد النادرة، وهو بعيد غاية البعد، كما لا يخفى.

ثم إنّ التكلّم في السجدة على ما لا يصحّ السجود عليه جهلاً مطلقاً ونسياناً موكول إلى باب الخلل الّتي يأتي إن شاء الله الكلام فيه.

---

(١) التهذيب ٢: ١٢٣٩/٣٠٦، الاستبصار ١: ١٢٤٨/٣٣٢، الوسائل ٥: ١/٣٥٠ ب٤ من أبواب ما يسجد عليه .

فصل
في الأذان والإقامة

لا إشكال ولا خلاف في تشريع الأذان والإقامة في هذه الشريعة المقدّسة، أحدهما للإعلام و[الآخر للصلاة][1] بل لو ادّعي أنّ تشريع الأذان للإعلام والصلاة كليهما يكون من ضروريات المذهب لكانت الدعوى في محلّه، كتشريع الإقامة لخصوص الصلاة.

وإنّما يقع الكلام في أُمور:

في استحبابهما معاً مطلقاً، أو وجوبهما كذلك، أو التفصيل بين الأذان وبين الإقامة بوجوب الإقامة دون الأذان مطلقاً، أو التفصيل بين الصلوات بوجوبهما للغداة والمغرب دون غيرهما، أو التفصيل بين صلاة الجماعة وجوبهما فيها دون غيرها، أو بين الرجال والنساء بوجوبهما على الأوّل دون النساء: وجوه وأقوال ناشئة عن اختلاف الأخبار الواردة منهم عليهم أفضل الصلاة والسلام في هذا المقام.

والظاهر هو استحبابهما مطلقاً، وتأكّد استحبابهما في الجماعة، وتأكّد

---

(١) في الأصل «والصلاة» والظاهر ما أثبتناه.

استحباب الإقامة مطلقاً سيّما في الغداة والمغرب، فإنّ استحبابهما مؤكّد فيهما. ولا بأس بالتعرّض للأخبار الواردة في هذا المقام.

فنقول: إنّ الأخبار الواردة في هذا المقام بين طوائف:

الأُولى: ما يدلّ على استحباب الأذان والإقامة مطلقاً.

منها: ما عن الحلبيّ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أذّنت في أرض فلاة وأقمت صلّى خلفك صفّان من الملائكة وإن أقمت ولم تؤذّن صلّى خلفك صفّ واحد»[١].

فإنّ الظاهر من هذا الخبر - الدالّ على كون الصلاة المشتملة على الأذان والإقامة تقتدي بها صفّان من الملائكة، والمشتملة على الإقامة وحدها تقتدي بها صفّ واحد - استحباب كليهما، وبهذا المضمون أخبار كثيرة، كما لا يخفى على الراجع إليها[٢].

والثانية: ما تدلّ بظاهرها على وجوبهما في الجماعة.

منها: خبر أبي بصير عن أحدهما عليه السلام قال: سألته أيُجزي أذان واحد؟ قال: «إن صلّيت جماعة لم يُجز إلا أذان وإقامة، وإن كنت وحدك تبادر أمراً تخاف أن يفوتك يجزيك إقامة إلا الفجر والمغرب»[٣].

فإنّ الظاهر من نفي الإجزاء في الجماعة وتخصيص كفاية الإقامة وحدها

---

(١) التهذيب ٢: ١٧٣/٥٢، الوسائل ٥: ١/٣٨١ ب٤ من أبواب الأذان والإقامة.

(٢) راجع الوسائل ٥: ٣٨١ ـ ٣٨٨ أحاديث الباب ٤ ـ ٧ وغيرها من أبواب الأذان والإقامة.

(٣) الكافي ٣: ٩/٣٠٣، التهذيب ٢: ١٦٣/٥٠، الاستبصار ١: ١١٠٥/٢٩٩، الوسائل ٥: ١/٣٨٨ ب٧ من أبواب الأذان والإقامة.

بصورة خوف فوت الأمر المستعجل، هو وجوبهما في كلّ صلاة الجماعة والفجر والمغرب، فإنّ الظاهر منها عدم إجزاء الإقامة وحدها فيهما، ولكن لا يخفى إنّ التعبير بلفظه، لا يفيد إلا أنّ الصلاة الّتي أُتي بها مع الأذان والإقامة كانت مجزية عمّا هو المأمور به في مرحلة الامتثال، أمّا دلالته على وجوب الأذان والإقامة فلا يستفاد منه؛ ضرورة أنّه إن كان الأذان واجباً كان الإتيان بهما في مرحلة الامتثال مجزياً عن الواجب، كما أنّه لو كانا مستحبّين، فكذلك كان الإتيان بهما مجزياً عن المأمور به بالأمر الاستحبابيّ أيضاً.

وبالجملة: لا دلالة للتعبير بالإجزاء على كون المأمور به واجباً، ولا على كون المأتي به مصداقاً للواجب دون المستحبّ، بل يدلّ على أنّ المأتي به مطابق للمأمور به، فإن كان المأمور به واجباً فهو مصداق ومجزٍ عن الواجب، وإن كان مستحبّاً فهو مصداق ومجزٍ عن المستحبّ، بخلاف ما إذا لم يؤت بما ينطبق عليه المأمور به الاستحبابي، فإنّه غير مجزٍ عنه، كما أنّه غير مجزٍ بالنسبة إلى المأمور به الوجوبيّ.

والحاصل: بعد صحّة استعمال الإجزاء في كلّ من المقامين بمعنى واحد ومفهوم فارد، فلا يمكن استكشاف الوجوب من التعبير بلفظ الإجزاء.

هذا مضافاً إلى أنّ اعتبارهما في خصوص الجماعة لا يدلّ على اعتبارهما في أصل الصلاة، لاحتمال أن يكون للجماعة خصوصيّة موجبة لدخلهما فيهما كما في سائر الأُمور المعتبرة في الجماعة؛ لخصوصيّتها. فَلِمَ لم يكن اعتبارهما فيها من ذلك القبيل؟ ويكفي احتمال هذا في عدم تماميّة دلالتها على اعتبارهما في أصل الصلاة،كما لا يخفى.

ومنها: خبر أبي مريم الأنصاري: إنّ الباقر عليه السلام أمّ قوماً بلا أذان ولا إقامة

فسأل عن ذلك فقال عليه السلام: «إنّي مررت بجعفر وهو يؤذّن ويقيم فلم أتكلّم فأجزأني ذلك»[١].

فإنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «فأجزأني» سماع الأذان والإقامة للصلاة الّتي أُتي بها جماعةً، وهو كاشف عن وجوبهما في خصوص الجماعة أو في مطلق الصلاة، كما أنّ نفس السؤال عنهما كاشف عن معهوديّة لزوم الإتيان بهما.

ولكن لا يخفى أن لفظ «الإجزاء» لا يدلّ عليه أصلاً كما ذكرنا، فإنّ مدلوله هو انطباق المأتيّ به مع المأمور به، كان المأمور به استحبابيّاً أو وجوبيّاً بلا فرق بينهما، وأمّا السؤال فلا دلالة له إلا على أهميّتهما في الصلاة إمّا مطلقاً وإمّا في خصوص الجماعة، وأمّا دلالته على الوجوب فهو بمعزل عنها، كما لا يخفى.

ومنها: موثّق عمّار: سئل عن الرجل يؤذّن ويقيم ليصلّي وحده فيجيء رجل فيقول له نصلّي جماعةً، هل يجوز أن يصلّيا بذلك الأذان والإقامة؟ فقال عليه السلام: «لا ولكن يؤذّن ويقيم»[٢].

فإنّ ظاهر السؤال حيث سئل عن الجواز وعدمه كاشف عن مسلميّة اعتبارهما في الصلاة، وقوله عليه السلام «لا يجوز ولكن يؤذّن ويقيم» كالصريح في اعتبارهما في الصلاة.

ولكن لا يخفى ما فيه: من أنّ الجواز مقابل الوقوف ووقوف كلّ شيءٍ بحسبه، فإنّ وقوف العقد عبارة عن عدم نفوذه في مقابل جوازه الذي عبارة عن

---

(١) التهذيب ٢: ١١١٣/٢٨٠، الوسائل ٥: ٢/٤٣٧ ب ٣٠ من أبواب الأذان والإقامة.

(٢) الكافي ٣: ١٣/٣٠٤، التهذيب ٢: ١١٠١/٢٧٧، الفقيه ١: ١١٦٨/٢٥٨، الوسائل ٥: ١/٤٣٢ ب٢٧ من أبواب الأذان والإقامة.

نفوذه، فكذا جواز العبادة عبارة عن إجزاءه المساوق لسقوط الأمر المتعلق به في مقابل وقوفها المساوق لعدم سقوط أمره المتعلق به.

وبناءً على هذا، إن كان الأمر للوجوب فيصحّ أن يستند إليه الجواز فيما إذا كان على وجه مجزءٍ عن الأمر المتعلق به، كما يصحّ إسناد عدم الجواز إليه بلحاظ عدم سقوط أمره، لعدم الإتيان بمتعلّقه على وجهه، وإن كان الأمر للاستحباب فيصحّ أيضاً إسناد الجواز وعدمه إليه بلحاظ الإتيان به على وجهه، أو بلحاظ عدم الإتيان به على وجهه، وبناءً على هذا فلا دلالة لقوله عليه السلام: «لا يجوز» على كون الأمر به وجوبيّاً، بل يصحّ إطلاقه ولو كان الأمر به استحبابيّاً كما في لفظة الإجزاء.

هذا مضافاً إلى أنّه يمكن أن يكون معتبراً في خصوص الجماعة؛ لخصوصيّة فيها لا في أصل الصلاة. وبناءً على هذا فلو كان الإمام هو الوارد فلابدّ له أن يؤذّن ويصلّي؛ لأنّه لم يؤذّن ولم يقم ولا سمعهما من المورود، نعم لو كان الإمام هو المورود فلا وجه له، بل هو خلاف الإجماع وطريقة الأصحاب، كما لا يخفى.

والثالثة: ما دلّت على اعتبار الإقامة في مطلق الفرائض اليوميّة.

منها: رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن الرجل هل يجزئه في السفر والحضر إقامة ليس معها أذان؟ قال: «نعم، لا بأس به»[1].

فإنّ تصديقه عليه السلام للراوي في كفاية الإقامة وحدها بمنزلة قوله: تجزئه الإقامة

---

(١) التهذيب ٢: ١٧١/٥١، الوسائل ٥: ٣/٣٨٤ ب٥ من أبواب الأذان والإقامة.

وحدها، ظاهر في الإجزاء الظاهر في لزوم الإقامة في مطلق الصلوات اليوميّة.

ولكن لا يخفى ما فيه: من عدم دلالة لفظ الإجزاء على وجوبها، ولا عدم الإجزاء على عدم الوجوب، بل قد عرفت أنّ إطلاق الإجزاء على كلّ من المأتيّ به المطابق للمأمور به الاستحبابيّ والوجوبيّ يكون بمساق واحد وبمعنى واحد، فكما يصحّ إطلاقه بالنسبة إلى الإتيان بالمأمور به بالأمر الوجوبيّ، فكذا يصحّ إطلاقه على الإتيان بالمأمور به بالأمر الاستحبابيّ بمعنى واحد ومفهوم [فارد].

ولا يمكن أن يستكشف منه كون الأمر المتعلّق به وجوبيّاً أصلاً وليس لها حقيقة عرفيّة أو شرعيّة في سقوط الإعادة والقضاء الملازمين لوجوب الأمر أصلاً، بل هو عبارة عن إتيان المأمور به على وجهه مطلقاً، كان واجباً أو كان مستحبّاً.

ومن هنا ظهر الكلام في باقي الأخبار الواردة في هذا المقام الّذي تمسّك بها لوجوب الإقامة، ولا حاجة إلى ذكرها، كما لا يخفى.

والرابعة: ما دلت على التأكيد بهما في خصوص المغرب والفجر دون غيرهما بل يكفي في غيرهما الإقامة وحدها.

منها: ما عن صباح بن سيّابة قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «لا تدع الأذان في الصلوات كلّها فإن تركته فلا تتركه في المغرب والفجر فإنّه ليس فيهما تقصير»[1].

فإنّ الظاهر منها عدم ترك الأذان في الصلوات كلّها خصوصاً في المغرب

---

(١) التهذيب ٢: ١٦١/٤٩، الاستبصار ١: ١١٠٤/٢٩٩، الوسائل ٥: ٣/٣٨٦ ب٦ من أبواب الأذان والإقامة.

والفجر.

ولكن لا يخفى أنّه لا دلالة لها على الوجوب، بل غاية دلالتها على الاستحباب وعلى تأكّده في المغرب والفجر، ويشهد عليه أنّه لو تركه باختياره، فلا تتركه باختياره في المغرب والفجر، فإنّه لو كانا واجبين لا معنى للترخيص في الترك، فالترخيص في الترك كاشف عن استحبابه وشدّة الاهتمام به فيهما، فإنّ النهي عن الترك المتعقّب بالترخيص فيه لا يفيد إلا عدم الرخصة فيه اختياراً، أمّا كون عدم الترخيص في تركهما لكونهما واجبين أو مستحبّين فلا دلالة، بل بعد ثبوت استحبابهما في تمام الصلوات والترخيص في تركهما في غيرهما كاشف عن تأكّد استحبابهما فيهما.

ومنها: رواية سماعة قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «لا تصلّ الغداة والمغرب إلا بأذان وإقامة ورخّص في سائر الصلوات [بالإقامة][1]، والأذان أفضل»[2].

فإنّ ظاهر هذه الرواية هو وجوبهما فيهما.

ومنها: رواية ابن سنان: «تجزئك في الصلاة إقامة [واحدةٍ][3] إلا الغداة والمغرب»[4].

وقد عرفت أنّ التعبير بالإجزاء لا يدلّ على الوجوب، والروايتان الأوّلتان بظاهرهما - سيّما الرواية الثانية - ولو كانتا دالّتين على الوجوب إلا أنّهما

---

(١) لم ترد في الأصل، أثبتناه من المصدر.

(٢) التهذيب ٢: ١٦٧/٥١، الاستبصار ١: ٢٩٩ ـ ١١٠٦/٣٠٠، الوسائل ٥: ٥/٣٨٧ ب٦ من أبواب الأذان والاقامة.

(٣) لم ترد في الأصل، أثبتناه من المصدر.

(٤) التهذيب ٢: ١٦٨/٥١، الاستبصار ١: ١١٠٧/٣٠٠، الوسائل ٥: ٤/٣٨٧ ب٦ من أبواب الأذان والإقامة.

معارضتان بالأخبار الواردة في موردهما.

كخبر عمر بن يزيد قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الإقامة بغير أذان في المغرب؟ فقال: «ليس به بأس»[١].

وكرواية أبي بصير عن أحدهما عليهم السلام - في حديث - قال: «إن كنت وحدك تبادر أمراً تخاف أن يفوتك يجزؤك إقامة إلا الفجر والمغرب، فإنّه ينبغي أن تؤذّن فيهما وتقيم، من أجل أنّه لا يقصّر فيهما كما يقصّر في سائر الصلوات»[٢].

فإنّ هذين الخبرين صريحان في نفي الوجوب؛ حيث إنّ نفي البأس صريح في نفي وجوب [الأذان][٣]، كظهور «ينبغي» في استحبابهما، كما أنّ الظاهر من التعليل هو هذا.

ويشهد على الاستحباب قوله عليه السلام: «والأذان أفضل» في رواية سماعة في قوله: «ورخّص في سائر الصلوات والأذان أفضل».

ولا إشكال في أقوائيّة دلالتهما على استحبابهما في المغرب والفجر على دلالة تلك الأخبار على وجوبهما فيهما. فتكون الروايتان قرينةً على إرادة الكراهة من النهي في رواية سماعة ومن النهي في رواية صباح بن سيّابة.

---

(١) التهذيب ٢: ١٦٩/٥١، الاستبصار ١: ١١٠٨/٣٠٠، الوسائل ٥: ٦/٣٨٧ ب٦ من أبواب الأذان و الإقامة .

(٢) الكافي ٣: ٩/٣٠٣، التهذيب ٢: ١٦٣/٥٠، الاستبصار ١: ١١٠٥/٢٩٩، الوسائل ٥: ٧/٣٨٧ ب٦ من أبواب الأذان والإقامة .

(٣) في الأصل «الظهر» والظاهر ما أثبتناه.

وعلى هذا، لا تكون الروايتان ولا مثلهما صالحةً لتقييد مطلقات الباب، الدالّة على استحباب الأذان، فيكون الأذان مستحبّاً في جميع الصلوات، مضافاً إلى عدم العمل بهذه الروايات؛ لأنّ المشهور على الاستحباب، ومع هذه الشهرة وكثرة الروايات الناصّة على الاستحباب فلا مجال للقول بالوجوب أصلاً.

ومنها: ما عن زرارة عن أبي جعفر عليه أفضل الصلاة والسلام إنّه قال: «أدنى ما يجزئ من الأذان أن تفتتح الليل بأذان وإقامة، وتفتتح النهار بأذان وإقامة، ويجزئك في سائر الصلوات إقامة بغير أذان»[1].

فإنّ ظاهر هذا الخبر هو كفاية الإقامة وحدها ما عدا صلاة الفجر والمغرب، كما أنّ الظاهر منه استحباب الأذان لغيرهما أيضاً، لكن الأذان لصلاة المغرب والعشاء والفجر كافٍ لها أيضاً.

ولا يخفى أنّه لا دلالة له على الوجوب أصلاً.

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في هذا المقام.

فتحصّل من جميع هذه الأخبار التي ذكرناها وذكرت في هذا المقام:أنها لا دلالة لها على وجوب الأذان لصلاة المغرب والفجر، كذا لا دلالة لها على عدم استحبابه لسائر الصلوات اليوميّة، لعدم صلاحيّتها لتقييد تلك المطلقات، بل غاية دلالتها على الاهتمام به في خصوص الصلاتين.

هذا تمام الكلام في الأذان. وملخّص الكلام فيه: إنّه مستحبّ للإعلام على الوقت ومستحبّ لكلّ صلاة من الصلوات اليوميّة، - وهو الّذي عبّر عنه بالأذان

---

(١) الفقيه ١: ٨٨٥/١٨٦، الوسائل ٥: ١/٣٨٦ ب٦: من أبواب الأذان والإقامة .

الذكري - ومستحبّ مؤكّد في خصوص المغرب و[الغداة][1].

وبالجملة: فيه فضيلة ورجحان لكلّ من الصلوات اليوميّة ولكن بالنسبة إلى المغرب والغداة فهو أفضل وأرجح، وأمّا سقوطه مع الجمع فيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

وأمّا الإقامة: فلا دليل على وجوبها أيضاً حتّى في المغرب والفجر.

أمّا الأخبار المذكورة فقد عرفت عدم دلالتها؛ حيث إنّ ما يمكن أن يستفاد منه الوجوب، إمّا التعبير بلفظ الإجزاء فقد عرفت. وإمّا التعبير بلا يجوز، وأمّا خبر سماعة فقد عرفت أنّه وإن كان ظاهراً في الوجوب كرواية صباح ابن سيّابة ولكنّك عرفت أنّهما غير صالحين لتقييد المطلقات، وحيث إنّ مدلولهما هو وجوب الأذان والإقامة، لكن ما عرفت من كونهما معارضين للخبرين الآخرين الصريحين في استحبابهما فالتفكيك بينهما ركيك.

نعم، يظهر من مجموع الأخبار شدّة الاهتمام بالإقامة، بحيث لولا دلالة الأخبار السابقة على استحبابها لكان القول بوجوبها في كلّ صلاة في محلّه، حيث إنّه لم ترد في خبر من الأخبار الرخصة في تركهما.

ولكن بعد ما ورد من أنّه «من صلّى بإقامة وحدها تقتدي به صفّ من الملائكة ومن صلّى بأذان وإقامة تقتدي به صفّان من الملائكة»[2]، فإنّ هذا التعبير كالنصّ في استحبابها، ولو كانت واجبةً لا معنى لهذا التعبير، حيث إنّ الظاهر من هذا التعبير أنّه لو لم يؤت بالإقامة لم يقتد به الملائكة.

---

(١) في الأصل «العشاء» والظاهر ما أثبتناه.

(٢) الوسائل ٥: ٣٨١ ـ ٣٨٣ أحاديث الباب ٤ من أبواب الأذان والإقامة.

وظاهر أنّ هذا لا يوجب فساد الصلاة، وليس في الأخبار سوى شدّة الاهتمام بهما. ومجرّد عدم ورود خبر مرخّص في تركهما لا يدل على وجوبها، وقوله عليه السلام في خبر زرارة «أدنى ما يجزئ»، أو «يجزئك في سائر الصلوات إقامة بغير أذان»، لا دلالة له على وجوبها، وحيث إنّ الأخبار الدالّة على أنّ افتتاح الصلاة بالتكبيرة واختتامها بالسلام حاصرة لتحريمها بالتكبيرة وتحليلها بالتسليمة، فيفهم منها خروجها عن الصلاة، وليست جزءاً لها ولا شرطاً، لأنّه لو كانت جزءاً أو كانت شرطاً لكان افتتاح الصلاة بها لا بالتكبيرة بل هي أمر مقدّمي موجب للتهيّؤ للحضور للصلاة، لا أنّها شرط أو جزء لها حتّى كانت واجبةً لوجوبها.

وبناءً على ما ذكرنا تكون الإقامة من مقدّمات الدخول في الصلاة والتهيّؤ للحضور لها، لا أنّها شرط ولا جزء، حيث إنّه اهتّم بها في الأخبار بحيث لولا الأخبار الّتي هي كالصريحة في استحبابها، لكان القول بوجوبها في محلّه، لولا الشهرة العظيمة التي كادت تكون إجماعاً على استحبابها. وبهذا يؤيّد إطلاق الأخبار الدالّة على استحبابها، وكذلك التعبير بكونه أقلّ إجزاءً، فإنّ المراد بأقليّة الإجزاء في مقابل أكثريّته لو كان مع الأذان الّذي هو مستحبّ قطعاً، دالّ على أفضليّة الصلاة الّتي كانت معهما من الصلاة التي لم تكن معهما، لا أنّ معناه: إنّه أقلّ أفراد الواجب؛ لأنّه لا معنى للتعبير عنه مع كون الأذان واجباً في الغداة والليل، فنفس هذا التعبير يكشف عن استحبابهما في الغداة والليل ويكون الاكتفاء بالإقامة في غيرهما أقلّ إجزاءً بالنسبة إلى الإتيان بهما.

ولا دلالة لاعتبار الطهارة وعدم التكلّم فيالإقامة شرعاً على كونها من أجزاء الصلاة أو من شرائطها، حيث إنّه كاشف عن استحبابهما فيها من حيث إنّ

الحكمة الداعية على تشريعهما وهي التهيّأ والحضور للصلاة والدخول فيها منافية لعدم الطهارة والتكلّم بالكلام العادي في أثنائها، كما لا يخفى.

وممّا ذكرنا ظهر ما في رواية هارون المكفوف: «يا أبا هارون الإقامة من الصلاة، فإذا أقمت فلا تتكلّم ولا تؤم بيدك»[١] فإنّه بعد ورود أنّ تحريم الصلاة يكون منحصراً بالتكبير لا مجال لتوهّم كونها من الصلاة، فلا بدّ من حمله على كثرة الاهتمام بها من جهة التهيّؤ والحضور للصلاة، مضافاً إلى أنّه معارض لما ورد في نفي البأس عن التكلّم بعدها، كما لا يخفى.

الخامسة: ما دلّت على أنّ الأذان والإقامة مستحبّان مشروعان للرجال، ويجوز للنساء الاقتصار على التكبير والشهادتين.

منها: ما عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: النساء عليهنّ أذان؟ فقال: «إذا شهدت الشهادتين فحسبها»[٢].

وهذا لا دلالة له إلا كفاية الشهادتين فقط عن الأذان.

ومنها: ما عن جميل بن درّاج قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة أعليها أذان وإقامة؟ فقال «لا»[٣].

وظاهره عدم تشريع الأذان والإقامة عليها.

ومنها: ما عن محمّد بن علي بن الحسين عليهما السلام قال: قال الصادق عليه السلام: «ليس على المرأة أذان ولا إقامة إذا سمعت أذان القبيلة، وتكفيها الشهادتان ولكن إن

---

(١) الكافي ٣: ٢٠/٣٠٥، التهذيب ٢: ١٨٥/٥٤، الوسائل ٥: ١٢/٣٩٦ ب ١٠ من أبواب الأذان والإقامة .

(٢) التهذيب: ٢: ٢٠١/٥٧، الوسائل ٥: ٤٠٥ ـ ٢/٤٠٦ ب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة .

(٣) التهذيب ٢: ٢٠٠/٥٧، الكافي ٣: ١٨/٣٠٥، الوسائل ٥: ٣/٤٠٦ ب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة .

أذّنت وأقامت فهو أفضل»[١].

قال: وقال الصادق عليه السلام: ليس على النساء أذان ولا إقامة ولا جمعة ولا جماعة»[٢].

ولا يخفى أنّ نفي الجمعة والجماعة منها ليس مبناه عدم إجزائهما وحرمتهما عليها؛ ضرورة إنّه لو أتت بهما كانت مجزيّةً عن وظيفتها، فالمراد بنفيهما عنهنّ عدم انعقادهما بهنّ، بل لا بدّ من انعقاد الجمعة من ثلاثة رجال أو خمسة، ولكن إذا انعقدت بعد اجتماع شرائطها لا إشكال في الإجزاء عن ظهرها - كالرجال - إذا اقتدين، كما إذا أتتن جماعةً، فإنّه لا إشكال في الإجزاء، فالمراد بنفيهما عنهنّ نفي انعقادهما بهنّ لولا الرجال، لا نفي الإجزاء لهنّ إذا انعقدتا بعد اجتماع شرائطهما، وهذا قرينة أيضاً على أنّ المراد بنفي الأذان والإقامة هو نفي الاكتفاء بأذانهنّ للرجال، لا أنّه ليس مشروعاً لهنّ.

وإن أبيت إلا عن ظهوره في نفي التشريع لهنّ، فنقول: إنّه معارض بالأخبار الدالة على رجحان الأذان لهنّ، فلابدّ أن يحمل على عدم الاكتفاء بسماع أذانهنّ، مضافاً إلى أنّ المشهور رجحانه لهنّ وإن اختلفت كلماتهم في جواز سماع أذانهنّ والاكتفاء به. فلا مجال للإشكال فيه.

نعم، تختصّ النساء بجواز اكتفائهنّ بالشهادتين كما ورد في الأخبار، والخبر المذكور ناطق به، وبأفضلية الأذان والإقامة، الدالة على رجحانهما لهنّ

---

(١) الفقيه ١: ٩٠٩/١٩٤، الوسائل ٥: ٥/٤٠٦ ب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة .

(٢) الفقيه ١: ٩٠٧/١٩٤، الوسائل ٥: ٦/٤٠٦ ب ١٤ من أبواب الأذان والإقامة . (في الفقيه: «استلام الحجر» بدل «جماعة») .

من الاكتفاء بالشهادتين، كما لا يخفى.

فرعان :

الفرع الأوّل: إنّه لا إشكال في أنّ حكم الفائتة الواحدة حكم الفريضة الأدائيّة في استحباب كلّ من الأذان والإقامة لها. إنّما الإشكال في الفوائت المتعدّدة في أنّها بحكم الفائتة الواحدة في استحباب الأذان والإقامة لكلّ منها أم لا يستحبّ الأذان إلا للأُولى منها؟ ومنشأ الإشكال اختلاف الأخبار في ذلك:

منها: خبر عمّار: إنّ الصادق عليه السلام سئل عن الرجل إذا أعاد الصلاة هل يعيد الأذان والإقامة؟ قال: «نعم»[١].

فإنّ ظاهره استحبابهما فيه.

ومنها: مكاتبة موسى بن عيسى، قال: كتبت إليه: رجل تجب عليه إعادة الصلاة، أيعيدها بأذان وإقامة؟ فكتب عليه السلام: «يعيدها بإقامة»[٢].

فإنّ الإعادة عبارة عن الإتيان بالمأمور به ثانياً مطلقاً في الوقت وفي خارجه، فيعمّ القضاء.

ومنها: ما عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا نسيت صلاة أو صليتها بغير وضوء وكان عليك قضاء صلوات، فابدأ بأوّلهنّ فأذنّ لها وأقم ثمّ صلّها، ثمّ صلّ ما بعدها بإقامة إقامة لكلّ صلاة»[٣].

---

(١) التهذيب ٣: ٣٦٧/١٦٧، الوسائل ٨: ٢٧٠ ـ ٢/٢٧١ ب٨ من أبواب قضاء الصلوات .

(٢) التهذيب ٢: ١١٢٤/٢٨٢، الوسائل ٥: ٢/٤٤٦ ب٣٧ من أبواب الأذان والإقامة .

(٣) الكافي ٣: ١/٢٩١، التهذيب ٣: ٣٤٠/١٥٨، الوسائل ٤: ١/٢٩٠ ب٦٣ من أبواب المواقيت .

فإنّ ظاهره الإجزاء بالإقامة فيما عدا الأُولى، كما أنّ ظاهره لزوم الترتيب، حيث إنّه أمر بالابتداء بالأوّل من الفوائت مطلقاً، علم بالفائتة الأُولى أو لم يعلم، فإن علم بها فهي المبتدأة وإن لم يعلم بها فلابدّ من الإتيان بالفوائت على وجه يحرز الترتيب بينها.

ومنها: ما عن محمّد بن مسلم - في الرجل يغمى عليه ثمّ يفيق -: «يقضي ما فاته، يؤذّن في الأُولى ويقيم في البقيّة»[1].

وقد أورد الاستاذ سلّمه الله على الخبرين الأوّلين: بأنّهما خارجان عمّا نحن فيه، فإنّ موردهما ما إذا أُتي بالصلاة التي كانت فيها خلل موجبة لفسادها ثمّ تذكّر فسادها في الوقت، وكان منشأ السؤال: إنّ الأذان والإقامة اللّتين أُتي بهما للصلاة الفاسدة هل تكونان مجزئين عنهما في الصلاة المعادة، أو لا يكفي، بل لابدّ من إعادتهما، وبعبارة أُخرى منشأ السؤال: إنّ ذلك الأذان الّذي أُتي به للصلاة الفاسدة، مجزٍ للصلاة المعادة أم لا؟

فيظهر من الرواية الأُولى عدم إجزائه ومن الثانية إجزاءه عنها، فبين الروايتين تعارض.

ولا بأس بالجمع بينهما بحمل الأُولى على ما إذا كان الفصل بينهما غير الصلاة الفاسدة من الشواغل الأُخرى، وحمل الرواية الثانية على ما إذا لم يكن في البين فصل إلا نفس الصلاة الفاسدة، ومرجع الحملين إلى أنّه لو لم يكن بين الصلاة الفاسدة والصلاة المعادة سوى الصلاة الفاسدة، فيكفي ذل. الأذان عن

---

(١) التهذيب ٣: ٩٣٦/٣٠٤، الاستبصار ١: ١٧٨٣/٤٥٩، الوسائل ٨: ٢/٢٦٥ ب ٤ من أبواب قضاء الصلوات.

الأذان في الصلاة المعادة، وإن لم يكن كذلك بل كان الفصل بها وبغيرها فلا يكفي، بل تستحبّ إعادة الأذان.

وعلى كلّ حال لا دلالة للروايتين على سقوط الأذان أو عدم سقوطه لما نحن فيه، حيث إنّ محلّ الكلام في قضاء الصلاة الّتي لم يأت بها أصلاً في الوقت لنسيان أو لإغماء أو صلاّها ولم يلتفت إلى فسادها إلا بعد الوقت، فالاستدلال بالروايتين الأوّليّتين لما نحن فيه ليس في محلّه.

والعمدة: الروايتان الأخيرتان، وظاهرهما هو سقوط الأذان عمّا عدا الفائتة الأُولى، وليس فيهما إشعار على كون المجلس واحداً أو متعدّداً، بل الظاهر منهما سقوط الأذان مطلقاً، ولعلّه لا قائل بهذا الإطلاق، فإنّ مع عدم الجمع لا إشكال في مشروعيّة الأذان.

فبضميمة هذا الإجماع إلى الروايتين يتحصّل منها سقوط الأذان فيما عدا الأُولى لو جمع بين الفوائت، وأمّا مع عدم الجمع بينها فلا وجه لسقوط الأذان، وبناءً على هذا فتقيّد إطلاق الأدلّة الدالّة على مشروعيّة الأذان لكلّ صلاة كما في موثّق عمّار: «لا صلاة إلا مع أذان وإقامة»، فإذا قيّد فلا دليل على مشروعيّة الأذان في الفوائت في صورة الجمع بينها.

وأمّا التمسّك باستصحاب استحباب الأذان الثابت لكلّ فائتة لو أُتي في وقتها، فإنّ استحبابه لها في حال الإتيان في وقتها متيقّن فيستصحب.

فمدفوع: بأنّ هذا الاستصحاب تعليقيّ، وقد قرّرنا في محلّه عدم حجية الاستصحاب التعليقيّ، فعلى هذا يكون ثبوت الأذان في الفوائت في صورة الجمع بلا دليل، لو لم نقل بقيام الدليل على العدم؛ لأنّ بعد تقييد تلك المطلقات

بالروايتين فتخرج الفوائت عن دائرة تلك المطلقات، ومعه فيكون سقوطه لدليل كما أنّه يحتمل أن يكون سقوطه للجمع بين الفوائت، كما يظهر من الدروس، حيث إنّه يظهر منه أنّ مع كون الجمع [موجباً] للسقوط في صورة الأداء، فيسقط أيضاً مع الجمع في القضاء[1].

وعلى كلّ تقدير فلو قلنا: إنّ السقوط هنا يكون لتقييد إطلاق الروايات، فيكون الترك عزيمةً للدليل على عدم المشروعيّة.

إلا أن يقال: إنّ ملاك التقييد يكون للتوسعة والتخفيف كما يظهر من بعض من قيده بصورة العجز والمشقّة[2]، أو يكون لعدم التأكيد في استحبابه هنا على وجه يظهر من الروايتين عدم التأكّد به لا على [عدم] مشروعيّته أصلاً فإنّه مقتضى الجمع بينها، فإنّه بناءً على هذا يكون الترك رخصّة لا عزيمةً لعدم الدليل على مشروعيّته لأنّه بعد احتمال كون التقييد لمكان التوسعة والتخفيف كما في سقوطه في السفر أو لأمر مستعجل الفائت لو أذّن أو لعذر آخر من الأعذار العقليّة والعقلائيّة فلا يكون تركه عزيمةً بل يكون رخصةً، كما أنّه لو كان التقييد لعدم التأكيد به يكون رخصةً، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ولا دليل على كونه عزيمةً.

وأمّا لو كان مدرك السقوط هو الجمع فقد يأتي باقي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

---

(١) راجع الدروس ١: ١٦٥.

(٢) يحيى بن سعيد في الجامع للشرائع: ٨٩ والشهيد في النفليّة: ١٠٧.

ثمّ لا يخفى أنّ المراد بكون الترك عزيمةً أنّ مورد تشريع الأذان غير هذا المورد وهو الصلوات الأدائيّة فالإتيان به لقصد الورود يكون تشريعاً محرّماً، والمراد بالرخصة هو كون الأذان فيه مقدار من الرجحان وإن لم يكن بدرجة الرجحان الذي كان في تركه، فيكون تركه مجرّد رخصة لاشتمال الترك على الرجحان الزائد على رجحان فعله، بخلاف ما إذا كانت عزيمةً فإنّه ليس في فعله رجحان أصلاً، بل يكون فعله مرجوحاً أو غير مشروع، ولذا لو أتى به بداعي المشروعيّة كان تشريعاً محرّماً، فعلى ما ذكرنا من تقييد مطلقات الباب بالأخبار المذكورة يكون مقتضاه عدم مشروعيّته إلا أن يقوم دليل على أنّ فيه مقداراً من الرجحان فإنّ من الدليل يستكشف هذا.

الفرع الثاني: لا خلاف ظاهراً في سقوط الأذان في يوم الجمعة لصلاة العصر، أمّا لو أتى بالجمعة فالظاهر عدم الخلاف فيه.

لا للأدلّة الدالّة على كون الأذان الثالث يوم الجمعة بدعة؛ لأنّ الظاهر من البدعة ما كان مجعولاً ومدخولاً في الدين في مقابل التشريع الذي عبارة عن إدخال ما ليس من الدين في الدين، سواء أدخله فيه أم لا.

فالفرق بينهما: أنّ البدعة عبارة عمّا أُدخل في الدين خارجاً فالشارع يعبّر عنه: بأنّه بدعة، والأذان الثالث يوم الجمعة عمّا أدخله، حيث كان من مجعولات معاوية وعثمان للظهر[1] لا للعصر، فلذا عبّر عنه بأنّه بدعة، والمراد به بناءً على هذا، هو الأذان الّذي أبدعا بعد الخطبة والنزول عن المنبر ويكون هو الثالث،

---

(١) راجع مجمع البيان ٥: ٢٨٨.

باعتبار [أنّ] الأذان الإعلامي الّذي يُعلم به المؤذّن على المنارة على الوقت هو [الأذان][1] الأوّل، والثاني الأذان الذي كان مشروعاً قبل الخطبة، والثالث هو الذي أبدعه المبدعان. ولابدّ من حمل الأخبار الدالّة على كون الأذان الثالث في يوم [الجمعة] بدعةً عليه؛ لأنّه الذي أدخلاه في الدين. وعليه لا ربط له بأذان العصر.

نعم، لو أراد من الأذان الأوّل هو الأذان الإعلاميّ عند طلوع الفجر من يوم الجمعة، ومن الثاني هو الأذان الإعلاميّ على الزوال، يكون المراد بالثالث هو الأذان للعصر، ولكنّه خلاف الظاهر من الأخبار الدالّة على استحبابه في صورة التفريق، وخلاف ما يظهر من كلمات العلماء - رضوان الله عليهم - من الحكم بكراهته أو حرمته أو عدم استحبابه في صورة الجمع مستنداً بعضهم إلى استحباب الجمع وعطفاً له على سقوط الأذان في يوم عرفة من الجامع بين الظهرين أو الجامع بين العشائين في المزدلفة، حيث إنّه لو كان المراد به هو ذلك الأذان، فلا إشكال في حرمته.

فمن هنا يظهر أنّ سقوط الأذان في يوم الجمعة للعصر ليس هو الأذان الثالث الوارد في الأخبار، بل للأدلّة الدالّة على مرجوحيّة التفريق واستحباب الجمع وأفضليّته كما يظهر من الأخبار وكلمات علمائنا الأخيار، فإنّ الأخبار الدالّة على سقوط الأذان بالجمع بين الصلاتين كثيرة[2] ولا إشكال في أفضليّة الجمع في يوم الجمعة من التفريق، وإن لم تكن كذلك في غير يوم الجمعة، بل

---

(١) في الأصل «أوّل الأذان» والظاهر ما أثبتناه.

(٢) الوسائل ٤: ٢٢٠ و١/٢٢٣ و١١ ب٣٢ من أبواب المواقيت.

التفريق أفضل منه، لكن لو جمع بين الظهرين في غير يومها لسقط الأذان تأسيّاً بهم عليهم السلام ومستنداً إلى قولهم عليهم السلام، وبناءً على هذا يكون الأذان ساقطاً، أمّا إذا أتى بالجمعة فمسلّم، فإنّه الاقتداء بفعلهم والتأسّي بهم عليهم أفضل الصلاة والسلام، وكذا إذا أتى بالظهر جامعاً بينها وبين العصر، فليوم الجمعة خصوصيّة في مرجوحيّة التفريق وأفضليّة الجمع بخلاف غير يوم الجمعة، فإنّ الموجب للسقوط هو الجمع فقط فيما عدا يوم عرفة وعشاء المزدلفة، فإنّ ليومها خصوصيّة، إمّا من جهة يومها خاصّة وإمّا من جهة الأدعية الكثيرة الواردة في عصرها مطلقاً، ولعلّ لكثرة الاهتمام بالاشتغال بتلك الأدعيّة جعل الجمع وتقديم العصر على وقتها أفضل من التفريق، وكذا في العشاء المزدلفة، فإنّ الظاهر من الأخبار الواردة في هذا المقام الدالّة على تأخير المغرب عن وقتها فعلاً وقولاً إلى المزدلفة، والجمع بينها وبين العشاء على استحباب الجمع، وسقوط الأذان فيها.

ومحصّل ما يظهر من مجموع الأخبار الدالّة على الجمع فعلاً وقولاً أنّ الجمع إمّا يكون لاستحبابه، لخصوصيّة الوقت الموجبة له كما في يوم الجمعة وعرفة وعشاء المزدلفة[1]، وإمّا يكون لعدم خصوصيّة فيه، بل التفريق كان أفضل كما في غير الأيام المذكورة، فإنّ جمعهم عليهم السلام بين كلّ من الظهر والعصر والعشاء بأذان واقامتين بلا عذر ولا علّة[2] كاشف عن الترخيص في الجمع بأذان وإقامتين، وإمّا يكون لعذر وعلّة كما يظهر من جمعهم - صلوات الله عليهم -

---

(١) الوسائل ٥: ٤٤٥ أحاديث الباب ٣٦ من أبواب الأذان والإقامة .

(٢) الوسائل ٤: ٢٢٠ ـ ٢٢٣ أحاديث الباب ٣٢ من أبواب المواقيت .

بين العشائين للمطر أو لغيره[١]، وإمّا يكون لمجرّد التسهيل كما في السفر، وإمّا يكون في غير الصلوات اليوميّة الأدائيّة كما في قضاء الصلوات اليوميّة، فإنّه تقدّم الكلام فيه من سقوط الأذان في صورة الجمع بين الفوائت. هذه هي الموارد الّتي كان الأذان ساقطاً فيها بواسطة الجمع.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الكلام فيها يقع في مقامين:

الأوّل: في بيان المراد من الجمع من أنّ المراد به هل هو الجمع العرفيّ أو الجمع في مقابل التفريق على الأوقات المضروبة للصلوات اليوميّة الأدائيّه أو المراد به غيرهما؟

والثاني: في أنّ السقوط في هذه الموارد عزيمة مطلقاً أو رخصة مطلقاً أو التفصيل؟

أمّا المقام الأوّل: فإنّ الجمع قد يكون في مقابل التفريق بحسب الأوقات، وقد يطلق ويراد منه إيقاع الصلاتين في مجلس واحد بأذان وإقامتين، كما يظهر من بعض الأخبار، فإنّ ظاهر قوله عليه السلام: «جمع بين الصلاتين بأذان وإقامتين»[٢] كون الجمع بهذا النحو في مقابل التفريق بينهما بأذانين وإقامتين.

ويظهر من الأخبار سقوط الأذان بالجمع بكلا المعنيين، ومن قبيل الأوّل الجمع في يوم الجمعة وفي يوم عرفة وفي عشاء المزدلفة، فإنّه في مقابل التفريق بحسب الأوقات، ومن قبيل الثاني، الجمع في غيرها من الأيّام.

---

(١) الوسائل ٤: ٢١٨ ـ ٢٢٠ أحاديث الباب ٣١ من أبواب المواقيت .

(٢) التهذيب ٣: ٦٦/١٨، الوسائل ٤: ١١/٢٢٣ ب٣٢ من أبواب المواقيت .

وامّا المراد بالجمع في الفوائت هو الإتيان بها في مجلس واحد عرفاً في مقابل التفريق، فهل يعتبر في الجمع بالمعنيين الأوّلين عدم الإتيان بالنافلة أم لا يعتبر، بل لو أتى بالنافلة أيضاً يكون جمعاً؟

وبعبارة أُخرى: هل الإتيان بالنوافل بين الصلاتين الأدائيّتين ينافي الجمع أم لا؟

الظاهر من الأخبار عدم تحقّق الجمع بفصل النوافل، كما في رواية محمّد بن حكيم: «إذا جمعت بين الصلاتين فلا تطوّع بينهما»[١]. وفي رواية أُخرى: «الجمع بين الصلاتين إذا لم يكن بينهما تطوّع، فإذا كان بينهما تطّوع فلا جمع»[٢].

فإنّ الظاهر من [هذين] الخبرين ونحوهما أنّ التطوّع رافع للجمع وكان نفي الجمع راجعاً إلى نفي حكمه وهو سقوط الأذان، ومعه فلا يسقط الأذان.

والمراد بالتطوّع هو النوافل، فيقيّد بهذه الأخبار إطلاق الجمع الوارد في الأخبار المطلقة؛ لحكومة الخبرين عليها.

ولكن الخبرين المذكورين معارضان بأخبار أُخر، المصرّحة بجواز التنفّل بينهما.

مثل رواية أبان بن تغلب، الواردة في تنفّل الإمام عليه السلام بين المغرب والعشاء في المزدلفة[٣]. وصحيح أبي عبيدة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «كان

---

(١) الكافي ٣: ٣/٢٨٧، التهذيب ٢: ١٠٥٠/٢٦٣، الوسائل ٤: ٢/٢٢٤ ب٣٣ من أبواب المواقيت .

(٢) الكافي ٣: ٤/٢٨٧، الوسائل ٤: ٣/٢٢٤ ب٣٣ من أبواب المواقيت .

(٣) الكافي ٣: ٢/٢٦٧، الوسائل ٤: ١/٢٢٤ ب٣٣ من أبواب المواقيت .

رسول الله صلى الله عليه وآله إذا كانت ليلة مظلمة وريح ومطر صلّى المغرب ثمّ مكث قدر ما يتنفّل الناس ثمّ أقام مؤذّنه ثمّ صلّى العشاء»[١].

فإنّ هذا الخبر بظاهره دالّ على سقوط الأذان مع فصل مقدار التنفّل، ومن هنا ذهب بعض إلى أنّ الفصل بالنافلة أو بمقدار وقته غير مضرّ بالجمع الموجب لسقوط الأذان[٢]، ولكن الظاهر من هذا الخبر أنّ الجمع كان لعلّة وعذر وبسبب، لا لخصوصيّة الوقت.

ومثله خبر [ابن] سنان، إلا أنّ فيه: «ثمّ أمهلوا الناس حتّى صلّوا ركعتين ثمّ قام المنادي في مكانه في المسجد فأقام الصلاة فصلّوا العشاء ثمّ انصرف الناس إلى منازلهم ...»[٣].

فإنّ ظاهره كون الجمع بأذان واحد لعذر ومعه فصّل بين الصلاتين بركعتين.

وورد في بعض الأخبار أنّه صلى الله عليه وآله جمع بين الصلاتين لغير عذر ولا علّة، وليس متكفلاً لترك النافلة كصحيح الرهط[٤] وغيره[٥].

ويمكن الجمع بين الأخبار: أنّ الدالّ منها على نفي التطوّع في صورة الجمع هو نفي النافلة المرتّبة، ولا دلالة لخبر أبان بن تغلب على الإتيان بالنافلة المرتّبة،

---

(١) التهذيب ٢: ١٠٩/٣٥، الاستبصار ١: ٩٧٥/٢٧٢، الوسائل ٤: ٣/٢٠٣ ب٢٢ من أبواب المواقيت.

(٢) انظر مفتاح الكرامة ٢: ٢٦٢، نقله عن أُستاذه في حاشية المدارك.

(٣) الكافي ٣: ٢/٢٨٦، الوسائل ٤: ١/٢١٨ ب٣١ من أبواب المواقيت.

(٤) التهذيب ٣: ٦٦/١٨، الوسائل ٤: ١١/٢٢٣ ب٣٢ من أبواب المواقيت و٥: ٢/٤٤٥ ب٣٦ من أبواب الأذان والإقامة.

(٥) الوسائل ٤: ٢٢٠ ـ ٢٢٢/أحاديث الباب ٣٢ من أبواب المواقيت.

بل الظاهر منه خلافه، حيث إنّ تنفّله عليه السلام كان بعد مضيّ وقت نافلة المغرب، فلا دلالة له على فصل النافلة المرتّبة حتّى لم يكن الأذان ساقطاً، بل يستكشف منه أنّ فصل غير النافلة المرتّبة لا يوجب عدم سقوطه.

وأمّا خبر أبي عبيدة لا يعارض تلك الأخبار، حيث إنّ الظاهر من الأخبار النافية للتطوّع هو نفس التطوّع لا مقداره، وأمّا سائر الأخبار الغير المتعرّضة للتنفّل بين الصلاتين لا نفياً ولا إثباتاً، فالظاهر منها هو الجمع في مقابل التفريق على الوقت ومعه فيكون الجمع رخصة لاستحباب التفريق في تلك الموارد ومع كون نفس الجمع رخصةً، فتوابعه من الإتيان بالنافلة أيضاً رخصة لا دليل على سقوطها إلا الأخبار المذكورة.

ويمكن أن يقال: إنّ المراد بالجمع في الأخبار النافية للتطوّع هو الّذي عيّنه الشارع وشرّعه أوّلاً استحباباً، لا الجمع الّذي كان لعذر أو كان رخصةً محضةً في مقابل التفريق المستحبّ؛ لأنّ الظاهر من الألف واللام هو العهد، أي الجمع المعهود المشروع بالتشريع الأوّلي لا المرخص فيه، الذي هو لازم استحباب التفريق، فإنّه في الجمعة ليس مشروعاً ومجعولاً بالجعل الأوّلي بل لازم استحباب التفريق هو الرخصة في تركه، فدعوى عدم شمول الأخبار النافية للتطوّع لمطلق صور الجمع في محلّها.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ التطوّع مضرّ بالجمع في موارد استحبابه الأوّلي المستلزم لمرجوحيّة التفريق بخلاف التطوّع في موارد استحباب التفريق على الأوقات، المستلزم لمرجوحيّة الجمع، فإنّه يكون لمجرّد الرخصة.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الجمع في الموارد الثلاثة يكون في مقابل التفريق على الأوقات. وظهر أنّه مستحبّ وأنّه موجب لسقوط الأذان لولا التطوّع بالنوافل المرتّبة، وأمّا النوافل الغير المرتّبة فلا يوجب عدم سقوط الأذان.

وأمّا الجمع في غيرها، فالمراد منه هو الجمع بأذان وإقامة أو الجمع العرفي، فبناءً على الأوّل يكون في مقابل التفريق بأذانين وإقامتين، كما أنّه على الثاني يكون في مقابل التفريق العرفي، وعلى الأوّل يضرّ التطوّع بالنافلة المرتّبة، فيكون السقوط مع عدم النافلة عزيمةً و[معها][1] رخصةً، بخلاف الصور الأُخرى، فإنّه لا يظهر من الأدلّة نفي التطوّع فيها، كما لا يخفى.

وأما المقام الثاني: فكلّ مورد دلّ الدليل على سقوط الأذان على وجه كان مخصّصاً لأدلّة تشريع الأذان، يكون الأذان فيه بقصد الورود تشريعاً محرّماً، ويكون عزيمةً، وكلّ مورد لم يظهر من الدليل تخصيص الأدلّة الدالّة وتقييد إطلاقها الدالّ على استحباب الأذان فيه، فيكون تركه الوارد في الأخبار رخصةً محضةً.

وبناءً على هذا فموارد استحباب الجمع ومرجوحيّة التفريق كما في الموارد الثلاثة يكون تركه عزيمةً كما يشهد به قوله عليه السلام في رواية ابن سنان: «السنّة في الأذان يوم عرفة أن يؤذّن ويقيم للظهر، ثمّ يصلّي، ثم يقوم فيقيم للعصر بغير أذان، وكذلك في المغرب والعشاء بمزدلفة»[2].

---

(١) في الأصل «مع عدمها» والظاهر ما أثبتناه.

(٢) التهذيب ٢: ١١٢٢/٢٨٢، الوسائل ٥: ١/٤٤٥ ب٣٦ من أبواب الأذان والإقامة .

فإنّ الظاهر منه أنّ السنّة جرت على ترك الأذان في الموردين، فيكون سقوطه عزيمةً لتخصيص عموم الأدلّة الدالّة على تشريع الأذان لو لم يتطوّع، وأمّا مع التطوّع بالمرتّبة يكون ترك الأذان رخصةً لا عزيمةً.

وأمّا السقوط في يوم الجمعة - لو أتى بالجمعة - فلعدم الخلاف في سقوطه، فيظهر منه كون تركه عزيمةً، وأمّا لو أتى بالظهر، فلأنّ الظاهر من مداومتهم - صلوات الله عليهم - بالجمع يظهر استحباب الجمع، وإلا لا وجه للمداومة، ومعه يكون تركه عزيمةً، كما عليه المشهور لو لم يتطوّع. وأمّا مع التطوّع فيكون تركه رخصةً.

ويشهد عليه ما عن الأمالي ناقلاً عن زريق عن الصادق عليه السلام أنّه: «يصلّي بعد الظهر أربع ركعات ثمّ يؤذّن ويصلّي ركعتين ثم يقيم فيصلّي العصر»[1]. فإنّه يدلّ على عدم سقوط الأذان مع التطوّع، فيكون سقوط الأذان عزيمةً لولا التطوّع، وأمّا معه فلا.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ سقوط الأذان في يوم الجمعة عزيمة من جهة ما دلّ من الأخبار على مداومتهم عليهم السلام على الترك، فلولا المداومة فلا دليل على كون السقوط عزيمةً.

فدعوى: أنّ الفعل لا دلالة له على وجهه.

مدفوعة: بأنّه لولا المداومة لكان لما ذكر مجال، وأمّا مع دوام الترك فيظهر

---

(١) أمالي الطوسي: ٦٩٦ ذيل الحديث ٢٥/١٤٨٢، الوسائل ٧: ٣٢٨ ـ ٤/٣٢٩ ب١٣ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها.

عدم استحبابه كما في سائر موارد الجمع، فإنّه لا دليل على السقوط إلا فعلهم - عليهم أفضل السلام - في بعض الأوقات، إمّا لعذر وإمّا لمجرّد دلالة الناس على جواز الجمع، وهو لا يدلّ إلا على مجرّد الرخصة.

فمن هنا ظهر أنّ موارد الجمع الّتي كان التفريق مستحبّاً بحسب الأوقات يكون الجمع رخصةً محضةً، فإذا كان رخصةً فترك توابعه من الأذان أيضاً رخصة لا عزيمة، وسرّه عدم دلالة الفعل الاتّفاقي على وجه الفعل، ومعه فلا مخصّص ولا مقيّد لعموم أدلّة تشريع الأذان وإطلاقها ومع عدم الدليل على التقييد والتخصيص يكون ترك الأذان رخصةً - كنفس الجمع - لا عزيمةً.

بقي هنا إشكال: وهو أنّه لو جمع بين الصلاتين على وجه وقع كلّ منهما في وقته الموظّف له، كما إذا أتى بالظهر في آخر وقته، وأتى بالعصر في أوّل وقته، فمقتضى صدق الجمع العرفي بينهما سقوط الأذان، كما أنّ مقتضى تفريقهما على وقتيهما عدم سقوطه.

لكنّك قد عرفت أنّ هذا لو وقع في الأيّام الّتي كان التفريق مستحبّاً، فالجمع هنا مقابل التفريق بأذانين، أو مقابل التفريق العرفي، وبناءً عليه يكون من موارد الجمع أيضاً ويكون ترك الأذان رخصةً، وإن كان في الأيّام الّتي كان الجمع مستحبّاً، بمعنى كون المستحبّ هو تقديم ما حقه التأخير أو بالعكس، فلا يكون المورد من تلك الموارد، ولا يسقط الأذان، بل يكون الأذان فيه مستحبّاً وإن كان التفريق مرجوحاً كما في يوم الجمعة أوعرفة، لأنّه خارج عن مورد الأخبار الدالّة على سقوط الأذان، ومعه لا دليل على سقوط الأذان.

وأمّا دعوى: كون الأذان وظيفةً للوقت وهو لا يسقط في وقتيهما.

مدفوعة: بانّ الأذان الإعلاميّ خارج عن محلّ البحث، وإنّما الكلام في الأذان المقرّر للصلاة لا الإعلام، فلو فرضنا أنّ الأذان الإعلاميّ مشروع في كلّ من وقتي الظهر والعصر حتى في الفرض المذكور، فلا ربط له بالأذان الصلاتيّ أصلاً.

وأمّا سقوط الأذان عن الجمع بين الفوائت فهو رخصة بلا إشكال، إمّا للتسهيل أو لوجه آخر، ولا يظهر من دليله - كما ذكرنا سابقاً - وجه تُخصّص به أدلّة تشريع الأذان مع أنّه لو كان القضاء ثابتاً، فقد عرفت أنّ الجمع فيما عدا الموارد الثلاثة وإن كان موجباً للسقوط، لكنّ سقوطه ليس بعزيمة بل رخصة، كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى أنّ ما ذهب إليه بعض من كراهة الأذان في الموارد المذكورة[1]، لا وجه له؛ حيث إنّ الكراهة لابدّ لها من دالّ في مقام الإثبات، وليس لها دالّ فيما نحن فيه، حيث إنّه لا نهي في البين ولا ذكر في الأخبار لفظ «كراهة»، مضافاً إلى أنّه لا يمكن أن يكون الأذان مكروهاً فيما نحن فيه؛ لأنّه لو كان فلابدّ أن يكون من العبادات المكروهة، ولابدّ في العبادات المكروهة من كون العبادة بذاتها عبادة. ولكن بواسطة عنوان مرجوح طارئ عليها فصار مكروهاً كما في الصوم في يوم عاشوراء، فإنّ النهي إنّما تعلّق به من جهة كونه

---

(١) قال الشهيد في المسالك ١: ١٨٢: «لو جمع بين صلاتين أداءاً لم يستحبّ الأذان الثانية.

في هامش الأصل: «وقد أخبرني شيخنا الأستاذ دام بقاؤه في يوم الخميس ٢٢ ج٢ / ١٣٤٤ بوقوع واقعة عظيمة في الدنيا من زماننا هذا إلى عشر أو ثمانية سنة بعد ذلك، كتبت هذا امتثالاً لأمره واختباراً لصدقه وتذكرةً لمن شاهدها».

تشبّهاً ببني أُميّة، وكما في النوافل المبتدأة المنطبقة عليها التشبّه بعبدة الشمس.

وأمّا لو لم يطرأ عليه عنوان فلا يمكن أن يكون النهي منه نهياً عن العبادة، لأنّه لو تعلّق النهي بذاتها لخرجت عن كونها راجحةً ومعها يخرج عن كونها عبادة، والأذان كذلك، حيث إنّه لو كان مكروهاً يلزم كونها بذاتها مرجوحةً مكروهةً، ومعه يخرج عن كونه عبادة، ومع خروجه عنها يلزم عدم كون النهي عنها نهياً عن العبادة، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون الأذان مكروهاً،كما لا يخفى.

ومن الموارد التي يسقط الأذان والإقامة: ما لو صلّى الإمام جماعةً وجاء آخرون. فإنّ الأذان يسقط عن الوارد عليهم ما دامت الجماعة الأُولى لم تتفرّقوا.

لا إشكال ولا خلاف في أنّ المُدرك لصلاة الجماعة يسقط الأذان والإقامة عنه، إنّما الكلام في غير المُدرك لها، فإنّ مقتضى الأخبار سقوط الأذان والإقامة عن الوارد على الجماعة في صورة عدم تفرّق الجماعة الأُولى، والأخبار الواردة في هذا المقام كثيرة.

منها: خبر أبي بصير قال: سألته عن الرجل ينتهي إلى الإمام حين يسلّم؟ قال عليه السلام: «ليس عليه أن يعيد الأذان، فليدخل معهم في أذانهم، فإن وجدهم قد تفرّقوا أعاد الأذان»[1].

فإنّ الظاهر من الانتهاء إلى الإمام حين يسلّم، هو إدراك الرجل الإمام الّذي يصلّي حين تلبّسه بالسلام، ويحتمل أن يكون المراد بالإمام الإمامَ الراتب، لأنّ إطلاقه منصرف إليه، مع احتمال أن يكون الألف واللام للعهد، أي الإمام

(١) الكافي ٣: ١٢/٣٠٤، التهذيب ٢: ١١٠٠/٢٧٧، الوسائل ٥: ٤٢٩ ـ ١/٤٣٠ ب٢٥ من أبواب الأذان والإقامة .

المعهود لذلك المكان، وحيث إنّ الإمام الراتب المعهود في الشرع هو الراتب للمسجد، فيكون المراد بالإمام هو الإمام الراتب للمسجد، وظاهر قوله عليه السلام: «ليس عليه إعادة الأذان ودخوله معهم في أذانهم»، هو احتساب ذلك الأذان له. ومعه لا مجال للإعادة، لأنّ المشروع من الأذان للصلاة هو أذان واحد، فإعادته ليست بمشروعة، كما أنّ الظاهر من ضمير تفرّقوا تفرّقُ تلك الجماعة وانصرافهم عن الصلاة، فيدلّ هذا الخبر على سقوط الأذان حين إدراك الوارد على الإمام الراتب للمسجد تسليمه.

ومنها: ما عن أبي بصير، قال قلت له: الرجل يدخل المسجد وقد صلّى القوم، أيؤذّن ويقيم؟ قال عليه السلام: «إن كان دخل ولم يتفرّق الصفّ صلّى بأذانهم وإقامتهم، وإن كان تفرّق الصفّ أذّن وأقام»[1].

فإنّ الظاهر أنّ الداخل في المسجد إن أدرك القوم الّذي صلّوا جماعةً حال عدم تفرّق صفّهم صلّى بلا أذان ولا إقامة، وإن أدركهم حال تفرّق صفوفهم أذّن وأقام. وهذا الخبر صريح في كون إدراك الجماعة كان بعد فراغ القوم عن الصلاة وموورده المسجد، ويظهر من هذا الخبر كون مدار سقوط الأذان عنه مع تفرّق الصفّ، وحيث إنّ تفرّق الصفّ يتحقّق ببطلان الهيئة الصفّيّة، ولو لم يتفرّق الجماعة عن المسجد، فيكشف عنه كون المدار على بطلان الهيئة الصفوفيّة، بخلاف الخبر الأوّل، فإنّ الظاهر كون المدار على تفرّق أهل الجماعة، وكيف كان فيظهر من الخبرين أنّ التفرّق جُعل مرآةً لبطلان الجماعة، إمّا بهيئتها أو بذهاب الجماعة من المسجد لا موضوعاً.

---

(١) التهذيب ٢: ١١٢٠/٢٨١، الوسائل ٥: ٢/٤٣٠ ب٢٥ من أبواب الأذان والإقامة .

ومنها: ما عن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث، في الرجل أدرك الإمام حين سلّم؟ قال: «عليه أن يؤذّن ويقيم ويفتتح الصلاة»[١].

والظاهر من قوله عليه السلام: «حين سلّم» هو إدراكه بعد الفراغ عن السلام، وحيث إنّ لفظة «عليه» تستعمل على حسب ما على المكلّف من التكليف، فإن كان التكليف التزاميّاً، فيكون مفاده الإلزام والوجوب، وإن كان استحبابيّاً فيكون مفاده الاستحباب، وحيث إنّ ما نحن فيه كان الأذان والإقامة مستحبّين، فيكون المراد إنّهما مستحبّان عليه، كما إذا لم يكن وارداً على الجماعة، فيكون هذا الخبر معارضاً مبائناً لسائر الأخبار، وإن أراد من لفظة «حين» هو الآن المتّصل بالسلام، فإنّه الآن الّذي لم تتفرّق الجماعة وإن كان المراد به هو أنّ الوارد أدرك الإمام بعد الفراغ عن الصلاة، فتكون النسبة بينه وبين سائر الأخبار نسبةَ الإطلاق والتقييد، ومقتضاه تقييد إطلاقه بما إذا تفرّق الجماعة بخروجها عن الهيئة الصلاتيّة، وبناءً على الأوّل لا يصلح لأن يعارض الروايات؛ لأنّه لم يعمل به الأصحاب أصلاً.

ومنها: ما عن السكوني عن جعفر عن أبيه عن عليّ عليه السلام إنّه كان يقول: «إذا دخل رجل المسجد وقد صلّى أهله فلا يؤذّنّ ولا يقيمنّ ولا يتطوّع حتّى يبدأ بصلاة الفريضة، ولا يخرج منه إلى غيره حتّى يصلّي فيه»[٢].

وظاهر هذا الخبر وإن كان هو النهي عن الأذان والإقامة، لكن لولا تعقّبه بالنهي عن التطوّع وعن الخروج من المسجد إلى غيره لكان ظاهره الحرمة، لكن

---

(١) الفقيه ١: ١١٧٠/٢٥٨، التهذيب ٣: ٨٣٦/٢٨٢، الوسائل ٥/٥:٤٣١ ب٢٥ من ابواب الأذان والإقامة .

(٢) التهذيب ٣: ١٩٥/٥٦، الوسائل ٥: ٤/٤٣١ ب٢٥ من أبواب الأذان والإقامة .

بعد تعقبّه بهما، الظاهر في وحدة السياق والمراد، وبعد كون المراد بالنهيين الأخيرين هو مجرّد الكراهة - حيث إنّ التطوّع في وقت الفريضة مكروه - فيكون المراد بالنهي عنها كراهة، ولابدَّ أن يقيّد إطلاقه بما إذا لم تتفرّق الجماعة ولم يخرجوا عن الهيئة الصلاتيّة، كما هو مقتضى سائر الأخبار.

ومنها: خبر أبي علي قال: كنّا جلوساً عند أبي عبدالله عليه السلام، فأتاه رجل فقال: جعلت فداك صلّيت في المسجد الفجر فانصرف بعضنا وجلس بعض في التسبيح، فدخل علينا رجل المسجد فأذنّ، فمنعناه ودفعناه عن ذلك، فقال أبو عبدالله عليه السلام: «أحسنت، ادفعه عن ذلك وامنعه أشدّ المنع»، فقلت: فإن دخلوا فأرادوا أن يصلّوا فيه جماعة؟ قال: «يقومون في ناحية المسجد ولا يبدو بهم إمام»[1].

وظاهر هذا الخبر أنّه لو تفرّق بعض من أهل الجماعة وبقي بعض آخر منهم، وكان بقاؤهم في المسجد على الهيئة الصلاتيّة - حيث إنّه مشغول بالتسبيح والتعقيب - فالوارد عليهم يسقط عنه الأذان والإقامة.

كما أنّ ظاهره أنّ الوارد عليهم لو كانوا جماعة يريدون أن يصلّوا جماعة ينبغي لهم أن يقوموا في ناحية المسجد على وجه لا يبدو لهم إمام يعني لا يظهر إمامة إمامهم على الجماعة، لو كان الخبر «لا يبدو» بالواو، وأما لو كان «يبدر» بالراء، كان المراد عدم سبق إمامهم وعدم تقدّمه على الجماعة، وعلى أيّ حال كان المراد أنّهم يجوز لهم الجماعة في ناحية على وجه لم يظهر على البعض

---

(١) التهذيب ٣: ١٩٠/٥٥، الفقيه ١: ١٢١٥/٢٦٦، الوسائل ٨: ٢/٤١٥ ب٦٥ من أبواب صلاة الجماعة. (فيهما «يبدر» بدل «يبدو»).

الّذي كان جالساً في المسجد، والغرض منه احترام إمام المسجد.

ومن هذا يستكشف كون الإمام هو الإمام الراتب، حيث إنّه لولا كونه راتباً لم يكن له إحترام، كما في غير المسجد أو في المسجد بالنسبة إلى غير الراتب، كما في الحرم الشريف، فإنّ انعقاد الجماعات [من] كلّ منهما في مقابل الآخر ممّا لا مجال للإشكال فيه، وليس فيه حزازة كما جرت عليه السيرة، فمنه يستكشف أنّ سقوط الأذان والإقامة عن الجماعة مشروط بما إذا كان في المسجد وكان الإمام الذي صلّى قبله الإمام الراتب، كما يظهر من هذا الخبر.

ومنها: المحكي عن كتاب زيد النرسي عن عبيد بن زرارة عن الصادق عليه السلام: «إذا أدركت الجماعة وقد انصرف القوم ووجدت الإمام مكانه وأهل المسجد قبل أن يتفرّقوا، أجزأك أذانهم وإقامتهم فاستفتح الصلاة لنفسك، وإذا وافيتهم وقد انصرفوا عن صلاتهم وهم جلوس أجزأ إقامتهم بغير أذان، وإن وجدتهم تفرقوا وخرج بعضهم من المسجد فأذّن وأقم لنفسك»[1].

وظاهره أنّ إدراك الوارد للجماعة بعد انصرافهم عن الصلاة، ولكنّهم باقون على الهيئة الصلاتيّة - كما إذا كانوا مشتغلين بالتعقيب - يسقط الأذان والإقامة كلاهما عن الوارد، وإن أدركهم بعد انصرافهم عن الصلاة وانصرافهم عن الهيئة الصلاتيّة، إن كان قبل تفرّقهم عن المسجد يكون الأذان ساقطاً بخلاف الإقامة، فإنّها مستحبَّة عليه، وإن كان بعد تفرّقهم عن المسجد يستحب له الأذان والإقامة كلاهما.

---

(١) مستدرك الوسائل ٤: ١/٤٦ ب٢٢ من أبواب الأذان والإقامة.

لكنّ هذا التفصيل لم يكن في كلماتهم، فالقول بالتفصيل المذكور بين الانصراف عن الصلاة والبقاء على الهيئة الصلاتيّة، وبين الانصراف وعدم البقاء عليها خلاف الإجماع، بل هذه الفقرة معرض عنها. بل الموجود في كلماتهم هو التفصيل بين التفرّق وعدمه، وحيث قد عرفت أنّ التفرّق يكون ملحوظاً على نحو الطريقيّة والمرآتيّة فالمدار على عدم بقائهم على الهيئة الصلاتيّة لا على التفرّق من المسجد، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الكلام يقع في أُمور:

الأوّل: في أنّ المتيّقن من الروايات هو اختصاص السقوط المذكور عن الوارد على الجماعة بالمسجد، وأمّا في غيره فلا يظهر من الأدلّة؛ حيث إنّ الأخبار ناطقة به، إمّا لكونه مورداً له وإمّا لذكره عليه السلام في كلامه، كما في خبر السكوني، وفي خبر زيد النرسيّ. مضافاً إلى أنّ الظاهر من الإمام هو الإمام الراتب؛ لأنّه الذي كان له أحكام خاصّة ومنها احترامه، وهو مختصّ بالمسجد دون غيره، وعلى هذا فيحمل الأخبار المطلقة عليه، ويكفي في المقام احتمال اختصاصه بالمسجد؛ لما عرفت أنّ مقتضى القاعدة هو استحبابهما على المصلّي مطلقاً فيحتاج في سقوطهما عنه إلى الدليل، والمتيقّن من الدليل هو السقوط عنه في المسجد، والشكّ في الإختصاص شكّ في التخصيص والتقييد، وأصالة إطلاق الأخبار محكّمة.

والثاني: إنّه يعتبر في السقوط وحدة المكان، فلو تعدّد فلا دليل على السقوط؛ لأنه الظاهر من الأخبار المذكورة، فلو كان بناء المسجد على وجه لم يتّحد المكان فلا دليل على السقوط، ولو منعنا من ظهور الأخبار نقول بأنّه

المتيقّن منها والشكّ في السقوط وعدمه مع تعدّد المكان، شكّ في التخصيص والتقييد وأصالة العموم والإطلاق محكّمة.

والثالث: إنّه قد عرفت اعتبار عدم التفرّق في السقوط، وعرفت أنّ المراد به عدم خروج الجماعة عن الهيئة الصلاتيّة ولم يخرجوا من المسجد، فلو فرغوا عن الصلاة وكانوا جالسين في المسجد لا على هيئة التي كانوا عليها حال الصلاة وحال الفراغ عنه، لم يسقط الأذان والإقامة عنهم، فلو قيل بأنّ المدار على أحد الأمرين: إمّا التفرّق والخروج عن المسجد، وإمّا خروجهم عن الهيئة الاجتماعيّة الّتي كانت الهيئة الصلاتيّة بها لكان أولى.

وأمّا ما ظهر من خبر زيد النرسي من التفصيل بين الإقامة والأذان في صورة الانصراف عن الصلاة وخروجهم عن الهيئة الصلاتيّة وعدم خروجهم، بأنّه يستحب الإقامة دون الأذان في هذه الصورة، بخلاف ما إذا لم يخرجوا عن الهيئة الاجتماعية، فإنّه يسقط عنه كلاهما، فقد عرفت أنّه غير معمول به، كما لا يخفى. وممّا ذكرنا ظهر عدم الفرق بين تفرّق الصفّ وبين تفرّق أهله، كما لا يخفى.

والرابع: إنّ هذا السقوط عزيمة أو رخصة؟ وقد عرفت أنّ المدار على كونه عزيمة أن يكون دليل على التخصيص أو تقييد الأدلّة الدالّة على استحبابهما، فإنّه عزيمة حينئذٍ، إلا أن يدلّ دليل على بقاء مرتبة من فضلهما حينئذٍ فيكون رخصة.

والإنصاف أنّ دلالة الأدلّة على التخصيص والتقييد مع شدّة التأكيد بتركه

كما في رواية [أبي علي الحرّاني][1]، والنهي عنه كما في رواية أُخرى[2]، وتنزيل أذان الجماعة وإقامتها منزلة أذانه وإقامته كما في رواية أُخرى[3] ظاهرها غير قابل للإنكار.

وليس في البين إلا رواية عمّار، فإن قيدناه ببعد التفرّق فيكون السقوط عزيمةً ولكن إن لم نقيّده به وأبقيناه على ظاهره، فلابدّ من حمله على بقاء مرتبة من فضل استحبابهما؛ للجمع بين الأخبار، ومعه يكون سقوطهما رخصةً.

ولكن الكراهة مع ورود مثل خبر عمّار لا مجال لها، مضافاً إلى ما ذكرنا من أنّه لا معنى للكراهة فيما نحن فيه بعد كون متعلّق النهي نفس العبادة وذاتها، بلا انطباق عنوان آخر عليه، كما لا يخفى. فلابدَّ من أن يحمل النهي المتعلّق بهما على النهي الوارد عقيب الأمر، ولا يدلّ إلا على رفع الأمر وعدم استحبابه، المستلزم للرخصة في تركهما، ومع ذلك القول بكون سقوطهما عزيمةً لا يخلو عن قوّة، كما لا يخفى.

هنا فروع:

الأوّل: هل العبرة في التفرّق تفرّق الكلّ على وجه لا يبقي أحد من أهل الجماعة على الهيئة الصلاتيّة، فلو بقي واحد على تلك الهيئة كان الأذان والإقامة ساقطين أيضاً.

---

(١) في الأصل «علي بن الحرابي» والظاهر ما أثبتناه، وقد تقدّم الحديث منه في ص ٤٩٦.

(٢) كخبر السكوني وقد تقدم في ص ٦١ - ٦٠.

(٣) مستدرك الوسائل ٤٦/١: ٤ ب٢٢ من أبواب الأذان والإقامة.

أو العبرة بتفرّق هيئة الجماعة على وجه لو خرج واحد من أهله يتحقّق التفرّق الموجب لجواز الأذان والإقامة.

أو بتفرّق الأكثر من أهله على وجه لو بقي الأكثر يسقط الأذان والإقامة ولو خرج بعض أهل الجماعة عن الهيئة الصلاتيّة، ولا يسقطان لو خرج الأكثر.

أو العبرة بالتفرّق العرفي، بمعنى أن يكون المدار على أن يصدق عرفاً أنّه تفرّقت الجماعة بأيّ نحو كان التفرّق؟ وجوه وأقوال ناشئة عن اختلاف الفهم من الروايات.

ولا يخفى أنّ الوجه الثالث راجع إلى الوجه الأخير؛ حيث إنّ صدق التفرّق عرفاً إنما يتحقّق بخروج الأكثر، كما يصدق عدم التفرّق مع بقاء الأكثر على الهيئة الصلاتيّة.

وأما الوجهان الأوّلان فمبنيان على أنّ الضمير في قوله «تفرّقوا» الوارد في الروايات كان للعموم الاستغراقي حتّى كان المدار على تفرّق الجمع، أي تفرق كلّ واحد منهم، أو لعموم المجموعي حتّى كان بخروج واحد منهم من تلك الجماعة يتحقّق التفرّق، أو على الصدق العرفيّ حتّى يلاحظ كلّ واحد من معنى التفرّق ومن معنى الجمع عرفاً، حيث إنّ مادّة التفرّق مأخوذة فيها الاجتماع، كما أنّ معنى الجمع مأخوذ فيه الجماعة، فتفرّق الجماعة عرفاً عبارة عن خروج أكثرهم عن هيئته الجمعيّة، وأمّا خروج واحد منهم لا يضرّ بهيئة الجمعيّة عرفاً، وبناءً على هذا فيختلف صدق التفرّق عرفاً باختلاف الجماعة قلّةً وكثرةً، فلو بلغت الكثرة إلى الألف فلا يضرّ خروج خمسين بل المأة بالهيئة الجمعيّة الّتي كانت لتلك الجماعة، بخلاف ما إذا كانت عشرين أو خمسين.

والحاصل: أنه بناءً عليه لابدّ من صدق تفرّق الجماعة عرفاً، وهذا هو الحقّ والمستفاد من الأدلّة عرفاً، حيث إنّ العموم المجموعيّ يحتاج إلى لحاظه المحتاج إلى الدليل، كما أنّ إرادة العموم الاستغراقي موجب لإلغاء معنى التفرّق المقابل للاجتماع، حيث إنّ بقاء واحد من القوم ومن الجماعة لا يصدق عليه عدم التفرّق أصلاً، حيث إنّه ضد الاجتماع ولا يمكن صدق الاجتماع على بقاء الواحد منهم، مضافاً إلى أنّ الاجتماع والتفرّق أمران إضافيّان يختلفان باختلاف ما يضافان إليه، فتفرّق الاثنين بخروج أحدهما، وتفرّق العشرة بخروج أكثرها، كما لا يخفى.

وإلغاء معنى التفرّق المقابل للاجتماع والأخذ بالعموم الاستغراقي المستفاد من الخبر يحتاج إلى دليل أيضاً، وحيث إنّه لا دليل على كلا الاحتمالين فتعيّن كون المراد هو التفرّق العرفيّ؛ لأنّه المستفاد من الأدلّة عرفاً، ولا يلزم منه محذور أصلاً.

وقد يشكّ في صدق التفرّق على خروج بعض منها، فقد يستصعب سقوطهما عنه فيما إذا كان المصلّي وارداً عليهم قبل تفرّقهم وكان الأذان والإقامة ساقطاً عنه حين وروده، ثمّ تفرقوا فيشك في ارتفاعه وبقائه، فيستصحب لو لم يرجع إلى الاستصحاب التعليقيّ، وإلا فجريان الاستصحاب وعدمه مبنيّ على حجيّة الاستصحاب التعليقيّ، وأمّا إذا ورد حال تفرّقهم وشكّ في صدقه من حيث الشكّ في خروج الأكثر وعدمه، فاستصحاب عدم خروج الأكثر إن كان جارياً لا يفيد صدق عدم التفرّق بالنسبة إلى الباقي منهم حتّى يسقط الأذان والإقامة، وذلك؛ لأنّ العبرة في سقوطهما كان بصدق عدم التفرّق عرفاً، ولا

يثبت هذا بالاستصحاب، ضرورة أنّ الاستصحاب لا يثبت الصدق العرفي.

هذا، ولكن يمكن أن يقال بأنّ الشكّ في التفرّق موجب للشكّ في تخصيص عموم الأدلّة الدالّة على استحبابهما لكلّ صلاة من الصلوات اليوميّة، بنحو في كلّ زمان يريد أن يوقعها في أوقاتها على نحو العموم الأزماني، فمرجع الشكّ حينئذ إلى سقوطهما عنه وعدمه، فأصألة العموم محكّمة.

وبناءً على هذا فلا مجال لاستصحاب حكم المخصّص، حيث إنّ العموم الأزماني ثابت لاستصحاب الأذان والإقامة بالنسبة إلى كلّ صلاة في كلّ زمان من أزمنة أوقاتها، خرج منه زمان كانت الجماعة التي صلّوا جماعةً باقيةً على هيئتها، فالشكّ في بقاء تلك الهيئة في الزمان الآخر شكّ في التخصيص، فأصالة العموم محكّمة، كما لا يخفى.

هذا إذا لم يبق من الجماعة مقدار يصدق عليه أنّه أدرك أهل الجماعة.

وأمّا إذا فرضنا بقاء مقدار يصدق عليه هذا فلا، كما إذا تفرّقت كلّ الصفوف ولكن بقي صفّ واحد على حاله كما كان، فإنّه يكفي ذلك أيضاً. فعلى هذا لابدّ في سقوط الأذان والإقامة من أحد الأمرين، إمّا تفرّق الهيئة على نحو لا يبقي مقدار يصدق عليه أنّه أدرك الجماعة، وإمّا تفرّق الأكثر. وكلا الأمرين معتبر في صدق التفرّق وعدمه عرفاً، كما لا يخفى.

الثاني: أنّه لا إشكال في سقوط الأذان والإقامة لمن أدرك أهل الجماعة على ما هي عليها بالنسبة إلى الصلاة الأُولى من الصلاتين اللّتين يريد أن يأتي بهما من الظهرين أو العشائين، وأمّا سقوطه من الصلاة الأُخرى - كالعصر أو العشاء - ففيه إشكال، أمّا لو لم يجمع بينهما فلا إشكال في عدم كفاية الأذان

والإقامة [بالنسبة] إليه، وأمّا بالنسبة إلى صورة الجمع بينهما، فهل يسقط مطلقاً أو يسقط ما إذا كانت الجماعة باقيةً على حالتها إلى زمان الاشتغال بالأُخرى أو عدم السقوط مطلقاً، يعني بالنسبة إلى الإقامة.

وأما الأذان فهو ساقط بالجمع لو قلنا بشمول دليل الجمع بالنسبة إلى هذه الصورة.

وأمّا لو قلنا باختصاصه بما إذا أذّن وأقام للأُولى بنفسه لا بإدراك الجماعة، فلا يشمل هذه الصورة أصلاً، فيكون الأذان والإقامة كلاهما غير ساقط.

الظاهر هو الوجه الأخير؛ لأنّ المتيقن من الأدلّة هو ما إذا أدرك الجماعة بالنسبة إلى الصلاة الأُولى، وأمّا شمول الأدلّة بالنسبة إلى الصلاة الأُخرى ففيه خفاء موجب للشكّ في تخصيص أدلّة تشريع الأذان والإقامة للصلاة، ومع الشكّ تكون أصالة العموم محكّمة، فمن هنا ظهر عدم سقوط الأذان والإقامة بالنسبة إلى الصلاة الأُخرى لم يدخل وقتها حال إدراك أهل الجماعة والدخول عليهم، كما إذا أدركهم في صلاة العصر في آخر الوقت، ثمّ بقي حتّى دخل وقت المغرب، فإنّه لا وجه للسقوط عنه بالنسبة إلى صلاة المغرب؛ لعدم الدليل، ومع عدمه فأصالة العموم والإطلاق محكّمة.

الثالث: إنّ مقتضى عموم الأخبار المذكورة وإطلاقها، بل موردها سقوط الأذان والإقامة بالنسبة إلى الداخل على المصلّين جماعةً - الباقين على هيئتهم -، سواء كان الداخل المدرك يريد أن يصلّي منفرداً أو يصلّي جماعةً، فإنّه يسقط عن كليهما الأذان والإقامة لو أدرك القوم قبل تفرّقهم. أمّا المنفرد فظاهر، وأمّا المريد للجماعة فلورود بعض [الأخبار في] موردها، كخبر زيد بن علي عن آبائه

عليهم أفضل الصلاة والسلام، فإنّ قوله عليه السلام: «إن شئتما فليؤمّ أحدكما صاحبه ولا يؤذّن ولا يقيم»[١] صريح فيه. وكما في خبر [أبي علي الحرّاني][٢]، فإنّ قوله: فإن أرادوا أن يصلّوا جماعةً؟ صريح في السؤال عن سقوطهما في مورد يريد الوارد أن يصلّي جماعةً، فيقول عليه السلام: «يقومون في ناحية ولا يبدو بهم إمام»، وهذا صريح أيضاً في عدم تخصيص الحكم المذكور بالمنفرد، فتخصيص الحكم بالمنفرد لا وجه له.

والإشكال في [أبي علي الحرّاني][٣] بعد كون خبره معمولاً به لا وجه له، كما لا يخفى.

الرابع: إنّ الظاهر من الأدلّة تخصيص السقوط بالنسبة إلى من يريد أن يصلّي الصلاة الأدائيّة، وأمّا الوارد المريد لقضاء الصلاة فلا يسقط منه أصلاً؛ لأنّه المنصرف من الأخبار المذكورة ومع الشكّ يرجع إلى عموم أدلّة التشريع. كما قلنا.

وكذا الحال فيما إذا كانت الجماعة المنعقدة للإتيان بالفوائت - بناءً على تشريع الجماعة فيها - وكان الوارد يريد أن يصلّي أداءً، فإنّه لا يسقط عنه الأذان والإقامة؛ لانصراف الأدلّة عن الصلاة القضائيّة مطلقاً.

ولو شكّ الوارد في أنّ المورود صلّى قضاءً حتّى لا يسقط عنه الأذان والإقامة، أو صلّى أداءً حتّى يسقط عنه، يستحب له الأذان والإقامة، حيث إنّ

---

(١) التهذيب ٢: ١١١٩/٢٨١، الوسائل ٥: ٣/٤٣٠ ب ٢٥ من أبواب الأذان والإقامة.

(٢) في الأصل «علي بن الحرابي» والصحيح ما أثبتناه من المصدر، وقد تقدّم.

(٣) في الأصل «علي بن الحرابي» والصحيح ما أثبتناه من المصدر، وقد تقدّم.

الشكّ فيه شكّ في مشروعيّة الأذان والإقامة له، فإن قلنا بكون السقوط عزيمةً فيسقط عنه، حيث إنّ مع الشكّ في ترخيص الشارع له أو عدم ترخيصه حرام عليه الاستناد؛ لأنّه تشريع محرّم؛ لما قرّر في محلّه من اعتبار العلم بالاستناد في الخروج من التشريع، فمع عدم إحراز الاستناد إليه يحرم عليه؛ لأنّ الشكّ في الاستناد والإتيان به مستنداً إليه تشريع محرّم.

وأمّا لو قلنا بكون السقوط رخصةً لا عزيمةً فلا مانع من الإتيان بهما.

وهكذا الأمر لو شكّ في تحقّق شرائط السقوط، من وحدة المكان أو كون الإمام راتباً أو حصول التفرّق وعدمه.

وهكذا الأمر في كلّ شرط له دخل في السقوط وشكّ في تحقّقه، عدا الشكّ في صحّة الصلاة التي أتى بها منفرداً أو جماعةً، فإنّ أصالة الصحّة محرزة لصحّتها، ومعها فلا مجال للشكّ في السقوط.

الخامس: يعتبر في سقوط الأذان والإقامة عن الوارد كون المورود مؤذّناً ومقيماً جماعة، وأمّا لو لم يكن كذلك من جهة وروده أيضاً على جماعة فلا يسقط عنه؛ لانصرافه عن الأدلّة؛ لأنّ المتيقّن منه هو صورة ما إذا كانت الجماعة المنعقدة بأذان وإقامة ويكون الشكّ فيما عداه شكّاً في التخصيص وأصالة العموم محكّمة.

ومن الموارد الّتي يسقط الأذان والإقامة: سماعهما بتمامهما.

للأخبار الواردة في هذا المقام.

منها: خبر أبي مريم الأنصاري قال: صلّى بنا أبو جعفر عليه السلام في قميص بلا إزار ولا رداء ولا أذان ولا إقامة، فلمّا انصرف قلت له: عافاك الله صلّيت بنا في

قميص بلا إزار ولا رداء ولا أذان ولا إقامة، فقال: «إنّ قميصي كثيف فهو يجزئ أن لا يكون عليّ إزار ولا رداء، وإني مررت بجعفر وهو يؤذّن ويقيم فلم أتكلّم فأجزأني ذلك»[١].

فإنّ ظاهره بل صريحه إجزاء أذان الغير وإقامته عن الأذان والإقامة لصلاته عليه السلام، وظاهره هو الأذان للصلاة بقرينة المقام وعطف الإقامة عليه، كما أنّ التعبير بلفظ الإجزاء كاشف عن مجرّد الرخصة في الترك لا العزيمة؛ لما عرفت سابقاً من أنّه لا دلالة لهذا التعبير إلا على الاكتفاء به في مرحلة امتثال الأمر المتعلّق به - كان الأمر للوجوب أو للاستحباب - وفيما نحن [فيه]لا يدلّ إلا على الاكتفاء به سواء كان لكون تركه رخصةً أو لعدم مشروعيّته، فلا دلالة له إلا على الإجزاء به، لا عدم مشروعيّتها، كما لا يخفى.

ومنها: خبر عمرو بن خالد عن أبي جعفر عليه السلام قال: كنّا معه، فسمع إقامة جارٍ له للصلاة، فقال: «قوموا»، فقمنا فصلّينا معه بغير أذان ولا إقامة قال: «يجزئكم أذان جاركم»[٢].

وهذا الخبر صريح في كفاية سماع الإقامة، وحيث إنّه أطلق الأذان على الإقامة فيستكشف كفاية أذان الجار عن الأذان للصلاة، حيث إنّ الأذان يطلق على كليهما.

ولا يخفى أنّ مقتضى إطلاق الإجزاء بأذان الغير لكفاية أذانه، كان الغير

---

(١) التهذيب ٢: ١١١٣/٢٨٠، الوسائل ٤: ٧/٣٩١ ب٢٢ من أبواب لباس المصلّي و٥: ٢/٤٣٧ ب٣٠ من أبواب الأذان والإقامة (ورد في الوسائل مقطّعة).

(٢) التهذيب ٢: ١١٤١/٢٨٥، الوسائل ٥: ٣/٤٣٧ ب٣٠ من أبواب الأذان والإقامة.

مصليّاً بالانفراد أو بالجماعة، حيث إنّه عليه السلام لم يستفصل بينهما مع احتمال كون الجار مصليّاً جماعةً أو منفرداً، كما أنّ ظاهر الخبر الثاني كفايته عن الأذان لصلاة الجماعة ومقتضى إطلاق الجملة الأخيرة بقوله: «يجزئكم أذان جاركم» هو شموله لمن يصلّي منفرداً أيضاً، لترك الاستفصال مع كونه عليه السلام في مقام البيان.

وكذا الخبر الأوّل بالصراحة و الخبر الثاني بالظهور [يدلان على] كفاية سماع الإمام عن سماع المأمومين، فعلى هذا يكفي سماع الأذان للإمام عن المأموم في سقوطهما عن المأموم، ولكن لا يكفي سماع المأموم عن سماع الإمام، وعليه يحمل موثّق عمّار.

كما أنّه لا يكتفي الإمام بأذان المأموم وإقامته لو لم يسمعه، وأمّا المنفرد فلابدّ من سماعه بنفسه.

وعلى هذا لا وجه للتفصيل بين المنفرد والجماعة، بعدم كفاية السماع للأوّل دون الثاني لإطلاق الجملة الأخيرة.

ثمّ إنّ الظاهر من الخبر الأوّل وإن كان اعتبار عدم التكلّم بعد السماع، ولكن حيث كان الحاكي عنه هو فعله عليه السلام. والفعل لا دلالة على وجهه من كونه واجباً أو مستحبّاً، وجوباً شرطيّاً أو استحبابيّاً شرطيّاً، بل لم يظهر منه إلا صدورها عنه عليه السلام، فإن دلّ يدلّ على مجرّد الرجحان،كما لا يخفى.

فروع :

الأوّل: هل يكفي سماع بعض الأذان والإقامة أم لا؟

الظاهر: هو الثاني.

وأمّا القول بكفاية سماع بعضهما نظراً إلى أنّ الظاهر من الخبر الأوّل هو كفايته من جهة دلالته على أنّ سماعه عليه السلام كان في حالة مروره عليه السلام بالمؤذّن والمقيم، والغالب عادةً في السماع حال المرور هو سماع البعض لا الكلّ، فيستكشف من هذه القرينة العادية كفاية سماع البعض أيضاً.

فهو مدفوع: بأنّ مفاد الخبر المذكور ليس إلا الحكاية عن القضيّة الخارجيّة، والقضيّة الخارجيّة لا يستكشف منه شيءٌ؛ لعدم حصول العلم بتمام خصوصيّاتها الواقعة خارجاً، وعلى هذا لا يمكن أن يستكشف منه أنّ المسموع كان هو البعض، ومع الشكّ في كفايته كان مقتضى الأصل هو عدم السقوط، كما لا يخفى.

الثاني: إنّ المستفاد من الأخبار هو كفاية السماع منهما، وعلى هذا فلو ورد شخص على جماعة كانت منعقدة بلا أذان ولا إقامة من جهة سماعها أذان الغير وإقامته، ففي كفاية الورود على مثل هذه الجماعة عن الأذان والإقامة إشكال؛ لما قلنا من أنّ الظاهر من الأدلة الدالّة على سقوطهما عن الوارد عليهم، هو كفاية أذان الجماعة وإقامتهم عن الوارد عليهم، لا كفاية سماعهم عنه أو كفاية ورودهم على الجماعة الأُولى المنعقدة كما قلنا، ومع الشكّ كان الأصل عدم السقوط.

الثالث: إنّ المتيقن من الأدلّة هو كفاية السماع عن الصلاة الأُولى الّتي يريد أن يأتي بها كصلاة الظهر. وأمّا كفايته عن الصلاتين فلا يستفاد منها، فمقتضى أصالة العموم هو الإتيان بهما للصلاة الأُخرى، كما أنّ الظاهر منها كفايته عن الصلاة الأدائيّ، وأمّا كفايته عن الأذان والإقامة لمن يريد أن يقضي فوائته فلا يظهر منها. فمقتضى الأصل الإتيان بهما، كما لا يخفى.

الرابع: الظاهر من الأدلّة هو كفاية الأذان للصلاة، لا الأذان الإعلاميّ.

وهل يكفي سماعها للصلاة عن المخالف أم لا؟ ظاهر الأدلّة هو الثاني.

ودعوى: أنّ الخبر الثاني مطلق سيما القضيّة الأخيرة، وهي قوله عليه السلام: «يجزئكم أذان جاركم»، فإنّها مطلقة بالنسبة إلى الجار - كان هو المخالف أو الموافق - خصوصاً في ذلك الزمان.

مدفوعة: - مضافاً إلى اعتبار العدالة والإيمان في المؤذّن مطلقاً كان هو الإعلاميّ أم غيره - لا يظهر من الخبر المذكور كونه عليه السلام في مقام البيان من هذه الجهة؛ لأنّ الظاهر منه كونه في مقام بيان كفاية سماع الأذان والإقامة عن الجار، ومعه فلا مجال للإطلاق.

وإن أبيت إلا عن كونه مطلقاً بالنسبة إليه كإطلاقه بالنسبة إلى كون الأذان للجماعة أو المنفرد.

قلت: المتيّقن منه في السقوط هو ما إذا علم بكونه مؤمناً، وأمّا مع كونه مخالفاً فيشكّ في السقوط، فمقتضى الأصل عدمه.

ومن هنا ظهر حال سقوطهما عن الوارد على جماعة المخالف، فإنّه لم يظهر من الأدلّة سقوطهما عن الوارد عليهم لو كان مأموناً عنهم ولم يكن خائفاً عنهم.

نعم، مع الخوف يسقط عنهم تقيّةً كما دلّت عليه الأخبار، ومع الشكّ فالأصل عدم السقوط، كما لا يخفى.

مسألة: وتعطى الأُجرة على الأذان من بيت المال إذا لم يوجد من يتطوّع به.

ومحصّل الكلام في هذا المقام: أنّ مقتضى القاعدة عدم جواز أخذ الأُجرة

على الواجبات والمستحبّات العينيّة والكفائيّة، لأنّه لابدّ في الإجارة من أمرين:

الأوّل: كون العمل المستأجر عليه مملوكاً للموجر، بمعنى الملكيّة الّتي قد قررناها في محلّه من كونه تحت سلطانه، لا بمعنى الجدة الاعتبارية التي هي حاصلة بالبيع والإرث، فمع فرض وجوبه يخرج عن تحت سلطنته فتخصّص قاعدة السلطنة، فتكون الإجارة عليه من قبيل «وهب الأمير ما لا يملك».

الثاني: أن يكون العمل ممّا يمكن أن يحصل للمستأجر، بمعنى أن يكون العمل حاصلاً له بدلاً عن ثمنه وقائماً مقامه في صيرورة العمل ملكاً للمستأجر مقام ملكيّة الثمن المقابل له، لا مجرّد الانتفاع عنه. ولا ريب في أنّ المستحبّ على شخص يكون عائداً إليه، ومعه فلا يمكن أن يحصل للمستأجر، فتكون الإجارة باطلةً، إلا أن يقوم دليل على قبوله للنيابة. فإنّ من الدليل الدالّ على قبوله للنيابة يستكشف إمكان حصوله للمستأجر، كما أنّه يستكشف منه عدم لزوم مباشرته فيه، فبالنيابة يقوم النائب مقام المنوب عنه، ويفعل فعله ويحسب له، لا للنائب على التفصيل المقرّر في محلّه.

ثمّ لا يخفى أنّه ليس مجرّد صيرورة الشيء واجباً موجباً لعدم جواز الأُجرة عليه إلا إذا أُحرز كون متعلّق الوجوب نفس المعنى الإسم المصدريّ الحاصل من الفعل لا المعنى المصدريّ والجهة الصدوريّة؛ حيث إنّه لو كان متعلّق الوجوب نفس الجهة الصدوريّة وحيث قيام الفعل بفاعله، فلا يوجب هذا عدم جواز أخذ الأُجرة عليه؛ لأنّ مرجع مثل هذا الواجب إلى أنّ الواجب هو بذله وصدوره عن المأمور به، فإنّ هذا هو الّذي وجب عليه، وأمّا بذله بمعنى أن يكون المعنى الإسم المصدريّ مبذولاً بلا عوض فلا يستفاد منه هذا المعنى،

ومرجع هذه الأوامر إلى المنع عن احتكار العمل، كالنهي عن احتكار المال بعينه.

ولا إشكال في جواز أخذ الأُجرة بإزاء نفس العمل بالمعنى الإسم المصدر الحاصل للغير، ومن هذا القبيل الواجبات الّتي يتوقّف عليها نظام تعيّش النوع، الّتي تكون وجوبها كفائيّاً لا عينيّاً.

وأمّا ما إذا كان الأمر متعلّقاً بنفس العمل من حيث المصلحة القائمة فيه، فإنّه لا يجوز أخذ الأُجرة عليه؛ لأنّه خارج عن تحت سلطنته ولا يمكن حصوله للمستأجر؛ لأنّ نفس ذلك المعنى الإسم المصدريّ الّذي هو القابل لأن يملكه المستأجر بالإجارة عليه واجب عليه، ولوجوبه عليه يخرج عن تحت سلطنته، ورجوع مصلحة الوجوبيّ إليه لوجوبه عليه لا يمكن حصوله للمستأجر بمعنى أن يصير ملكاً له، وقيام الدليل على جواز النيابة فيه عدم لزوم المباشرة وبسقوط المباشرة فيقبل للنيابة، وبقابليته للنيابة يستكشف جواز أخذ الأُجرة بإزائه. ولقد فصّلنا الكلام فيه في كتاب القضاء فليراجع إليه.

ومن جملة تلك المستحبات الكفائيّة على الشخص هو الأذان الإعلامي لا الأذان الصلاتيّ ومقتضى القاعدة على ما ذكرنا عدم جواز الإجارة عليه لولا الدليل، ولا دليل فيما نحن فيه إلا جواز ارتزاقه من بيت المال، كجواز ارتزاق القاضي والمفتي منه، حيث إنّ بيت المال موضوع لصرفه في المصالح النوعيّة الراجعة إلى المسلمين خاصّة، وبهذا يفترق عن الواجبات النظاميّة فإنّها راجعة إلى نوع بني آدم، بخلاف الواجبات الكفائيّة الراجعة مصالحها إلى نظام نوع المسلمين من حيث كونهم مسلمين، كالقضاء والإفتاء والولاية على أُمور

المسلمين، فإنّها واجبات كفائيّة مصالحها راجعة إليهم، وبيت المال معدّ لصرفه في هذه الأُمور، وحيث إنّ الارتزاق من بيت المال ليس من جهة خصوصيّة في شخص المؤذّن وشخص القاضي، بل من جهة عمله، فيكون الارتزاق بإزاء نفس الأذان والقضاء بحيث لولاهما لما جاز الارتزاق منه. [و] من نفس جواز الارتزاق بإزاء العمل يستكشف جواز أخذ الأُجرة عليه، ومنه يستكشف وقوعه وحصوله للمسلمين، فيكون هم المالكون لعمله فتجوز الإجارة لهم من بيت المال أيضاً لا من غيره.

وبعبارة أخرى: يستكشف من جواز الارتزاق جواز أخذ الأُجرة من بيت المال لا من غيره أيضاً.

فظهر أنّ الملازمة الّتي يمكن استظهارها من جواز الارتزاق هو هذا المقدار وهو الإجارة عليه من بيت المال وأمّا جواز إجارته على الأذان من كلّ مال أو كلّ شخص من المسلمين فلا يستظهر من الدليل ولا ملازمة بينهما أصلاً؛ حيث إنّ مجرّد جواز الارتزاق عليه من بيت المال لا يلازم جواز أخذ الأُجرة عليه من كلّ شخص أو من كلّ مال؛ لعدم الدليل عليه؛ لأنّه لا دليل عليه إلا جواز الارتزاق وهو لا يفيد تلك الملازمة الكليّة، كما لا يخفى.

فما يظهر من بعض في هذا المقام من عدم أخذ الأُجرة مطلقاً[1]، أو من جواز أخذها مطلقاً[2]، لا دليل عليه. بل المتيقّن من الدليل هو ما ذكرنا، كما لا

---

(١) كالشيخ في الخلاف ١: ٢٩٠ مسألة ٣٦، ونسبه الشهيد في المسالك ١: ١٨٦ إلى أكثر الاصحاب، وفي المختلف ٢: ١٤٨ مسألة ٨١ «المشهور تحريم أخذ الأُجرة على الأذان».

(٢) نقل المحقق في المعتبر٢: ١٣٤ والعلاّمة في المختلف ٢: ١٤٨ مسألة ٨١ عن السيّد المرتضى القول بجواز أخذ الأجرة على الأذان كراهةً.

يخفى، فتدبّر جيّداً.

مسألة: في أنّ من نسي الأذان والإقامة ودخل في الصلاة ثمّ تذكّر في الأثناء، فهل يجوز له أن يرجع ويؤذّن ويقيم ويستأنف الصلاة مطلقاً، أو لا يجوز مطلقاً، أو يجوز له الرجوع لو تذكّر قبل أن يقرأ، بخلاف من تذكّر بعد أن قرأ، أو التفصيل بين التذكّر قبل الركوع فيرجع، وبين أن يتذكّر بعده فلا يرجع، أو التفصيل بين التذكّر في أثناء الصلاة فيرجع، وبين التذكّر بعدها فلا يرجع، أو التفصيل بين من كان من نيّته أن يؤذّن ويقيم فلا يرجع، وبين من لم يكن كذلك فيرجع؟ وجوه وأقوال.

منشأها اختلاف الأخبار الواردة في المقام، فإنّها بين طوائف ستّ:

الطائفة الأُولى: ما عن الحلبيّ عن الصادق عليه السلام: «إذا افتتحت الصلاة فنسيت أن تؤذّن وتقيم ثمّ ذكرت قبل أن تركع فانصرف وأذّن وأقم واستفتح الصلاة، وإن كنت قد ركعت فأتمّ على صلاتك»[1].

فإنّ ظاهره هو جواز الرجوع قبل الدخول في الركوع إلى الأذان والإقامة، بخلاف ما إذا تذكّر بعد الدخول فيه، فلا يجوز له الرجوع، وإنّما نعبّر بالجواز؛ لأنّ بعد كون الأذان والإقامة مستحبين فلا وجه لوجوب الرجوع أو لبطلان الصلاة، غاية الأمر أنّ بعد كونها مما اهتمّ به الشارع فيجوز الرجوع له، ولا يظهر من هذا الخبر بطلان الصلاة حتى نقول بكونهما من الصلاة، غاية ما يمكن أن يستظهر منه هو وجوب الرجوع، لظهور الأمر فيه، وهو لا يناسب استحبابهما كما لا يخفى.

---

(١) التهذيب ٢: ١١٠٣/٢٧٨، الاستبصار ١: ١١٢٧/٣٠٤، الوسائل ٥: ٣/٤٣٤ ب٢٩ من أبواب الأذان والإقامة.

ثمّ الظاهر من هذا الخبر كون القضيّة الشرطيّة الأخيرة مفهوماً للشرطيّة الأُولى، لا أنّها جملة مستقلّة فلابدّ أن يراد من المنطوق من قوله: «قبل أن تركع» ما يقابل بعده، فيدخل في المنطوق جميع المراتب التي يصدق عليه أنّه قبل أن يركع.

الطائفة الثانية: ما عن زرارة أنّه سأل أبا جعفر عليه السلام عن رجل نسي الأذان والإقامة حتّى دخل في الصلاة؟ فقال: «فليمض في صلاته فإنّما الأذان سنّة»[1].

والمراد بالسنّة، هو الاستحباب، فيكون المراد أنّه بعدما كان الأذان والإقامة مستحبّين فلا وجه للعود وإبطال الصلاة الصحيحة. وإن كان المراد بها ما يقابل فرض الله، حيث إنّه ورد في أخبار كثيرة: أنّ الصلاة مشتملة على ما فرضه الله كالركعتين الأوّليتين وعلى ما سنّه النبي صلى الله عليه وآله من غير الأركان كما يدلّ عليه خبر «لا تعاد»[2].

فعلى هذا يكون المراد: أنّ الأذان لمّا كان من سنّة النبيّ صلى الله عليه وآله والتكبيرة والركوع والسجود ممّا فرضه الله، فلا يعاد الفرض بالسنّة، ويدلّ على هذا المعنى ما ورد عن الصادق عليه السلام عن رجل ينسي الأذان والإقامة حتّى يكبّر؟ فقال: «يمضي على صلاته ولا يعيد»[3].

وحيث إنّ هذين الخبرين مطلقان، فلابدّ أن يقيّد المضيّ بالدخول في

---

(١) التهذيب ٢: ١١٣٩/٢٨٥، الاستبصار ١: ١١٣٠/٣٠٤، الوسائل ٥: ١/٤٣٤ ب٢٩ من أبواب الأذان والإقامة.

(٢) التهذيب ٢: ٥٩٧/١٥٢، الفقيه ١: ٩٩١/٢٢٥، الخصال ٣٥/٢٨٤، الوسائل ٥: ١٤/٤٧٠ ب١ من أبواب أفعال الصلاة.

(٣) التهذيب ٢: ١١٠٦/٢٧٩، الاستبصار ١: ١١٢١/٣٠٢، الوسائل ٥: ٧/٤٣٦ ب٢٩ من أبواب الأذان والإقامة.

الركوع كما هو مقتضى الخبر السابق أو بالدخول في القراءة كما هو مقتضى الأخبار الآتية، حيث إنّ قوله عليه السلام: «فليمض» في الخبر الأوّل وقوله عليه السلام: «يمضي على صلاته» في الخبر الثاني مطلق والأخبار الأُخر مقيّد. هذا على ما تقتضيه القاعدة المقرّرة في باب المطلق والمقيّد، ولكن العلّة المذكورة في خبر زرارة قرينة على إرادة الجواز من قوله عليه السلام: «فليمض» لو كان المراد بالسنّة هو الاستحباب، فإنّه يناسب جواز المضيّ لا لزومه، وبناءً على هذا فيكون المراد بالأخبار الآمرة بالمضيّ هو جواز المضيّ، ومعه فلا معارضة، كما لا يخفى.

الطائفة الثالثة: ما عن ابن مسلم[1] وما عن زيد الشحّام قال في الرجل ينسى الأذان والإقامة حتّى يدخل في الصلاة؟ قال عليه السلام: «إن كان ذكر قبل أن يقرأ فليصلّ على النبيّ صلى الله عليه وآله وليقم وإن كان قد قرأ فليتمّ صلاته»[2].

وقوله: «فليصلّ» في الخبرين ناظر إلى ما كان من آداب إبطال الصلاة الصحيحة هو السلام على النبي صلى الله عليه وآله، كما ورد في رواية أبي العلاء من قوله عليه السلام: «فليسلّم»[3]، وذكر الصلاة دون السلام لعلّ من جهة الاشتباه والغفلة من الناسخ أو من الراوي، كما أنّه يمكن أن يكون للمقام خصوصيّة خاصّة وإلا كان السلام من الآداب لا الصلاة.

وكيف كان، فظاهر الخبرين هو أنّه لو تذكّر قبل القراءة فيرجع ويأتي

---

(١) التهذيب ٢: ١١٠٢/٢٧٨، الكافي ٣: ١٤/٣٠٥، الوسائل ٥: ٤/٤٣٤ ب٢٩ من أبواب الأذان والإقامة.

(٢) الفقيه ١: ٨٩٣/١٨٧، الوسائل ٥: ٩/٤٣٦ ب٢٩ من أبواب الأذان والإقامة.

(٣) التهذيب ٢: ١١٠٥/٢٧٨، الاستبصار ١: ١١٢٩/٣٠٤، الوسائل ٥: ٥/٤٣٥ ب٢٩ من أبواب الأذان والإقامة. (في المصادر: سين بن أبي العلاء).

بالإقامة خاصّة دون الأذان، وأمّا إن تذكّر بعد القراءة فلا يرجع، وهذه القضيّة الشرطيّة مفهوم القضيّة الشرطيّة الأُولى.

ومن هذه الطائفة ما عن أبي العلاء عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يستفتح صلاته المكتوبة، ثمّ يذكر أنّه لم يقم؟ قال: «فإن ذكر أنّه لم يقم قبل أن يقرأ فليسلّم على النبي صلى الله عليه وآله، ثم يقيم ويصلّي، وإن ذكر بعدما قرأ بعض السورة فليتمّ على صلاته»[1].

وظاهره تخصيص التفصيل المذكور بنسيان خصوص الإقامة. كما لايخفى.

الطائفة الرابعة: ما عن زكريّا بن آدم قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: جُعلت فداك كنت في صلاتي فذكرت في الركعة الثانية - وأنا في القراءة - أنّي لم أُقم فكيف أصنع؟ قال: «اسكت موضع قراءتك وقل: قد قامت الصلاة، [قد قامت الصلاة][2]، ثمّ امض في قراءتك وصلاتك وقد تمّت صلاتك»[3].

فظاهر هذا الخبر - فيما لو نسي الإقامة ودخل في القراءة وتذكّر - هو الاكتفاء بقول «قد قامت الصلاة» عن الرجوع والإتيان بالإقامة، ثمّ إتمام الصلاة.

الطائفة الخامسة: ما عن أبي عبيدة الحذّاء عن حديث رجل نسي أن يؤذّن ويقيم حتّى كبّر ودخل في الصلاة؟ قال عليه السلام: «إن كان دخل المسجد ومن نيّته

---

(١) التهذيب ٢: ١١٠٥/٢٧٨، الاستبصار ١: ١١٢٩/٣٠٤، الوسائل ٥: ٥/٤٣٥ ب٢٩ من أبواب الأذان والإقامة. (في المصادر: سين بن أبي العلاء).

(٢) أثبتناه من المصدر.

(٣) التهذيب ٢: ١١٠٤/٢٧٨، الاستبصار ١: ١١٢٨/٣٠٤، الوسائل ٥: ٦/٤٣٥ ب٢٩ من أبواب الأذان والإقامة.

أن يؤذّن ويقيم فليمض في صلاته ولا ينصرف»[١].

وظاهر هذا الخبر هو المضيّ في الصلاة وعدم الانصراف في صورة نسيان الأذان والإقامة بعد الدخول في الصلاة فيما إذا كان من نيّته الأذان والإقامة، ومفهومه: أنّه لو لم يكن من نيّته ذلك فلابدّ من الانصراف و[عدم] المضيّ.

الطائفة السادسة: ما عن عليّ بن يقطين سأل أبا الحسن عليه السلام عن الرجل ينسي أن يقيم الصلاة وقد افتتح الصلاة؟ قال: «إن كان قد فرغ من صلاته فقد تمّت صلاته وان لم يكن فرغ من صلاته فليعد»[٢].

وظاهره كما ترى بطلان الصلاة، حيث إنّ قوله عليه السلام: «فليعد» كاشف عن بطلانها، وحيث إنّه غير معمول به فهو مطروح لا يمكن أن يقاوم سائر الأخبار، أو يأوّل بتقييد عدم الفراغ بما قبل الركوع على وجه، أو ما قبل الدخول في القراءة على وجه آخر، وكان المراد بالإعادة إعادة الإقامة.

وعلى كلّ حال ظاهره هو نسيان خصوص الإقامة لا الأذان، وحينئذٍ لو نسي الأذان والإقامة كليهما فبالأولويّة يعاد كلاهما، وأمّا لو نسي الأذان وحده فليس في الأخبار تعرّض بالنسبة إليه أصلاً. إلا أن يقال بأنّ إعادة الأذان يستلزم إعادة الإقامة. فيكون ناسي الأذان وحده كمن نسي كليهما.

وكيف كان هذه الطائفة والطائفة الخامسة مع الطائفة الرابعة غير معمول بها، بل الأصحاب كانوا معرضين عنها، ومجرّد ذكر الشيخ بعض الأخبار

---

(١) التهذيب ٢: ١١٠٧/٢٧٩، الاستبصار ١: ١١٢٢/٣٠٣، الوسائل ٥: ٨/٤٣٦ ب٢٩ من أبواب الأذان والإقامة.

(٢) التهذيب ٢: ١١١٠/٢٧٩، الوسائل ٥: ٣/٤٣٣ ب٢٨ من أبواب الأذان والإقامة.

المذكورة في كتابه لا يكشف من العمل به، ومع عدم عمل الاصحاب بالأخبار المذكورة فوجودها كعدمها.

وأما الطائفة الثانية فقد عرفت الكلام فيها من تقييدها بالأخبار المفصّلة من الطائفة الثالثة والأُولى، أو حمل الأمر فيها على الجواز.

إنّما الكلام والإشكال في الطائفة الأُولى والطائفة الثالثة، حيث إنّ مقتضى الطائفة الأُولى هو الرجوع قبل الدخول في الركوع وعدمه بعد الدخول فيه، كما أنّ مقتضى الطائفة الثالثة هو الرجوع قبل الدخول في القراءة دون بعده.

ودعوى: أنّ الصناعة تقتضي [تقييد] إطلاق كلّ من الجملتين بالجملة الأُخرى، بأن تقيّد الجملة الأخيرة من الطائفة [الثالثة] وهي قوله عليه السلام: «وإن كان قد قرأ فليتمّ صلاته» بالجملة الأخيرة من الطائفة الأُولى وهي قوله عليه السلام: «وإن كنت قد ركعت فأتمّ صلاتك» بأن يكون المراد بقوله عليه السلام: «وإن كان قد قرأ فليتمّ صلاته» أي بعد الركوع، حيث إنّه مطلق بالنسبة إلى ركوعه وعدمه فيقيّد ببعد الركوع ويقيّد قوله عليه السلام في الطائفة الأُولى: «ثمّ ذكرت قبل أن تركع» - المطلقة بالنسبة إلى حالتي الدخول في القراءة وعدمه - بالجملة المذكورة في الطائفة الثانية وهي قوله عليه السلام: «إن كان ذكر قبل أن يقرأ»، فيكون المتحصّل من التقييدين بالجملتين هو جواز الرجوع لو تذكّر قبل أن يقرأ وعدمه بعد أن يركع.

مدفوعة: لأنه يرد على هذا الجمع - مضافاً إلى أنّه بناءً على هذا فيكون الخبران غير متعرّضين لحال التذكّر بعد الدخول في القراءة وقبل الركوع وإلى أنّ كلاً من الجملتين مفهومان من المنطوقين فيهما وتأبى الحمل المذكور مسلّميّة تبعيّة المفهوم للمنطوق كما ذكر في محلّه - أنّ المقام آب عن التقييد؛

لأنّ المقام مقام التحديد وكان كلّ من الخبرين في مقام تحديد موضوع الرجوع وعدمه، ولا معنى للإطلاق مع كون المقام مقام التحديد، حيث إنّ مقتضى تحديد كلّ من جواز الرجوع وعدمه بكلّ من الأمرين كونه هو الحدّ دون غيره، ومعه فلا مجال للصناعة المذكورة، كما لا يخفى.

والإنصاف أنّه لابدّ من الجمع بينهما بأحد الأمرين:

الأوّل: حمل الأمر بالمضيّ لو تذكّر بعد الركوع على الوجوب وعدم جواز الرجوع بخلاف الأمر بالإتمام بعد القراءة لو تذكّر، فإنّه يحمل على الجواز لا على الوجوب، فإنّ الجمع بين الأمرين الظاهرين في الوجوب هو هذا، ومرجع هذا الجمع إلى أنّه بعد الدخول في الركوع لا يجوز له الرجوع والإتيان بالأذان والإقامة، وأمّا إذا لم يدخل في القراءة فيتعيّن له الرجوع تعيّناً استحبابيّاً لا وجوبيّاً، وأمّا إذا قرأ فيجوز له الرجوع جوازاً تخييريّاً.

وبعبارة أخرى: من الأدلّة المذكورة يستكشف جواز إبطال الصحيحة، فيكون الأمر بالرجوع أمراً وارداً عقيب النهي، فيكون الرافع للنهي نفس الأمر بالرجوع لو تذكّر قبل الدخول في القراءة، بخلاف ما إذا تذكّر بعد الدخول فيها. فإنّه يجوز الرجوع لمجرّد الجواز المستفاد من الجمع بين الأمرين الدالّ أحدهما على إتمام الصلاة والآخر على جواز إبطالها والإتيان بالأذان والإقامة، كما لا يخفى.

الثاني: أن يحمل الأخبار الدالّة على جواز الرجوع قبل الدخول في الركوع على ما إذا نسي الأذان والإقامة كليهما، وكان من نيّته أن يأتي بهما معاً، والأخبار الدالة على جواز الرجوع قبل الدخول في القراءة دون ما بعدها على ما إذا نسي الإقامة وحدها، أو كان من نيّته أن يأتي بالإقامة وحدها وإن نسي كليهما.

ويشهد على هذا الجمع، التصريح في روايتي زيد الشحّام ومحمّد بن مسلم بإعادة الإقامة وحدها، ورواية [حسين بن] أبي العلاء، المصرّحة فيها بنسيان الإقامة وحدها والتصريح بالإتيان بها وحدها، فإنّ الظاهر من هذه الروايات الدالّة على جواز الإبطال قبل الدخول في القراءة وعدمه بعدها، هو ما إذا كان الابطال للإتيان بالإقامة وحدها إمّا من جهة كونها هي المنسيّة فقط، كما هو صريح رواية [حسين ابن] أبي العلاء، وإمّا من جهة أنّ المقصود هو تداركها فقط دون الأذان، كما هو صريح روايتي زيد الشحّام وابن مسلم، كما أنّ الظاهر من رواية الحلبي، الدالّة على جواز الإبطال قبل الركوع، هو نسيان كليهما وكان الرجوع للإتيان بكليهما، كما لا يخفى.

وهذا الجمع وإن لم يظهر لنا القول به، ولكنّه الظاهر من الطائفتين من الأخبار، ومع ظهورهما فيه فيجمع بينهما به وإن لم يظهر لنا القائل به.

فروع

الأوّل: إنّ الظاهر من النصوص كما عرفت هو جواز إبطال الصلاة فيما إذا نسي الأذان والإقامة معاً أو الإقامة وحدها، وأمّا إذا نسي الأذان وحده، فلا دلالة للنصوص على الإبطال إلا بإرجاعه إلى نسيانها حيث إنّه لا يمكن الإتيان به وحده إلا باعادة الإقامة أيضاً، وهو تكلّف وتجشّم بلا وجه. ومقتضى الأصل هو حرمة الإبطال إلا إذا ثبت بالدليل ولا دليل عليه، ومع عدم الدليل فمقتضى الأصل عدم جواز الإبطال، ومن هنا ظهر أنّه لو نسي بعض فصولهما وتذكّر بعد الدخول في الصلاة فإنّه لا دليل على جواز إبطال الصلاة؛ لأنّ المتيقّن من الأدلّة

هو جواز الإبطال مع نسيان الكلّ، وأمّا نسيان البعض فلا دليل على جواز إبطالها، ومعه كان مقتضى الأصل حرمة الإبطال، كما لا يخفى.

الثاني: إنّ الظاهر من الأدلّة هو جواز الإبطال مع العزم على الرجوع بمجرّد التذكّر وأمّا لو تذكّر ولم يكن عازماً على الرجوع وإبطال الصلاة فهل له الرجوع لو بدا له الرجوع أم لا؟

وبعبارة أُخرى: هل الرجوع فوريّ، بحيث لو لم يرجع ليس له بعد ذلك لو بدا له الرجوع، أم للتراخيّ حتّى كان له الرجوع ما لم يركع؟ الظاهر هو الأوّل؛ لأنّه المتيقّن من الأدلّة حيث إنّه لا إطلاق لها؛ لأنّها لم تكن في مقام البيان من هذه الجهة فالمتيقن منها هو كونه فوريّاً وأمّا في صورة التراخيّ فلا مخصّص لأدلّة الإبطال فتكون هي المحكّمة، كما لا يخفى.

الثالث: إنّه لو كان عازماً على الرجوع ونسي أن يرجع، فإن تذكّر بعد ذلك، فله الرجوع أيضاً؛ لإطلاق قوله عليه السلام: «لو تذكّر ما لم يركع».

ولو نسي الركوع وهوى إلى السجود فقبل الدخول في السجود وعدم تجاوز محلّ الركوع رجع [إلى]الركوع. فلو تذكّر حينئذٍ فهل له الرجوع قبل أن يركع أم لا؟

وبعبارة أخرى: فهل المدار في مضيّ محلّ الرجوع هو الدخول في الركوع بنفسه أو أعمّ منه ومن مضيّ محلّ الركوع؟ فعلى الأوّل فلا يجوز له الرجوع في الصورة المفروضة؛ لمضيّ محلّ الركوع، بخلافه بناءً على كون الدخول في الركوع له موضوعية، فإنّه يجوز له الرجوع ما لم يدخل في الركوع وإن جاوز محلّه.

الظاهر من الأدلّة وإن كان هو الدخول في الركوع بنفسه ولكن لا إطلاق للأدلّة أيضاً بالنسبة إلى الدخول في محلّه أيضاً، ومع عدم الإطلاق يكون مقتضى القاعدة هو حرمة الإبطال؛ لأنّ المتيقن من جوازها هو ما إذا لم يدخل في نفس الركوع ولا في محلّه، ومع الدخول في أحدهما فلا دليل على جواز الإبطال، فتدبّر جيّداً.

فصل
في أفعال الصلاة

الأوّل: في النيّة

والكلام فيها يقع في اُمور:

الأمر الأوّل: في حقيقتها، وهي الإرادة الباعثة على الفعل، المنبعثة عن مباديه من العلم التصوّريّ والعلم التصديقيّ، وإنّما تتقوّم حقيقتها بأمرين:

الأوّل: القصد إلى العمل المنويّ، بمعنى كون الفعل الّذي تعلّقت به إرادة الفاعل مقصوداً وملتفتاً إليه، بعنوانه الّذي كانت تتقوّم هويّته وحقيقته به، فخرج به الغافل عنه، أو الجاهل به. وبهذا يخرج الفعل الصادر عن الغافل والجاهل بحقيقته الّتي هو عليها عن كونه اختياريّاً.

والثاني: أن تكون تلك الإرادة منبعثةً عن الداعي القربيّ في خصوص العبادات، لا عن غيره من الدواعي النفسانيّة، وبهذا القيد يمتاز التعبديّ عن التوصليّ.

وبهذين الأمرين تتقوّم النيّة المعتبرة في العبادات، كما تتقوّم بالأوّل اختياريّة

الأفعال، حيث إنّ إرادة الفعل لا ينفكّ عن مباديها التصوريّة والتصديقيّة في العاقل الملتفت.

ويعتبر في الأمر الأوّل أُمور:

الأوّل: أن يكون العمل المنويّ متعلّقاً للإرادة والقصد بذاته وبعنوانه الّذي يكون معنوناً به في نوعه وحقيقته كالصوم والصلاة، فإنّهما جنسان يندرج تحتهما أنواع، فلو نوى ذات كلّ منهما بلا تعيّن ما به يمتاز كلّ منهما في نوعه عن نوع الآخر فلا يكفي. بل لابدّ من كون متعلّق الإرادة نفس كلّ منهما، بعنوانه الّذي يكون في نوعه معنوناً بذلك العنوان كصلاة الظهر أو العصر أو نافلتهما، حيث إنّ امتياز كلّ منهما عن الآخر في نوعه يكون بعنوانه الّذي يكون في حقيقته معنوناً بذلك العنوان.

وكذا الغسل، فإنّه يندرج تحته أنواع، فلابدّ من أن ينوي نفس ذلك النوع من الجنابة والجمعة ومسّ الميّت ونحوها؛ لأنّ تميّز كلّ منها في نوعه وحقيقته يكون بتميّز عنوانه الّذي يكون بذلك العنوان متميّزاً عن النوع الآخر، فلو لم يقصد ذلك النوع، بل قصد نفس الجنس لم يقع عن ذلك النوع مطلقاً:

أمّا لو قلنا بكون الأغسال حقائق متباينة فظاهر، حيث إنّ قصد الجنس بما هو هو لا يكون قصداً لنوعه، فلا يتحقق ذلك النوع بإتيان غسل أو صلاة أو صوم؛ لأنّ نسبته إلى كلّ منهما على نحو سواء، فاحتسابه لواحد منها خاصّة جزافاً لا يوجب وقوعه عنه، حيث إنّ وقوعه عن ذلك، يكون متقوّماً بتحقّق حقيقته وهويته، ووقوعه عنه لا ينفكّ من تلك إلا عن تعلّق الإرادة بنفس تلك الحقيقة.

وبعبارة أخرى: نسبة الإرادة إلى الأفعال نسبة العلّة إلى المعلول، فيكون متعلّق الإرادة وتأثيرها في المعلول الخاصّ موقوفاً على كونه بخصوصيّته ممّا تعلّقت به الإرادة؛ لأنّه لا يمكن ذلك المعلول الخاصّ معلولاً له إلا بكونه مقصوداً ومنويّاً، فكما أنّه لو نوى غسل الجمعة أو صلاة الظهر لا يمكن أن يقع ذلك المنويّ عن غسل الجنابة أو عن صلاة العصر لتبائن حقيقتهما، فكذلك لو نوى نفس الغسل أو ذات الأربع من الصلاة المشترك بين الظهر والعصر. فظهر أنّه لا يمكن أن يقع أحد الضدّين عن الضدّ الآخر، وأنّه لا يمكن أن يقع نفس تحقّق القدر المشترك عن النوع الخاصّ فيما إذا كان العنوان ممّا به تتقوّم حقيقة المنوي.

وأمّا لو لم نقل بكونها حقائق متبائنة، بل قلنا باتّحاد الحقيقة في الأغسال فكذا لابدَّ في تحقّقه من وقوع ذلك العنوان تحت الإرادة ومتعلّقاً للقصد وإلا لا يمكن وقوعه عنه، حيث إنّ تلك العناوين من العناوين القصديّة التي لا يمكن أن تكون الأفعال القصديّة قصديّةً إلا بقصد تلك العناوين، فلو لم يقصد ذلك العنوان لا يمكن أن يقع المعنون به اختياريّاً إلا بقصد ذلك العنوان، فمقتضى القاعدة على ما قلنا عدم كفاية قصد الجنس، ولا قصد عنوان مضادّ عن النوع، ولا عن النوع الآخر المضادّ له إلا أن يقوم دليل خاصّ على كفايته عنه تعبّداً وتنزيلاً.

فإن قلت: إنّ الخطأ إنّما وقع في التطبيق، وقد قرّر في محلّه أنّه يكفي في تحقّق المنويّ كونه متعلّقاً للإرادة ولو بتحليل الداعي، كما إذا كان المقصود إيقاع الصلاة الّتي كانت ذمّته مشغولةً بها، ولكن بتخيّل كونها قضاءً أو كونها مستحبّاً فإنّه لا إشكال في صحّتها بتحليل الداعي، غاية الأمر أنّ العنوان الّذي

كان المنويّ به الواقعي معنوناً به لم يتعمد إليه ولكن لم يخرج عن الاختياريّة بعدم العمد إليه.

قلت: سلّمنا تصحيح العمل بتحليل الداعي وأنّ الخطأ في التطبيق لا يضرّ باختياريّة العمل وبصحّته، ولكنّه إنّما يكون فيما إذا كان العمل بعنوانه الّذي كان تقوّمه به منوياً ومقصوداً ومتعلّقاً للإرادة، كما إذا كان المقصود ومتعلّق الإرادة هو صلاة الظهر أو العصر، ولكن تخيّل كونها قضاءً لاعتقاده بخروج الوقت، أو تخيّل كونها أداءً لاعتقاده ببقاء الوقت، أو تخيّل كونه مستحبّاً. وأمّا إذا لم ينو أصل حقيقة المأمور به بعنوانه وهويّته، بل قصد عنوان آخر مضادّ له فلم يكن المورد من الخطأ في التطبيق، ولا يمكن ذلك.

وبعبارة أُخرى: موارد الخطأ في التطبيق إنّما يكون فيما إذا كان الخطأ في أوصاف الأمر بعد إحراز نفس الأمر كالوجوب والاستحباب، أو في أوصاف المأمور به بعد إحراز ذات المأمور به بحقيقته وهويّته في نوعه الّذي به يمتاز عن نوع الآخر كالقضاء والأداء، فإنّهما من الأوصاف اللاحقة للمأمور به بعد إحراز هويّته وحقيقته، وأمّا الخطأ في التطبيق بالنسبة إلى نفس حقيقة المأمور به وهويّته فلا يعقل؛ لأنّ قوام كون عمل خاصّ معلولاً للإرادة بكون متعلّق الإرادة به بتلك الخصوصيّة، وإلا لم يكن معلولاً له ولو بتحليل الداعي؛ لأنّ تعلّق الإرادة بحقيقة مبائنة لحقيقةٍ أُخرى لا يمكن أن تكون متعلّقةً بحقيقة أُخرى، كما لا يخفى.

الأمر الثاني: إنّه يعتبر قصد جملة العمل لو كان مركّباً من أجزاء وقيود.

وبعبارة أُخرى: لا بدّ من اعتبار قصد أجزاء المركّب إجمالاً تبعاً لقصد

الجملة لا استقلالاً، وإلا لا يخرج الأجزاء عن كونه جزءاً، من غير فرق بين أن يكون عالماً بتمام الأجزاء أو القيود تفصيلاً حال الشروع في العمل، أم كان جاهلاً بها، كما إذا قصد العمل المركّب وقصد أجزاءه وقيوده حال الشروع واثقاً بتعليم من يعلّمه كلّ جزء وكلّ قيد حال الاشتغال به في موقعه.

والدليل عليه هو أنّ اختياريّة المركب بأجزائه وقيوده يكون بتعلّق الإرادة بها، ولا يمكن تعلّقها بها إلا بقصدها، كما لا يمكن قصدها جزءاً وقيداً للمركّب إلا بقصدها ضمناً وتبعاً لقصد الجملة، بمعنى أن يكون متعلّق الإرادة استقلالاً هو نفس المركّب المشتمل على الأجزاء والقيود، وظاهر أنّه لا ينفكّ قصده عن قصد أجزائه ضمناً وتبعاً على حسب المرتكز في فطرة الفاعل والمريد له، ومنه ينبعث الإرادات الجزئيّة بالطبع والفطرة في متعلّقه بكلّ واحد من أجزائها، وبها توجد في ظرف وجودها على طبق ما أُمر به، وعلى النحو المقرّر المرتكز وجودها في الذهن، ولو مع عدم الالتفات إلى نفس ذلك الجزء والقيد حال إيجاده في ظرفه المقرّر له. وهذا من العجائب والغرائب الّتي كان الإنسان مفطوراً عليه، وهو من صنع الله عزّ وجلّ، الذي فطر الناس عليها، كالتكلّم الّذي كان الإنسان حاله غافلاً عن مفردات ألفاظه، الّتي يلفظها بها حين الاستعمال، وعن استعمالها في معانيها المقرّرة لها، وعن الهيئة التركيبيّة الّتي لولاها لما أدّى المقصود المرتكز لولاها[1].

هذا بالنسبة إلى العالم بالأجزاء وقيوده واضح لا سترة عليه، وأمّا بالنسبة إلى

---

(١) هكذا في الأصل والظاهر «لولاها» زيادة.

الجاهل الواثق بتعليم الغير حال الاشتغال به، فتصوّره وإن كان لا يخلو عن إشكال ولكنّ ما يعلم إجمالاً باشتمال العمل على الأجزاء والقيود، فيقصدها تبعاً لقصد المركّب كما إذا علم به، وكما لا يضرّ القصد الإجمالي فيما إذا كانت جميعها مستحضرة في ذهنه، هكذا لا يضرّ الجهل بخصوصيّتها في قصد الجملة؛ لأنّ الجهل بخصوصيّتها ينافي القصد التفصيليّ الّذي لا يكون قصده لازماً، بل لو قصده يخرج عن الجزئيّة، وأمّا مع القصد الإجماليّ فلا ينافي أبداً، كما لا يخفى.

الأمر الثالث: في تفصيل الدواعي القربيّة، ويذكر في طيّ مسائل:

الأُولى: إنّه بعد ما تحقّق أنّ تميّز النيّة في العبادات إنّما تكون بانبعاث الإرادة المتعلّقة بالعمل عن الدواعي القربيّة، دون غيرها، فللدواعي القربية مراتب:

منها: ما كان محرّك الإرادة حقيقةً وواقعاً هو نفس الأمر الصادر عن المولى المستحقّ بذاته لأن يعبد جهراً وسرّاً، بلا لحاظ الغايات والفوائد المترتّبة على إطاعة الأمر من الأمور الأُخرويّة والدنيويّة، وعلى مخالفته منهما، بل لم يكن المحرّك والداعي على الإرادة الموجدة للعمل إلا هو الأمر بما هو أمر المولى المستحقّ لأن يعبد ويطاع، فهذه هي المرتبة العليا المختصّة بالطاهرين عن كلّ دنس، المعصومين عن شوب الجهل والشرك، العارفين بحقّ المعبود حقّ المعرفة، كما أُشير إليه في كلامه عليه السلام وأزكى التحيات: «ما عبدتك خوفاً

من نارك ولا طمعاً لجنتك بل وجدتك أهلاً له»[١].

وأمّا دون هذه المرتبة من المراتب الراجعة إلى معاليل الأمر، والفوائد المترتّبة على الإطاعة، وما يترتّب على المعصية، أو إلى علل الأمر والجهات والمصالح الّتي مستتبعة للأمر على مذهب العدليّة، فهي راجعة في الحقيقة إلى العبد، ولا تبلغ تلك المرتبة.

وقد يظهر من الفقهاء رضوان الله عليهم كفاية كلّ هذه الدواعي في تحقّق قصد القربة المعتبرة في عباديّة كلّ عبادة في عرض واحد، وإن كانت مختلفة المراتب.

ويظهر من الجواهر[٢] على ما حكى الاستاذ - سلّمه الله -، عدم كونها في عرض واحد، بل لولا توسّط قصد امتثال الأمر، فلا يكفي عن قصد القربة، نظراً إلى أنّ الفوائد المترتّبة على إطاعة الأمر، وعلله الناشئ منها الأمر العباديّ، إنّما تكون مقرّبة للعبد لو كان العمل عباديّاً ومقرّباً، ولا يمكن أن يكون عباديّاً إلا بإتيانه بقصد امتثال الأمر.

وبعبارة أُخرى: تلك الخواصّ والفوائد المترتّبة لو صارت محرّكةً وداعيةً لإتيان الفعل امتثالاً لأمره، تكون تلك الدواعي قربيّةً لصيرورة الفعل عباديّاً بذلك القصد، وأمّا لو لم تكن محرّكةً للإتيان بالفعل بقصد أمره فلا تكون تلك الدواعي قربيّةً؛ لعدم صيرورة الفعل الماتيّ به بقصد تلك الدواعي قربيّاً، كما لو

---

(١) بحار الأنوار ٧٠: ١٨٦، ١٩٧، ٢٣٤، نهج الحقّ: ٢٤٨، عوالي اللئالي ١: ٤٠٤ و٢: ١١ (في المصادر بتفاوت يسير في الكلمات).

(٢) جواهر الكلام ٩: ١٥٧

أتى بالصلاة شوقاً إلى الجنّة، أو خوفاً من العقاب، بلا توسّط قصد امتثال الأمر فيما إذا كان المحرّك للإرادة المتعلّقة بالصلاة هو نفس تلك الدواعيّ، ولو كان المحرّك هو أهليّة المولى للعبادة، ولكن مجرّد أهليّته لها واستحقاقه لها، لا يوجب صيرورة الفعل عباديّاً به إلا بقصد امتثال هذا الأمر، فعلى هذا لابدّ من كونها محرّكةً للإرادة المتعلّقة بالفعل بقصد امتثال أمره.

ومرجع كلامه - رفع مقامه -: إلى أنّ عباديّة الفعل منحصرة بإيجاده بقصد الامتثال، وعلى هذا فلا بدَّ في كون الفعل عباديّاً أن تكون تلك الدواعي [من قبيل] الداعي على الداعي، يعني يكون محرّكاً لصيرورة الأمر محرّكاً للإرادة الموجدة للعمل، وأمّا لو كانت بنفسها محرّكة للإرادة المتعلّقة بالفعل، فلا تكفي.

ويشكل ﷺ في قصد الجهة وكفايته، بأمرين:

الأوّل: بما مرّ.

والثاني: عدم إحراز كون الفعل واجداً للجهة لولا الأمر؛ لأنّ الجهة إنّما تحرز بالأمر بنحو الإنّ، فلو انتفى الأمر لعارض فلا طريق لنا إلى إحراز وجودها حتّى يقصدها؛ لاحتمال عدمها مع عدم الأمر.

ومحصّل الإشكالين: أنّه مع وجود الأمر فقصد الجهة، بمعنى كون الجهة محرّكة للإرادة المتعلّقة بالفعل، فلا يعقل أن يصير الفعل بواسطته عباديّاً لولا توسط قصد الأمر، ومع عدم الأمر - لعجز تكويني أو لعجز تشريعي كما في صورة التزاحم - فلا كاشف عن وجود الجهة حتّى يقصدها؛ لأنّ الكاشف عن المصلحة هو الأمر دون غيره، فحينئذٍ لا يحرز وجود الجهة حتّى يقصدها.

وقد أُجيب عن هذا الإشكال: بأنّ من إطلاق الخطاب يستكشف إطلاق الملاك، حيث إنّ مع كون المتكلّم بصدد بيان ما هو تمام مراده، وفي مقام ما له دخل في المأمور به وفي ملاكه، فاذا لم يقيّده بالقدرة، فيستكشف من عدم التقييد إطلاق الخطاب، ومن إطلاق الخطاب إطلاق الملاك. ومن إطلاقه يستكشف وجود الجهة وملاك الخطاب فيكون الكاشف عن وجوده هو إطلاق الخطاب، ولولا هذا الإطلاق لم يستكشف وجود الملاك ولو مع وجود الأمر، فالأمر إنّما يكون كاشفاً بضمّ إطلاق متعلقه إليه وهو موجود ولو مع عدم الخطاب.

وقد يشكل على هذا الجواب:

أمّا أولاً: بأن الإطلاق بناءً على التحقيق إنّما يتمّ بمقدّمات الحكمة، الّتي هي عبارة عن كون المتكلّم في مقام بيان مرامه، ومع كونه في مقام البيان وكان لشيءٍ دخل في حصول غرضه فيلزم عليه البيان، وإلا يلزم نقض غرضه، وحيث إنّ الغرض من الخطابات بناءً على مذهب العدليّة ليس إلا المصالح الراجعة إلى المكلّفين، فلو لم يبيّن لزم الإغراء بالجهل، وإلقاء المكلّف في خلاف الواقع.

وواضح أنّ هذه المقدّمة إنّما تتمّ فيما إذا لزم من عدم بيانه وقوع المكلّف في خلاف الواقع، والمفروض أنّ فيما نحن فيه لا يلزم ذلك، حيث إنّ المكلّف مع عجزه عن امتثال أمره، وعدم قدرته على إتيان متعلّق الخطاب، لم يقع في خلاف الواقع؛ لأنّه لا يتمكّن من الإتيان حتّى يقع في خلاف الواقع، فدائماً يكون المكلّف في مثل المقام غيرَ واقع في خلاف الواقع، ومعه فلا يلزم من عدم تقييد الشارع متعلّق الخطاب وعدم بيانه، الإغراءُ بالجهل، [سواء] كان

للقدرة دخل في الملاك أم لم يكن، ومعه فلا يتمّ الإطلاق، ومع عدم تماميّته، فلا يستكشف وجود الجهة والملاك؛ لاحتمال أن يكون للقدرة دخل في الملاك، ومع فقدها يفقد الملاك، ومع هذا الاحتمال فلا محرز لوجود الملاك والجهة، ومعه كيف يقصدها.

وأمّا ثانياً: إنّه يلزم على المتكلّم بيان ما لم يكن مبيّناً عقلاً وعادةً.

وأمّا ما كان مبيّناً بالعقل الضروريّ البديهيّ، فلا يلزم من عدم بيانه محذور؛ لأنّ تبيّنه عقلاً، بمنزلة القرينة المتّصلة اللفظيّة، فكما أنّ القرينة اللفظيّة مخصّصة ومقيّدة، فكذلك القرائن العقلية الضروريّة صارفة عن الظهور، كسائر القرائن الصارفة، ومع هذا، فلو لم يقيّد مع كون المتكلّم في مقام البيان لما أخلّ بغرضه؛ لاحتمال اتّكاله على القرينة العقليّة الضروريّة. وعلى هذا، كان مثل هذا الحكم العقليّ، إمّا قرينةً على المراد وإمّا صالحاً للقرينيّة، فيكون الكلام ممّا يكتنف بالقرينة، أو ممّا يصلح للقرينيّة.

وبعبارة أُخرى: الإطلاق إنّما يتمّ بمقدمتين:

الأُولى: كون المتكلّم في مقام البيان.

والثانية: إنه لو كان للقدرة دخل في ملاك الخطاب، وفي التكليف فعليه البيان، وإلا لأخلّ بغرضه.

والمقدّمة الثانية في المقام إنّما تتمّ لولا حكم العقل بقبح مطالبة العاجز، ولكن مع حكمه به حكماً قطعيّاً ضروريّاً فلو كان للقدرة دخل في الملاك، وكان التكليف مقيّداً بها في الواقع ونفس الأمر، وأُوكل أمر التقييد إلى هذا الحكم العقلي الضروريّ، لما أخلّ بغرضه، ومعه فلا يتمّ الإطلاق فيما نحن فيه حتّى

يستكشف منه وجود الملاك فيما إذا لم يكن في البين أمر، لاحتمال تقييد الملاك المستلزم لتقييد إطلاق الخطاب بالقدرة العقليّة، ومع هذا الاحتمال فلا كاشف عن وجود ملاك الخطاب؛ لأنّ وجوده فرع عدم تقييده بالقدرة، ومع عدم إحراز هذا العدم فلا إطلاق، ومع عدم الإطلاق فلا محرز لملاك، ومعه فلا يمكن قصده، كما لا يخفى.

وأجاب الأُستاذ دام بقاه عن الإشكال الأوّل.

أوّلاً: بمنع كون إلقاء المكلّف في خلاف الواقع من المقدّمات الّتي يتوقّف تماميّة الإطلاق عقلاً على لزومه لولا التقييد، حيث إنّه قد يلزم لولا التقييد، وقد لا يلزم، كما لو كان الإطلاق موافقاً للاحتياط، ومن هذا الباب إطلاق الخطاب المقتضي للنفسيّة والتعيينيّة والعينيّة، مع أنّه لا يلزم من عدم تقييده إغراء المكلّف بالجهل مع حكم العقل بالاحتياط، فإنّه مع القطع بالتكليف والشكّ في سقوطه عنه بإتيان الغير أو بإتيان غير متعلّقه، يشكّ في الامتثال، ومع الشكّ في حصول الامتثال يحكم العقل بالاشتغال، ومعه لم يقع المكلّف في خلاف الواقع لولا التقييد، كما قرّر في محلّه. وواضح أنّه يتمسّك بالإطلاق لنفي الغيريّة والتخييريّة والكفائيّة ولم يقل أحد بمنع الإطلاق من جهة عدم تماميّة مقدّمته، حيث إنّه لم يلزم من عدم التقييد إلقاء المكلّف في خلاف الواقع؛ لأنّ العقل يحكم بلزوم الاحتياط، كما أثبتناه في محلّه.

وثانياً: [إنّ] هذا المحذور ليس محذوراً دائميّاً، بل قد يقع المكلّف فيه وقد

لا يقع، كما لو علم المولى بأنّ المكلّف [لا][1] يقع في خلاف الواقع، إمّا دائماً - لكونه محتاطاً - وإمّا اتّفاقاً، فلو كان المحذور المذكور ممّا يتوقّف عليه الإطلاق، للزم كون التقييد لغواً فيما إذا كان المكلّف ممّن يأتي بالقيد على كلّ تقدير، من تقييد الشارع ومن عدمه، كما إذا علم المولى من حال [الشخص] أنّه يأتي بالرقبة المؤمنة في مقام العتق، فيلزم أن يكون تقييده بالمؤمنة لغواً، نعم قد يلزم الإغراء بالجهل.

و **ثالثاً**: بأنّ المراد بأنّه لولا التقييد ليلزم إخلال المولى بغرضه، أنّه مع كونه في مقام بيان تمام ماله دخل في غرضه الداعي على الأمر، لو لم يبيّن ماله دخل فيه للزم نقض غرضه، يعني نقض ما هو مراده في مقام البيان، ضرورة أنّ لازم كونه في مقام البيان بيان ما له دخل في أمره وفي المأمور به، فلو لم يبيّن مع كونه في هذا المقام، فيلزم الخلف ونقض الغرض بالنسبة إلى هذا المقام، لا أنّ المراد بنقض الغرض هو إلقاء المكلّف في خلاف المصلحة الراجعة إليه.

وبعبارة أخرى: لمّا كانت وظيفة المولى اللطيف الخبير تعيين وظائف العباد، وبيان جميع ماله دخل في مصالحهم الراجعة إليهم، لطفاً بهم، وإحساناً لهم، فالإخلال بما له دخل في أوامره إخلال بوظيفته المولويّة، مع أنّه في مقام أداء ما هو وظيفته [الّتي يقتضيها][2] لطفه وعدله وحكمته، فلو أخلّ بشيءٍ كان وظيفته بيانه لأخلّ بغرضه، يعني أخلّ بما هو في مقامه من بيان ما هو المراد، أداءً

---

(١) في الأصل «لم» والأنسب ما أثبتناه.

(٢) في الأصل «المقتضية له» والأنسب ما أثبتناه.

لوظيفته. وظاهر أنّ على المولى بيان ما يقتضيه لطفه وحكمته وعدله، [سواء] كان المكلّف آتياً ممتثلاً، أم عاصياً، [و] كان المكلّف آتياً بما لم يبيّن أم لا، حيث إنّ مقام المولويّة يقتضي بيان ماله دخل في مصالح العباد، ولا ربط لهذا المقام بمقام إلقاء المكلّف في خلاف الواقع.

نعم لو تمّ الإشكال الثاني، وهو: أنّ حكم العقل الضروري قرينة على المراد أو صالح للقرينيّة، لم يكن عدم بيانه مخلاً بغرضه؛ لأنّ مثل هذا الحكم العقلّي الضروريّ بيان، والإيكال إليه لا محذور فيه، كما لا يخفى.

و رابعاً: بمنع ما ذكرت من عدم إلقاء المكلّف في خلاف الواقع لولا التقييد، ضرورة أنّه لو كان، فالعجز من جهة وجود المزاحم للتكليف شرعاً، كما في موارد التزاحمات، فإنّه لو كانت القدرة شرطاً شرعيّاً وكان لها دخل في الملاك، فإن قيّد بها الشارع فلا يلزم إلقاء المكلّف في خلاف الواقع؛ لعدم الملاك حينئذٍ للمقيّد بها شرعاً في صورة التزاحم، بخلاف الآخر لو كانت القدرة بالنسبة إليه شرطاً عقليّاً، فإنّه له الملاك والخطاب دون الآخر، وأمّا إذا لم يقيّد الشارع وأوكل أمر التقييد إلى حكم العقل، فيلزم إلقاء المكلّف في خلاف الواقع؛ حيث إنّ اعتبار القدرة بالنسبة إليهما يكون على نحو سواء عقلاً، فحينئذٍ لابدّ من وقوع المكلّف في خلاف الواقع، كما إذا فرض ترك المكلّف لما كان ملاكه تامّاً مطلقاً في الواقع، والإتيان بالآخر الّذي لم يكن له ملاك في صورة التزاحم لقيد ملاكه واقعاً بالقدرة شرعاً.

نعم، فيما إذا كان ترك الواجب مستنداً إلى العجز التكويني، كما إذا لم يكن قادراً على الصلاة لعجزه عنها، لم يعقل وقوع المكلّف في خلاف الواقع،

من جهة عدم القدرة على إتيانها تكويناً، وأمّا إذا كان عدم القدرة من ناحية التعجيز المولوي الشرعيّ، فلا يؤمن المكلّف عن وقوعه في خلاف الواقع لولا التقييد، كما لا يخفى.

وأجاب سلّمه الله عن الإشكال الثاني: بأنّ العقل وإن كان حاكماً باشتراط القدرة وباعتبارها في حسن توجّه الخطاب إلى المكلّف قطعاً، لكنّ مثل هذه القدرة العقليّة لا يمكن أن يقيّد بها الخطاب شرعاً، ومع عدم إمكان التقييد بها شرعاً فلا يعقل أن يكون مثل هذا الحكم العقلّي قرينةً على إرادة المقيّد من المطلق، ولا صالحاً للقرينيّة.

بيان ذلك: أنّ رتبة اشتراط التكليف بالقدرة عقلاً، إنّما هي رتبة تنجيز التكليف المتأخّرة عن رتبة فعليّته؛ لأنّ ملاك اشتراطه بها إنّما هو قبح مطالبة العاجز بالتكليف، ولا إشكال في أنّ العقل إنّما يحكم بقبح توجّه التكليف الفعلّي للعاجز إذا تحقّق موضوع التكليف خارجاً. ومعنى تحقّقه تحقّق شرائط التكليف، والمراد بشرائط التكليف هي الأُمور الّتي اعتبرها الشارع في التكاليف من جهة دخلها في ملاك الحكم على نحو القضيّة الحقيقيّة، كما قرّر في محلّه، وبتحقّقها خارجاً يصير الحكم فعليّاً، كما أنّه قبل تحقّقها يكون شأنيّاً، فما لم تتحقّق الشرائط المعتبرة شرعاً في فعليّة التكاليف لا تصير التكاليف فعليّةً، وما لم تصر فعليّةً لا تصل النوبة إلى قبح مطالبة العاجز الّذي يحكم به العقل، ضرورة أنّه لولا فعليّة التكليف المساوقة لأصل وجوده - كما إذا كان التكليف شأنيّاً - وضروريّ أنّ مع عدم التكليف فلا مجال لقبح المطالبة ولا لحسنه؛ لأنّ موضوع هذا القبح العقلّي هو وجود التكليف وتحقّقه، فيكون اعتبار القدرة العقليّة في

حسن الخطاب متأخّراً رتبةً عن رتبة فعليّة التكليف بداهةً، فلا محالة تكون رتبة فعليّة التكليف مقدّمةً على تلك الرتبة، ضرورة أنّ فعليّة التكليف تكون بفعليّة الخطاب، وفعليّة الخطاب تكون بفعليّة الملاك بتمامه، وفعليّته تكون بتحقّق جميع ما له دخل في تحقّق الملاك من الأمور المعتبرة شرعاً في التكليف، من الشرائط الشرعيّة، وعدم الموانع كذلك، فتكون رتبة تحقّق الشرائط الشرعيّة سابقةً على الشرط العقلّي المعتبر في حسن الخطاب.

إذا تحقّق ذلك، يتحقق لك: أنّ الذي يحكم به العقل في المقام ليس إلا اعتبار القدرة على المأمور به في حسن الخطاب وتوجّهه إلى المكلّف من جهة أنّ مطالبة العاجز قبيح. ولا يمكن أن يكون مثل هذا الحكم العقلّي قرينةً على إرادة المقيّد به من المطلق، ولا صالحاً لتقييد إطلاق الخطاب؛ لأنّه إنّما تصل النوبة إلى مانعيّة العجز عن الخطاب عقلاً، فيما إذا تحقّقت الشرائط الّتي لها دخل شرعاً في فعليّة الخطاب وملاكه، فإنّه إن تمّت الشرائط الشرعيّة، وتحقّق موضوع الخطاب، وعلم المكلف به، فحينئذٍ إن كان قادراً على المأمور به فيحسن توجّه الخطاب إليه، وإن كان عاجزاً فيقبح توجّه الخطاب إليه.

وأمّا إذا لم تتحقّق الشرائط الشرعية الّتي لها دخل في ملاك الخطاب وفعليته، فلا خطاب ولا ملاك له. حتّى يقبح توجّهه إليه لو كان عاجزاً، أو يحسن فيما لو كان قادراً؛ لأنّ مع عدم الخطاب الفعلي فلا موضوع لحكم العقل المذكور؛ لأنّ رتبة وصول النوبة إلى مثل هذا الحكم العقلّي رتبة وجود المانع، ورتبة فعليّة الخطاب، وتحقّق الشرائط رتبة وجود المقتضي. وظاهر أنّ المانع إنّما يمنع عن تأثير المقتضي بعد تحقّق المقتضي، وأمّا مع عدم المقتضي فلا

يمكن أن تصل النوبة إلى مانعيّة المانع عن تأثير المقتضي، فمانعيّة العجز عن توجّه الخطاب إنّما تكون بعد تماميّة المقتضي، وإلا فلا مجال لاعتبار القدرة، ولا لاعتبار عدمها أصلاً؛ لأنّه لا خطاب في البين.

وعلى هذا، فلا يمكن اعتبار مثل هذه القدرة العقليّة في رتبة الشرائط الشرعيّة، الّتي رتبتها سابقة عليها - سبق رتبة المقتضي على رتبة المانع لتعدّد الرتبتين، وتأخّر اعتبار القدرة العقليّة عن الشرعية بمرتبتين - فإذا لم يكن ذلك، فلا يصلح لأن يكون قرينةً على التقييد في الرتبة السابقة، كما لا يمكن أن يكون قرينةً ومقيّداً لتلك الرتبة.

هذا، مضافاً إلى أنّ شرطيّة مثل هذه القدرة العقليّة في مقامنا هذا لحسن الخطاب، ومانعيّة العجز القابل لها عن توجّهه إليه، يتوقّف على تماميّة الإطلاق في الرتبة السابقة؛ لأنّه إن تمّ الإطلاق بجريان مقدّماته عقلاً، فتصل النوبة إلى هذا الحكم العقليّ؛ لأنّه بتماميّة الإطلاق يتمّ موضوع الخطاب، وتتحقّق فعليّته، فتصل النوبة إليه، فيتوقّف كون مثل هذه القدرة شرطاً على هذا الإطلاق فيما نحن فيه خاصّة، فإنّ توقّف مثل هذا الإطلاق على عدم اعتبار هذه القدرة عقلاً، فيلزم الدور، لأنّ وصول النوبة إلى هذا الحكم العقلّي موقوف على فعليّة التكليف، وفعليّة التكليف موقوف على عدم اعتبار شيءٍ آخر في التكليف وملاكه، فإن تمّ هذا الإطلاق فيما نحن فيه، فتصل النوبة إلى اعتبار القدرة وعدمها في حسن الخطاب وقبحه، وإن لم يتمّ فلا تصل النوبة إليه؛ لما مرّ.

فحينئذٍ إن توقّف تماميّة ذلك الإطلاق على عدم مثل هذا الحكم العقلي فيلزم الدور، بل يلزم من صلاحيّة هذا الحكم العقلّي لتقييد مثل هذا الإطلاق

عدم صلاحيّته؛ حيث إن صلاحيّته له موقوفة على الإطلاق، فإن توقف الإطلاق عليه يلزم عدم صلاحيّته له، وكذا يلزم من وجود الإطلاق عدمه. حيث إنّ من وجود هذا الإطلاق يلزم اعتبار مثل هذا الحكم العقليّ، فإن كان هذا الحكم العقلي مانعاً من الإطلاق فيلزم من وجود الإطلاق عدمه. وما يلزم من وجوده العدم فهو عدم.

فظهر من جميع ما ذكرنا: أنّ حكم العقل بمانعيّة العجز واشتراط القدرة في حسن الخطاب، لا يكون قرينةً ولا صالحاً لها لتقييد الإطلاق، فإذا لم يعقل أن يكون مانعاً فتجري مقدمات الحكمة ويتمّ الإطلاق، ومن إطلاق الخطاب يستكشف إطلاق الملاك بالنسبة إلى الحكم العقلي المذكور، فيقطع بوجود الملاك وجهة الخطاب، فيقصد تلك الجهة في موارد التزاحمات.

أمّا الجواب عن الإشكال - وهو عدم كفاية قصد الجهة عن قصد القربة - فلا يخلو إمّا يكون من جهة عدم حصول الامتثال بها، وإمّا من جهة عدم حصول قصد القربة بها.

فلا إشكال في أنّ الغرض من امتثال الأمر في حكم العقل، هو حصول الغرض من الأمر الداعي على الأمر، فإذا أتى بداعي الجهة الداعية على الأمر على وجه حصلت تلك الجهة بقصد الامتثال، كما إذا أتى به بداعي الأمر، بل يكون الإتيان بداعي جهة الأمر أوقع وأولى بنظر العرف عن الإتيان بداعي الأمر، ضرورة أنّ الأمر مقتض للحتم والإلزام، وحجّة من المولى [على][1] العبد، فلو

---

(١) في الأصل «إلى» والأنسب ما أثبتناه.

دار الأمر بين الإتيان بالمأمور به بداعي الأمر المقتضي للإلزام، وبين الإتيان به بداعي الجهة الداعية على الإلزام، لمجرّد كونها موافقةً لغرض المولى، فواضح أنّ الاتيان بداعي الجهة أولى وأوقع عند العقل والعقلاء، كما في امتثال الأوامر الصادرة من الموالي العرفيّة.

فإن قلت: إنّ أولويّة الإتيان بالمأمور به بداعي جهة الأمر عند العقل والعقلاء إنّما يكون فيما إذا علم بتلك الجهة تفصيلاً، كما إذا علم العبد بعطش المولى الداعي على أمره بإيجاد الماء، فان الإتيان بالماء بداعي رفع عطش المولى أولى وأوقع في النفس قبل صدور الأمر من المولى.

وأمّا إذا لم يعلم بالجهة الداعية على الأمر إلا بنحو الإجمال، كما في المصالح الداعية على الأوامر الشرعيّة، فإنّه لا يعلمها تفصيلاً إلا الله تعالى شأنه، وظاهر أنّ العلم بكون الأمر له جهة داعية للمولى على الأمر لا يوجب العلم التصوّريّ ولا التصديقي بتلك الجهة، حتّى تكون الإرادة المتعلّقة بالفعل منبعثةً منه، والجهة المجهولة بما هي مجهولة لا يمكن أن تكون محرّكةً للإرادة، إلا بعد إحراز تعلّق الإرادة المولويّة بإيجاد ذي الجهة، وكون المولى مريداً لها في تلك الحالة المجهولة، فإنّ العلم بالإرادة النفس الأمريّة الكامنة في نفس المولى، هو المحرّك لإرادة العبد، لا نفس الجهة بما هي، مع قطع النظر عن تعلّق الإرادة المولويّة.

نعم يمكن ذلك بالنسبة إلى المخلصين من عباده، الواصلين إلى أعلى درجة العبوديّة، والمدركين لأعلى درجة المحبّة العشقيّة، فإنّ مثل هؤلاء العاشقين له يكفيهم مجرّد إحراز الجهة الموافقة لغرضه، وإن لم يردعهم أو

يأمرهم به، ولكن هذه المرتبة تكون للأوحديّ لا لكلّ أحد، خصوصاً إذا كان عاصياً، كما في موارد مزاحمة الأهمّ مع غير الأهمّ، فإنّ العاصي للأهمّ - كما هو مورد البحث - لا يعقل أن يأتي بالمهمّ بداعي نفس الجهة.

وبالجملة: الإتيان بداعي جهة الأمر ليس امتثالاً أوّلاً، وإن كان امتثالاً فلا يتّفق إلا للأوحديّ لا لعامّة المكلّفين.

قلت: إنّ الإتيان بداعي الأمر ليس إلا من جهة كون قصده قصداً إجماليّاً للجهة الّتي كان تعلّق الأمر بذلك المأمور به لتلك الجهة، كما برهن في محلّه، من أنّ الأفعال إنما تكون عباديّةً بما أنّه ينطبق عليها الوجه الّذي تكون الأفعال بذلك الوجه عباديّةً، لا بذاتها بما هي هي، ضرورة أنّ الحركات والسكنات الخاصّة بما هي حركات وسكنات ليست عبادةً وصلاةً، وإنّما تكون عبادة لانطباق وجه واقعي عليها، فتكون تلك الحركات والسكنات بذلك الوجه عباديّةً، والإتيان بها بداعي الأمر المتعلّق بها يوجب عباديّتها من جهة كون قصد الأمر المتعلّق بها قصداً إجماليّاً لذلك الوجه الواقعي المنطبق عليها، فإذا كان ملاك صيرورة الفعل عباديّاً أنّه إذا أتى به بداعي الأمر من جهة كون قصده قصداً لذلك الوجه بنحو الإجمال، فقصد نفس الوجه بنحو الإجمال لو لم يكن أولى يكون مساوياً لقصد الأمر بلا تفاوت بينهما.

والحاصل: أنّ قصد الأمر طريق إلى قصد ذلك الوجه بنحو الإجمال، فهو وقصد نفس الوجه إجمالاً في عرض واحد لو لم يكن أولى.

مضافاً إلى أنّ قصد الجهة قصد إجماليّ للأمر أيضاً، فقصد الجهة قصد للأمر أيضاً، كما أنّ قصد الأمر قصد الجهة إجمالاً؛ حيث إنّ الجهة مستدعية

للأمر أيضاً كما لا يخفى، فيكون امتثالاً للأمر.

نعم يبقي إشكال: أنّ قصد الوجه بهذا المعنى لم يتّفق إلا للأوحدّي.

وأمّا الجواب عن الإشكال الثاني؛ فبأنّ الدليل الدالّ على اعتبار قصد القربة من الكتاب والسنة، فالمستفاد منهما ليس إلا الإتيان بالمأمور به ابتغاء وجه الله، أو طلباً لمرضاته، أو مريداً في عمله ربّه، كما ورد بهذا العنوان في الأخبار[1]. وليس في الأخبار والآثار ما يدلّ على اعتبار قصد خصوص الأمر، وظاهر أنّه يكفي في تحقّق هذا المعنى كون الداعي على إرادة المأمور به والمحرّك لإرادة المأمور هو الله تبارك وتعالى. فلو فرضنا كون الداعي والمحرّك هو نفس ذاته تعالى، بأن يأتي بالمأمور به للّه تبارك وتعالى، فيكون كافياً، وكذا لو أتى به بداعي خواصّ الأمر والآثار المترتّبة عليه، من شكر النعم ومن الفرار من العقاب، أو الدخول في الجنّة، فإنّه يكفي في كون الإتيان ابتغاءً لوجهه الأعلى مجرّد كون الداعي أحد الأُمور المذكورة، أو علّة الأمر وملاكه، فإنّ كلّ ذلك راجع إليه تبارك وتعالى، وكان مريد العبادة مريداً وجهه، حيث إنّ الفوز بالدرجات العالية مريد قربه، كما أنّ الإتيان خوفاً من العذاب يكون مريداً قربه تعالى، وكارهاً عن بعده، وكذا شكر النعم، فإنّه مقرّب للعبد، كإرادة امتثال الأمر من جهة كونه تعالى أهلاً له، فإنّ كلّ هذه الأُمور راجعة إليه تعالى، وإن اختلفت مراتبها، ولا منافاة بين اختلاف مراتبها، وبين كونها في عرض واحد، بالنسبة إلى

---

(١) الوسائل ١: ٥٩ ـ ٦١ أحاديث الباب ٨ من أبواب مقدّمة العبادات، مستدرك الوسائل ١: ٩٨ ـ ١٠١ أحاديث الباب ٨ من أبواب مقدّمة العبادات.

انطباق العناوين المذكورة في الأخبار والآيات عليها، من ابتغاء وجهه تعالى ونحوه، فإنّ لمريد وجهه تعالى، ولطالب مرضاته مراتب، كما لا يخفى.

فما ذكره المستشكل - من أن الإتيان بداعي ملاك الأمر وبداعي كونه أهلاً، أو بداعي التخلّص عن العقاب، أو الفوز بالجنّة، ليس بداعي القربة - لا يخفى ما فيه.

وما ذكره من انحصار صيرورة المأمور به عبادةً بقصد الأمر، لا دليل عليه، لا نقلاً، كما عرفت، ولا عقلاً وعرفاً؛ لأنّهم لا يعتبرون في الإطاعة كون الداعي هو قصد الأمر ليس إلا، وأمّا العقل فلا يعتبر في تحقق الإطاعة إلا الإتيان بالمأمور به، وصدوره عن المكلّف على وجه يريده المولى.

ففي التوصّليّات لم يعتبر في تحقّق إطاعتها إلا حصوله، على وجه يسقط غرض المولى من الأمر به بأي داع أتى به. وأمّا في التعبديّات، فلم يعتبر في تحقّق إطاعتها إلا كون الداعي والمحرّك لإرادة العبد قربيّاً، لا بأيّ داع كان.

وإذا تحقّق بما ذكرنا، في تحقق القربيّة لصيرورة أحد الأُمور المذكورة محرّكاً لإرادة العبد - على ما يستفاد من الأدلّة - فيحكم بحصول الإطاعة التعبديّة فيما إذا كان الداعي أحد الأُمور المذكورة. بل قصد الأُمور المذكورة لا ينفّك عن قصد الأمر إجمالاً، فإنّ قصدها قصد إجمالي للأمر.

وبعد ما أثبتنا كون الأمور المذكورة في عرض واحد، من حيث حصول الإطاعة في التعبّديّات - وإن كانت مختلفة المراتب - فلا مجال لتوقّف العقل أصلاً.

نعم، في المقام إشكال وهو: عدم إمكان أخذ قصد القربة في المأمور به

على وجه يتعلّق الأمر به في عرض سائر الأجزاء والشرائط، الّتي تعلّق بها الأمر، فنفس المأمور به بما هو ليس عبادةً حتى يكون الإتيان به بما هو هو عبادةً.

نعم، بعد تعلّق الأمر به يصير عبادةً، فالمأمور به بعد تعلّق الأمر به يصير عبادةً لو أتى به بداعي الأمر المتعلّق به، ولعلّ نظر صاحب الجواهر رحمه الله[1] بانحصار عباديّة المأمور به بما إذا أتى به بداعي أمره المتعلّق به، إلى أنّ المأمور به بما هو هو ليس عبادةً، فالإتيان به بداعي غير أمره المتعلّق به لا يجعله عبادةً، بل لابدّ من قصد أمره، إمّا بكونه هو الداعي المنحصر، وإمّا بكونه الداعي على الإتيان ولو بداعي آخر من الدواعي المذكورة، من قبيل الداعي على الداعي.

ولا يخفى ما فيه، من أنّ عدم كون المأمور به بنفسه قربيّاً من جهة عدم إمكان قصد القربة فيه إشكال مشترك الورود بالنسبة لجميع الدواعي التي يمكن أن يصير المأمور به بقصدها قربيّاً، على اختلاف جهة الإشكال فيها، فإنّ الإشكال في أخذ قصد الأمر في متعلّقه، يكون من جهات ثلاث: من جهة امتناع أصل إنشائه في مرحلة الإنشاء، ومن جهة امتناع فعليّته في مرحلة الفعليّة، ومن جهة امتناع الإتيان به قربيّاً على نحو يكون جزءاً أو شرطاً، بأن يؤتى به في عرض سائر الأجزاء المأمور به في مرحلة الامتثال، كما أنّ إشكال أخذ ما عداه من الدواعي فيه يكون من جهتين: امتناع أخذه في مرحلة الفعلية، وفي مرحلة الامتثال، كما أنّ إشكال أخذ مطلق الدواعي المحرّكة للإرادة في المراد مطّرد في جميع الدواعي المحرّكة للإرادة، كان الداعي هو التعبّد أو غيره، على ما فصّلنا التكلّم فيه في مقامه.

---

(١) جواهر الكلام

وكيف كان فلا ربط لذلك الإشكال، وعدم إمكان أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر، بعد إمكان صيرورة المأمور به عبادةً بقصد غير الأمر من الدواعي الأخرى أصلاً. وقد قلنا بأنّ الضابط في صيرورة المأمور به عبادةً [هو] كون محرّك الإرادة منتهياً إليه تبارك وتعالى، سواء كان الداعي هو نفسه تعالى أو أمره، أو الخوف من عقابه أو الشوق إلى ثوابه الموعودين، أو شكر نعمته، أو الجهة الداعية على الأمر، فإنّ كلّ هذه الأُمور راجعة إليه، وكان الإتيان بقصدها قربيّاً، لكونه ابتغاءً لوجهه الأعلى على اختلاف مراتبها عقلاً، كما قلنا.

فظهر بما ذكرنا: كفاية قصد الجهة بلا توسّط قصد الأمر، كما ظهر كفاية صيرورة الداعي هو نفسه تعالى، وذاته المقدّسة، بل هي المرتبة العليا، كما أنّه يكفي كون الداعي له على العبادة فوائد الامتثال وخواصّه، من تحصيل الثواب، والأمن من العقاب، وكذا يكفي لو كان الداعي هو أداء شكر المنعم؛ لما ذكرنا: أنّ كلّ ذلك راجع إلى قصد التقرّب إليه تعالى، الّذي هو الغاية القصوى، والمقصد الأعلى في تحصيل مرضاته والتجّنب عن سخطه.

وقلنا بأن الضابط في كون الداعي إلهيّاً قربيّاً كونه مراداً له تعالى، وطلباً لمرضاته، مريداً به وجهه المقدّس. وظاهر أنّ الدواعي المذكورة بأجمعها تنطبق عليها العناوين المذكورة، مندرجاً فيها في عرض واحد، فتلك الدواعي بملاك واحد، وبعنوان فارد، تكون قربيّةً، وكلّ واحد منها في عرض الآخر.

فظهر أنّ الفوائد والخواصّ المترتّبة شرعاً وعقلاً على إطاعة الأمر وامتثاله، تصحّ أن تكون داعيةً على الامتثال، وأمّا ما لا يكون ممّا يترتّب عليها عقلاً ولا شرعاً، فلا يمكن أن يكون داعياً ومحرّكاً للإرادة الموجدة لمتعلّق الأمر.

فبأنّ غير فائدة الشيء وخواصّه الّذي يمكن أن يترتّب عليه ويمكن أن لا يترتّب، فلا يمكن أن يكون [داعياً]؛ لأن الداعي لابدّ أن يكون من الفوائد المترتّبة، حتّى يعلم بها علماً تصديقيّاً ويتحرّك المريد عن التصديق بترتّبها عن علمه التصديقي.

فإذا لم تكن الفائدة المترتّبة ممّا تترتّب عليه شرعاً أو عقلاً أو عادةً، بل كان ترتّبها اتفاقيّاً، فلا يحصل العلم بترتّبها علماً تصديقيّاً حتّى تكون محرّكة للإرادة.

وأمّا إذا علم بترتّبها، إمّا لكونها حاصلةً قبل العمل، كالأجرة الّتي يأخذها الأجير من المستأجر قبل العمل، فهي ليست من الفوائد المترتّبة؛ لأنّها حاصلة [قبل] الفعل، فكيف تكون من فوائده المترتّبة عليه، ولا من علله؛ لظهور أنّ علل الأمر هو ما كان غرضاً للآمر الحكيم، لا ما كان غرضاً للمأمور، كما لا يخفى. بل المحرّك حينئذٍ هو تحصيل البراءة وتفريغ الذمّة من العمل الّذي آجر نفسه عليه، وألزمه الشارع بوفائه بقصد الإجارة. فإن كان متعلّق الإجارة هو نفس العمل، فيكون العمل الّذي يؤتى به بداعي الأمر المعاملي لتفريغ الذمّة باطلاً غير مفرّغ؛ لأنّ العبادة وقعت متعلّق الإجارة، فلابدّ أن يؤتى بالعبادة لتفريغ ذمّة المنوب عنه، لا لتفريغ ذمّته، ولا يعقل تفريغ ذمّة المنوب عنه، إلا بإتيانها بداعي أمر نفسها المتعلّق بالمنوب عنه، فإذا أتى لا بداعي ذلك الأمر، بل بداعي أمر نفسه المعاملي فلا تبرأ ذمّته؛ لعدم براءة ذمّة المنوب [عنه] بالإطاعة بهذا النحو، كما لا يخفى.

وإن لم تكن حاصلةً قبل الفعل ولكن يقطع بحصولها بعد العمل، فلا إشكال في أنّ إعطاء الأُجرة، الّذي هو فعل الغير - الّذي كان بإرادته واختياره

الناشيء من مباديه التصوّريّة والتصديقيّة - لا يعدّ فائدةً لهذا الفعل أصلاً، إلا أن يقال: بأنّه إعداد له، بمعنى كون العمل المأتيّ به مبدأً لتحريك إرادة المعطي للأجرة، ويكفي في الدخل هذا. كما في كون العمل معدّاً من مبادي تحريك إرادة الله تعالى في إعطاء الثواب ودفع العقاب.

لكن لا يخفى الفرق بينهما، حيث إنّ سبب كونه معدّاً لتحصيل الثواب أو الفرار من العقاب بالنسبة إلى فعل الله عزّ وجلّ وعده تعالى، والعادة على الفعل والترك الذي لا يتخلّف إلا إذا شملته العناية الربانيّة، وعموم عفوه وسعة رحمته، لما في العبد من أمر اقتضاه لها.

هذا لو قلنا بالاستحقاق، وأمّا لو لم نقل به كما هو كذلك، حيث إنّ إعطاءه تعالى فضل محض، فإنّه ممّا فيه تعالى من الفضل واللطف الذي اقتضته حكمته وكبريائيّته الّتي لا يعقل أن تكون موجودةً في الغير، فعلى كلّ تقدير، فالترتّب الواقعي بأيّ وجه كان ثابت ولا يمكن تخلّفه.

وأمّا بخلاف إعطاء المخلوق، فإنّه يمكن أن يقع في الواقع، ويمكن أن لا يقع، إلا أن يكون بحيث يلزم النهي، وليس يلزم إلا لزوم الوفاء بالعقد، فيرجع بالأخرة إلى كون الفائدة المترتّبة عليه، هو لزوم الوفاء بالعقد المتعلّق بعقد الإجارة، وهو أمر معاملي لا ربط له بفائدة العبادة بما هي هي. وعلى تقدير كونها من فوائده المترتّبة فهي شرعيّة؛ لأنّها من قبل الله تعالى، ولكن لا يمكن أن يكون هذا داعياً على نفس العبادة، لأنّه أمر معاملي لا ربط له بالأمر المتعلّق بالصلاة، وقد مرّ آنفاً أنّه لابدّ من كون المحرّك للعبادة هو تحصيل مرضاته وإرادة وجه المقدّس، لا المنافع الماليّة الدنيويّة، ويأتي إن شاء الله تعالى: أنّ

المنافع الدنيويّة المترتّبة علي العبادة لا يمكن أن تترتّب على العبادة إلا بعد صيرورة العبادة عبادةً، ولا يمكن أن تكون عبادةً إلا بإتيانها بقصد القربة على ما قلنا.

نعم، المنافع الدنيويّة المترتّبة على العبادة بوعد إلهيّ وبإلزام منه تبارك وتعالى يمكن أن تكون داعياً على الداعي، يعني داعياً على صيرورة القرب منه تعالى بوجه من الوجوه المذكورة محرّكاً للإرادة والامتثال، فيكون من قبيل الداعي على الداعي، هذا إذا كانت الأُمور الدنيويّة ممّا كانت مترتّبة على العبادة بوعد الهيّ.

وأمّا إذا لم يكن بوعد إلهيّ، كما إذا أطاع برجاء عطاء الغير أو احترامه وإكرامه، أو بالقطع به، فإن رجع إلى الرياء في العبادة، فهو باطل قطعاً. وإن لم يرجع إليه، سواء كان حاصلاً له قبل العمل أو حاله، أو لم يكن بل يكون ممّا يقطع أو يحتمل ترتّبه، فهذه الأمور لا يمكن أن تصير داعيةً؛ لأنّها ليست من الفوائد المترتّبة عليه شرعاً ولا عقلاً ولا عادةً، ولا داعياً على الداعي أيضاً؛ لما ذكرناه من أنّ الداعي على الشيء [لابدّ] أن يكون من معلولاته أو من علله، وليس مثل [هذه] الأمور المذكورة عللاً له ولا معلولاً، وما ليس علّةً ولا معلولاً للمأمور به فكما لا يمكن أن يكون محرّكاً على الأمر لا يمكن أن يكون داعياً على الداعي؛ لاشتراك العلّة وهي عدم إمكان ما لا يكون غايةً للشيء وفائدةً مترتّبةً عليه لا شرعاً ولا عرفاً ولا عادةً محرّكاً للإرادة ونحوه؛ لما ذكرنا في محلّه من أنّ العلة الغائيّة هي العلّة الفاعليّة، وهذه العلّة آتية في الداعي على الداعي، وحيث إنّه لابدّ أن ينتهي الداعي في التعبّديّات إلى الله تعالى، وما لا تكون

مترتّبةً على العبادة فلا يمكن أن تكون داعياً إليها ولا منتهياً إليه، فأخذ الأُجرة أو تحصيل الجاه وغير ذلك من الدواعي المنتهية إلى الملاذ النفسانيّة، لا يمكن أن يكون داعياً على الداعي، لعدم اقتضاء العبادة لها بنفسها ذاتاً ولا شرعاً ولا عادةً.

فإن قلت: كيف وكون الأمور المذكورة محرّكةً على العبادة غير خفيّ على أحد، مع أنّه لا يخلو أحد منه إلا الأوحديّ، وإلا لا يمكن أن يكون حبّ الجاه أو الرئاسة داعياً على العبادة وكذا الرياء، مع أنّه لا إشكال في دخول الرياء في العبادة، وعنونه الفقهاء، كما لا يخفى.

قلت: هب ما ذكرت، ولكنك خبير بعدم كون ترتّب الأمور المذكورة على العبادة ممّا اقتضته العبادة بذاتها، أو بجعل من الجعل، أو باعتبار من بعد اعتباره، بل تكون باعتقاد حصولها مقارنةً لحصول العبادة، فهي من الأُمور الّتي اعتقدها العابد حصولها خارجاً عند وجودها مقارناً لها، لا من فوائد العبادة، كسائر المقارنات الاتّفاقيّة الحاصلة عندها، ويكفي مجرّد قصدها عنواناً للعبادة أو قيداً لها، عند امتثال العبادة في دخولها فيها، وفي بطلان العبادة بواسطة قصدها.

وعلى هذا فيكون مرجع صيرورتها داعيةً على العبادة ولو بنحو الداعي على الداعي إلى قصد الأُمور المقارنة الّتي اعتقد العابد حصولها، لا من فوائدها وخواصّها، فالمحرّك هو فوائد العبادة أو الأمر المتعلّق بها. غاية الأمر عند الامتثال بقصدها إمّا عنواناً للعبادة، بمعنى أن يأتي بها بهذا العنوان الجعلي الاعتقادي، أو قيداً للامتثال، بمعنى أنّه لولاه لما كان ممتثلاً، وعلى أيّ حال فلا تكون هيّ المحرّكة والداعية في الحقيقة، لعدم إمكانها.

هذا، مضافاً إلى أنّه لو أمكن صيرورتها داعيةً على الداعي وعلى العبادة،

فتكون العبادة باطلةً لانتهاء محرّكها بالأخرة - ولو بالوسائط - إلى ما لا ينتهي إلى قربه تعالى سبحانه، وإلى إطاعته. بل ينتهي إلى الملاذ النفسانيّة، فتخرج العبادة بواسطة ذلك عن كونها عبادةً، ومجرّد كونها داعيةً إلى جعل الأمر داعياً ومحرّكاً للإرادة غير كاف:

أوّلاً: لعدم إمكان كون الأمر محرّكاً حقيقةً، ومجرّد قصد الأمر عند محرّكيّته لملاذ النفسانيّة مجرّد قصد مقارن عند انبعاث الإرادة عن تلك الأُمور؛ لعدم تصوّر كون الأمر حقيقةً هو المحرّك أو آثاره مع كون المحرّك غيره، فكونه داعياً على الداعي مجرّد تعبير لا واقع له، كما لا يخفى [على]المتأمّل المنصف.

وثانياً: على فرض إمكانه، فينتهي الداعي بالأخرة إلى غير الله تعالى، ومعه تكون العبادة باطلةً؛ لأنّ المحرّك الحقيقيّ في الواقع غير الله تعالى؛ لأنّ ما تنتهي إليه سلسلة العلل هي العلّة الحقيقيّة للإيجاد، كما في موجودات العالم، فإنّ العلّة لوجودها حقيقةً هو الله تعالى؛ لأنّه علّة العلل كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في صحّة العبادة بداعي الأُمور المترتّبة عليها من القرب إليه تعالى بجامع واحد، وهو كون العبد طالباً مرضاته، مريداً وجهه، محترزاً عن سخطه وبعده.

وأمّا لو كان الداعي هو الأُمور الدنيويّة الّتي وعدها الشارع بترتّبها عليها، كسعة الرزق الّتي وعدها الشارع لمن يصلّي صلاة الليل، أو أمراً آخر رتّبه الشارع على العبادة، كقضاء الحوائج، وأداء الديون، وشفاء المريض، والاستسقاء، وغير ذلك من الأُمور الّتي رتّبها الشارع على العبادات الخاصّة

الواردة في مواردها المخصوصة، فغير خفيّ أنّها مترتّبة على الإطاعة وعلى العبادة، أي على ما يؤتى به قربيّاً، لا مطلقاً. فعلى هذا فلو كان المحرّك لنفس إطاعة هذه الأمور بلا توسّط قصد الأمر، أو آثاره المقرّبة للعبد إليه تعالى، فتكون العبادة باطلةً، ولا يمكن أن تترتّب عليها؛ لأنّها مترتّبة على العبادة، لا على ذات الأفعال الخاصّة.

نعم، ينبغي أن تجعل تلك الأُمور داعياً على الداعي، وبناءً عليه تصحّ العبادة؛ لأنّها حيث كان ترتّبها على العبادة بوعد إلهيّ، وبترتيب من له الترتيب، وباعتبار من قصد اعتباره، فيمكن أن تكون محرّكة على العبادة. وحيث إنّها تنتهي إليه تعالى، فلا تضرّ بصحة العبادة؛ لانتهائها إليه تعالى سبحانه.

ومن هذا الباب قلنا بصحّة عبادة الأُجراء، لو كان الداعي على الداعي هو الوفاء بعقد الإجارة، وإن أشكل الأُستاذ في خصوصه، ولكنّ الإنصاف أنه لا فرق بينه وبين الأمور المذكورة، اللّهمّ إلا أن يمنع كون الوفاء بالعقد من الآثار المترتّبة شرعاً على العبادة، كما منعه الأُستاذ سلّمه الله تعالى. بل العبادة مترتّبة على الوفاء بالأمر المعاملي، لا أنّ الأمر المعاملي مترتّب على العبادة، كما لا يخفى. ولا بدّ من التأمّل التامّ في هذا المقام، فإنّه من مزالّ أقدام الأعلام من العلماء الفهام والفقهاء العظام.

الأمر الرابع: قد عرفت سابقاً: أنّه لابدّ في تحقّق النيّة المتعلّقة بالعمل، أن يكون العمل منويّاً بعنوانه الّذي كان منطبقاً عليه بهويّته وحقيقته. فإذا لم يقصد ذلك العنوان المنطبق عليه بهويّته وحقيقته، فلم يصدر العمل بما له من الحقيقة

والهويّة عن اختيار وإرادة، وما صدر عنه لم يكن تلك الحقيقة والماهيّة، ولا يمكن في مثل المقام الخطأ في التطبيق؛ لأنّ الخطأ في التطبيق إنّما يكون فيما إذا أتى بالمأمور به بحقيقته وهويّته، ثمّ وقع الخطأ في انطباق عنوان المقصود مع المأتيّ به الواقعيّ، وأمّا إذا لم يقصد المأمور به بحقيقته وهويّته، فلا معنى للخطأ في التطبيق أصلاً.

وأمّا العناوين الأُخر، ممّا كانت عنواناً للمأمور به - كالقضاء والأداء والوجوب والاستحباب - إذا لوحظت وصفاً أو عنواناً للأمر، كما إذا لوحظت غايةً له، لا وصفاً للمأمور به، حيث إنّ المعنون بالوجوب والاستحباب أوّلاً وبالذات هو الأمر، والمعنون به ثانياً وبالعرض هو المأمور به، فلذا يمكن أن يجعل وصفاً للمأمور به أو غايةً للأمر، فهل يجب قصدها أم لا؟ وجهان:

أمّا بناءً على اعتبار قصد الوجه وعدمه فظاهر، وحيث إنّه لم يعتبر قصد الوجه - لما قرّر في محلّه - فلا وجه لاعتباره من هذه الجهة، كما أنّه بناءً على اعتبار تميّز المأمور به حال الإتيان به فوجه اعتباره واضح. وحيث بنينا على عدم اعتباره فلا وجه لقصده. وأمّا لزومه من غير الجهتين فلا دليل عليه.

أمّا عقلاً، لحصول امتثال الأمر من دون قصد الوجه، وصفاً أو غايةً، وحيث إنّ همّ العقل في باب الإطاعة ليس إلا تحقّقها، والمفروض تحقّقها بلا قصده، فلا وجه لاعتباره فيها، حيث إنّ قصد القربة يتحقّق بدونه في التعبديّات كما عرفت. مضافاً إلى أنّ قصد الأمر قصد له بوجه، كما لا يخفى.

وأمّا شرعاً، فلعدم الدليل عليه، هذا فيما لو لم يقتض أمر آخر لزوم قصده.

وأمّا إذا كان في البين ما يقتضيه، كما إذا تعدّد المأمور به، فيما إذا اشتغلت

الذمّة بقضاء صلاة الصبح وبأدائه، فحينئذٍ لو قصد نفس صلاة الصبح الّتي اشتغلت ذمّة المكلّف بها في مرحلة الامتثال، فلا وجه لحصول امتثال أحدهما دون الآخر؛ لأنّه تعيّن بلا معيّن، وترجّح بلا مرجّح، حيث كانت نسبة المأتيّ به إليها على نحو سواء.

نعم، لو اشتغلت الذمّة بفائتة الغير، كما إذا آجر نفسه للإتيان بصلاة الغير، فحينئذٍ لو أتى بالفريضة بلا قصد الغير، ولا قصد النفس، فيحسب عن فريضته لا عن الغير؛ لأنّ المحتاج إلى القصد في هذا الفرض هو قصد الغير، وأمّا القصد عن النفس، فلا حاجة إليه. بل يكفي في براءة ذمّته عن فريضته نفس الإتيان بها ولو لم يضف إلى نفسه. حيث إنّ الفعل الصادر من شخص يكون له، إلا أن يكون في البين صارف، فإضافته إلى الغير تحتاج إلى قصد الغير، وأمّا كفايته عن نفسه، فلا يحتاج إلى قصده، بل يكفي صدوره عنه. ولذا قلنا: إنّ البيع الصادر عن شخص يكون له لو لم يقصد عن غيره. فالمحتاج إلى قصد الغير هو ما إذا أُريد إيقاعه عن الغير، وأمّا الإيقاع عن النفس فلا يحتاج إلى قصد النفس، وكذا فيما نحن فيه.

وهكذا الكلام، فيما إذا كان الوقت صالحاً لأن تقع فيه الصلاتان من الفريضة والنافلة، فإنه لو لم يقصد بصلاته إلا عدد الركعات، الصالح لأن ينطبق عليه كلّ من النافلة والفريضة، فلم تقع من أحدهما كما إذا قصد الإتيان بركعتين بعد طلوع الفجر، فبعد صلاحيّة انطباق كلّ من الفريضة ونافلة الصبح عليهما، فالحكم بتبعيّتهما لإحداهما دون الأُخرى ترجيح بلا مرجّح، إلا إذا قصد بهما فريضة الصبح أو نافلته، وأمّا إذا لم يكن الوقت صالحاً إلا لإحداهما، ولم تكن

ذمّته مشغولةً بالمتعدّد، فلو كان من قصده الإتيان بالمأمور به الواقعيّ، فلا يقع إلا من صاحبة الوقت، قصد به بعنوانه الواقعيّ من الوجوب والاستحباب أو القضاء والأداء، فإنّه يقع منه. بل لو قصد خلاف ما عليه واقعاً، كما إذا قصد بها القضاء في الوقت معتقداً بخروج الوقت، فتقع من صاحبة الوقت ولم يضرّه القصد على الخلاف بتحليل الداعي.

بتقريب: أنّه بعد أن كان المقصود الأصلي هو الإتيان بالمكلّف به الواقعيّ، والمفروض أنّه آت به في الوقت، قصده أو لم يقصده، فإنّه يقع عنه. وإن قصد به القضاء، إمّا غايةً للأمر، أو وصفاً للمأمور به، فإنّ هذا القصد لا يضرّه بشيءٍ، إلا كونه مقارناً لقصد المأمور به الواقعيّ، والقصد المخالف لعنوان المأمور به الواقعي - المقارن لقصد المأمور به - لا يضرّ بشيءٍ. وهذا هو المراد من الخطأ في التطبيق، حيث إنّ الخطأ وقع في تطبيق المأتيّ به الواقعيّ على المأمور به الإعتقاديّ، مع الإتيان بما هو المأمور به الحقيقيّ الواقعيّ، فلا يضرّ قصد الخلاف به أبداً. وكذا لو كان المأمور به الواقعيّ هو الواجب ولكن اعتقد استحبابه، فإنّ بعد كون الداعي على الإتيان هو الأمر الواقعيّ، وبعدما كان المقصود الأصليّ هو الإتيان به دون غيره، فإتيانه بقصد كونه مستحبّاً، إمّا غايةً للأمر، أو وصفاً للمأمور به، من أنّه اعتقد كونه مستحبّاً فلا يضرّه قصد الاستحباب؛ لأنّه حينئذٍ من القصود المخالفة للواقع مقارناً للإتيان بالواقع على ما هو عليه، فإنّه خطأ في التطبيق.

فظهر ممّا ذكرنا، أنّ قصد القضاء في مقام الأداء، أو قصد الأداء في مقام القضاء، وكذا قصد الاستحباب في مقام كون المأمور به واجباً، أو بالعكس، ممّا لا يضرّ بالمأمور به الواقعيّ، فيما كان الداعي هو الواقع بتحليل الداعي.

هذا إذا لم يأت خارجاً بقيد المأمور به، وإلا كان باطلاً. كما إذا كان المأمور به تماماً وأتى بالقصر معتقداً بأنّ المأمور به هو القصر، فإنّه يبطل صلاته وإن لم يكن قصد الإتمام لازماً؛ وذلك لأنّ مصداق القصر ضدّ الإتمام، من جهة كونه ناقصاً، وكذا بالعكس، حيث إنّ الإتمام يكون واجداً للزيادة، فيكون الإتيان بالقصر في موضع الإتمام موجباً لعدم الإتيان بالركعتين المعتبرتين فيه. كما أنّ الإتمام في موضع القصر يكون واجداً للركعتين الزائدتين على المأمور به الواقعيّ، فيكون كلّ منهما ضدّاً للآخر، ومعه يكون الإتيان بكلّ منهما مقام الآخر باطلاً من هذه الجهة، لا من جهة لزوم قصد القصر والإتمام، ولذا لو لم يقصد الإتمام في مورده، أو القصر في موضعه، وأتى بكلّ منهما على وجهه، تكون صلاته صحيحةً. بل تصحّ فيما إذا كان المصلّي متردّداً في اختيار كلّ منهما في مواضع التخيير إلى حدّ القصر فيقصّر، كان صحيحاً كما كان صحيحاً إذا أتمّ. بل لو قصد القصر في موضع الإتمام من جهة الخطأ في التطبيق وأتمّ - إذا كان داعيه هو الأمر الواقعيّ - كانت صلاته صحيحة.

فظهر أنّ عنوان القصر والإتمام وإن لم يكن من العناوين الّتي كان قوام حقيقة الصلاة بها - ولذا لا يجب قصدهما - ولكن حيث إنّه لو أتى بكلّ منهما في موضع الآخر، فتكون باطلة، حيث إنّ كلاً منهما ضدّ الآخر، فيكون الإتيان بكلّ منهما في موضع الآخر من قبيل الإتيان بالضدّ، وهو تغيير للنوع من هذه الجهة.

ولعلّه هو مراد صاحب الجواهر في كتابه من عدم لزوم قصد العناوين المنطبقة على العبادة، إلا إذا كان مغيّراً للنوع، أو إذا لزم التعيين من جهة تعدّد

المأمور به[١] - كما إذا كانت ذمّته مشغولة بالفرضين أداءاً وقضاءً - أو كان المأتيّ به صالحاً لأن ينطبق عليه الفرض والنفل - كالركعتين الصالحتين لأن ينطبق عليهما فرض الصبح ونافلته -، فإنّه يلزم عليه قصد النفل والفرض في هذه الصورة كالصورة السابقة.

وقال الأُستاذ سلّمه الله تعالى: لا يفرض مثال لتغيّر النوع إلا ما ذكرنا، وأمّا ما يظهر من العروة في هذا المقام فلا يخفى ما فيه، فراجع.

وكيف كان فقصد عنوان غير المأمور به الواقعيّ، إمّا يكون لغفلته عن عنوان المأمور به الواقعيّ، وإمّا يكون لجهله بالنسبة إليه.

ففي صورة الجهل، فلا يخلو إمّا أن يكون غرضه الأصلي هو الإتيان بالمأمور به الواقعي، وإنّما يكون قصد خلافه من باب الخطأ في التطبيق كما ذكرنا، وإمّا أن يكون بنحو التقييد، بمعنى أن يجعل ذلك العنوان المخالف للواقع قيداً للمأمور به، كما إذا قصد الصلاة الواجبة أو القضائيّة بنحو التوصيف قيداً للمأمور به، أو قيداً للأمر، فيما إذا كان بنحو الغاية. وإمّا أن يكون بنحو العنوانيّة، بأن يجعل الوجوب والندب أو القضاء والأداء عنواناً للمأمور به، وصفاً له، أو عنواناً للأمر، غايةً له.

والفرق بينهما: أنّه في الصورة الأُولى قصد الأمر الواقعيّ، ولكنّه قيّده بغير عنوانه، فيكون المقصود هو المقيّد بما هو مقيّد، لا ذات المقيّد معرّاةً عن القيد. وفي الصورة الثانية قصد نفس المعنون بالعنوان المخالف للواقع بنحو البساطة.

---

(١) جواهر الكلام ٩: ١٦٦ ـ ١٦٨.

وعلى كلتا الصورتين تكون صلاته باطلةً؛ لأنّه لم يقصد الإتيان بالمأمور به الواقعي على أيّ حال، غاية الأمر أنّه في الصورة الأُولى، يكون البطلان من جهة تقييد المأمور به الواقعيّ بالوصف المذكور، أو تقييد الأمر الواقعيّ به، وعلى كلّ تقدير لم يكن المقصود عنوان المأمور به الواقعيّ، بل كان خلافه وضدّه، ولا الأمر الواقعي محرّكاً؛ لأنّه قيد بخلافه. ويكون الامتثال بداعي المقيّد، لا ذات المقيّد معرّاةً عن القيد، فالمأمور به الواقعي وإن كان مقصوداً بوجه، لكنّه بواسطة تقييده بغير ما هو عليه يخرجه عن كونه منويّاً. بل المنويّ ضدّه، ولكن بخلاف الصورة الثانية، فإنّ المأمور به لم يقصد أصلاً؛ لأنّ المفروض أنّ المنويّ غير الواقع، والواقع غيره حقيقةً، فما قصد لم يكن له واقع، والواقع غير مقصود أصلاً؛ لأنّ المفروض أنّ المعنون به بسيط في قصده، فتكون الصلاة باطلةً؛ لأنّ الواقع لم يقصد، والمقصود لم يكن له واقع.

ولكن إذا كان الخطأ في التطبيق، فالواقع هو المقصود حقيقةً، وما قصد هو الواقع حقيقةً، غاية الأمر: إنّه قصد خلافه مقارناً له، ولا يضرّ هذا القصد الخلاف في هذه الصورة، بعدما كان العنوان المقصود طريقاً ومرآةً إلى الواقع المأمور به لا موضوعاً؛ لأنّه لم يقيّده به، ولم يجعله عنواناً للمأمور به، ولا للأمر، بخلاف الصورتين الأخيرتين، فإنّه لم يقصد الواقع أصلاً، حيث إنّ المقصود المنويّ غير الواقع، إمّا لتقييده به، وإمّا لجعله معنوناً بقيد عنوانه. فيكون ضدّ عنوان الواقع هو المقصود بنفسه، ومعه فلا وجه للصحّة.

ومن هنا ظهر أنّه لو كان مشرّعاً مع الجهل بالواقع، إمّا في تقييد المأمور به وتوصيفه بعنوان ضدّه، وإمّا في جعله معنوناً به، وإمّا وصفاً للمأمور به، أو غايةً

للأمر، كانت صلاته باطلةً من جهة أنّ ما قصد لم يكن له واقع، وما له الواقع لم يقصد، لا من جهة التشريع.

نعم يندرج فيما إذا كان تشريعه في توصيف المأمور به بضدّ عنوانه الواقعي في العبادة المنهيّ عنها لوصفه الخارج، حيث إنّ الوصف المذكور حيث كان مشرّعاً فيه يكون منهيّاً عنه، وحيث بنينا على عدم إفادة النهي المتعلّق بالوصف الخارج عن العبادة، الفساد، فتكون صلاته صحيحةً؛ لأنّ التشريع إنّما يكون في التوصيف لا في الموصوف به؛ لأنّه أتى على وجهها، كما لا يخفى.

وبالجملة: إن رجع التشريع إلى التشريع في العبادة، على وجه تكون العبادة هي المشرّعة فيها، فيكون منهيّاً، ويندرج في كبرى النهي عن العبادة، وإن لم يرجع إليه، على وجه لم يتغيّر المأمور به عمّا هو عليه، فلا يضرّ بالعبادة أصلاً، غاية الأمر إنّه حال الإتيان بالعبادة على وجهها قصد بها التشريع. وليس هو إلا مجرّد نيّةٍ وعزم لا خارج له، ولم يغيّر مثل هذا العنوان القصديّ المأتيّ به عمّا هو عليه، كما مرّ الكلام في التجرّي.

نعم، لو كان التشريع على وجه غير العبادة الّتي أتى بها عمّا هي عليه، كما إذا جعل النافلة رباعيّةً، فتكون العبادة باطلةً، لأنّه المشرّع فيه، لعدم الأمر بالنسبة إليه، وفيما عدا هذه الصورة، فالبطلان يكون من جهة أنّ الواقع لم يقصد، والمقصود لم يكن له واقع، لا من جهة التشريع، كما لا يخفى.

الأمر الخامس: يعتبر في النيّة الجزم بها، وحقيقة اعتباره فيها بكلا ركنيه.

أمّا بالنسبة إلى الركن الأوّل وهو المنويّ:

فمعناه أن يكون العمل المنويّ صادراً من الفاعل في حال تنجّز العزم بالنسبة إليه، فلو لم يكن عازماً على العمل على كلّ تقدير، بل كان عازماً عليه على تقدير دون آخر، لم يكن جازماً بالنسبة إليه، كما إذا عزم على الصوم إن جاء زيد، فلم يكن عزمه منجّزاً بالنسبة إلى الصوم، فلم يكن جازماً، من غير فرق بين أن يكون المعلّق عليه أمراً قطعيّاً محقّق الوقوع عادةً أو عقلاً، وأن يكون أمراً محتمل الوقوع أو مظنونه، فإنّ التعليق بنفسه موجب لعدم تحقّق الجزم، حيث إنّ حقيقة الجزم هو تنجّز العزم على العمل المنويّ، فالتعليق رافع لهذا التنجّز، وهادم للجزم، إلا على القول بإمكان العزم الحالي بفعل مستقبل محقّق الوقوع، وقد أبطلناه في مقامه، وقلنا برجوعه إلى التعليق، فيما إذا كان المعلّق عليه أمراً خارجاً عن اختيار الفاعل.

نعم، لو كان أمراً تحت اختياره، فإن كان ذلك الأمر محقّق الوقوع، فمرجعه إلى الجزم بالمعلّق والمعلّق عليه، وأمّا التعليق على الأمر الّذي لم يكن وقوعه قطعيّاً، فالتعليق ظاهر مطلقاً، سواء كان ذلك الأمر فعلاً اختياريّاً له أم لم يكن، وكذا لا فرق بين أن يكون ذلك العمل بسيطاً أم مركّباً، فإنّه لابدّ أن يكون العمل المركّب بتمامه معلّقاً على تقدير، أو كان يجزئه معلّقاً، فإنّ التعليق هادم ورافع لجزميّة العزم بالنسبة إلى تمام العمل، أو بالنسبة إلى نفس العمل.

كما لا فرق في التعليق، بين أن يعلّق إيجاد العمل عليه بتمامه أو بجزئه إن تعلّق عدم اتّحاده عليه كذلك، وقد بنى أن يكون عازماً على فعل ذلك أو عدمه عند حصول المعلّق عليه أو متردّداً فيه عنده، فإنّ التعليق في جميع الصور المذكورة رافع للجزم، حيث إنّه رافع لتنجيز العزم.

ثمّ لا يخفى أنّ المراد بإطلاق العزم بالنسبة إلى المنويّ، هو إطلاقه بالنسبة إلى الطواري العادية الممكنة، والحالات الممكنة عادةً طريانها. والمراد بالتعليق إنّما يكون في مقابل هذا الإطلاق.

وبعبارة أخرى: المراد بكون العزم مطلقاً، هو إطلاقه بحسب ما جرت عليه عادة العارفين على فعل بنحو التنجيز، كما أنّ المراد بالتعليق هو تعليقه على الأُمور الممكنة وقوعها عادةً، ويعلّق الإرادات المعلّقة عليها، لا الإطلاق مطلقاً ولو بالنسبة إلى الحياة والقدرة والصحّة والموت والعجز. فإنّ هذه الأُمور ممّا تفرض محقّقة الوجود، حيث إنّها خارجة عن اختيار الفاعل. ولا يمكن عدم التعليق بالنسبة إليها حقيقةً بالنسبة إلى الممكن. فالتعليق بالنسبة إلى هذه الأُمور كالإطلاق بالنسبة إليها، ولا محالة يكون فعل الفاعل معلّقاً على وجوده وحياته، كما كان معلّقاً بالنسبة إلى قدرته. فبعد فرض وجود هذه الأُمور، إنّما يتكلّم في اعتبار الجزم وإطلاق العزم، وتعليقه على أُمور عادية ممكنة جرت العادة على الإطلاق والتعليق بالنسبة إليها.

وأمّا الموانع الأُخر الاتّفاقيّة، فلا يخلو إمّا أن يكون احتمال وقوعها في أثناء العمل أو في أوّله احتمالاً غير عاديّ، وإمّا أن يكون احتمال وقوعها عاديّاً.

وعلى الأوّل فيكفي في تحقّق الجزم كون احتماله موهوناً عند العقلاء، لم يحتمله إلا الوسواسيّ الخارج عن طريقة العقلاء، ومع هذا كان احتماله مانعاً عن حصول الجزم، ويكفي في تحقّق الجزم في هذه الصورة الوثوق بتمكّنه عن الإتمام كما أنّه يكفي فيما إذا كان احتماله عاديّاً أيضاً، وذلك، لكفاية الوثوق والاطمئنان بعدمه في تحقّق الجزم وفي إطلاق العزم عند العقلاء في أفعالهم،

بمعنى صدورها عنهم عن حصول الجزم.

وأمّا لو لم يحصل الوثوق والاطمئنان بعدم اتّفاق المانع فيما إذا كان وجوده اتّفاقيّاً، أو فيما إذا كان وجوده عاديّاً، كموانع الزحام أو مهبّ الرياح العواصف ونحوها، ممّا لم يتمكّن معها من إتمام الصلاة على وجهها على الشروط المعتبرة فيها من الاستقرار والطمأنينة، فلا يمكن حصول الجزم على احتمالهما مطلقاً - عاديّاً كان أم اتّفاقيّاً - مع عدم حصول الوثوق والاطمئنان بتمكّنه من الامتثال على وجهه.

فلا يخلو الأمر إمّا يحتمل وقوع المانع في أثناء العمل مع الجزم بالنيّة بالنسبة إلى بعض أجزائه، وإمّا لا يحصل له الجزم أصلاً. ومرجع الأمرين إلى احتمال التمكّن من الإتمام فهل يسقط الجزم حينئذٍ أم لا؟

وحيث إنّ المسألة عقليّة، حيث إنّ موضوع البحث هو موضوع الإطاعة والامتثال فلا مجال للتمسّك بالإطلاق، فمقتضى القاعدة عدم سقوطه إلا مع عدم التمكّن منه؛ لأنّ مرجع الشكّ إلى الشكّ في الامتثال، ومع التمكّن من الامتثال القطعيّ فلا مجال للامتثال الاحتماليّ؛ لما قرّر في محلّه [من] أنّ الامتثال الاحتماليّ في طول الامتثال القطعيّ ولا تصل النوبة إلى الامتثال الاحتماليّ - في حكم العقل - إلا مع تعذّر الامتثال القطعيّ، حيث إنّ الغرض من الامتثال الاحتماليّ هو إدراك الواقع وتحصيل القطع به، فمع التمكّن من الإتيان بنفس الواقع، فلا مجال للإتيان باحتماله، حيث إنّه لا أثر بعد التبيّن.

وبناءً على هذا، فمع التمكّن من تحصيل مكان غير موقع الزحام أو غير مهبّ الرياح العواصف ونحوهما، ممّا يحصل له القطع، أو الوثوق والاطمئنان

بالتمكّن من الإتمام، فلا مجال للإتيان بما يحتمل التمكّن من إتمامه.

وأمّا لو لم يتمكّن بوجه من الوجوه، أو كان الوقت ضيّقاً، وخروجه من موقع الزحام موجب لخروج الوقت، فيسقط الجزم، ويكفي الامتثال والإتيان بما يحتمل التمكّن من إتمامه، كما قرّرنا في محلّه، فيما إذا دار الأمر بين الامتثال الاحتماليّ وبين الامتثال التفصيليّ.

ولا يخفى أنّ هذا يتمّ بالنسبة إلى غير موضوعات الأحكام الّتي اعتبرت فيها النيّة الجزميّة كالإقامة والسفر والاعتكاف، فإنّه يعتبر في وجوب القصر من نيّة السفر والجزم به فإذا لم يتحقّق له الجزم لاحتمال مانع يمنعه عن السفر، أو عن الإقامة، أو الاعتكاف في ثلاثة أيّام، فلا يتحقّق الموضوع. ومع عدم تحقّقه فلا يجب القصر، ولا التمام، ولا صوم اليوم الثانيّ والثالث في الاعتكاف، سواء تمكّن من تحصيل نيّة الجزم بالفحص عن المانع - حتّى يثق بتمكّنه من إقامة عشرة أيّام أو من السفر -، أو لا يتمكّن.

وذلك؛ لأنّ تلك موضوعات علّقت الأحكام على تحقّقها، فعلى تقدير تحقّقها يترتّب عليها أحكامها، ومع عدم تحقّقها فلا. وأمّا تحصيلها فلا؛ لعدم ملزم له في البين، كما هو الشأن في تمام الموضوعات المترتّبة عليها الأحكام على تقدير وجودها وفرض تحقّقها، كما لا يخفى.

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

وأمّا اعتباره بالنسبة إلى الركن الثانيّ منها، وهو الداعي والباعث على الإرادة المتعلّقة بالعمل:

فمعنى اعتبار الجزم بالنسبة إليه هو كونه قطعيّاً جزميّاً، وعلى هذا فمرجع

اعتبار الجزم بالنسبة إليه، إلى أنّه هل يكفي في تحقّق الطاعة وحصول الامتثال الباعث، الاحتمال والأمر المحتمل أم لا؟ وواضح أنّ هذا من صغريات حسن الاحتياط مطلقاً، أو مع عدم التمكّن من الامتثال القطعيّ، أي مع عدم التمكّن من انبعاث الإرادة عن احتمال الأمر مع التمكّن من انبعاثها عن الأمر القطعيّ التفصيليّ.

وقد قلنا في مقامه: إنّه لا يخلو الأمر إمّا يكون الأمر قطعيّاً كما لو كان الترديد في المكلّف به، كما إذا دار الأمر بين وجوب الظهر أو الجمعة، وكذا سائر موارد تردّد الأمر بين المتباينين، فإنّ الأمر قطعيّ، والترديد إنّما يكون في المكلّف به، وكما إذا كان الترديد في متعلّق التكليف من جهة تردّده بين الأقلّ والأكثر، كانت الشبهة حكميّةً أو موضوعيّةً، وكما إذا قطع بالأمر المردّد بين كونه للوجوب أو الاستحباب.

وإمّا لا يكون الأمر قطعيّاً كما إذا تردّد أمر الشيء بين كونه واجباً أو مباحاً كوجوب الهلال، أو بين كونه مستحبّاً أو مباحاً.

أمّا الصورة الأُولى: وهو تردّد الأمر بين المتباينين:

فقد قلنا في محلّه: إنّه مع التمكّن من الامتثال القطعيّ التفصيليّ - سواء كان الأمر التفصيلي قطعيّاً وجدانيّاً أو شرعيّاً، كدوران الأمر بين الإتيان بالامتثال الاحتمالي أو الامتثال الظني التفصيلي -، لا مجال للامتثال الاحتماليّ بعد كونه في طول الامتثال القطعيّ طبعاً وحقيقةً.

وقلنا: إنّه لا حسن للاحتياط عقلاً حينئذٍ، لا من جهة اعتبار قصد الوجه أو معرفته، ولا من جهة استلزامه التكرار، ولا من جهة الاجتماع كما ادّعاه بعض.

بل على القاعدة من جهة أنّه لا أثر بعد التبيّن وأنّ الاحتياط في طول الواقع، فبناءً على هذا المبنى فلابدّ من تحصيل الجزم من هذه الجهة مع التمكّن منه، إمّا بالفحص، أو بالاجتهاد والتقليد فيما كانت الشبهة حكميّة.

نعم، بناءً على ما يظهر من شيخ مشايخنا - قدّس سرّه العزيز - من كونه في عرض الامتثال التفصيلي على القاعدة، حيث إنّه لم يلزم منه الإخلال بشيء من قصد القربة بعد عدم اعتبار العلم التفصيلي بالمأمور به حال الإتيان به عقلاً، وبعد عدم اعتبار قصد الوجه ومعرفته في الإطاعة يكون الجزم ساقطاً، وكان المكلّف مخيّراً. بل يظهر منه إمّا تقديم الامتثال الاحتماليّ على الظنّي التفصيلي لو كان اعتباره من جهة دليل الانسداد، أو من جهة الظنّ الخاصّ[1]، كما لا يخفى.

وأمّا الصورة الثانية: إذا كان المكلّف مرّدداً بين الأقلّ والأكثر:

فبعد عدم اعتبار قصد الوجه والتمييز بين الأجزاء، فلا يضرّ اشتمال المكلّف به على الجزء المحتمل وجوبه بانبعاث الإرادة عن الأمر القطعيّ المتعلّق بالمكلّف به.

وهكذا الكلام فيما إذا دار أمر الحكم بين الوجوب والإباحة، فإنّه بعد التمكّن من تحصيل الانبعاث عن الأمر القطعيّ، لا وجه للانبعاث عن الأمر الاحتماليّ في حكم العقل.

نعم، لو لم يتمكّن من تحصيل القطع بالأمر فيسقط الجزم به.

وهكذا الكلام بالنسبة إلى ما دار الأمر بين كون الأمر للاستحباب أو

---

(١) فرائد الأصول ١: ٢٥.

للاباحة؛ لما ذكرنا من أنّ المسألة عقليّة محضة، فبعد اعتبار العقل الجزم بالأمر في موضوع حكم، فلا وجه للفرق بين موارده. وعلى هذا فمع التمكّن من تحصيل الجزم بالاستحباب فلا يتحقّق الامتثال باحتماله.

ولكنّ الأُستاذ - سلّمه الله تعالى - فصّل بين هذه الصورة والصور السابقة، بكفاية الامتثال الاحتمالي في هذه الصورة؛ لعدم وجود الملزم على الفحص مع التمكّن منه. نعم مع احتمال الوجوب وتنجّزه بوجوب الفحص فيجب عليه الفحص، ومعه فلا مجال للامتثال الاحتماليّ وأمّا إذا لم يكن في البين ملزم حكم بتنجّز تقدّم احتمال الوجوب، فلا وجه للزوم الفحص حتى يكون الامتثال التفصيليّ مقدّماً على الامتثال الاحتماليّ، ففي خصوص هذه الصورة يكفي الامتثال الاحتماليّ.

ولكن لا يخفى ما فيه: من أنّ تقدّم الامتثال التفصيلي على الاحتماليّ ليس من جهة لزوم الفحص، أو احتمال وجود الحكم المنجّز، بل يكون من جهة حكم العقل واعتبار الجزم في موضوعه، ومعه فلا وجه للتفصيل، كما لا يخفى.

الأمر السادس: اعلم أنّ محلّ النيّة هو حال الشروع في العمل.

بمعنى أنّه لابدّ أن يكون العمل حال تحقّقه ووجوده معلولاً للإرادة المنبعثة عن الداعي القربي من ابتدائه إلى انتهائه، بحيث لولا استناده إلى الإرادة بتمامه، أو كان مستنداً إليها ولكن لم تكن الإرادة منبعثةً عن الداعيّ القربي لما وجد العمل عن إرادة واختيار، أو عن داع قربيّ.

فعلى هذا لا فرق بين الابتداء والشروع في العمل، وبين حال الاشتغال به، إلا

أنّه لابدّ في الابتداء من مقارنة الجزء الأوّل من العمل للنيّة؛ لأنّه لولاها لم يتحقّق الاستناد إليها، ولا يمكن أن يتحقّق الاستناد، إلا مع الالتفات إلى النيّة والاستناد، سواء قلنا بالإخطار، أو قلنا بالداعي. بخلاف حال الاشتغال، فإنّه لا يعتبر الالتفات إليه، بل يكفي مجرّد كون تلك النيّة الابتدائيّة موجودة في خزانة النفس، ولو كانت مغفولاً عنها.

فينبغي حينئذٍ أن نتعرّض لأمرين:

الأوّل: بيان الفرق بين الابتداء والاستدامة.

والثاني: بيان الفرق بين القول بالإخطار وبين القول بالداعي؛ دفعاً لتوهّم عدم الفرق بين القولين بعد البناء على لزوم مقارنة العمل مع النيّة في الابتداء.

فنقول: أمّا لزوم المقارنة، فلما عرفت من أنّه لولاها لم يتحقّق الاستناد، بحيث لو كان العامل غافلاً عن نيّته حال الشروع في العمل لم يكن العمل مستنداً إليها، ومع عدم الاستناد كان العمل بلا نيّة، كما أنّه لابدّ أن تكون تلك النيّة باقيةً في خزانة النفس حال الاشتغال، ولو مع الذهول عنها؛ لأنّه يكفي في الاستناد مجرّد بقائها فيها.

وتوضيح الفرق بين حال الشروع وبين حال الاشتغال به:

أنّ المريد لعمل مركّب مشتمل على أجزاء أو متوقّف على إيجاد مقدّمات، لا بدّ أن يكون ذلك العمل معلوماً موجوداً في النفس بوجوده التصوّري والتصديقي، فإذا عزم أن يوجده في الخارج، فلابُدّ أن يكون بتأثير الإرادة الفعليّة فيه، ولا يمكن أن تؤثّر الإرادة الفعليّة فيه إلا بالالتفات إليه، وتذكّر النفس للعمل ولإيجاده. حيث إنّ صورة العمل المرتكزة في النفس بنحو

الاندماج ما لم تحضره النفس ولو إجمالاً في الحس المشترك الّذي هو البطن الأوّل من الدماغ لا يمكن أن تتعلّق به الإرادة والنيّة، ولا يمكن أن تتعلّق به الإرادة والنيّة إلا بوجود النيّة والعزم في القوّة الذاكرة، الّتي هي البطن الآخر من الدماغ، ومع حضورها في القوّة الذاكرة فلا يعقل الذهول عنها، وهذا هو حقيقة المقارنة.

فإذا شرع بالعمل ودخل فيه، فحينئذٍ إن غابت النيّة عن القوّة الذاكرة كما هو الغالب، بل لا يمكن عادةً بقاؤها في القوّة الذاكرة فالنفس بجبلّيّتها وفطرتها الّتي فطرها الله عليها تخلق ذلك العمل، وتوجده في الخارج بإرادات جزئيّة متولّدة عن تلك الإرادة المخزونة في القوّة الحافظة المتعلّقة بأصل العمل، وتولّد هذه الإرادات الجزئيّة فطريّة قهريّة جبليّة توجده للعمل على ما هو عليه من التركيب والترتيب والتفصيل.

وهذا من أعظم صنع الله عزّ وجلّ وغرائب صنائعه المفطورة عليها فطرة الإنسانيّة، بلا تخلّف للالتفات، مقارناً له إلى الترتيب والتركيب. فحينئذٍ إن كانت النيّة موجودةً في القوّة الحافظة على وجه لو التفت لتذكّر بلا تأمّل وتروٍّ إلى انتهاء العمل، فيكون العمل صادراً عن الإرادة والاختيار ويكفي.

وهذا هو المراد بالاستدامة الحكميّة، وحقيقته هو كون العمل بنيّته موجوداً في خزانة النفس، بحيث لو التفت لتذكّر ولو كان ذاهلاً عن النيّة حال الاشتغال.

فظهر الفرق، وظهر المراد بالمقارنة، والمراد بالاستدامة الحكميّة، وظهر أنّه لابدّ في الاستدامة الحكميّة من كون الداعي على الفعل والمحرّك للإرادة موجوداً في القوّة الحافظة على وجه لو التفت إليه لتذكّر، وأما لو غابت عن القوّة الحافظة فيكون العمل باطلاً للجهل به.

وأمّا لو لم يتذكّر بعد الالتفات إلا بالتروّي والتأمّل، ففيه كلام يأتي إن شاء الله تعالى.

وبعبارة أُخرى: لو غابت عن القوّة الحافظة المسمى بالجهل لكان العمل باطلاً بلا إشكال. وأمّا لو نسي، بمعنى أنّه لم يتذكّر بعد الالتفات إلا بالتروّي والتأمّل التامّ، فيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

وتوضيح الفرق بين الداعي والإخطار:

أنّ المراد بالداعي هو كون محرّك الإرادة موجوداً في خزانة النفس على وجه قلنا في الاستدامة الحكميّة ولكنّه لابدّ من الالتفات إلى ذلك الداعي حين الشروع في العمل دون حال الاشتغال بالعمل، كما أنّ المراد بالإخطار هو إحضار صورة العمل في النفس وحديثها، إمّا إجمالاً أو تفصيلاً بجميع أجزائها وشرائطها حال الشروع في العمل ولا ربط له بالتفات النفس إلى محرّك الإرادة، فمحرّك الإرادة هو الداعي. والالتفات إليه هو المراد بالمقارنة. وإحضار نفس العمل المنويّ وحديثه في النفس، أو التكلّم به إجمالاً أو تفصيلاً هو الإخطار. ولا ربط له بالداعي ومحرّك الإرادة والالتفات إليه، كما لا يخفى.

فإن قلت: فبناءً على كفاية الداعي فما الدليل على اعتبار المقارنة؟ وهل حال الشروع إلا كحال الاشتغال بالفعل من لزوم استناد الإرادة إلى الداعي؟ والمفروض أنّه مستند إليه بمجرّد وجود الداعي في خزانة النفس وبالفارق بينهما، مثلاً من أراد الغسل في الحمام وخرج من بيته إلى الحمّام ودخل في الماء وارتمس فيه بذلك الداعي كان مغتسلاً، حيث إنّه صدر عنه الغسل عن تلك النيّة والإرادة كصدور أجزائه عنه حال الاشتغال به.

قلت: أمّا الدليل هو ما ذكرنا من عدم كون الإرادة مؤثّرةً في الفعل إلا بكونها فعليّة، ولا يعقل أن تصير فعليّة إلا بالالتفات إليها.

مثلاً الإرادة المتعلّقة بالغسل في البيت معلّقة بالدخول في ماء الحمام، وبعد الدخول فيه لا يعقل أن يستند الغمس في الماء إلى تلك الإرادة على وجه يمتاز عن سائر الغمسات في الماء إلا بالالتفات إلى تلك الإرادة، وكون الدخول في ماء الحمّام لأجله، فإذا التفت إليه تصير الإرادة بالالتفات فعليّة ويستند الغمس إليه ويحسب غسلاً. وأمّا لو لم يلتفت إليها لما يعقل أن تصير فعليّة، ومعه يكون الغمس الأوّل في الماء كسائر الغمسات فيه ولا يعقل أن يعنون بكونه إلا غسلاً إلا بالالتفات إليه، وهو المعنيّ بالمقارنة.

فالمقارنة المعتبرة في أوّل الشروع فيما إذا كان الداعي موجوداً في النفس تكون لتحقّق فعليّة الإرادة وخروجها عن القوة إلى الفعل. وأمّا إذا لم يكن موجوداً كالمتوضّئ الّذي يريد أن يصلّي، فإنّه لولا الالتفات لم تتحقّق الإرادة الفعليّة، ففعليّة الإرادة وحدوثها تكونان في عرض واحد. هذا بالنسبة إلى حال الشروع في العمل.

وأمّا بعد صيرورة الإرادة فعليّةً متعلّقةً بالعمل، فحيث إنّ العمل صار مستنداً إلى الإرادة فيكفي في بقاء الاستناد بقاؤها في خزانة النفس، ولو كان مغفولاً عنها حال الاشتغال. حيث إنّك عرفت أنّ من تلك الإرادة الموجودة في القوّة الحافظة تتولّد إرادات جزئيّة، وتتعلّق بكلّ من أجزاء العمل من أوّل الدخول فيه إلى آخره، فيكون تمام أجزاء العمل موجودةً بالإرادة ولو لم يلتفت إليها، فإنّ نفس وجود الداعي في القوّة الحافظة كافٍ في إنشاء النفس الإرادات الجزئيّة

المتعلّقة بكلّ جزء من أجزاء العمل قهراً من جهة كونها مفطورةً عليها بالفطرة الّتي فطرها الله عليها. نعم، لو غابت عن القوّة الحافظة، فإنّ الجزء المتحقّق يتحقّق بلا إرادة. وهذا بخلاف حال الشروع، فإنّه لا يعقل تحقّق الاستناد لو كان الداعي موجوداً إلا بالالتفات إليه وإلا لم تكن الإرادة فعليّةً أو لم تكن حادثةً إذا لم يكن الداعي موجوداً.

وهذا ما استفدت من بيان الأُستاذ، ولكنّه لا يخلو عن دقّة وإشكال، فيما إذا كان الداعي موجوداً في النفس حال الشروع كمثال الغسل، فإنّه يمكن أن يقال: بأنّ الغمس مستند إلى الإرادة الجزئيّة، الناشئة عن تلك الإرادة الكليّة كحال الاشتغال.

اللّهمّ إلا أن يقال: بناءً على هذا لو غمس في الماء مرّات متعدّدة يكون كلّ واحد منها غسلاً وهو خلاف الوجدان، والحكم بكون أحدهما غسلاً دون الآخر يحتاج الى مرجّح، وليس المرجّح إلا بمقارنة إحدى المرّات بالإرادة، وهي الالتفات إليه، فتأمّل.

وهنا فروع:

الفرع الأوّل: إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا لزوم بقاء النيّة في القوّة الحافظة في تمام العمل ولا يذهل عنها. وعلى هذا فلابدّ في بقائها من عدم العدول عنها إلى نيّة عمل آخر - فيما عدا الموارد الّتي يجوز العدول، كما يأتي - ولا يتردّد فيها، فلو نوى القاطع في الأثناء إمّا فعلاً أو معلّقاً على أمر مترقّب الوقوع عادةً، فهو

عدول عن النيّة الأُولى. فحينئذٍ إن أتى بالمنافي أو بالقاطع فيبطل العمل قطعاً.

وكذا تبطل الصلاة لو أتى ببعض أفعال الصلاة بقصد الجزئيّة في هذا الحال ولو رجع إلى نيّته الأُولى؛ لأنّه زاد في المكتوبة زيادةً مبطلةً.

وكذا إذا لم يأت بشيءٍ ولكن تحقّق منه سكوت طويل، بحيث محيت صورة الصلاة، فإنّه يُبطل الصلاة.

وكذا لو طال السكوت على وجه ينافي الموالاة، فإنّه بفوات الموالاة تبطل الصلاة، وأمّا لو كان دون ذلك، فحيث إنّ هذا السكوت يكون مستنداً إلى نيّة القاطع، فهو كما إذا أتى في هذا الحال ببعض أجزاء الصلاة أو أفعالها، ولكن لا بقصد الجزئيّة.

فإن كان المأتيّ به ممّا اعتبر فيها العدد بشرط لا، كالركوع والسجدتين وتكبيرة الإحرام، فتبطل صلاته قهراً؛ لأنّه زاد فيها بزيادة ركنيّة، حيث إنّ زيادة مثل هذه الأفعال المعتبرة فيها بشرط لا، ليست مشروطةً بقصد الزيادة، بل نفس وجودها زيادة بلا قصد.

وأمّا إن لم يكن كذلك، فإن أتى به بقصد الجزئيّة فتبطل الصلاة.

وإن لم يقصد به الجزئيّة فكون صلاته باطلةً فيما لو رجع إلى قصده الأوّل ونيّته الأُولى أو صحيحةً، وجهان مبنيان على القول بكون الهيئة الاتّصاليّة من الأجزاء الّتي اعتبرت فيها النية كسائر الأجزاء، أو لم يكن من الأجزاء الّتي اعتبرت فيها النيّة، بل ما اعتبرت فيه النيّة، هو نفس ما يصدر من المصلّي من الأقوال والأفعال، وأمّا الهيئة الإتّصالية المنتزعة من الصلاة فلا تعتبر فيها النيّة أصلاً.

فعلى الأوّل تكون الصلاة باطلة لانقطاع الهيئة الاتّصاليّة بنيّة القطع فتبطل.

وعلى الثاني فتصحّ الصلاة بعد رجوعه إلى النيّة الأُولى، ولا ينافي تخلّل نيّة القطع في الأثناء في حال السكوتات بعد ما أتى بتمام الأجزاء بنيّة الصلاة، وبعدما كان المعتبرة فيه النيّة هو ذات الأجزاء دون الهيئة الاتّصاليّة.

فيصير حال الصلاة بناءً على الأوّل كحال الصوم، كما أنّه بناءً على الثاني يكون حالها كحال الوضوء والغسل، فإنّه لو نوى في أثنائهما القطع أو القاطع، ورجع عن قصده ونوى الوضوء [والغسل] عند أفعالهما، لكان وضوءه وغسله صحيحين، بخلاف الصوم. فإنّ نيّة القطع أو نيّة االفطار يبطل الصوم. ولو أنّه يجب عليه الإتمام لو لم يُفطر ورجع عن نيّته. وحيث إنّه قد بينا في محلّه عدم اعتبار الهيئة الاتّصاليّة في الصلاة، وعدم اعتبار النية فيه، فلو تخلّل نيّة القطع أو نيّة القاطع في الأثناء، ورجع من نيّته قبل أن يأتي بالقاطع وبالمنافي، كانت صلاته صحيحةً مع بقاء صورة الصلاة. نعم، كان الاحتياط في إعادة الصلاة لشبهة اعتبار الهيئة الاتّصاليّة.

ولا فرق فيما ذكرنا بين كون نيّة القاطع، أو القطع بالقاطع فعليّاً، أو معلّقاً على أمر مترقّب الوقوع بحسب العادة. نعم، لو كان معلّقاً على أمر لم يترقّب وقوعه عادةً، فحاله كحال احتمال وجود المانع الاتّفاقي الغير العادي وقد ذكرنا الكلام فيه.

وحاصله: أنّ التعليق على الأمر الغير العادي غير مضرّ؛ لوثوق النفس واطمئنانها بعدم وقوعه عادةً، ومعه فاحتماله لا يضرّ؛ لأنّ قصد الصلاة موجود فعلاً، والمانع الغير العادي لا يقع عادةً؛ لأنّ التعليق على الأمر الغير العادي لا

يستلزم صدق المقدّم؛ لعدم توقّف صدق قصد الشرطيّة على صدق المقدّم وكذبه، كما لا فرق بين أن يعدل عن صلاته إلى صلاة أخرى فيما عدا الموارد الّتي ثبت فيها جواز العدول، وأمّا في تلك الموارد، فلا بأس بنيّة العدول، سواء رجع إليه ثانياً أم لا، ولا بين ما إذا كان من عزمه الفسخ والقطع إمّا حالاً وإمّا استقبالاً، كما لا يخفى.

الفرع الثاني: إنّه لو خطر بباله أو سبق على لسانه في ابتداء النيّة غير ما نواه حقيقةً، لا يضرّ هذا بالاستدامة الحكميّة أصلاً. كما أنّه لا يضرّ بها لو نوى غير المنويّ، أو أتم المنويّ الّذي نواه أوّلاً بنيّة أخرى، من باب الخطأ في التطبيق، حيث إنّ المنويّ قد أتى به، غاية الأمر اعتقد خلافه مقارناً باعتقاد أنّه المنويّ الواقعيّ، وقد مرّ عدم مضرّيّة الخطأ في التطبيق إلا إذا كان قيداً أو عنواناً للمنويّ، كما لا يخفى.

الفرع الثالث: لو تردّد في أثناء العمل في فساد عمله لشبهة موضوعيّة، كما إذا حصل له الانحراف المشكوك كونه قاطعاً ومبطلاً، أو لشبهة حكميّة، كما إذا كان جاهلاً بأحكام الشكوك أو القواطع، ومن جهة جهله شكّ في فساد عمله وتردّد فيه، وحيث إنّ تردّده في فساد عمله مستتبع للتردّد في النيّة. وحيث اعتبرنا الجزم بالنيّة، فإن لم يتمكّن من تحصيل الجزم والامتثال التفصيليّ، كما إذا كان في ضيق الوقت ونحوه، فيجب عليه الإتمام بداعي احتمال صحّته، فإن صادف الواقع فهو، وإلا فيجب عليه القضاء كما قلنا، وإن تمكّن من تحصيل الجزم

والإتيان بالمأمور به على النيّة الجزميّة، كما إذا كان الوقت واسعاً ويتمكّن من تحصيل العلم التفصيلي برفع شبهته، فعلى ما قلنا من اعتبار الجزم وتقديم الامتثال التفصيلي على الامتثال الاحتماليّ، فيجب عليه القطع لتحصيل العلم والجزم بعمله.

ولكن هنا إشكال: وهو أنّ مقتضى حرمة بطلان العمل إتمامه - كما بنى عليه شيخ مشايخنا وأفتى بلزوم الإتمام - ثمّ الإعادة احتياطاً مع المصادفة، ووجوباً مع عدمها.

فالكلام في أنّ النهي عن إبطال العمل هل يشمل فيما نحن فيه أم لا؟

منشأ الشبهة أنّ حرمة الإبطال موقوفة على التمكّن والقدرة على الإتمام، والمفروض أنّه غير قادر على الإتمام مع اعتبار الجزم؛ لعدم التمكّن من النيّة الجزميّة حينئذٍ. نعم، لو كان الامتثال الاحتمالي حينئذٍ كافياً، لكان قادراً على الإتمام.

فيدور الامر بين الأخذ بحرمة الإبطال وإتمام العمل باحتمال صحّة العمل، وبين الأخذ بالامتثال التفصيليّ وقطع العمل واستئنافه عن النيّة الجزميّة. فيقع التزاحم بين الامتثال التفصيلي وإبطال العمل، وبين حرمة الإبطال.

ودعوى: تقديم حرمة الإبطال من جهة عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي شرعاً، حيث إنّ النهي عن الإبطال شرعاً مانع تشريعيّ، وهو كالمانع العقلي موجب لعدم التمكّن من الامتثال التفصيلي، ومع عدم التمكّن عنه يكون الامتثال الاحتمالي كافياً كما مرّ. فيجب عليه الإتمام، ويحرم عليه الإبطال.

مدفوعة: بأنّه مستلزم للدور المحال؛ لأنّ حرمة الإبطال موقوفة على القدرة

والتمكّن على الإتمام توقُّفَ الحكم على موضوعه، فإن أُريد بمانعيّة حرمة الإبطال إثبات عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي، وتعيّن الامتثال الاحتمالي على المكلّف، يلزم الدور. حيث إنّ القدرة على الإتمام فرع تعيّن الامتثال الاحتماليّ، وتقديمه على الامتثال التفصيليّ، وهو موقوف على حرمة الإبطال فعلاً، وحرمة الإبطال تتوقّف على التمكّن من الإتمام، وهو موقوف على تعيّن الامتثال الاحتمالي حينئذٍ، وهو موقوف على حرمة الإبطال. حيث إنّ المانع الشرعيّ، الموجب لعدم التمكّن من الامتثال التفصيليّ ينحصر بحرمة الإبطال، فيتوقّف القدرة على الإتمام على حرمة الإبطال، وهي موقوفة على كفاية الامتثال الاحتماليّ، وهو موقوف على عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي، وعدم التمكّن منه موقوف على حرمة الإبطال، فيدور. فلا يمكن أن يثبت بحرمة الإبطال عدم التمكّن من الامتثال التفصيليّ، كما لا يخفى.

فظهر أنّه لا يمكن إثبات عدم التمكّن من الامتثال التفصيليّ بالنهي عن الإبطال وحرمته؛ لأنّه من قبيل إثبات الموضوع بالحكم، فإذا لم يمكن فبناءً على ما قلنا: من تقديم الامتثال التفصيليّ على الامتثال الاحتمالي فلا يقدر على الإتمام، ومع عدم القدرة على الإتمام فلا معنى لحرمة الإبطال، ومع عدم حرمة الإبطال فيتعيّن عليه إبطال الصلاة ورفع شبهته، ثمّ الإتيان بها ثانياً.

نعم، بناءً على ما يظهر من الشيخ رحمه الله من كون الامتثال الاحتماليّ في عرض الامتثال التفصيلي فهو قادر على الإتمام، فيتوجّه إليه النهي عن حرمة الإبطال، فيجب عليه الإتمام، كما بنى عليه رحمه الله. وكان احتياطه من جهة شبهة

اعتبار الجزم، أو قصد الوجه، كما لا يخفى.

الأمر السابع: لو شكّ في النيّة، فلا يخلو: إمّا أن يجد نفسه مشغولةً بعمل وصلاة معيّنة معلوم عنوانها، كصلاة الظهر مثلاً. وإمّا أن يجد نفسه مشغولةً بصلاة لا يعلم عنوانها، فلا تخلو الصورة الثانية: إمّا أن يعلم أنّه أحرم لصلاة معيّنة ولكن يشكّ في أنّه عدل عنها وأتى بغيرها، أو لم يعدل عنها. وإمّا لا يعلم أنّه أحرم لصلاة معيّنة، بل علم أنّه أحرم لصلاة، ولكن يشكّ في أنّه أحرم لأيّ صلاة من الصلوات الممكنة أن ينويها.

أمّا الصورة الأُولى: وهي الّتي كان عنوان العمل معلوماً ويشكّ في أنّه نواه أم لا، فيحكم بصحّة صلاته المعيّنة عنوانها، ولا يُعتنى بالشكّ في أنّه نواها أم لم ينو؛ لقاعدة التجاوز الجارية في النيّة؛ حيث إنّ محلّها هو أوّل العمل، فبعد مضيّ محلّها لو شكّ فيها لا اعتناء بهذا الشكّ؛ لأنّه جاوز محلّها.

وأمّا الصورة الثانية: وهي عكس الصورة الأُولى، وهي ما إذا علم أنّه أحرم لصلاة معيّنة وشكّ في أنّه عدل عنها وأتى بغيرها أم لا،[فيحكم بالصحة] لا لاستصحاب النيّة الأُولى الّتي نواها؛ لأنّه مثبت، حيث إنّ مرجع الشكّ في بقائه على النيّة الأُولى، وعدوله عنها إلى أنّ الصادر عنه حينئذٍ هل هو بالنيّة الأُولى وبالإرادة الأوّليّة، المخزونة بالقوّة الحافظة أو بغيرها، فاستصحابها لإثبات كون الصادر عنه حينئذٍ مستنداً إلى تلك الإرادة الأوّليّة مثبت؛ لأنّ استناد الصادر عنه إلى تلك الإرادة يكونَ لازماً عقليّاً لبقاء تلك الإرادة، لا شرعيّاً له.

بل لقاعدة التجاوز، وذلك؛ لأنّ الشكّ إنّما يكون في الاستدامة الحكميّة

الّتي هي شرط للعمل، وهي وإن لم تكن مشمولة لقاعدة التجاوز، حيث إنّه لم يكن لها محلّ مقرّر شرعيّ، ولكنّها تجري في المشروط بها، الّذي له محلّ مقرّر شرعيّ، فمرجع الشكّ فيها [إلى الشكّ][1] في صحّة المشروط بها، فتجري فيها قاعدة التجاوز كجريانها بالنسبة إلى سائر الشروط، الّتي لها محلّ مقرّر شرعيّ، كالاستقبال والستر ونحوهما، فإنّه ليس لهما محلّ مقرّر شرعي، ومع ذلك لو شكّ فيهما تجري فيهما قاعدة التجاوز باعتبار جريانها في المشروط بهما.

نعم، من لم يقل بجريانها بالنسبة إلى الشروط مطلقاً وخصصها بالشكّ في الإجزاء لكان لما ذكره مجال، لكن بعدما بنينا في محلّه بجريانها في الشروط الّتي لها وجود مستقلّ بلحاظٍ في حدّ أنفسها، فيكون هذا الشرط داخلاً في القاعدة؛ لأنّ لنفس النيّة واستدامتها في القوّة الحافظة وجود مستقلّ بلحاظٍ في نفسها، فتجري فيها القاعدة كجريانها في الاستقبال ونحوه.

نعم، في المقام كلام وإشكال في جريانها في الموالاة الّتي هي شرط لتأدية الكلمات.

وجه الإشكال: أنّه ليس لمثل هذه الموالاة وجود مستقلّ في نفسها، بل كان متقوّماً بتأدية الكلمات على حسب ما تقتضيه قواعد العربيّة فلا يمكن إجراؤها في نفس الموالاة، ولا في الكلمات، نظراً إلى الإشكال في شمول القاعدة للكلمات والحروف، كما قرّر في محلّه، فراجعه. وأمّا النيّة فحيث إنّ لها وجوداً مستقلاً في نفسه، كان للمشروط بها محلّ مقرّر شرعيّ، كالمشروط بالاستقبال ونحوه، كما لا يخفى.

---

(١) في الأصل «شكّ» والظاهر ما أثبتناه.

وأمّا الصورة الثالثة: فهي لا تخلو إمّا يعلم أنّه أحرم حين الدخول في الصلاة، ونوى لصلاة خاصّة، وإمّا لا يعلم أنّه نوى لصلاة معيّنة في أوّل الأمر أو لم ينو.

فعلى الأوّل، فإن كان الأمر مردّداً بين المترتّبتين المؤدّاتين أو المقضيّتين أو المختلفتين، وقلنا بترتّب الحاضرة على الفائتة، فإن علم بعدم الإتيان بالصلاة المرتّبة عليها، فيبني على الصلاة السابقة المترتّبة عليها اللاحقة لو لم يمض محلّ الأوّل وكان محلّه باقياً مطلقاً، كانت السابقة هي المؤدّاة المترتّبة عليها اللاحقة، أو الفائتة بناءً على الترتيب فيها.

وإن فات محلّ الأوّل، كما كان داخلاً في [ركوع] الركعة الرابعة [وكانت الصلاة هي صلاة المغرب] أو في [ركوع] الركعة الثالثة وكانت الفائتة هي صلاة الفجر، فإمكان تصحيح هذه الصورة وعدم إمكانه مبنيّ على اعتبار كيفيّة الترتيب، كما يأتي إن شاء الله تعالى.

وإن علم بالإتيان بالصلاة السابقة، فمرجع الشكّ حينئذٍ إمّا إلى الشكّ في العدول عن النيّة الأُولى الّتي نواها، وقد مرّ الكلام فيه آنفاً. وإمّا إلى الشكّ في أنّه هل نوى حال الدخول في الصلاة تلك الصلاة المترتّبة من العصر والعشاء، أو نوى غيرها. فمرجع الشكّ إلى الشكّ في النيّة، وقاعدة التجاوز جارية فيها بعد القطع بتحقّق نيّة منه، كما لا يخفى.

وعلى الثاني، وهو الشكّ في أنّه هل نوى حال الإحرام للصلاة أم لا - ومرجع هذا الشكّ إلى أنّ الأفعال الماضية الّتي أتى بها، هل أتى بها بنيّة الصلاة أم لا؟ -

فما أُحرز أنّه قام إلى صلاة العصر مثلاً، ولكن لا يعلم أنّه هل قصدها حال الإحرام أم لم يقصدها أصلاً فيمكن القول بالصحّة نظراً إلى أنّ قبل إحرام الصلاة كان الداعي إليها محرزاً، فيرجع هذا إلى الصورة السابقة، فتجري فيه قاعدة التجاوز.

وأمّا إن لم يحرز قيامه قبل الإحرام، كان بأيّ داع هل كان بداعي الصلاة أم بداعٍ غيرها، فتكون صلاته باطلةً؛ لعدم جريان قاعدة التجاوز فيها، حيث إنّها إنّما تجري فيما إذا أُحرز عنوان العمل، وأمّا إذا لم يُحرز عنوانه فلا تجري قاعدة التجاوز فيه أصلاً. وحيث إنّ عنوان العمل يكون قوامه بالقصد والنيّة ولم يُحرز بوجه، فلا تجري قاعدة التجاوز فيه أصلاً.

الأمر الثامن: إنّ العدول حيث كان على خلاف القاعدة، حيث إنّ حقيقة العدول عبارة عن تغيير ما وقع عمّا هو عليه، وانقلابه عمّا نواه إلى فعل آخر، وصلاة أُخرى غير منويّة، وهو أمر غير معقول حقيقةً إلا جعلاً وتنزيلاً، وهو يحتاج إلى دليل خاص، فإنّ تغيير ما وقع عمّا هو عليه غير معقول حقيقةً، وإنّما يعقل جعلاً وتنزيلاً. فيحتاج إلى الدليل، فيكون العدول على خلاف القاعدة.

ومن هنا ظهر: أنّ مسألة الكشف والنقل في باب الفضوليّ لا ربط له بالعدول بالمعنى المذكور؛ لما قرّر في محلّه من أنّ الكشف والنقل إنّما يجريان فيما إذا كان مشروطاً بشرط متأخّر، فبعد تحقّق الشرط المتأخّر يقع الكلام فيه من حيث تحقّق المشروط حين تحقّق الشرط، كما هو مقتضى قاعدة الشرط والمشروط. ولذا قلنا بأنّ النقل يكون على القاعدة، ومن حيث تحقّقه عند

وجوده في محلّه يكشف وجود الشرط عن تحقّقه حين وجوده، وقلنا في محلّه: إنّه على خلاف القاعدة، إلا بتجشّم كون الشرط هو التعقّب، أو كون الشرط أمراً آخر، فيكون الأمر الواقع كالإجازة في باب الفضوليّ كاشفاً وأمارةً على تحقّق ما هو الشرط حين وقوع العقد، كما يظهر من توجيه شيخنا الأعظم قدس سره في مسألة الإجازة وغيرها[1] ممّا وقع محلاً للبحث، وعلى كلّ تقدير لا ربط لمسألة الكشف والنقل بمسألة العدول الّذي نبحث فيه أصلاً.

فما حكي من جامع المقاصد ومن تبعه فيما لو صلّى بنيّته وأتمّها ثمّ تذكّر بعد الفراغ أنّه لم يصلّ الظهر- من ابتناء تصحيح هذه الصلاة الواجبة، بجعلها ظهراً أو بطلانها رأساً على مسألة الكشف والنقل، وحيث بنى رحمه الله على الكشف فقال: بصحّة هذه الصلاة وجعلها ظهراً [2] - خارج عن مسألتنا؛ لأنّ ابتناءه على تلك المسألة موقوف على قيام دليل، أو دلالة قاعدة عقليّة أو عرفيّة على أنّ الصلاة الواقعة، احتسابها عصراً مشروط بالشرط المتأخّر على عدم العدول عنه، وحيث لا دليل عليه بنحو هذا العموم الشامل للمقام، ولا قاعدة تقتضيه، بل القاعدة - كما عرفت - تكون على خلافها فلا وجه لما ذكره من البناء، والمبنى لا وجه له.

وأمّا الخبر الدالّ على احتساب الأربع مكان الأربع فقد تقدّم فيه الكلام في بحث المواقيت، من أنّه لم يعمل به بهذا المعنى، ولا دلالة له عليه أصلاً، فراجعه.

---

(١) المكاسب ٢: ٤٢٦ ـ ٤٣٠، (نشر دار الحكمة).

(٢) انظر جامع المقاصد ٢: ٤٤ ولا يستفاد منه فلاحظ.

وبالجملة: يحتاج العدول إلى دليل خاصّ في موارده، وقد ثبت وجوبه في موارد وجوازه ورجحانه في موارد أُخر.

أمّا الأوّل: فهو مواضع:

منها: إذا دخل في العصر أو العشاء قبل أن يصلّي الظهر أو المغرب لنسيان ونحوه، ثمّ تذكّر في الأثناء، فيجب العدول حينئذٍ إلى السابقة مع بقاء محلّ العدول؛ للأدلّة الدالّة عليه. كصحيحة البصريّ[١]، وصحيحة الحلبيّ[٢] وغيرهما[٣]، ممّا مرّ الكلام فيه في بحث المواقيت.

وأمّا مع فوت محلّ عدوله، كما إذا دخل في ركوع الركعة الرابعة من العشاء، فإنّ بدخوله فيه لا يمكن العدول إلى المغرب؛ لفوت محلّه.

وحينئذٍ فهل يمكن أن يُتمّها عشاءً أم تبطل مطلقاً؟ وجهان مبنيّان على أنّ ترتّب العشاء على المغرب، أو العصر على الظهر هل يكون بنحو العام الأُصوليّ، على وجه كان كلّ ركعة وكلّ فعل من أفعالهما مرتّباً على كلّ ركعة وعلى كلّ فعل من أفعال المرتّب عليه، أو على جملة أفعال المرتّب عليه بنحو العامّ المجموعيّ في المرتّب عليه وركعاته، أو يكون بنحو العموم المجموعيّ على وجه كان مجموع صلاة العصر والعشاء وجملتهما مرتّبةً على جملة الصلاة المتقدّمة ومجموعها، أو على أفعالهما وركعاتهما بنحو العامّ الأُصوليّ في المرتّب عليه؟ وقد تعرضّنا للصور المتصوّرة في الترتيب في بحث المواقيت، فراجعه.

---

(١) الكافي ٣:٢٩٣/٥، التهذيب ٢: ١٠٧١/٢٦٩، الوسائل ٤: ٢٩١ ـ ٢/٢٩٢ ب٦٣ من أبواب المواقيت.

(٢) الكافي ٣:٢٩٤/٧، التهذيب ٢: ١٠٧٢/٢٦٩، الوسائل ٤: ٣/٢٩٢ ب٦٣ من أبواب المواقيت.

(٣) الكافي ٣: ١/٢٩١، التهذيب ٣: ٣٤٠/١٥٨، الوسائل ٤: ١/٢٩٠ ب٦٣ من أبواب المواقيت.

فبناءً على كون الترتيب بينهما بنحو العامّ الأُصوليّ فيكون شرط كلّ فعل من أفعال العصر والعشاء مترتّبةً على الظهر والمغرب، إمّا على أفعالهما وركعاتهما بنحو العامّ الأُصوليّ، أو المجموعيّ في المرتّب عليه.

وعلى هذا فمقتضى تذكّره في الأثناء لزوم تحصيل ذلك الشرط بالنسبة إلى ما بقي من الأفعال والركعات من الصلاة المترتّبة فيما لا يمكن العدول، كما فيما نحن فيه؛ حيث إنّه جاز محلّ العدول، وحيث إنّ الإتيان بالمغرب في أثناء العشاء - تحصيلاً لشرط الترتيب - موجب لفوات الموالاة المعتبرة في العشاء، فيدور الأمر بين فوت الموالاة - لو أراد ان يأتي بالمغرب في الأثناء - وبين فوت الترتيب حتّى تبطل هذه الصلاة ولا ترجيح لأحدهما بالنسبة إلى الآخر، والجمع بينهما غير ممكن، فتبطل العشاء؛ لعدم إمكان تحصيل الشرط بالنسبة إلى ما بقي من أجزاء الصلاة اللاحقة.

وأمّا بالنسبة إلى ما مضى من الأجزاء السابقة، فالترتيب ليس بشرط حال النسيان بواسطة صحيحة «لا تعاد»[1]. فإنّ الترتيب المنسيّ بنسيان صلاة المغرب داخل في المستثنى منه، فتسقط شرطيّته حينئذٍ.

ودعوى: أنّه بعدما دلّت الصحيحة على صحّة الأجزاء السابقة المأتيّ بها، فتسقط عن الأجزاء اللاحقة بالملازمة العرفيّة الّتي بينهما، حيث إنّ بقاء شرطيّته بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة، تلزمه إعادة الصلاة المستلزمة لإعادة الأجزاء السابقة المقيّدة بصحيحة «لا تعاد»، فشمول الصحيحة للأجزاء السابقة يلزم شمولها عرفاً للأجزاء اللاحقة وإلا فلا تشمل الأجزاء السابقة أيضاً.

---

(١) الفقيه ١: ٨٥٧/١٨١، التهذيب ٢: ٥٩٧/١٥٢، الوسائل ٤: ١/٣١٢، ب ٩ من أبواب القبلة.

مدفوعة: بأنّ مثل هذه الصلاة مشمولة للصحيحة بلحاظ بعض أجزائها، وغير مشمولة لها بلحاظ بعض الأجزاء الأُخر؛ لأنّه تذكّر فوت المغرب منه قبل إتيانه، فلا يمكن أن تندرج هذه الصلاة بتمامها فيها إلا برفع اليد إمّا من شرطيّة الترتيب بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة، وإمّا من شمول الصحيحة لمثل هذه الصلاة، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر.

والملازمة المدّعاة ممنوعة؛ لأنّه كما يلزم من شمولها لمثل الصلاة سقوط شرطيّة الترتيب بالنسبة إلى الأجزاء الباقية، فكذا يلزم من عدم شمولها للأجزاء الباقية بلحاظ عدم اندراجها فيها عدم شمولها للأجزاء السابقة أيضاً، فالملازمة العرفيّة المدّعاة ثابتة في كلٍّ من طرفي الشمول بلحاظ بعض أجزائها، ومن طرفي عدم الشمول بلحاظ بعض الأجزاء الآخر، ولا ترجيح لاندراجه قيداً وعدمه، بل الترجيح لخروج المورد عنه؛ لاشتماله على أمر مقتضٍ لخروجه عنه.

فحال مثل هذا العامّ كحال العامّ الّذي كان له أفراد، كان بعض أفراده ملازماً لوجود أمر موجب لخروج ذلك الفرد عن تحت العامّ، فإنّ العالم الفاسق خارج عن عموم «أكرم العلماء» المخصّص بغير الفاسق، فكما أنّ الفسق مانع عن الشمول لاقتضائه العموم، فكذا التذكّر في الأثناء مخرج للصلاة المذكورة عن الفرديّة للصحيحة.

وتوّهم: أنّ حرمة الإبطال وأنّ الفقيه يحتال في صلاته، مرجح لطرفي الشمول.

مدفوع: بأنّ حرمة الإبطال إن أوجبت سقوط شرطيّة الترتيب بالنسبة إلى الأجزاء الباقية لكان مرجّحاً وموجباً لاندراج المورد في الصحيحة، وإلا فلا. وظاهر أنّ حرمة الإبطال لا يوجب هذا، حيث إنّ موضوعه ما إذا تمكّن من

إتمام الصلاة على وجهها، لا أنّه تحقّق موضوعه، كما تقدّم الكلام فيه في محلّه.

اللّهمّ إلا أن يقال: إنّه بعد وقوع التزاحم بين أجزاء هذه الصلاة في الاندراج في الصحيحة، فيدور الأمر بين لحاظ شرطيّة الترتيب بالنسبة إلى الأجزاء الباقية وبطلان الصلاة، وبين رفع اليد عن سقوط شرطيّته بالنسبة إلى الأجزاء السابقة، ولا يمكن الجمع بينهما إلا بالإتيان بصلاة المغرب في الأثناء ثمّ الإتيان بالأجزاء الباقية، ولا يلزم منه محذور إلا فوت الموالاة.

فالمانع من اندراج المورد في الصحيحة بالنسبة إلى الأجزاء السابقة حقيقةً هو رعاية الموالاة. وحيث إنّه لا يمكن إدراك الموالاة إلا بالإعادة، فالصحيحة نافية لشرطيّتها؛ لما قرّرنا في محلّه من أنّ مفاد صحيحة «لا تعاد» هو نفي قيديّة كلّ قيد [يستلزم عدم][1] رعايته إعادة الصلاة فيما عدا الخمسة، وتكبيرة الإحرام، الثابت لزوم إعادة الصلاة من قبلها؛ لدليل خاصّ، من غير فرق بين أن يكون فوت ذلك القيد من جهة النسيان، أو من جهة التزاحم. فإنّه بعد اندراج الأجزاء السابقة في الصحيحة بما هو، وعدم اندراج الأجزاء الباقية فيها كذلك، فيدور الأمر بين الجمع بينهما بإسقاط شرطيّة الموالاة حينئذٍ، وبين إخراج الأجزاء السابقة عن الصحيحة بلا مخصّص وبلا مرجّح، وحيث إنّه لا يمكن إدراك الموالاة إلا بالإعادة، فتكون نفس الموالاة حينئذٍ مما لا يمكن إدراكها إلا بالإعادة، وتنفيها الصحيحة.

ولكن لا يخفى ما فيه: من أنّ شمول «لا تعاد» لشرطيّة الموالاة موقوف على شمولها للأجزاء السابقة. فإن شملها، فلازم شمولها لها نفي الموالاة بها أيضاً.

---

(١) في الأصل «يلزم» والظاهر ما أثبتناه.

وشمولها للأجزاء السابقة يحتاج إلى دليل ومرجّح، وحيث لا مرجّح لشمولها على عدم شمولها لها بواسطة التذكّر بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة، فيخرج المورد عن الصحيحة؛ لعدم الترجيح رأساً. وما ذكر من التجشّم والتكلّف فرع شمولها للأجزاء السابقة، ولا وجه له، كما لا يخفى. هذا إذا كان الترتبّ بينهما بنحو العامّ الأُصوليّ.

وأمّا إذا كان ترتّب العشاء على المغرب بنحو العامّ المجموعيّ، بمعنى أن يكون حمليّة العشاء ومجموعها مترتّبةً على المغرب إمّا على حمليّته وإمّا على جميعه بنحو العامّ الأُصوليّ، فلا إشكال في أنّ ترتّب المجموع منفيّ بصحيحة «لا تعاد»؛ لأنّه بعد شمول الصحيحة للعشاء بالنسبة إلى الأجزاء الواقعة في حال النسيان، فيرتفع ترتيب المجموع؛ لأنّه لا يمكن إلا بالإعادة.

فإن قلت: إنّ الإشكال السابق آتٍ هنا أيضاً، فإنّه كما أنّ ترتّب المجموع منفيّ بصحيحة «لا تعاد» بواسطة ما أُتي بها من أجزائها في حال نسيان المغرب، فكذا ترتّب المجموع واجب بلحاظ الأجزاء اللاحقة، المسبوقة بتذكّر المغرب؛ لعدم شمول الصحيحة له.

وبالجملة: بعد ما كان بعض الأجزاء من العشاء خارجةً عن الصحيحة، وبعضها الآخر داخلاً فيها، فكما يمكن أن يقال: بارتفاع الترتّب بلحاظ الأجزاء الواقعة في حال نسيان المغرب، فكذا يمكن أن يقال بعدم ارتفاعه بلحاظ تذكّر الترتّب. ويصحّ أن يلحظ ترتّب المجموع وعدمه مجموعاً بلحاظ كلٍّ من الأجزاء الواقعة حال النسيان والواقعة منها حال التذكّر، فيقع التزاحم في اندراج العشاء في صحيحة «لا تعاد».

قلت: إنّ اندراج العشاء في الصحيحة يكون لمقتض يقتضيه، وهو نسيان ترتّب المجموع على المغرب، ولكنّ خروجها عن الصحيحة يكون لعدم المقتضي، ولا يزاحم اللامقتضي مع المقتضي، فيكون الترتّب منفيّاً.

وبعبارة أُخرى: بعد ما كان الشرط هو ترتّب مجموع العشاء على المغرب، ونفيه عن العشاء يكون لمقتضٍ يقتضيه؛ لاندراجها في الصحيحة بواسطة نسيان المغرب. ولكن عدم نفيه عنها يكون لعدم المقتضي له، فشمول الصحيحة لها يكون لما تقتضيه ومع مقتضي الشمول فتشملها، فإذا شملتها فيكون الترتّب منفيّاً، فيجب الإتمام.

نعم، لو لم تشملها وخرج العشاء عن الصحيحة، فلا يبقى مجال لشمولها لها، ولكنّ الكلام في أنّه بأيّ وجه نخرجها عن الصحيحة، مع كون مقتضي الشمول والاندراج موجوداً، فبشمول الصحيحة لها لا يبقى موضوع للمخرج عنها كما في جميع الحكومات الّتي كانت لبعض الأدلّة على بعضها.

فإن قلت: إنّ ما ذكرت يأتي في القسم الأوّل، وهو ما إذا كان الترتّب بينها بنحو العامّ الأُصولي أيضاً.

قلت: لا يمكن أن يأتي ما ذكرنا فيما نحن فيه هناك؛ لأنّ الترتّب شرط لنفس الأجزاء الباقية، كما أنّه شرط للأجزاء السابقة الآتية، فالمقتضي لعدم الشمول - وهو رعاية شرطيّة الترتّب بالنسبة إلى ما بقي - موجود. ولكن بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الترتّب إنّما هو شرط لمجموع العشاء لا للجميع، ونسبة هذا الشرط بهذا المعنى إلى العشاء بلحاظ نسيان المغرب وعدمه فيها، وإن كانت على نحو سواء - لصدق ترتّب المجموع وعدمه بلحاظ كلٍّ من حالتي النسيان

وعدمها فيها - ولكنّ المقتضي لارتفاع الترتّب عن المجموع بلحاظ نسيان المغرب بالنسبة إلى ما أتى من أجزائها موجود، والمانع مرفوع. وأمّا رعاية الترتّب بالنسبة إلى الأجزاء الباقية فرع عدم شمول الصحيحة مع وجود مقتضيه؛ لعدم المقتضي لعدم الشمول، ولا يمنع مجرّد التذكّر عن شمول «لا تعاد»، كما لا يخفى.

وحيث قد رجّح الأُستاذ سلّمه الله كون الشرط هو ترتّب المجموع دون الجميع بنحو العامّ الأُصوليّ؛ لأنّه المستفاد من أدلّته كقوله عليه السلام: «إلا أنّ هذه قبل هذه»[1]. فإنّ المشار إليه هو المجموع، لا كلّ واحد من أجزائها وأفعالها، كما لا يخفى.

ويلحق بالعصر الصلاة المؤدّاة، أو المقضيّة لو تذكّر في الأثناء أنّ عليه فائته سابقة، بناءً على اعتبار الترتيب في الفوائت. والكلام فيه هو الكلام في ترتّب العصر على الظهر والعشاء على المغرب.

ومن الموارد التي ثبت جواز العدول بالخصوص، ما إذا دخل المسافر في الصلاة قصراً ثمّ صار حاضراً قبل التسليم أو بالعكس، كما إذا نوى الإقامة قبل الصلاة ولكن رجع عنها في الأثناء قبل ركوع [الثالثة][2]، فإنّ له العدول حينئذٍ إلى القصر في الصورة الثانية، وإلى التمام في الصورة الأُولى.

ومرجع جواز العدول وعدمه في الموارد الّتي ورد الدليل على التخيير بين

---

(١) الكافي ٣: ١٦/٢٨١، التهذيب ٢: ١٠٣٧/٢٦٠، الاستبصار ١: ٩٧٦/٢٧٠،الوسائل ٤: ٢٠/١٣٠ ب٤ و١٤/١٨٦ ب١٧ من أبواب المواقيت.

(٢) في الأصل «الرابعة» والظاهر ما أثبتناه.

القصر والإتمام إلى أنّ التخيير بدويّ، أو استمراريّ. فعلى الثاني يكون له العدول ما لم يجز محلّه. وبناءً على كون التخيير بدويّاً ليس له العدول، لعدم الدليل عليه عدا أدلّة التخيير، وحيث إنّ خصوصيّة القصر والإتمام ليست ممّا تقوّمت بها هويّة كلٍّ منهما، فليس العدول عن كلٍّ منهما إلى الأُخرى بعدما نواها عدولاً عن حقيقة إلى حقيقة أخرى، بل عدول عن خصوصيّة فرديّة إلى خصوصيّة أخرى. وبعدما قام الدليل على جواز العدول، أو على كون التخيير استمراريّاً، فلا مانع منه.

ولعلّ من هذا الباب مسألة العدول من الجماعة إلى الفرادى، حيث إنّهما مندرجتان تحت حقيقة واحدة، مختلفتان بحسب الخصوصيّة الشخصيّة، فبعد ماثبت جواز العدول عن المنويّ إلى غيره، فليس عدولاً عن حقيقة إلى حقيقة أُخرى، وتبديلاً لامتثال أمر إلى أمر آخر؛ لما قرّر في محلّه من أنّهما متحدي الحقيقة مختلفي الخصوصيّة، كما لا يخفى.

وأمّا الموارد الّتي كان العدول فيها جائزاً لا واجباً فكثيرة مذكورة في الكتب، فراجعها.

مسائل:

الأُولى: لو عدل في غير مورد جوازه إلى غير ما نواه بطلتا جميعاً؛ لما عرفت: أنّه على خلاف القاعدة، حيث إنّ احتساب صلاةٍ مكان صلاةٍ أخرى - الموجب لتغيير ما وقع عمّا هو عليه - خلاف القاعدة، إلا إذا ثبت جوازه وإمكانه شرعاً لدليل خاصّ.

أمّا بطلان الأوّل - المعدول عنه - فظاهر؛ لعدم إتمامه على ما افتتح به.

وأمّا بطلان المعدول إليه؛ فلعدم الدليل على صيرورة ما أتى بقصد صلاة أُخرى جزءً من أجزاء المعدول إليه، فيكون ناقصاً فيبطل. هذا إذا لم يرجع إلى ما قصده أوّلاً.

وأمّا إذا رجع إليه ونوى ما نواه أوّلاً فهل يصحّ، أو لا؟ فيه تفصيل:

وهو أنّه لو وقع العدول في حال السكوتات ثمّ رجع إلى ما نواه أوّلاً قبل أن يأتي بشيءٍ من الأقوال والأفعال، فصيرورة هذا العدول كالعدم وصحّة المنويّ [مبنيّ] على اعتبار الهيئة الاتّصاليّة والجزء الصوريّ للصلاة ما عدا الأجزاء من الأقوال والأفعال، أو عدم اعتبارها؟

فبناءً على اعتبار الجزء الصوريّ للصلاة كما ربّما يستكشف من التعبير بالقواطع عن بعض ما يعتبر عدمه في الصلاة فتبطل الصلاة؛ لأنّه بناءً عليه كان للصلاة جزءان، جزء صوريّ قائم بموادّ الأفعال والأقوال المعتبرتين في الصلاة، وهذا الجزء كسائر أجزاء الصلاة يعتبر فيه ما يعتبر في غيرها من الاستدامة الحكميّة. فإذا عدل عن المنويّ السابق إلى منويّ آخر، فيكون المكلّف في زمان العدول غير ناوٍ للمنويّ السابق، وخال عن النيّة المتعلّقة بالمنويّ السابق. ولو رجع ثانياً إلى المنويّ الأوّل، فيكون ناوياً له بنيّة حادثة، لا مبقياً للنيّة الأُولى، فتبطل الصلاة.

وبالجملة: بناءً على هذا الفرض كان للصلاة كون جامع بين جميع أكوان الصلاة من أوّلها إلى آخر[ها]، ويعتبر فيه ما يعتبر في سائر الأجزاء الماديّة، فالزمان المتخلّل بين زمان العدول عن النيّة السابقة وبين زمان الرجوع إليها خالٍ عن النيّة فتبطل.

وأمّا بناءً على عدم اعتبار الجزء الصوريّ في الصلاة، فإن رجع قبل الإتيان بشيءٍ من الأقوال والأفعال فتصحّ الصلاة؛ لأنّ الكون المذكور - المنطبق على الزمان المتخلّل بين الزمانين - خارج عن الصلاة، ولا يضرّ خلوّ المكلّف عن النيّة فيه. بل لا يضرّ وقوع المنافي للصلاة في حاله، كما لو وقع عليه نجاسة في حال السكوت ثمّ ارتفعت قبل الدخول في شيءٍ من أفعالها وأقوالها فإنّه لا يضرّ، كما لا يخفى[1]. هذا إذا لم يصدر عنه شيءٌ من أفعال الصلاة وأقوالها الواجبة عليه في زمان العدول.

وأمّا إذا صدر عنه شيءٌ في ذلك الحال، فإن كان من الأجزاء الركنيّة فلا يمكن الرجوع إلى المنويّة الأُولى، لعدم إمكان الإتيان بذلك الركن المأتيّ به ثانياً بعد الرجوع إلى النية السابقة، فتبطل الصلاة قهراً، كما أنّه لو أتى بالأجزاء الواجبة لم يمكن الرجوع أيضاً لو كان ممّا اعتبر صرف وجوده جزءاً وقيداً للصلاة، أو كان ممّا اعتبر مطلق وجوده، ولكن قصد الجزئيّة بما أتى به، ومعه فلا يمكن قصد الجزئيّة بالمأتيّ به، الذي يعيده ثانياً؛ لأنّه زيادة عمديّة، فتبطل الصلاة.

---

(١) يوجد في هامش الأصل بخطّه ﷺ هكذا:

«جملة معترضة: وهي أنّه قد قرّر في محلّه من أنّ الزيادة في الصلاة إنّما تتحقق بأُمور ثلاثة:

الأوّل: ما كان صرف وجوده قيداً وجزءاً للصلاة فإنّه تتحقق الزيادة بالوجود الثاني.

الثاني: ما اعتبر عدداً خاصّاً في قيديّته للصلاة، كالسجود والتكبيرة، فإنّه بمجرّد التجاوز عن ذلك العدد تتحقّق الزيادة، فتبطل.

الثالث: ما اعتبر مطلق وجوده قيداً للصلاة، ولكن أُتي بقصد الجزئيّة، كالدعاء والقرآن. فإنّه بعد الإتيان به، فإن أتى ثانياً بقصد الجزئيّة تبطل الصلاة وأمّا إذا لم يأت به كذلك، تصح الصلاة».

نعم، لو كان ما أتى به في زمان العدول ممّا لا يضرّ زيادته ونقيصته للصلاة، فلا يضرّ وقوعه، وتكون صحّة الصلاة وعدمها مبنيّاً على اعتبار الهيئة الاتّصاليّة وعدمه كما عرفت.

الثانية: لو عدل من اللاحقّة إلى السابقة بزعم أنّه لم يأت بها، ثمّ تبيّن خلافه فبناءً على عدم اعتبار الهيئة الاتّصاليّة والجزء الصوريّ للصلاة، فإن تذكّر قبل أن يأتي بشيءٍ من الأفعال، فيصحّ له الرجوع إلى اللاحقة التي قصدها أوّلاً.

وحيث إنّ الأُستاذ سلّمه الله بنى على عدم اعتبارها لعدم الدليل عليه - كما قرّر في محلّه - اختار جواز الرجوع إلى النيّة السابقة وصحّة صلاته.

وأمّا بناءً على اعتبارها فتبطل؛ لخلوّ ذلك الزمان المتخلّل عن النيّة المعتبرة استدامتها في جميع أكوان الصلاة.

وأمّا لو أتى بشيءٍ من أفعال الصلاة وأقوالها ففي لغويّة عدوله، أو عدم لغويّته وجهان:

نظراً إلى أنّه كان من قصده الإتيان بما اشتغلت ذمّته به في الحال، غاية الأمر أخطأ في التطبيق، فتكون صلاته صحيحة. وكانت نيّته السابقة - من الأُمور المقارنة للمأتيّ به الواقعيّ، الذي اشتغلت ذمّته به - لغواً، ولا يضرّ بصحّة صلاته المنويّة.

ونظراً إلى أنّ الخطأ في التطبيق قد بيّنا سابقاً أنّ مورده إنّما يكون فيما إذا أتى بالمأمور به الواقعي ونواه بحقيقته وهويّته الواقعيّة، ولكن أخطأ في وجوبه أو استحبابه، أو أخطأ في كونه أداءً أو قضاءً، ولم يكن العنوان الذي أخطأ في تطبيقه من العناوين القصديّة التي كان قوامها بالقصد. وأمّا إذا لم يكن كذلك،

كما فيما نحن فيه، فإنّ قصد الظهر في مورد العصر، أو العشاء في مورد المغرب، ليس ممّا أخطأ في تطبيق عنوان المأمور به، حيث إنّ قوام عصريّة صلاة العصر يكون بقصد العصريّة، كعنوان الظهريّة، فإنّها عناوين قصديّة لا يمكن الخطأ في تطبيقها. فعلى هذا ما أتى به بقصد العصريّة لا يمكن أن يحتسب من الظهر كما أنّ ما أتى به بقصد الظهريّة لا يمكن أن يحتسب من العصر.

نعم، لو كان ممّن لم يأت بالسابقة واقعاً كان العدول واجباً لدليل خاصّ دلّ عليه. وأمّا إذا كان آتياً به فعدوله عنه إليه مع الإتيان ببعض أفعاله وأقواله بقصد الصلاة السابقة فلا يمكن احتساب ما أتى به منهما عن اللاحقة بوجه من الوجوه أصلاً، فتكون صلاته باطلةً. ولذا كان القول بالبطلان ولزوم الإعادة على القاعدة ومقتضى الاحتياط، كما لا يخفى. من غير فرق فيما ذكرنا بين كون الصلاتين المترتّبتين مؤدّاتين أو مقضيّتين أو مختلفتين على ترتّب إحداهما على الأُخرى.

الثالثة: يصحّ ترامي العدول في موارد وجوبه أو جوازه، بمعنى أنّه لو عدل أوّلاً من لاحقة إلى سابقتها ثمّ تذكّر بعد العدول إليها أنّ عليها فائتة سابقة على المعدول إليها، يصحّ له العدول منها إليها لو كان ممّا قد وجب العدول أو جاز، من غير فرق بين كونها مؤدّاتين أو مقضيّتين أو مختلفتين؛ لإطلاق الدليل على الجواز، مع كونه في مقام البيان وعدم الدليل على تقييده أصلاً، كما لا يخفى.

الثاني من أفعال الصلاة: تكبيرة الإحرام

وتسمّى تكبيرة الافتتاح أيضاً. والمراد بها: ما يتحقّق به الدخول في الصلاة وفتح الصلاة بها، مقابل ما يختم به الصلاة كالسّلام، وما يتحقّق بها حرمة ما كان محلّلاً قبلها من الأكل والشرب والضحك وسائر المنافيات للصلاة، كالتلبية للحجّ، الموجب لتحريم ما كان محلّلاً على المحرم.

ولا إشكال في كونه جزءاً من الصلاة لو كان ممّا يبتدأ به الشروع فيها؛ لأنّ أوّل الشيء من الشيء، ولا يعقل أن يكون خارجاً عنه. فإذا كان مجموعها، فيكون بعضها أيضاً جزءاً؛ لأنّ جزء الجزء جزء.

نعم، ربّما يشكل في أنّه لو كان المحرّم وهو التكبيرة التي عبارة أخرى عن المجموع المركب من لفظ «الجلالة» ولفظ «أكبر»، فيلزم أن لا يكون الإتيان بالمنافيات قبل تماميّة التكبيرة محرّماً على المصلّي؛ لأنّ المحرّم هو المجموع لا بعض أجزائها، وهذا ينافي مع كون التكبيرة بمجموعها محرّماً، والإتيان بالمنافي في خلالها ينافي كونها بمجموعها جزءاً للصلاة، فتشمله الأدلّة الدالّة على عدم جواز الأكل والشرب والتكلّم وغيرها من الأُمور العاديّة في الصلاة، ولابدّ من جواز[ها] في خلال التكبيرة من دليل مخصّص دلّ عليه ولا مخصّص.

والحاصل: أنّ مقتضى جزئيّة التكبيرة بجزئيّتها للصلاة حرمة الإتيان بالمنافيات في خلال التكبيرة؛ لعموم أدلّة تحريم المنافيات كما أنّ مقتضى هذا، تحقّق الدخول في الصلاة بمجرّد التنطّق بالتكبيرة قبل تماميّتها، ومقتضى كون المحرّم هو التكبيرة التي لا تتحقّق إلا بتماميّة كلا جزئيها عدم الدخول في الصلاة قبل تماميّة التكبيرة، وعدم تحريم المنافيات في خلالها.

لكنّ الذي ينبغي أن يقال في الجمع بين الأمرين: إنّ بعد مسلّميّة كون تحريم الصلاة وافتتاحها بالتكبير عدم تحقّق سبب التحريم قبل تماميّتها، فلا يحرم عليه المنافيات في خلالها، ولا يفيد عموم الأدلّة بعد تقييدها بكونها في الصلاة، وبعد مسلّميّة عدم تحقّق الدخول فيها إلا بالتكبيرة.

وبعبارة أُخرى: لا موضوع لأدلّة تحريم المنافيات قبل التكبيرة الافتتاحيّة، التي يتحقّق الدخول فيها بها. فيكون الدليل الدالّ على أنّ المحرّم هو التكبيرة حاكماً على تلك الأدلّة، بمعنى كونه مبيّناً لموضوعها ومقدّراً له، ولا ينافي هذا كون التكبيرة بمجموع أجزائها جزءاً للصلاة؛ حيث إنّ جزء الجزء جزء، بمعنى أنّه لا يمكن أن تكون التكبيرة جزءاً للصلاة بمجموعها مع عدم كون بعض أجزائها جزءاً.

فيتحصّل من مجموع ما ذكرنا- من الجمع بين الأدلّة- تحقّق الدخول في الصلاة بمجرّد الشروع في التكبيرة الافتتاحيّة عقيب قصد الصلاة، ولكن المنافيات إنّما تحرم عليه بعد تماميّة التكبيرة، ولا منافاة. هذا ما يقتضيه النظر عاجلاً فتدبّر.

وكيف كان فلا إشكال في كون التكبيرة جزءاً للصلاة، وأنّها ممّا تبطل الصلاة بالإخلال بها مطلقاً - نسياناً كان أو عمداً -؛ للأخبار الخاصّة، والإجماع

المحكيّ في المقام[١] محصّلاً ومنقولاً.

وما يتوهّم دلالته على عدم بطلان الصلاة بتركها فهو مطروح محمول على التقيّة، غير صالح للتعارض أصلاً، كما لا يخفى على من راجعها. مضافاً إلى أنّ افتتاح الصلاة بها لا يمكن إلا بقصده، فإنّه عنوان قصدي لا يمكن أن يتحقّق بلا قصد.

فما دلّ على أنّ التكبيرة الصادرة عن المصلّي للركوع تجزئ عن تكبيرة الإحرام المنسيّة مع عدم قصد الإحرام والافتتاح بها غير معقول. وإلا يلزمه الدخول في الصلاة بلا تكبيرة، فيلزمه افتتاح الصلاة بلا تكبيرة، كما أنّه يلزم الدخول فيها بالتكبيرة بأيّ نحو تحقّقت، فيلزمه الدخول فيها بصدور تكبيرة في الخارج مع أنّ كلّ ذلك خلاف ما يظهر من الأخبار، ولم يلتزم به أحد من الفقهاء رضوان الله عليهم.

وما دلّ على كفاية مجرّد نيّة الصلاة للدخول في الصلاة فهو مطروح أيضاً، إلا أن يحمل على أنّ نيّة التكبيرة كاشفة عن وجودها كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ الإخلال بتكبيرة الإحرام موجب لبطلان الصلاة مطلقاً، عمداً كان أم نسياناً. وأمّا زيادتها أيضاً، فلا إشكال من حيث إنّ المستفاد من كلمات العلماء جهة تقوّم افتتاح الصلاة بها، فإنّه لولاها لا يتحقّق الدخول فيها، ومعه كيف يمكن أن لا يكون من فرض الله عزّ وجلّ، الموجب بطلان الصلاة بزيادتها ونقيصتها، حيث إنّها أولى بكونها من فرض الله من غيرها، الذي لم يكن تقوّم أصل افتتاح الصلاة بها.

---

(١) كما في مستند الشيعة ٥: ١٧ وكشف اللثام ٣: ٤١٧ وجواهر الكلام ٩: ٢٠١ وغيرها .

مضافاً إلى أنّها مشمولة للأخبار الدالّة على أنّ الزيادة في المكتوبة مبطلة، كما أنّها مشمولة لصحيحة «لا تعاد»، وداخلة في المستثنى؛ لمناسبة الحكم والموضوع له، فإنّ دلالة الصحيحة على بطلان الصلاة للخلل الناشئ عن قبل الخمسة المستثنى مستلزمة لدلالتها علي بطلانها من الخلل الناشئ عن قبل التكبيرة أيضاً. حيث إنّ الصحيحة إنّما تدلّ على بطلانها من قبل الخلل الوارد على الخمسة [وهو] إنّما يكون بعد فرض تحقّق الصلاة وتقدير الدخول فيها، فإذا دلّ على البطلان بواسطة الخلل المتعلّق بالأجزاء الداخليّة، فيدلّ أيضاً على بطلانها بواسطة الخلل المتعلّق بما يتحقّق به الدخول بطريق أولى، فتكون مشمولةً لصحيحة «لا تعاد»، فإذا شملتها الصحيحة فتدخل في فرض الله عزّ وجلّ؛ لشهادة ذيلها عليه، كما لا يخفى على من راجعها.

مسألة: اختلفت كلماتهم في أنّ أيّاً من تكبيرات السبع هو التكبيرة الافتتاحيّة على أقوال أشهرها هو التخيير بين التكبيرات السبع، بأن يكون المكلّف مخيّراً في أن يجعل أيّاً منها شاء، تكبيرة الإحرام.

والأفضل: جعل الأخيرة منها هي تكبيرة الافتتاح.

والقول الآخر: جعل الأُولى هي تكبيرة الافتتاح.

والقول الثالث: هي كون واحدة منها هي تكبيرة الافتتاح في علم الله أنّه لم يعلم بها المكلّف.

ومنشأ الأقوال اختلاف الأخبار:

أمّا الدالّ على كون التكبيرة هي الأولى منها: فعمدتها ما عن زرارة الوارد في علّة استحباب السبع، وفيها «فافتتح رسول الله صلى الله عليه وآله الصلاة فكبّر الحسين

عليه السلام فلمّا سمع رسول الله صلى الله عليه وآله تكبيره عاد فكبّر الحسين عليه السلام حتّى كبّر رسول الله صلى الله عليه وآله سبع تكبيرات وكبّر الحسين عليه السلام فجرت السنّة بذلك»[1].

فإنّ ظاهره كون تكبيرة الإحرام هي الأُولى منها، لكن هذا الخبر لا يصلح للمعارضة لما دلّ على التخيير، وعلى أنّ التكبيرة هي واحدة منها؛ لأنّ غاية مدلوله هو أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله جعل التكبيرة الأُولى هي تكبيرة الإحرام، وأمّا كون التكبيرة هي ليس إلا، بمعنى أن يدلّ على التعيين، فلا دلالة له فيه أصلاً. وعلى هذا لا ينافي فعله صلى الله عليه وآله مع صلاحيّة كلّ واحدة منها أن تكون هي تكبيرة الإحرام.

وأمّا الدالّ على أنّ التكبيرة هي الأخيرة: فيدلّ عليه ما ورد في الفقه الرضويّ[2] ولكن يمكن الخدشة فيه: بأنّه قد قرّر في محلّه من أنّ الأخبار المنقولة عن الفقه الرضويّ إنما تكون حجّةً فيما إذا أُحرز أنّه من كلام الإمام عليه السلام لا فيما استنبط أحمد بن محمّد بن عيسى من الجمع بين الأخبار، لاشتماله عليه. فإذا لم يحرز أنّه من كلامه عليه السلام، فلا اعتماد عليه أصلاً، نعم، تدلّ عليه أخبار متعدّدة.

واستدلّ للتخيير بأخبار ظاهرة الدلالة على جواز الافتتاح بالواحدة، أو بالثلاث، أو الخمس، أو السبع. ومقتضاه تخيير المصلّي بين أن يجعل أيّةً منها شاء هي تكبيرة الإحرام، من غير فرق بين أن يجعل الواحدة، أو الثلاث، أو الخمس، أو السبع.

---

(١) الفقيه ١: ٩١٨/١٩٩، الوسائل ٦: ٤/٢١ ب٧ من أبواب تكبيرة الإحرام والافتتاح.

(٢) فقه الإمام الرضا عليه السلام: ١٠٥.

وهذا ممّا لا إشكال فيه. إنّما الإشكال في أنّ هذا مخالف للإجماع القائم على أنّ التكبيرة الواجبة، التي افتتحت بها الصلاة هي الواحدة. ويؤيّده ما دلّ على استحباب الجهر في واحدة منها، والإخفات في الإتيان بالستّة الأُخرى[1]، فإنّ مقتضاه كون الواحدة التي يجهر بها الإمام هي التكبيرة الافتتاحيّة دون غيرها.

ودعوى: إمكان الجمع بينها بكون مراد القائل بكون الثلاث هو تكبيرة الإحرام، هو الإتيان بالثلاث مع قصد كون واحدة منها هي التكبيرة الافتتاحيّة، لا أنّ الثلاث بأجمعها هي التكبيرة الافتتاحيّة.

مدفوعة: بأنّه بعدما كان افتتاحيّة التكبيرة متقوّمة بالقصد، ولا يكاد أن يتحقّق الافتتاح بلا قصد. فلا معنى لكون واحدة منها بلا عنوان تميّز لا يدري بها المكلّف هي التكبيرة الافتتاحيّة.

والذي ينبغي أن يقال: هو أنّ مقتضى الجمع بين الأخبار وما دلّ عليه الإجماع من كونها هي الواحدة بشرط لا، وما دلّ على لابدّيّة الجهر في تكبيرة الإحرام، واستحباب الإخفات في غيرها، هي تخيير المكلّف في جعل أيّ منها شاء من الثلاث أو الخمس أو السبع، كما أنّه مخيّر بين أن يجعل الأُولى منها تكبيرة الإحرام أو الأخيرة منها، ولكن الأفضل أن يجعلها هي الأخيرة، فإنّها أفضل الأفراد. حيث إنّ مقتضى جمع الأخبار وما قام عليه الإجماع هو هذا، كما أنّه جمع بينها وبين ما دلّ على أنّ الأخيرة هي تكبيرة الإحرام، فإنّه حمل على كونها أفضل الأفراد بعد صراحة الأخبار في التخيير، كما لا يخفى.

---

(١) الوسائل ٦: ٣٣ ـ ٣٤ أحاديث الباب ١٢ من أبواب تكبيرة الإحرام والافتتاح.

الثالث من أفعال الصلاة: القيام

لا شبهة ولا إشكال في وجوبه في الصلاة في الجملة.

ودعوى كون وجوبه في الصلاة من الضروريّات ليست بمجازفة، ولو لم يكن في البين إلا مواظبة كلّ مسلم عليه في الصلاة في صورة التمكّن ففيه غنىً وكفايةً، مضافاً إلى إجماع علماء المسلمين[1]، والأدلّة الدالّة عليه من الروايات.

كقوله عليه السلام: «لا صلاة لمن لم يُقم صلبه»[2].

وتفسير الآية المباركة: ﴿وقوموا للّه قانتين﴾[3] به.

إلى غير ذلك من قوله صلى الله عليه وآله في الخبر العامّي - المنجبر - لرافع[4]: «صلّ قائماً»[5] الظاهر في الوجوب.

---

(١) كما في مستند الشيعة ٥: ٣٦.

(٢) الكافي ٣: ٤/٣٢٠، المحاسن: ٧/٨٠ الوسائل ٥: ٢/٤٨٩ ب ٢ من أبواب القيام.

(٣) البقرة: ٢٣٨، رسالة المحكم والمتشابه للسيّد المرتضى: ٣٦، الوسائل ٥: ٤٨٧ ـ ٢٢/٤٨٨ ب ١ من أبواب القيام.

(٤) وهو «رافع بن خديج» كما في التذكرة ٣: ٨٩.

(٥) التذكرة ٣: ٨٩، مستند الشيعة ٥: ٣٦ ولكن في المصادر الحديثيّة يوجد الخبر عن عمران بن الحصين فانظر البخاري ٢: ٦٠ وسنن أبي داود ١: ٩٥٢/٢٥٠ وسنن الترمذي ٢: ٣٧٢/٢٠٨ و سنن ابن ماجه ١: ٣٨٦ / ١٢٢٣.

وقوله عليه السلام في صحيحة جميل: ما حدّ المريض الذي يصلّي قاعداً؟ إلى أن قال: «إذا قوي فليقم»[١] كالصريح في الوجوب.

فلو عدّ منكر وجوبه منكراً لوجوب ما كان وجوبه ضروريّاً كان في محلّه مطلقاً، زيادةً كانت أم نقيصةً عمداً كان أو سهواً.

كما لا إشكال في عدم كونه ركناً بالنسبة إلى ما يجب منه حال القراءة، فإنّه واجب في الصلاة حال القراءة، ولا يوجب نقصانه بطلان الصلاة لو كان عن نسيان وسهو كما لو قرأ جالساً ناسياً للقيام حالتها، بخلاف ما إذا أخلّ به حال تكبيرة الإحرام، فإنّ الإخلال به موجب لبطلان التكبيرة التي هي ركن في الصلاة، حيث إنّ الظاهر من الأخبار كما في موثّقة عمّار «لا يعتدّ بالتكبير وهو قاعد»[٢]، كونه ركناً في التكبير فهو ركن الركن، ويترتّب عليه ما يترتّب على الركن. حيث إنّ مفاد الصحيحة هو إلغاء التكبيرة التي لم تكن عن قيام في عالم التشريع، فيكون القيام فيه ركناً فيه.

فمورد الكلام هو القيام المتّصل بالركوع في أنّه ركن صلاتيّ أو ركن للركوع الذي هو ركن؟ فمن هنا ظهر أنّ اعتبار القيام في الصلاة يكون على أنحاء، فاعتباره في القراءة واجب صلاتيّ حالتها وليس ركناً أصلاً، كما أنّ اعتباره حالة التكبيرة يكون ركناً له.

وتوهّم: أنّه لا يمكن أن يكون القيام الواحد الشخصي الممتدّ محكوماً بأحكام مختلفة - حيث إنّه في حال القنوت يكون مستحبّاً وفي حالة القراءة

---

(١) الكافي ٣: ٤١٠ التهذيب ٢: ٦٧٣/١٦٩، الوسائل ٥: ٣/٤٩٥ ب٦ من أبواب القيام.

(٢) التهذيب ٢: ٣٥٣ ـ ٣٥٤ / ذيل الحديث ١٤٦٦. (فيه «بافتتاحه» بدل «بالتكبير»).

[واجباً ولكن لا يكون ركناً][1] وفي حالة التكبيرة يكون ركناً - مع أنّه قيام واحد ممتدّ.

مدفوع: بأنّ امتداده عبارة عن إبقائه بعد إحداثه، فهما أمران متغايران كلّ منهما عن علّة مستقلّة لا ربط لأحدهما بالآخر، فعلى هذا كون إحداثه واجباً ركنيّاً حالة التكبيرة لا ينافي كون إبقائه حالة القراءة واجباً غير ركنيّ، وإبقائه في حال الركوع واجباً ركنيّاً؛ لأنّه بلحاظ إحداثه في حالة وإبقائه في حالة أخرى بعلّتين مختلفتين فعلان مختلفان، كالقيام في الركعة الأُولى والقيام في الركعة الثانية، أو في صلاة وفي صلاة أُخرى. ولا إشكال فيما ذكرنا.

إنّما الكلام والإشكال في أنّ القيام المتّصل بالركوع بعدما كان ركناً، فهل هو ركن صلاتيّ في مقابل الركوع الذي هو ركن أو ركن في الركن وهو الركوع؟ كالقيام في حالة التكبيرة.

وتنقيح هذا موقوف على أنّ الركوع المعتبر في الصلاة هل هو من مقولة الوضع؟ بمعنى أن يكون الجزء للصلاة هو نفس الهيئة الحاصلة من الوضع الخاصّ وهو الانحناء المخصوص، فبناءً على هذا يكون القيام المتّصل به خارجاً عن الركوع جزءاً ركنيّاً للصلاة في عرض الركوع، والهويّ مقدّمة للركوع.

أو الركوع المعتبر فيها هو من مقولة الفعل؟ بمعنى أن يكون الركوع المعتبر في الصلاة هو الانحناء عن قيام على نحو كان لكلّ من الهيئة الخاصّة والقيام دخلاً فيه على نحو الركنيّة.

---

(١) في الأصل «واجب في الصلاة حالة القراءة ولا يكون» والظاهر ما أثبتناه.

وبعبارة أخرى: كون القيام المتّصل بالركوع ركناً صلاتيّاً في عرض الركوع موقوف على عدم دخل القيام في الركوع أصلاً. ويلزمه كون المعتبر هو الهيئة الخاصّة الانحنائيّة، ولو لم يكن عن قيام. كما إذا هوى للركوع ثمّ نسي الركوع، فتذكّر حال الهويّ، ثمّ عاد إلى الهيئة الخاصّة تنحّياً، فبناءً عليه يتحقّق الركوع. بخلاف ما إذا كان للقيام دخل فيه على نحو كان ركناً فيه، فلا يمكن أن يتحقّق الركوع إلا بكون الانحناء عن قيام.

وحيث قد اخترنا في محلّه كون الركوع من مقولة الفعل وأنّ المعتبر فيه أمران:

الأوّل: كونه عن قيام.

والثاني: تحقّق الهيئة الانحنائيّة الخاصّة.

فبفقد كلٍّ من الأمرين يبطل الركوع، كما يظهر ذلك من قوله عزّ من قائله: ﴿**واركعوا مع الراكعين**﴾[1].

فإنّ الأمرين إنّما يكون بجهة صدوره وتحقّقه بمعناه المصدريّ، المساوق الملازم لإيجاد الهيئة الخاصّة، الملازم للانحناء عن قيام. فإنّ إيجاده الخارجيّ هو هذا، ولعلّه يقتضيه مناسبة الحكم والموضوع، فإنّ الركوع خضوع وخشوع غايته، المعبّر عنه بالفارسيّة بـ«كرنش»، وظاهر أنّ كونه عن قيام أنسب وأليق بخضوعيّته وخشوعيّته عن نفس الهيئة الخاصّة.

وبالجملة: بعدما بيّنا في مكانه من أنّ الركوع من مقولة الفعل بالمعنى

---

(١) البقرة: ٤٣.

المصدريّ الإيجاديّ، فلا بدّ في تحقّقه من أمرين:

الأوّل: كونه عن قيام.

والثاني: تحقّق تلك الهيئة الخاصّة الانحنائية، فبناءً على هذا يكون القيام ركناً للركوع كالانحناء. فبفقدان كلٍّ منهما يبطل الركوع. وبناءً عليه فلو هوى للركوع ثمّ نسي الركوع فعليه أن يقوم ثانياً، ثمّ ينحني للركوع. ولا محذور فيه من جهة زيادة القيام والهويّ، حيث إنّه ليس بركن مستقلّ حتى يلزم من زيادته بطلان الصلاة، بل ركن للركوع، والمفروض أنّه لم يتحقّق. مع أنّه لو كان ركناً في الصلاة لا يلزم من زيادته بطلان الصلاة، حيث إنّ الركن للصلاة هو القيام المتّصل بالركوع والمتعقّب له، وأمّا القيام الغير المتعقّب به والمتّصل به، فليس ركناً حتى يلزم من زيادته بطلان الصلاة. وعدم تعقّبه بالهيئة الخاصّة كاشف عن عدم كون ذلك القيام ركناً.

فمن هناظهر أنّه لا بدّ من تحقّق القيام المتّصل بالركوع تعقّب الركوع له بنحو الشرط المتأخّر، من غير فرق بين أن يكون ركناً في الصلاة أو ركناً للركوع، فإنّه على كلا التقديرين لا يتحقّق القيام المتّصل به إلا بتعقّبه له.

ومن هنا ظهر أنّه لا تتصوّر الزيادة فيه إلا بزيادة الركوع، وأمّا زيادته مستقلّة فلا يمكن أن تتحقّق، نعم. يمكن النقيصة فيه، بأن تحقّق الهيئة الخاصّة الانحنائيّة من دون قيام، بل من جلوس، أو من حال الهويّ إلى السجود إلى الانحناء الخاصّ، كما لا يخفى.

فإن قلت: بناءً على ما ذكرت التزمت بالشرط المتأخّر، حيث اعتبرت في القيام المتّصل بالركوع تعقّبه بالهيئة الانحنائيّة، مع أنّك أنكرت الشرط المتأخّر

في محلّه ثم أنكرت شرطيّة نفس التعقّب، الذي هو أمر انتزاعيّ، من محاذاة أمرين واقعين في زمانين طويلين في باب الإجارة.

قلت: نعم، قد أنكرنا الشرط المتأخّر وكون التعقّب شرطاً في باب الإجارة من حيث عدم مساعدة الدليل ولا العرف والاعتبار، حيث إنّ الدليل إنّما يدلّ على شرطيّة الرضا لا على التعقّب، وهذا بخلاف ما نحن فيه ونحوه، فيما إذا ساعد العرف والاعتبار على اعتبار التعقّب، كما قلنا في محلّه: إنّه لو كان للشيء وحدة اعتباريّة وهيئة اتّصاليّة - كالصلاة ونحوها من المركبات الاعتباريّة التي كان كلّ جزءٍ سابق مشروطاً بالجزء اللاحق- فلا ننكر كون التعقّب شرطاً، وفيما نحن فيه كذلك. فإنّ شرطيّة اتّصال الركوع بالقيام تقتضي اعتبار التعقّب دليلاً، عرفاً، كما لا يخفى. ومع كون الشرط هو التعقّب فلا يكون المتأخّر شرطاً حتى يكون محالاً كما أثبتنا استحالته في مقامه، كما لا يخفى.

ولا يخفى، أنّ الظاهر من الأدلّة هو وجوب القيام ولزومه. وأمّا كونه ركناً فلا دليل عليه إلا الإجماع الدالّ على أنّ حكم القيام حكم الركوع في الزيادة والنقيصة، أمّا الزيادة فقد عرفت عدم فرضها وقصورها، وأمّا النقيصة فهي موجبة للبطلان ولو سهواً، فإن ثبت إجماع فهو مخصّص لصحيحة «لا تُعاد»، كما لا يخفى.

يعتبر في القيام أُمور ستّة:

الأوّل: الاستقرار، مقابل المشي والحركة، فإنّه يهدم القيام المعتبر في الصلاة. وأمّا الاستقرار في مقابل الاضطراب وعدم الطمأنينة، فلا ربط له بالقيام،

بل هو راجع إلى الطمأنينة التي [هي] شرط الصلاة حال القيام لا للقيام على ما سيأتي في محلّه.

الثاني: الانتصاب الممكن له بحسب حاله، ويتحقّق بإقامة الصلب وقفار الظهر، بحيث لولا الانتصاب يهدم القيام بالانحناء.

الثالث: يعتبر فيه عدم تفريج الرجلين على وجه يخرج القائم عن الاستقامة؛ حيث إنّ القيام هيئة تتحقّق باستقامة القائم، وبالتفريج المفرط تخرج عن الاستقامة.

الرابع: عدم الميل المفرط إلى أحد الجانبين على نحو ينافي الاستقامة التي يتوقّف صدق القيام عليها.

الخامس: يعتبر فيه الوقوف على القدمين لا فيما إذا كان أصل الوقوف على القدم الواحد على الاستقامة والاستقرار المقابل للاضطراب الذي هو ضدّ السكون والوقوف.

السادس: الاستقلال في القيام، بمعنى أن لا يكون حال قيامه معتمداً على شيءٍ أو متّكأ عليه.

ولا يخفى أنّ الأُمور الأربعة الأُوَل معتبرة في حقيقة القيام عرفاً، بحيث لو أخلّ بكلّ منها لانهدم القيام العرفي، ضرورة أنّ المشي والانحناء ضدّان للوقوف والقيام، فالمشي ضدّ للوقوف، والانحناء ضدّ للانتصاب والمحقّق للقيام، كما أنّ الوقوف الاعوجاجيّ إمّا من جهة الميل إلى أحد الجانبين، أو من جهة تفريج الرجلين تفريجاً مفرطاً موجباً للخروج عن الاستقامة والاستواء إلى الوقوف الاعوجاجيّ موجب لخروج القيام عن حقيقته، فبناءً على كون الأربعة المذكورة

محقّقةً للقيام، فلا حاجة إلى إثباتها، بدعوى انصراف الأدلّة، حيث إنّ الانصراف فرع صدق المطلق في غير المنصرف إليه أيضاً. والمفروض فيما نحن فيه أنّ القيام لا يصدق عرفاً ولغةً مع فقدان إحدى الأُمور المذكورة.

وأمّا الأمران الآخران فهما معتبران في القيام شرعاً؛ لدليل دلّ عليه، كرواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ولا تمسك بخمرك وأنت تصلّي ولا تستند إلى جدار وأنت تصلّي إلا أن تكون مريضاً»[١].

وظاهره عدم جواز الاستناد والاعتماد على شيءٍ في حال الصلاة، كان في حال الوقوف والقيام، أو في حال النهوض والهويّ وغيرها، كما يعمّ جميع حالات المصلّي إلا إذا لم يقدر من جهة المرض ونحوه.

ولا يعارضه الروايات الدالّة على جواز الاستناد، كراوية عليّ بن جعفر أنّه: سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل هل يصلح له أن يستند إلى حائط المسجد وهو يصلّي، أو يضع يده على الحائط وهو قائم من غير مرض ولا علّة؟ فقال عليه السلام: «لا بأس»[٢].

ونحوه رواية ابن بكير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلّي متوكّئاً على عصاه، أو على الحائط؟ فقال عليه السلام: «لا بأس»[٣].

ورواية موسى بن سعيد قال: سألته عنه عليه السلام عن الاتّكاء في الصلاة على

---

(١) التهذيب ٣: ١٧٦ / ٤ ٣٩، الوسائل ٥: ٥٠٠ / ٢ ب ١٠ من أبواب القيام.

(٢) الفقيه ٢: ٢٣٧ / ١٠٤٥، مسائل عليّ بن جعفر: ٥٤٧/٢٣٥، الوسائل ٥: ١/٤٩٩ ب ١٠ من أبواب القيام.

(٣) التهذيب ٢: ٣٢٧ / ١٣٤١، الوسائل ٥: ٥٠٠ / ٤ ب ١٠ من أبواب القيام.

الحائط يميناً وشمالاً؟ فقال عليه السلام: «لا بأس»[١].

فإنّ هذه الأخبار ظاهرة الدلالة على جواز الاعتماد والاستناد في الصلاة مطلقاً على غير الرجلين من عصى أو حائط ونحوهما، ولكنّها حيث لم تكن معمولاً بها عند الأصحاب - رضوان الله عليهم - لا تصلح للمعارضة.

مضافاً إلى أنّها موافقة للعامّة.

وفي البين رواية تدلّ على جواز الاتّكاء والاعتماد في حال النهوض إلى القيام، كذيل رواية عليّ بن جعفر عن الرجل يكون في صلاة فريضة فيقوم في الركعتين الأوّلتين هل يصلح له أن يتناول جانب المسجد فينهض ويستعين به على القيام من غير ضعف ولا علّة؟ فقال عليه السلام: «لا بأس به»[٢].

وهذه الرواية لو لم يحرز إعراض المشهور منها لكانت مخصّصة لرواية ابن سنان المتقدّمة، وأمّا الوقوف على القدمين فلا وجه لاعتباره إلا انصراف القيام عند الإطلاق إليه، حيث وقع حيّز الأمر وتعلّق به الطلب، فإنّ المنصرف عند تعلّق الطلب به هو هذا عند التمكّن دون الوقوف على قدم واحد، فإنّه ربما يعدّ لعباً، فتأمّل.

ولا ينافيه ما ورد عن أبي حمزة عن أبيه قال: رأيت عليّ ابن الحسين عليهما السلام في فناء الكعبة في الليل، وهو يصلّي، فأطال القيام حتّى جعل يتوكّأ مرّةً على رجله اليُمنى ومرّةً على رجله اليُسرى[٣]؛ لأنّ مثل هذا الوقوف خارج عن

---

(١) التهذيب ٢: ٣٢٧ /١٣٤٠، الوسائل ٥: ٥٠٠ / ٣ ب ١٠ من أبواب القيام.

(٢) الفقيه ١: ٢٣٧ /١٠٤٥، الوسائل ٥: ٤٩٩ / ١ ب ١٠ من أبواب القيام.

(٣) الكافي ٢: ٤٢٢ /١٠، الوسائل ٥: ٤٩٠ / ١ ب ٣ من أبواب القيام.

الوقوف الصلاتيّ، حيث إنّ هذا يكون من جهة ثقل البدن ومشقّة الوقوف والحرج فيه على الرجلين، كما لا يخفى.

وأمّا الوقوف على الأصابع فهو كالوقوف على أحد القدمين منصرف عن إطلاق القيام الذي تعلّق به الأمر والطلب، وربما لا يمكن معه الطمأنينة إلا لمن اعتاد به.

وأمّا ما ورد في رواية، من أنّه كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقوم على أصابع رجليه فأنزل الله تعالى ﴿**ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى**﴾[1] [2]لا يدلّ على جواز الوقوف على الأصابع في الصلاة بالنسبة إلى كلّ أحد؛ لأنّه قصّة خارجيّة لا ربط له بعدم جوازه في الصلوات اليوميّة أو جوازها.

وعلى تقدير دلالته على الجواز نظراً إلى أنّ المنفيّ بالآية المباركة هو نفيه من حيث كونه حرجاً، فتكون الآية المباركة كأدلّة الحرج دالّةً على نفي مثل هذا الوقوف مطلقاً، فعلى هذا لو كان الحرج حكمةً للنفي فتدلّ الآية على نفي الجواز مطلقاً، نعم لو كان الحرج علّةً فتدلّ على الجواز إلا إذا كان حرجاً، فعلى هذا لا بأس به فيما إذا لم يناف الطمأنينة ولم يكن حرجاً على المكلّف، وهذا لا ينافي مع الانصراف الذي ادّعيناه، حيث إنّ الانصراف إنّما يكون من المطلقات من حيث هو، وأمّا إذا ورد دليل، كالرواية المذكورة بضميمة الآية المباركة، فإن قلنا: بكون القضيّة حقيقيّةً لا خارجيّةً مختصّةً بمورده، فلا بأس بجوازه. فتأمّل في المقام.

---

(١) طه: ٢.

(٢) الكافي ٢: ٧٧ /٦، الوسائل ٥: ٤٩٠ / ٢ ب ٣ من أبواب القيام .

وهنا فروع:

الفرع الأوّل: في التزاحم الواقع بين الأمور المذكورة وله صور.

الصورة الأولى: أنّه لو دار الأمر بين فوات الاستقرار - مقابل المشي - وبين فوات غيره من الأُمور المذكورة، بمعنى أنّه يدور الأمر بين أن يجلس وكان منتصباً، أو يمشي وكان منحنياً، أو يدور الأمر بين أن يجلس وكان غير معتمدٍ على شيءٍ، أو يمشي معتمداً على شيءٍ، أو يجلس مع عدم الميل إلى أحد الجانبين، أو يمشي وكان مائلاً يقدّم الاستقرار.

لما دلّ بعض الأخبار على تقديم الجلوس على المشي، فيظهر منه إمّا أهميّة الانتصاب عن الاستقرار، وإمّا عدم كون المشي قياماً وميسوراً من القيام، كما لا يبعد دعواه عرفاً على حسب ما ارتكز في أذهانهم من معنى القيام، حيث إنّ القيام هيئة خاصّة قائمة بالقائم فيما إذا كان ساكناً، أمّا إذا كان ماشياً فلا يصدق عليه القيام إلا بالقياس إلى القعود، لا بما هو هو، ضرورة أن المشي مرتبة من العدو ولا يعدّ العدو الركضيّ قياماً، ففي الصور المذكورة الجلوس أولى، وليس ذلك من جهة كون الانتصاب ميسوراً عن القيام؛ لعدم عدّه عرفاً ميسوراً منه. ولا ورد دليل عليه شرعاً بهذا العنوان، ويظهر من ذلك الخبر تخطئة الشارع العرف في كون المشي ميسوراً من القيام لو ادّعي كونه ميسوراً منه عرفاً، كما لا يخفى.

الصورة الثانية: أنّه لو دار الأمر بين فوات الانتصاب وبين فوات غيره من الأمرين الأخيرين المعتبرين في القيام، كما إذا دار الأمر بين أن يقوم منحنياً غير مفرّج رجليه ولا مائلاً، وبين أن يقوم منتصباً مفرّجاً رجليه أو مائلاً.

الظاهر تعيّن الأخير لو لم يكن مفرطاً على وجه يُعدم الانتصاب. وذلك لعدّ

ذلك ميسوراً عن القيام، بخلاف ما إذا انحنى، فإنّه لا يكون قائماً، كما أنّه إذا دار الأمر بين تفريج الرجلين وبين الميل إلى أحد الطرفين كان الانتصاب مع الميل إلى أحد الطرفين مقدّماً على التفريج؛ لأنّ هذا أقرب إلى الانتصاب الحقيقيّ من تفريج الرجلين لو لم يكن الميل مفرطاً على وجه كان تحقّق الانتصاب بكلّ منهما على نحو سواء، فإنّ الأوّل يعدّ ميسوراً من ذلك المعسور، ومع التمكّن لا وجه للانتقال إلى الآخر.

ودعوى: أنّ عموم قاعدة الميسور موهون بعد ورود كثرة التخصيصات وتخطئة الشارع العرف في مصداق ما يراه العرف ميسوراً من المعسور، ولذا قلنا في محلّه: من أنّه يحتاج في التمسّك بقاعدة الميسور إلى عمل العلماء، حيث إنّ من عملهم يستكشف كون مورد العمل ميسوراً شرعاً من ذلك المعسور، وليس ركناً للمعسور حتى ينتفي بانتفائه.

مدفوعة: بأنّ ما ذكرت صحيح في المركّب الذي شرّعه الشارع، ولم يعرّف ما هو ركن فيه ممّا عداه، لا فيما نحن فيه، حيث إنّ اعتبار ما ذكرنا في القيام يكون بحسب العرف إلا الأمرين الأخيرين، - وواقعه كما ذكرنا - كان التقديم والترجيح من جهة الأقربيّة العرفيّة، كما ذكرنا.

الصورة الثالثة: أنّه لو دار الأمر بين فوات أحد الأربعة المذكورة الأُول وبين فوات أحد الأمرين الأخيرين، من الاستقلال والوقوف على الرجلين، كما إذا دار الأمر بين الانتصاب مع الاعتماد على شيءٍ، أو مع الوقوف على أحد الرجلين أو على أصابعه، وبين الانحناء بلا اعتماد على شيءٍ ولا وقوف على أحد الرجلين أو على الأصابع، كان الانتصاب أو الاستقرار مقدّماً على الأمرين

الأخيرين؛ لأنّهما مع تاليهما كانا محقّقين لحقيقة القيام عرفاً، بحيث لو انتفى أحدهما ينتفي القيام، بخلاف دخل الأمرين الأخيرين، فإنّ دخلهما فيه شرعيّ، بمعنى أنّ لهما الدخل في القيام العرفيّ، فيكون اعتبار الأمرين الأخيرين شرعاً في القيام متفرّعاً على تحقّق القيام، فبعد تحقّقه خارجاً يعتبر فيه الأمران، كما لا يخفى.

ومن هنا ظهر أنّه لو دار الأمر بين فوت الوقوف على الرجلين، وبين فوت الاستقلال كان رعاية الوقوف على الرجلين مقدّمةً، فعلى هذا عليه أن يقف على الرجلين معتمداً على شيءٍ لكن فيما إذا كان عدم الوقوف على الرجلين موجباً لهدم الانتصاب.

وجه ظهور تقدّمه عليه ما ذكرنا، من أنّ اعتبار الوقوف على الرجلين يكون بالانصراف من الطلب المتعلّق بالقيام، بخلاف اعتبار الاستقلال، فإنّه في القيام عرفيّ. فتكون اعتبار الاستقلال في القيام العرفيّ وصفاً زائداً على أصل القيام العرفيّ معتبراً فيه شرعاً.

هذا لو قلنا: بالانصراف واعتبار الوقوف على الرجلين في حقيقة القيام عرفاً، وأمّا إذا منعنا ذلك لا يبعد عدم دخله فيه أصلاً، فلا وجه لتقديمه عليه. فتأمّل في المقام.

الصورة الرابعة: لو دار الأمر بين الاستقرار - مقابل الاضطراب - وبين الأمور المذكورة.

أمّا إذا دار الأمر بين أن يقوم مضطرباً أو يعتمد على شيءٍ غير مضطرب، أو يقف على أحد الرجلين ساكناً مطمئنّاً، فالظاهر من الأخبار أهميّة الطمأنينة

منهما؛ لأنّه شرط للصلاة في جميع أحوال الصلاة. هذا بناءً على كونه معتبراً شرعاً كالأمرين المذكورين.

وأمّا لو قلنا بأنّ الاضطراب وعدم الاطمئنان يلحق بالمشي، فقد عرفت أنّه لا يجوز المشي أصلاً، فحينئذٍ لا يجوز الاضطراب. فإذا دار الأمر بين فوته وفوت سائر الأمور لا يجوز الاضطراب أصلاً وكان سقوط سائر الأمور متعيّناً ولا يسقط الطمأنينة بوجه، وأمّا بناءً على كونه معتبراً في الصلاة شرعاً ولا يكون ملحقاً بالمشي فيكون سقوط الأمرين الأخيرين المعتبرين شرعاً متعيّناً، ويتعيّن الانتصاب مع الطمأنينة ولو معتمداً على شيءٍ أو واقفاً على أحد الرجلين.

وأمّا إذا دار بينه وبين غيرهما من الأُمور المعتبرة في حقيقة القيام عرفاً فلا إشكال في تقديم سائر الأمور عليه؛ لأنّها داخلة في وصف للقيام شرعاً، فلابدَّ من تحقّق القيام عرفاً أوّلاً حتّى تصل النوبة إلى اعتبار الطمأنينة فيه، كما مرّ الآن، فيكون سائر الأمور الأربعة الأُول مقدّمةً عليه، فيجب الانتصاب وعدم تفريج الرجلين وعدم الميل المفرط إلى أحد الجانبين ولو مضطرباً، وحاصله تأخّر اعتبار الطمأنينة عن الأُمور المذكورة.

ولا يبعد الحكم بالتخيير فيما دار الأمر بين عدم الاستقرار وعدم الميل المفرط إلى أحد الجانبين بأن يدور الأمر بين القيام مضطرباً مع عدم الميل، أو الميل إلى أحد الجانبين مع الطمأنينة.

وقد يتوهّم التخيير في دوران الأمر بين سقوط الاستقرار بهذا المعنى وبين سقوط القيد الرافع، وهو عدم الميل إلى أحد الجانبين نظراً إلى عدم ثبوت أهميّة أحدهما، ولا تقدّم أحدهما على الآخر.

ولكنّ هذا التوهّم إنّما يصحّ إن كان عدم الطمأنينة ملحقاً بالمشي وكان هادماً لحقيقة القيام، فيكون في عرض هذا القيد الأخير، فإنّه موجب لعدم الاستقامة التي يهدم القيام عرفاً بعدم الاستقامة، فيكون مخيّراً.

وبناءً على هذا فلا فرق بين الدوران في هذه الصورة والدوران بينه وبين الثلاثة الأُول، المعتبرة في حقيقة القيام أيضاً. فلا وجه لتخصيص التخيير بهذه الصورة دون غيرها، إلا أن يُدّعى أهميّة غير هذا القيد من جهة ركنيّته فيه، لكن يلزمه حفظ سائر القيود أيضاً فيما إذا دار الأمر بينها وبين الاستقرار مقابل المشي وقد انكرت ذلك.

اللّهم [إلا] أن يدّعى أنّ الاستقرار بهذا المعنى هو الطمأنينة المعتبرة في الصلاة، ولا ربط له بالمشي، ولا أنّه شرط للقيام، بل هو شرط للصلاة في حال القيام. فإذا كان شرطاً للصلاة في حال القيام، فيكون في عرض القيام، فكلّ قيد موجب لهدم القيام يكون في عرضه. وأمّا ما اعتبر فيه شرعاً أو عرفاً لكمال القيام فهو متأخّر عنه في صورة الدوران.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا من صور الدوران أنّ غير المتمكّن من القيام التامّ، المستجمع لجميع الأُمور المذكورة، المضطرّ إلى ترك بعضها، كان بين القيود ترتّب في مقام الترك. فلو دفع الاضطرار بالاستناد فهو، فقيديّة الاستقلال ساقطة إذا دار الأمر بينها وبين غيرها.

وبعدُ، فالوقوف على الرجلين ساقط لو دار الأمر بين سقوطه وسقوط أحد الأُمور الأربعة الأُخرى، ومع الدوران بين الأربعة الأخرى فالمقدّم في السقوط أوّلاً هو عدم الميل إلى أحد الجانبين، ثمّ عدم التفريج بين القدمين، ثمّ الانحناء،

ثمّ الجلوس.

وعلى كلّ تقدير لا تصل النوبة إلى المشي كما قلنا، فتدبّر جيّداً.

الفرع الثاني: أنّه لو دار الأمر بين القيام المتّصل بالركوع وبين أصل الركوع، كما إذا كان المكلّف على وجه لو أتى بالقيام يعجز عن الانحناء وإن أتى بالانحناء يعجز عن القيام، فيتوقّف وجود كلّ واحد على ترك الآخر، فيقع بينهما التزاحم. فهل المقدّم هو القيام أو الركوع أو التخيير بينهما؟

وبناءً على هذا تكون المسألة من صغريات باب التزاحم، وقد قلنا في محلّه: إنّ الأهمّ منهما مقدّم مع وجود الأهمّ، وإلا فالتخيير بينهما لو لم يكن بينهما تقدّم زمانيّ، وإلا فالمقدّم هو المقدّم الزمانيّ، وقلنا في محلّه: إنّ المراد بالتخيير هو تقييد إطلاق كلٍّ منهما بعدم الإتيان بالآخر، كما أشار إليه الشيخ رَحِمَهُ اللهُ في أوّل باب التعادل والترجيح[1]، لا أنّ المراد بالتخيير هو تساقطهما واستكشاف العقل من وجود الملاك في كلّ منهما حكماً تخييرياً في نفس الأمر، وبناءً على الثاني يكون التخيير شرعيّاً والدليل المثبت له هو العقل. كما قرّر في محلّه.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّه لو قلنا بأنّ القيام بنفسه ركن صلاتيّ في عرض الركوع، لا أنّه من شرائط الركوع ومن مقدّماته، فيقع التزاحم بين الركنين. وحيث إنّه لا يكون أحدهما اهمّ من حيث الملاك فمقتضى القاعدة التخيير، لولا تقدّم القيام على الركوع زماناً، وأمّا مع تقدّمه عليه زماناً وترتّب الركوع عليه، فالمقدّم هو القيام دون الركوع. وذلك؛ لأنّ بعدما حلّ زمانه وكان المكلّف

---

(١) انظر فرائد الاصول ٢: ٧٥٠.

جامعاً لجميع شرائط التكليف والامتثال ليجب عليه الإتيان به في زمانه، ومجرّد صيرورته عاجزاً عن الإتيان بالركوع بعد، لا يصلح لأن يزاحمه؛ لأنّ المزاحمة لو وقعت، وقعت بين الخطاب المتولّد عن الخطاب المتعلّق بالركوع وبين الخطاب المتعلّق بالقيام، لا بين الخطابين المتعلّقين بالركوع والقيام؛ لأنّ الخطاب المتعلّق إنّما يقتضي الامتثال بعد حلول زمانه، وزمانه متأخّر عن زمان القيام. فالقدرة المعتبرة في امتثال خطاب المتعلّق بالركوع هي القدرة في زمان الركوع المتأخّر عن زمان القيام، فعلى هذا لا يمكن أن تزاحم نفس الخطاب المتعلّق بالركوع، الخطاب المتعلّق بالقيام.

نعم، لمّا توقّف الإتيان بالركوع في زمانه على القدرة عليه، المتوقّفة على ترك القيام، فيتولّد من الأمر المتعلّق بالقيام أمر مقدّمي متعلّق بحفظ القدرة له، فيقع التزاحم بين الخطاب المقدّمي وهو حفظ القدرة وبين الخطاب النفسي المتعلّق بالقيام؛ حيث إنّ الخطاب المتعلّق بحفظ القدرة يقتضي حفظها وعدم صرفها في القيام، كما أنّ الخطاب المتعلّق بالقيام يقتضي صرفها فيه، فيقع بينهما التزاحم. ولكن حيث كان القيام حلّ وقت امتثاله وحضر زمانه وهو قادر عليه دون الركوع، فإنّه مترتّب عليه، فلا وجه لرفع اليد عن القيام إلا الخطاب المقدّمي المتولّد عن الخطاب المتعلّق بالركوع، وهو غير صالح للمانعيّة؛ حيث إنّه يتوقّف على كون الأمر بالركوع شاغلاً لهذه القدرة الشخصيّة الموجودة في زمان القيام، والمفروض أنّه غير صارف له مع عدم أهميّته؛ لأنّه صارف للقدرة في زمانه، لا القدرة في زمان آخر، فإذا لم يكن نفس الخطاب المتعلّق بذيها صالحةً لأن تشغلها، فلا يمكن أن يشغلها الأمر المتولّد منه.

وبعبارة أخرى: يتوقّف التزاحم على كون الأمر المتعلّق بالركوع صالحاً لأن يشغل القدرة السابق زمانها على زمانه، وصلاحيّته له متوقّف على كونه أهمّ منه، أو كونه في عرضه زماناً على نحو كان الزمان ظرفاً لامتثال كلٍّ من الخطابين، فحينئذٍ كانت نسبة تلك القدرة الموجودة بكلٍّ من الخطابين على نمط واحد، فيقتضي كلّ منهما صرفها في امتثاله، فيتزاحمان.

وأمّا إذا لم يكن الخطاب المتأخّر زماناً، أهمّ بحسب الرتبة، ولا في عرضه زماناً، فلا يصلح لأن يكون شاغلاً إلا القدرة الموجودة في زمانه، وأمّا القدرة الموجودة في زمان آخر، فلا يصلح لأن يشغلها إلا بالخطاب المقدّمي، وصلاحيّة الخطاب المقدّمي لإشغالها متوقّفة على صلاحيّة خطاب ذيها، فيدور.

والحاصل: أنّ الخطاب المتأخّر زماناً مع عدم أهميّته لا يصلح لأن يشغل القدرة السابقة على زمانه إلا بنحو دائر، بخلاف الخطاب المتقدّم، فإنّه يشغلها بلا توقّف على شيءٍ؛ ضرورة أنّ زمان امتثاله قد حضر والقدرة موجودة فيه، فهو شاغل له بلا محذور.

نعم، لو كانت شاغليّتها لها موقوفةً على عدم صرفها في امتثال الخطاب المتأخّر لدار أيضاً. ولكنّك خبير بأنّه لا يتوقّف عليه أصلاً، حيث إنّه متوقّف على نفس القدرة الموجودة في زمانه، لا على عدم صرفها في الخطاب المتأخّر، حيث إنّ المقدّمة هي القدرة لا عدم صرفها في امتثال الخطاب المتأخّر لكن بخلاف الخطاب المتأخّر فإنّه متوقّف على حفظ هذه القدرة وعدم صرفها في القيام، لا على نفس هذه القدرة، ولذا قلنا: إنّه لا يمكن إشغالها إلا على نحو دائر، حيث إنّ الخطاب المتأخّر لا يكون بنفسه شاغلاً للقدرة السابقه على زمانه

إلا بحفظها إلى زمانه، والأمر المتعلّق بحفظها لا يمكن أن يكون شاغلاً له إلا إذا كانت نفس خطاب ذيها شاغلة له، وكونها شاغلة له متوقّف إمّا على أهميّته أو كونه في عرض الخطاب المتقدّم، وإلا لا يكون شاغلاً بنفسه، فإذا لم يكن شاغلاً له بنفسه، فلا يكون شاغلاً له بالأمر المتولّد منه أيضاً، فلا يمكن أن يزاحم الأمر المتعلّق بحفظ القدرة شاغلاً لها إلا على نحو دائر.

فإن قلت: إنّ الخطاب المتأخّر وإن لم يكن بنفسه شاغلاً؛ لعدم حلول زمانه، ولكن حيث كان ملاكه موجوداً في زمان القيام، بل من أوّل الدخول في الصلاة وقبل الدخول فيه، بل حين فعليّة خطاب المتعلّق بالصلاة، فإذا كان ملاكه موجوداً فيجب الإتيان بالمقدّمات الّتي لولا الإتيان بها حينئذٍ ليمتنع الإتيان به في زمانه. ومن هذا الباب قلنا بحرمة تفويت المقدّمات المفوّتة من وجوب التعلّم، ووجوب الفحص، ولزوم الغسل قبل طلوع الفجر في شهر الصوم وحرمة إهراق الماء قبل الوقت لمن يعلم بعدم التمكّن من تحصيله في الوقت ونحوها، وفيما نحن فيه أيضاً كذلك، يجب حفظ القدرة بواسطة وجود ملاك الخطاب المتعلّق بالركوع.

قلت: نعم، تحريم تفويت المقدّمات بلا إشكال، ولكن لو لم يكن في البين مانع شرعيّ أو عقليّ. وأمّا لو كان في البين مانع شرعيّ أو عقليّ، فلا وجه لحرمة التفويت. وفيما نحن فيه، حيث كان الأمر المتعلّق بالقيام شاغلاً للقدرة الحاضرة في زمانه من غير توقّف على شيءٍ آخر فلا يبقى مجال لحرمة التفويت ولوجوب حفظها.

نعم، لو كان الخطاب المتأخّر أهمّ ومقدّماً بحسب الرتبة، لكان شاغلاً لهذه

القدرة للزوم حفظها وحرمة تفويتها، حيث إنّ تفويتها تفويت للواجب الأهمّ، وأمّا لو لم يكن أهمّ، فلا مجال لحرمة تفويتها. ولذا قلنا في المقدّمة المحرّمة بأنّ ذيها لو كان أهمّ ارتفعت حرمتها، وأما لو لم تكن أهمّ، فلا وجه لرفع حرمتها، فتكون حرمتها على حالها، وليس هذا إلا من جهة أنّ الحرمة الفعليّة تقتضي الامتثال فعلاً بلا توقّف على شيءٍ، ومع عدم المانع العقليّ أو الشرعيّ عنها فلا رافع لها. نعم، الأهميّة رافعة لها، وأمّا نفس الواجب الذي كان في عرضه فلا يمكن أن يكون رافعاً له؛ لأنّه ترجيح بلا مرجّح، وتخصيص بلا مخصّص.

هذا، مضافاً إلى أنّه مرجع الشكّ في تقديم المقدّم زماناً أو عدمه، وكونه مساوياً للخطاب المتأخّر إلى الشكّ في التعيين والتخيير، وقد قلنا في مقامه: إنّ الأصل يقتضي التعيين؛ لأنّ التكليف به قطعيّ واشتغال الذمّة به تعيّنيّ، وإنّما الشكّ في كون الإتيان بالآخر مسقطاً أو عذراً عن الآخر أم لا، مع أنّ الشكّ في الآخر شكّ في أصل التكليف، فالبراءة محكّمة بالنسبة إلى الآخر كما أنّ قاعدة الاشتغال تقتضي الإتيان بالمقدّم، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام بناءً على كون القيام بنفسه ركناً في الصلاة في عرض ركنيّة الركوع.

ويظهر منه حكم دوران الأمر بين كلّ ركن وركن آخر مرتّب عليه، بل كلّ جزء وجزءٍ آخر مرتّب عليه متأخّر عن الآخر زماناً من دون أن يكون بينهما أهميّة، كما إذا دار الأمر بين القيام في الركعة الأُولى وبين القيام في الركعة الثانية، وهكذا.

وأمّا إذا قلنا بكون القيام شرطاً للركوع بناءً على أن يكون الركوع من مقولة

الفعل، كما استظهرنا. - ويأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى - لا من مقولة الكيف.

فعلى هذا إن استظهرنا من الدليل الدالّ على اعتبار القيام فيه كون الركن في الركوع هو الانحناء، وكان هذا شرطاً في رتبة إيجاده، بمعنى أنّه يعتبر في إيجاده أن يكون من قيام، لا أنّه داخل في أصل الركوع، فعلى هذا يسقط القيام، حيث إنّ الركن الصلاتيّ بناءً عليه هو نفس الانحناء، غاية الأمر يشترط في إيجاده أن يكون عن قيام فيدور الأمر بين فوت أصل الركن أو فوت شرطه، فلا إشكال في أنّ الركن أهمّ فيقدّم ويسقط شرطه.

مضافاً إلى أنّه لو قلنا بجريان قاعدة الميسور في الشرائط أيضاً، لحكم بعدم سقوط الميسور من الركوع الذي به قوامه بالمعسور من شرطه وهذا ظاهر، وأمّا لو قلنا بأنّ القيام شرط ركنيّ في الركوع، وأنّ الركوع الصلاتيّ عبارة عن مجموع القيام والانحناء كليهما، بحيث كان دخل كلّ منهما في الركوع كدخل الآخر فيه بلا ترجيح، فحينئذٍ لا يقدر على الركوع الصلاتيّ، حيث إنّه عاجز عن الإتيان بكلا الأمرين.

فحينئذٍ إن ساعدت قاعدة الميسور على لزوم الإتيان بالآخر من حيث إنّ الميسور من الركوع هو أحد الأمرين من الركنين فيه، فكلّ منهما كان ميسوراً عن الركوع المعسور فيتعيّن الإتيان به، ولا يبعد أن يكون الانحناء ميسوراً منه، فيجب الانحناء ويسقط القيام.

وإن لم تساعد قاعدة الميسور؛ لعدم عدّ أحدهما ميسوراً عن الركوع عرفاً؛ لعدم اطّلاع العرف على ملاك دخل كلّ منهما فيه؛ ولعدم عمل العلماء عليه في

هذه المسألة حتّى يستكشف من عملهم كون أحدهما المعيّن أو لا بعينه ميسوراً عن الآخر، فلا دليل على لزوم الإتيان بأحدهما معيّناً أو مخيّراً.

ولكن حيث كان العمل والفتوى على لزوم الإتيان بالانحناء وسقوط القيام فيستكشف منه أنّ الركن من الركوع هو الانحناء، وهو الميسور عن ذلك المعسور، كما أنّ العرف أيضاً يعدّه ميسوراً منه دون العكس، كما لا يخفى، فتأمّل في المقام فإنّه دقيق.

الفرع الثالث: لو لم يتمكّن المصلّي من القيام بوجه يجب عليه الجلوس بلا إشكال ولا كلام، وإن كان كلام في كون الجلوس بدلاً عن القيام - كما هو الظاهر من بعض الروايات والفتوى - أو لم يكن بدلاً، بل القيام ساقط بالعجز عنه، فيجب عليه الجلوس؛ لعدم التمكّن من القيام، لا لكونه بدلاً عنه. ويأتي إن شاء الله تعالى في محلّه.

إنّما الكلام في أنّه إن لم يتمكّن من الجلوس فهل يجب عليه الاضطجاع يميناً - كهيئة المدفون - ثمّ يساراً، ثمّ الاستلقاء كهيئة المحتضر حال احتضاره مراعياً للاستقبال، أو يجب الاضطجاع يميناً، ثمّ إن لم يتمكّن من الاضطجاع اليمينيّ فيتخيّر بين اليسار والاستلقاء، أو يتخيّر أوّلاً بين المراتب الثلاثة، بمعنى أنّه إن لم يتمكّن من الجلوس يكون مخيّراً بين الاضطجاع يميناً أو يساراً أو الاستلقاء، أو إن لم يتمكّن من الجلوس يتعيّن عليه الاستلقاء أوّلاً وجوه، بل أقوال. منشأها اختلاف الروايات.

والأستاذ - سلّمه الله تعالى - اختار الوجه الأوّل، من لزوم الترتيب بينها؛ نظراً إلى أنّه هو الذي يقتضيه الجمع بين الأخبار بصناعة الإطلاق والتقييد، فإنّ قوله

عليه السلام في رواية: «فإن لم يتمكّن من الجلوس فيستلقي»[١] لا يدلّ على تعيّن الاستلقاء إلا بالإطلاق، أي يستلقي سواء كان متمكّناً من الاضطجاع أم لا، كما أنّ قوله عليه السلام في رواية أُخرى: «فإن لم يتمكّن من الجلوس فيضطجع لو كان متمكّنا وإلا فيستلقي»[٢]. يقيّد ذلك الإطلاق، كما أنّ قوله: «يضطجع» مطلق قابل للتقييد بقوله: «يضطجع على الأيمن وإلا فعلى الأيسر»[٣].

والحاصل: أنّ مقتضى الترتيب الوارد في بعض الأخبار هو تقيّد إطلاق الأخبار المطلقة. نعم، لو لم يتمكّن من الترتيب فالحكم هو التخيير، كما لا يخفى.

تنبيه: لا يخفى أنّ المراد بالتعذّر وعدم التمكّن المعتبر في الانتقال عن كلّ مرتبة إلى مرتبة أخرى هو التعذّر وعدم التمكّن العرفيّ، المساوق للمشقّة والحرج العرفيّين، لا التعذّر البالغ حدّ عدم التمكّن العقليّ؛ لأنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «فإن لم يتمكّن» في الخبر، هو عدم التمكّن العرفيّ؛ لأنّه المتفاهم العرفيّ من الكلام.

ويؤيّده ما يظهر من بعض الروايات التي مفادها «إنّ الإنسان على نفسه بصيرة» في مقام الجواب عن السؤال عن حدّ العجز الموجب للانتقال من السابق إلى اللاحق[٤]، وذلك؛ لأنّ المشقّة العرفيّة على نحو لا يتحمّلها متعارف الناس

---

(١) انظر الوسائل ٥: ٤٨٤ و٤٨٦ / ١٣ و ١٨ ب ١ من أبواب القيام .

(٢) انظر الوسائل ٥: ٤٨٥ / ١٥ ب ١ من أبواب القيام ومستدرك الوسائل ٤: ١١٧ / ٧ ب ١ من أبواب القيام .

(٣) انظر الوسائل ٥: ٤٨٥ / ١٥ ب ١ من أبواب القيام ومستدرك الوسائل ٤: ١١٧ / ٧ ب ١ من أبواب القيام .

(٤) الفقيه ٢: ٨٣ /٣٦٩، الوسائل ٥: ٤٩٥ / ٢ ب ٦ من أبواب القيام .

هي الّتي يدركها الإنسان من نفسه، ولا يمكن أن يدركها الغير، لا المشقّة البالغة إلى عدم التمكّن عقلاً، فإنّه يدركها كلّ أحد كما لا يخفى.

وأمّا ما ورد عن الفقيه عليه السلام: «المريض إنّما يصلّي قاعداً إذا صار على الحال التي لا يقدر معها على أن يمشي مقدار صلاته إلى أن يفرغ قائماً»[1].

فهو مع كونه مجملاً؛ لأنّه كما يحتمل أن يكون تحديداً للضرورة الموجبة للصلاة جالساً، فكذا يحتمل أن يكون المراد به أنّ الانتقال إلى الجلوس إنّما يكون فيما إذا لم يتمكّن من أن يصلّي قائماً ماشياً. وعلى الاحتمال الثاني، الرواية معرض عنها غير معمول بها، ظاهره بناءً على الاحتمال الأوّل وإن كان هو التحديد ولكن لا دلالة له على كونه تحديداً تعبّديّاً، بل يحتمل قويّاً أن يكون التحديد المذكور من جهة الملازمة الغالبيّة بين المشقّة العرفيّة والحرج العرفيّ في القيام في الصلاة من أوّلها إلى آخرها، وبين عدم التمكّن من المشي قائماً بذلك المقدار.

ويشهد له سائر التحديدات الواردة في الشرع، فإنّها تحديدات للمفاهم العرفيّة وإن أبيت إلا عن عدم ظهوره فيه فلا نسلّم ظهوره في التحديد التعبّديّ، كما لا نسلّم أصل ظهوره في التحديد. بل يحتمل أن يكون المراد به هو الاحتمال الأوّل الذي قلنا بأنّه خلاف الإجماع، ومع هذه الاحتمالات فالرواية مجملة، كما لا يخفى. فالمرجع هو المستفاد من عدم التمكّن الذي علّق عليه الانتقال إلى المرتبة اللاحقة في سائر الأخبار. فتدبّر.

---

(١) التهذيب ٣: ١٧٨ /٤٠٢، الوسائل ٥: ٤٩٥ / ٤ ب ٦ من أبواب القيام.

الفرع الرابع: أنّه لو لم يتمكّن من الركوع والسجود التامّين، إمّا لعدم التمكّن من القيام - مع التمكّن من الجلوس - وإمّا لعدم التمكّن من الجلوس أيضاً، فعلى الأوّل فيجب عليه الإيماء برأسه بلا إشكال.

إنّما الكلام في أنّه هل يتعيّن عليه الإيماء مطلقاً، أو إذا لم يتمكّن من رفع ما يسجد عليه من الأرض على وجه يتمكّن من وضع جبهته عليه، أو يتخيّر، أو يتعيّن عليه رفع المسجد، فإن لم يتمكّن فيومئ؟

ومنشأ الخلاف هو اختلاف الأخبار، فإنّه وردت أخبار مطلقة دلّت على لزوم الإيماء على المريض مطلقاً، سواءً كان متمكّناً من الجلوس أم لا. كرواية جميل بن درّاج عن زرارة عن [أبي جعفر][1] عليه أفضل السلام قال: «المريض يومئ إيماءً»[2].

ووردت أخبار أُخر دالّة على السجدة على الأرض برفع مسجده من الأرض، كرواية إبراهيم بن أبي زياد الكرخي، وزرارة. قال في الرواية الأُولى: قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل شيخ لا يستطيع القيام إلى الخلاء ولا يمكنه الركوع والسجود؟ فقال: «ليومئ برأسه إيماءً وإن كان له من يرفع الخمرة فليسجد وإن لم يمكنه ذلك فليومئ برأسه نحو القبلة»[3].

فإنّ قوله عليه السلام أوّلاً وإن كان مطلقاً ولكنّه عليه السلام جعله مترتّباً على عدم التمكّن من رفع المسجد أخيراً، وهو صريح في الترتيب.

---

(١) في الأصل «أبي عبدالله» وما أثبتناه من المصدر.

(٢) الكافي ٣: ٤١٠ /٦، الوسائل ٥: ٤٨٢ / ٤ ب ١ من أبواب القيام.

(٣) التهذيب ٣: ٣٠٧ /٩٥١، الفقيه ١: ١٠٥٢/٢٣٨، الوسائل ٥: ٤٨٤ / ١١ ب ١ من أبواب القيام.

وقال في الرواية الثانية، المنقولة عن الحلبيّ: سألته عليه السلام عن المريض إذا لم يستطع القيام والسجود؟ قال عليه السلام: «يومئ برأسه إيماءً وإن يضع جبهته على الأرض أحبّ إليّ»[١].

وظاهرها هو أنّ المريض العاجز عن القيام كان وضع جبهته على الأرض أحبّ من الإيماء عندي.

ولا يخفى أنّ المستفاد منه هو الترخيص في أحد الأمرين ومن كون الوضع أحبّ منه يستفاد أنّ الإيماء للمريض رخصة لا أنّه عزيمة، ولا دلالة له على رفع المسجد أبداً.

نعم، في رواية زرارة عن الباقر عليه السلام دلالة، قال: سئل الباقر عليه السلام عن المريض؟ قال عليه السلام: «يسجد على الأرض أو على مروحة أو على سواك يرفعه وهو أفضل»[٢].

وظاهره جواز الإيماء ولكنّ الرفع أفضل، لكنّ حيث كان عليه السلام في مقام تعيين الواجب فالأفضل منه واجب أيضاً، ومعه يتعيّن، كما عن الحدائق[٣]. لكن تكفي في كونه منسلخاً عن معنى التفضيل رواية إبراهيم. وبناءً على هذا يقيّد إطلاق الأخبار الدالّة على أنّ المريض يومئ مطلقاً؛ لكون النسبة بينهما هو الإطلاق والتقييد، فيقيّد. ونتيجته هو تعيّن الرفع أوّلاً للجالس، ومع عدم التمكّن منه الإيماء. فالقول بالتخيير بينهما للجالس لا وجه له.

---

(١) الكافي ٣: ٤١٠ /٥، الوسائل ٥: ٤٨١ / ٢ ب ١ من أبواب القيام.

(٢) الفقيه ١: ٢٣٦ /١٠٣٩، الوسائل ٥: ٣٦٤ / ١ ب ١٥ من أبواب ما يسجد عليه.

(٣) الحدائق ٨: ٨١.

ثمّ لا يخفى أنّه يعتبر في الإيماء الذي هو بدل عن السجود كونه أخفض من الإيماء البدل عن الركوع؛ لما في رواية [الصدوق][١] عليه الرحمة: «وجعل سجود» أخفض من ركوعه»[٢] وكذلك في رواية أُخرى عنه إلا أنّ فيها «ويجعل السجود أخفض من الركوع»[٣] فتقيّد به إطلاق الإيماء الذي جعل وظيفةً لمطلق المريض - كان جالساً أو كان مضطجعاً - كما لا يخفى. هذا تمام الكلام في الجالس.

وأمّا القائم العاجز عن وضع الجبهة على الأرض: فوظيفته الإيماء لا رفع المسجد؛ لأنّه لا يصدق عليه وضع الجبهة على الأرض، ولا هو الميسور منه، بخلاف الجالس. فإنّ رفعه والسجدة عليه يعدّ ميسوراً من السجدة على الأرض لو لم يكن الارتفاع على وجه يخرج عن كونه من مراتب السجدة على الأرض، ورفعه للقائم خارج عن السجدة على الأرض بلا إشكال.

مضافاً إلى أنّ مورد الروايات هو الجالس لا القائم، والمورد وإن لم يكن مخصّصاً إلا أنّه إذا ساق الكلام مساق مورده وقامت القرينة الخارجيّة - مثل كون الرفع بالنسبة إلى الجالس ميسوراً من الوضع على الأرض دون القائم - فيقيّد به إطلاق الخبر ويخصّص به عمومه، كما لا يخفى.

وأمّا العاجز عن الجلوس: وهو المضطجع، فقد اختلفت فيه الأخبار.

---

(١) في الأصل «الكليني» والصواب ما أثبتناه.

(٢) الفقيه ١: ٢٣٦ /١٠٣٧، الوسائل ٥: ٤٨٥ /١٥ ب ١ من أبواب القيام .

(٣) الفقيه ١: ٢٣٦ /١٠٣٨، الوسائل ٥: ٤٨٥ /١٦ ب ١ من أبواب القيام .

بعضها يدلّ على الإيماء بالرأس مطلقاً[١].

وبعضها يدلّ على لزوم غمض العين بدلاً عن الركوع والسجود[٢]، وصار هذا منشأ للقول بالتخيير بينهما كما حكي عن بعض، وللقول بالجمع بين الإيماء والغمض كما حكي عن بعض آخر[٣].

واختار الأُستاذ سلّمه الله: أنّ غمض العين إنّما يجب فيما إذا لا يتمكّن من الإيماء بالرأس ولا من وضع الجبهة على الأرض بعد رفعها على وجه يحاذي جبهته، وكان الإيماء مقدّماً عليه؛ لرواية بزيغ المؤذّن إنّه سأل الصادق عليه السلام فقال له: إنّي أُريد أن أقدح عيني[٤] فقال لي: «افعل» فقلت: إنّهم يزعمون أنّه يلقى على قفاه كذا وكذا يوماً، لا يصلّي قاعداً. قال: «افعل»[٥] قال: وقال الصادق عليه السلام: «المريض يصلّي فإن لم يقدر على ذلك صلّى جالساً فإن لم يقدر أن يصلّي جالساً صلّى مستلقياً، يكبّر ثمّ يقرأ، فإذا أراد الركوع غمض عينيه، ثمّ سبّح فإذا سبّح فتح عينيه، فيكون فتح عينيه رفع رأسه من الركوع. فإذا أراد السجود غمض عينيه، فإذا سبّح فتح عينيه، فيكون فتح عينيه رفع رأسه من السجود. ثمّ يتشهد وينصرف»[٦].

---

(١) الكافي ٣: ٤١٠/ ٥، الوسائل ٥: ٤٨١ / ٢ ب ١ من أبواب القيام .

(٢) الفقيه ١: ٢٣٥ /١٠٣٣، الوسائل ٥: ٤٨٤ /١٣ ب ١ من أبواب القيام .

(٣) انظر جواهر الكلام ٩: ٢٧٠ .

(٤) أقدح عيني: أي أخرج فاسد الماء منها (مجمع البحرين) ٢: ٤٠٢.

(٥) الفقيه ١: ٢٣٦ /١٠٣٦، الوسائل ٥: ٤٨٤ / ١٢ ب ١ من أبواب القيام .

(٦) الفقيه ١: ٢٣٥ /١٠٣٣، الوسائل ٥: ٤٨٤ / ١٣ ب ١ من أبواب القيام .

فهذه الرواية صريحة في تخصيص غمض العين بحال عدم التمكّن من الإيماء، حيث إنّ العين الّتي نزل بها الماء فإخراج الماء عنها موقوف على الاستلقاء أيّاماً مع عدم حركة الرأس، كما عليه بناء عمل الكحّالين، وأما مع التمكّن من حركة الرأس فهو المقدّم على الغمض؛ لأنّه الميسور من الإيماء المعسور. فما ذكرنا هو مقتضى الجمع بين مطلقات الباب ومقيّداتها.

وأما لو تعذّر ذلك، فالقول بخطور الركوع والسجود في القلب وإن لم يكن عليه دليل لكنّ الاعتبار يساعده، حيث إنّ المميّز بين الحركات الصلاتيّ حينئذٍ منحصر بالإخطار في القلب والقصد.

نعم، في البين أخبار يتوهّم دلالتها على وجوب وضع ما يسجد عليه على الجبهة كموثّق سماعة قال: سألته عن المريض لا يستطيع الجلوس؟ قال عليه السلام «فليصلّ وهو مضطجع، وليضع على جبهته شيئاً إذا سجد، فإنّه يُجزئ عنه ولن يكلّف الله ما لا طاقة له به»[1].

فإنّ ظاهر هذه الرواية وجوب وضع ما يسجد عليه من التربة الحسينيّة أو الخمرة المصنوعة من بعض النباتات، المتداولة في الزمان الأوّل على المضطجع مطلقاً، سواءً كان متمكّناً من الإيماء وغمض العين أم لا.

ونحوه مرسل الصدوق، إلا أنّ فيه: «ويضع على جبهته شيئاً»[2] فدلالته على الوجوب يكون بالجملة الخبريّة لا بالأمر كما في الأوّل.

---

(١) التهذيب ٣: ٣٠٦ /٩٤٤، الوسائل ٥: ٤٨٢ / ٥ ب ١ من أبواب القيام .

(٢) الفقيه ١: ٢٣٥ /١٠٣٤، الوسائل ٥: ٤٨٥ / ١٤ ب ١ من أبواب القيام .

وكرواية قرب الإسناد، المرويّة عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى ابن جعفر عليه أفضل السلام قال: سألته عن المريض الذي لا يستطيع القعود ولا الإيماء كيف يصلّي وهو مضطجع؟ قال عليه السلام: «يرفع مروحة إلى وجهه ويضع على جبينه ويكبّر هو»[١].

وظاهرها لزوم وضع المروحة على جبينه حال التكبير، فإن كان المراد هو تكبيرة الإحرام - كما هو المنصرف من إطلاقها -، فالرواية غير معمول بها، مع ما فيها من ضعف السند. وإن كان المراد غيرها فكذلك لم يقل به أحد.

وبالجملة: ليس لها ظهور في بدليّة الوضع عن نفس السجود أصلاً إلا إذا استكشف من التكبيرة أنّها هي التكبيرة المستحبّة قبل الدخول فيها وبعدها، وكان المراد هو وضعها حال السجود حال التكبير لها، وهو خلاف الظاهر، لا دليل عليه.

وأمّا الروايتان الأوّلتان فغير معمول بهما بإطلاقهما، حيث إنّ العمل على طبق سائر الأخبار من الإيماء مع التمكّن منه والغمض مع عدم التمكّن في خصوص المستلقي، إلا أن يقيّد بما إذا لم يتمكّن منها، ويساعده عليه الاعتبار، أمّا بناءً على كون الإيماء ميسوراً من الانحناء الركوعيّ والوضع السجوديّ فظاهر تقدّمها عليه، كما هو الظاهر وعليه العمل. وأمّا بناءً على عدمه فأقربيّة الإيماء إليهما عرفاً ممّا لا ينكر، فيكون الإيماء مرتبة من الركوع والسجود، بخلاف وضع المسجد على الجبهة. هذا بالنسبة إلى الإيماء وأمّا بالنسبة إلى الغمض فلا

---

(١) قرب الإسناد: ٢١٣ / ٨٣٤، الوسائل ٥: ٤٨٧ / ٢١ ب ١ من أبواب القيام.

وجه لتقييد هذه الإطلاقات به، بل ينبغي أن يجمع بينهما مع التمكّن من الجمع، ومن كلّ منهما مع عدم التمكّن منه.

نعم، يبقى الكلام في أنّه لو لم يتمكّن إلا من أحدهما فأيّهما المقدّم؟ ولا يبعد تقديم الغمض؛ لأنّه أشهر عملاً وفتوىً كما حكي، كما لا يخفى.

مسائل:

الأُولى: أنّه يجب على المومئ قصد الركوع والسجود حين الإيماء عنهما، وذلك لتوقّف تميّز الإيماء الركوعيّ عن الإيماء السجوديّ وعن الإيماء لغيرهما - ممّا اتّفق في الصلاة للمصلّي - [به] فإنّه لولا القصد لا يمكن التميّز، ومع عدم التميّز لا وجه لاحتسابها لهما فضلاً عن احتسابها عن أحدهما دون الآخر.

ومن هنا ظهر أمران:

الأوّل: أنّ اعتبار القصد في الإيماء ليس بقصد البدليّة حتّى يقال بعدم الدليل عليه، مع أنّ في كون الإيماء بدلاً جعليّاً عنهما كلام. ولا أنّ اعتبار القصد يكون من جهة لزوم قصد الجزئيّة حتّى [يقال] بعدم لزومه في نفس الركوع والسجود. ولا في غيرهما من الأجزاء؛ لعدم الدليل عليه. بل عرفت أنّ اعتبارهما يكون من جهة توقّف تميّز الإيماء الركوعيّ عن غيره، كما لا يخفى.

الثاني: أنّه بعد تحقّق التميّز يجري في الإيماء عنهما ما يجري في نفس الركوع والسجود من الأحكام الركنيّة، وبطلان الصلاة بالزيادة والنقيصة العمديّة أو السهويّة، وإلا لا مجال لترتّبها عليها، لعدم التميّز بينها، كما لا يخفى.

الثانية: أنّه بعدما عرفت أنّه يجب على العاجز عن الركوع والسجود الإيماء عنهما، فهل يجب على الجالس المومئ للركوع، القادر على القيام بمقدار القيام المتّصل بالركوع أن يقوم أوّلاً ثمّ يومئ بدلاً عن الركوع أم لا يجب عليه القيام؟ كما أنّه هل يجب على القائم المومئ العاجز عن وضع الجبهة على الأرض للسجود، الجلوس عند الإيماء عن السجود قبل الإيماء عنه وبعدها إذا تمكّن منه أم لا يجب إلا الإيماء؟ وجهان:

نظراً إلى إطلاق أخبار الإيماء وترك الاستفصال فيها عن المتمكّن من القيام في الصورة الأُولى، والجلوس في الصورة الثانية، عدم وجوب القيام في الصورة الأُولى، ولا الجلوس في الصورة الثانية؛ لأنّ الإطلاق الكاشف عن كون المطلق في مقام البيان كاشف عن عدم الاعتبار وكذا ترك الاستفصال في المقال مع كونه في مقام تمام حكاية الحال كاشف عن عدم اعتبارهما فيه.

ونظراً إلى أنّ الميسور لا يسقط بالمعسور، وأنّ الضرورات يتعذّر بقدرها، فلا وجه لسقوط القيام الواجب في الصلاة في الصورة الأُولى، ولا الجلوس في الصورة الثانية بواسطة عدم التمكّن من نفس الركوع والسجود.

والأُستاذ شفاه الله تعالى اختار التفصيل وقال بوجوب القيام في الصورة الأُولى، وعدم وجوب الجلوس في الصورة الثانية.

أمّا الدعوى الأُولى فلوجوب القيام عليه بلا كلام ولا إشكال لو كان بنفسه ركناً في الصلاة في عرض الركوع، فإنّه بناءً عليه لا وجه لسقوطه مع التمكّن منه؛ لأنّ سقوط الركوع لا يوجب سقوطه مع التمكّن منه، وأمّا لو كان ركناً مقوّماً للركوع - بناءً على أن يكون الركوع من مقولة الفعل كما قلنا - فكذا يجب؛ لأنّ قوام الركوع - كما قلنا - بأمرين: الانحناء، وكونه عن قيام، فسقوط

الانحناء بواسطة عدم التمكّن منه لا يوجب سقوط القيام مع التمكّن عليه؛ لأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها فالمقدار المتمكّن من الركوع لا وجه لسقوطه بواسطة المقدار المتعذّر منه، كما لا يخفى.

وأمّا الجلوس في الصورة الثانية: أمّا الجلوس قبل الإيماء له، فلعدم الدليل على وجوبه - لا في الصلاة ولا في السجود - ومع عدم وجوبه فلا وجه له، كما لا يخفى.

وأمّا الجلوس بين السجدتين: فهو وإن قيل بوجوبه كما لا إشكال في استحبابه، ولكن لو كان مساق دليل اعتباره في الصلاة مطلقاً - بالنسبة إلى العاجز عن السجود والقادر عليه - فحاله حينئذٍ حال القيام المتّصل بالركوع - بناءً على كونه واجباً نفسيّاً في الصلاة - من أنّه يجب الجلوس حينئذٍ بين الإيمائين، وأمّا لو كان موضوع دليله هو القادر على السجود، إي القادر على الصلاة التامّة فلا يجب قطعاً.

وأمّا لو كان الجلوس واجباً من باب دخله في السجدتين، أو في السجدة الأخيرة خاصّة فلا وجه لسقوطه؛ لأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها، كما قلنا، وحيث إنّه لا دليل على وجوبه كذلك فلا يجب، وهكذا الكلام في الجلوس بعدهما، حيث إنّه لو كان إمّا مقدّمةً للنهوض على القيام وإمّا لدخله في السجود المتقدّم فيجب؛ لأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها لكن دون إثبات وجوبه خرط القتاد، كما يأتي إن شاء الله تعالى.

وكذا الكلام لو كان واجباً بنفسه، فيجب لو لم يستظهر من دليله الاختصاص بالمتمكّن من الصلاة التامّة، كما لا يخفى. ومع الشكّ في وجوبه

عليه في هذا الحال فالمسألة مبتنية على البناء في مسألة الأقلّ والأكثر من البراءة والاشتغال، كما لا يخفى.

الثالثة: أنّ في الانتقال من القيام إلى الجلوس، ومن الجلوس إلى الاضطجاع، هل الجلوس بدل جعليّ حال الاضطرار كبدليّة التيمّم عن الوضوء؛ حتّى كان الوضوء ساقطاً بالكليّة، وكان الإتيان به عزيمةً ومرجوحاً؛ لعدم إمكان رجحان البدل والمبدل منه، أو لم يكن بدلاً، بل الانتقال إليه رخصة محضة؟ حتّى كان القيام راجحاً أيضاً، غاية الأمر أنّه لم يجب.

ومرجع البحث عن الرخصة والعزيمة كليّةً إلى أنّ الأمر الوارد على الجلوس - بعدما كان القيام واجباً - هل رافع لوجوب القيام القائم بالمنع من الترك فقط - مع بقاء أصل رجحانه - حتّى كان سقوطه رخصةً محضةً، أو رافع لأصل وجوبه؟ كما أنّه مثبت لوجوب أمر آخر في مورد الاضطرار والتعذّر، كالتيمّم المجعول بدلاً عن الطهارة المائيّة، فإنّه بدل من الطهارة المائيّة من حيث إنّه لا رجحان للوضوء أصلاً؛ لعدم إمكان رجحان البدل والمبدل منه.

وبعبارة أُخرى: هل الأمر بالجلوس يكون موجباً لبدليّته عن القيام حتّى كان الانتقال عزيمةً، أو يكون موجباً لسقوط القيام فقط حتى كان الأمر به رخصةً محضةً؟ وجهان:

نظراً إلى [أنّ] ما ورد في رواية أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام في تفسير

قوله تعالى: ﴿الَّذينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِياماً وَقُعُوداً وَعَلى جُنُوبِهِم﴾[١] قال: «الصحيح يصلّي قائماً وقعوداً والمريض يصلّي جالساً»[٢] هو البدليّة وكون الانتقال عزيمةً، حيث إنّه عليه السلام يقسّم المصلّي على نوعين، ويجعل كلاً من الجلوس والقيام وظيفةً للآخر، وهذا ظاهر في البدليّة.

ونظراً إلى ما ورد في ذيل روايات الباب في مقام بيان سبب الانتقال أنّه «ليس شيءٌ ممّا حرّمه الله تعالى إلا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه»[٣].

الظاهر في كون وجه الانتقال في جواز ترك القيام للاضطرار هو السقوط، وأنّه كان رخصة ومنّة على العباد لا العزيمة. وتظهر الثمرة بينهما أنّ من كان القيام عليه حرجاً فلو كان وظيفته الجلوس، فإن تحمّل الحرج وأتى بالصلاة قياماً، وترك الجلوس، فبناءً على كون الانتقال رخصة فتصحّ صلاته، بخلاف ما إذا كان عزيمةً فتبطل صلاته.

هذا، ولكنّ الحقّ في المقام عدم ترتّب هذه الثمرة، وأنّ الانتقال كان رخصةً وكان الظاهر من الأدلّة هو السقوط المحض. ويدلّ على كون سقوطه رخصةً لا عزيمةً صريح ما نُقل من تفسير النعماني بإسناده عن علي عليه السلام في حديث قال عليه السلام: «وأمّا الرخصة التي هي الإطلاق بعد النهي فمنه قوله تعالى: ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا للّه قانتين﴾[٤]، فالفريضة

---

(١) آل عمران: ١٩١.

(٢) الكافي ٣: ٤١١/١١، التهذيب ٢: ١٦٩/٦٧٢ و٣: ١٧٦/٣٩٦، الوسائل ٥: ٤٨١ / ١ ب ١ من أبواب القيام.

(٣) التهذيب ٣: ١٧٧ /٣٩٧، الوسائل ٥: ٤٨٣ / ٧ ب ١ من أبواب القيام.

(٤) البقرة: ٢٣٨.

منه أن يصلّي الرجل صلاة الفريضة على الأرض بركوع وسجود تامّ، ثمّ رخّص للخائف فقال سبحانه: ﴿**فإن خفتم فرجالاً أو ركباناً**﴾[١]. ومثله قوله عزّ وجلّ: ﴿**فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبكم**﴾[٢]، ومعنى الآية أنّ الصحيح يصلّي قائماً والمريض يصلّي قاعداً، ومن لم يقدر أن يصلّي قاعداً صلّى مضطجعاً ويومئ بإيماء فهذه رخصة جاءت بعد العزيمة»[٣].

فإنّه صريح في كون الانتقال رخصةً ويكفي في كون السقوط رخصةً هذا الخبر الشريف، ولكن نتيجة هذا السقوط هي العزيمة، حيث مقتضى هذا السقوط عدم الأمر بالنسبة إلى القيام أو الجلوس فيما كان وظيفته الجلوس والاضطجاع، فإنّ هذا لو أتى به يكون باطلاً ولا ينافيه قوله في ذيل بعض الروايات «كون الجلوس حلالاً له من جهة الاضطرار»[٤]؛ لأنّه حينئذٍ كان مفاد ذيل تلك الروايات مفاد أدلّة نفي العسر والحرج ونفي الضرر، فإنّ مفادها كما ذكرناه في مقامه هو نفي الحكم الضرريّ والحرجي في عالم التشريع، فإذا نفى الحكم فلا حكم مشروعاً حينئذٍ، ومع السقوط في عالم التشريع فالإتيان به ليس إلا تشريعاً، ومن هذه الجهة قلنا ببطلان وضوء من كان وجوب الوضوء عليه ضرريّاً أو حرجيّاً، فكذا فيما نحن فيه بعد كون الصلاة المشروعة في حقّه هي ما كانت ركوعها بالإيماء وبالجلوس؛ لسقوط غيره في حقّه. فإتيان غيره في حقّه بداعي التشريع تشريع محرّم، كما لا يخفى.

---

(١) البقرة: ٢٣٩.

(٢) النساء: ١٠٣.

(٣) رسالة المحكم والمتشابه: ٣٥، الوسائل ٥: ٢٢/٤٨٧ ب١ من أبواب القيام.

(٤) الوسائل ٥: ٤٨٢ ـ ٤٨٣/ ٦و٧ ب ١ من أبواب القيام.

نعم، لعلّ تظهر الثمرة بين كون نفي الحكم رخصةً أو عزيمةً في التوصّليّات، كما لا يخفى.

الرابعة: إنّه لو طرأ العجز في الأثناء بعدما كان قادراً، أو طرأ القدرة حينئذٍ بعدما كان عاجزاً، انتقل إلى الحالة الأُخرى التي عيّنت له.

مثلاً لو كان مصلياً جالساً أو مضطجعاً فارتفع العجز في الأثناء، فعليه الانتقال إلى القيام بمجرّد ارتفاع تلك الحالة العجزيّة؛ لما في صحيح جميل «إذا قوي فليقم»[1]. فإنّ كلمة إذا اسم زمان دالّ على العموم الزماني، يعني كلّ زمان من الأزمنة التي كان في الصلاة إذا ارتفع عجزه وقوي فليقم في ذلك الزمان، مضافاً إلى القطع بعدم الفرق في طروّ الأحوال المزبورة بين حالة إحداث الصلاة والدخول فيها، وبين حالة إبقائها.

ولا يلزم من تلفيق صلاة واحدة من صلاتين - صلاة المختار وصلاة المضطرّ - محذور بعدما دلّ الدليل عليه واقتضته القاعدة؛ لأنّه بعدما دخل في الصلاة على النحو الصحيح وصحّت صلاته إلى حين ارتفاع العجز، فما الدليل على إبطال هذه الصلاة؟ بل الدليل الدالّ على اعتبار القيام في الصلاة إنّما يعتبره فيها بالنسبة إلى كلّ جزء من أجزائها وحالة من حالاتها في زمانها لا قبله، فكلّ زمان تمكّن منه بحسب ارتفاع ذلك الجزء، أو ذلك الفعل قائماً بعدما كانت صلاته صحيحةً إلى حين ارتفاع حالة العجز - كان قبله عاجزاً أم كان قادراً - ؛

---

(١) الكافي ٣: ٤١٠/٣، التهذيب ٢: ١٦٩ /٦٧٣، الوسائل ٥: ٤٩٥ / ٣ ب ٦ من أبواب القيام .

لعدم الارتباط بينهما من هذه الجهة. فما يدّعى من تبادر كون الصلاة الواحدة على حالة واحدة في مجموعها لا يصغى إليه؛ لأنّه مجرّد الدعوى، كما لا يخفى.

ومما ذكرنا ظهر وجه لزوم الانتقال إلى الحالة الأُخرى لو طرأ العجز في الأثناء أيضاً بعد صحّة الصلاة إلى زمان طروّها.

نعم، لو ارتفع العجز وقدر على الركوع التامّ بعد ما أتى بالإيماء الركوعيّ لا يعاد ذلك الركوع؛ لما مرّ سابقاً من كونه ركناً كنفس الركوع، وبزيادته تبطل الصلاة.

كما لو تمكّن في أثناء القراءة من القيام، فيجب عليه القيام بالنسبة إلى ما بقي من القراءة من غير إعادة ما أتى من القراءة، وإلا يلزم الزيادة العمديّة بالنسبة إلى القراءة، فتبطل الصلاة بها. وكذلك لو تمكّن من القيام بعد القراءة فيجب عليه القيام لإحراز القيام المتّصل بالركوع، كما يلزم عليه القيام حتى يهوي منه إلى السجود.

وأمّا لو تمكّن من الركوع عن قيام في حالة الركوع عن جلوس فلا يرجع إلى القيام مطلقاً، سواء كان بعد ذكر الركوع أو قبله أو حينه؛ لأنّه بعدما تحقّق ما هو الركن في الركوع فيلزم من إعادته زيادة الركن ولو بزيادة القيام المتّصل بالركوع. هذا إذا تمكّن من القيام بعدما أتى بذكر الركوع، وأمّا لو كان قبله فيجب عليه القيام منحنياً بالهيئة الانحنائيّة إلى الوصول لحدّ الركوع؛ لأنّ الركوع الواجب إنّما يتحقّق الفراغ منه بتحقّق الذكر الواجب فيه، وما دام لم يفرغ منه، فلا يلزم من القيام محذور زيادة الركن؛ لأنّه إبقاء للهيئة الركوعيّة لا إحداث لها، وما يلزم منه محذور زيادة الركن هو إحداثها دون إبقائها، كما لا يخفى.

وكذا لو عجز عن القيام في أثناء القراءة جلس ساكتاً، ثمّ يقرأ ممّا انقطع من القراءة. وعلى أيّ حال لا يجب عليه القراءة حين الانتقال إلى الجلوس، خلافاً لما يظهر من الشرائع من أنّه «انتقل إلى ما دونها مستمرّاً»[1]، بناءً على أن يكون المراد بالاستمرار هو استمرار القراءة، وذلك؛ لأنّه يعتبر الطمأنينة والسكون حالة القراءة وهي فاقدة حال الانتقال فيجب السكوت، فمن هذه الجهة باطلة.

ولو قلنا بكون الانتقال رخصةً وقلنا ببقاء الرجحان مع الرخصة لكن من جهة فقدان الطمأنينة كانت باطلة.

وعلى هذا لو قلنا بأنّ التعذّر عن القيام التامّ موجب للانتقال إلى الحالة الأقرب إليه ثمّ الأقرب، فنقول بالبطلان من جهة فقد الطمأنينة، إلا أن يقال بسقوط الطمأنينة أيضاً بناءً على القول بالانتقال بما هو الأقرب ثمّ الأقرب. وأمّا بناءً على كون المراد بالاستمرار[2].

---

(١) شرائع الإسلام ١: ٨٠ ـ ٨١.

(٢) كذا في الأصل، والكلام ناقص.

الرابع من أفعال الصلاة: القراءة

لا إشكال ولا شبهة في وجوبها في الصلاة، بل لو ادّعي كون وجوبها من ضروريّات المذهب فعلاً ليس مدّعيه بمجازف، ولو لم تكن ركناً؛ لعدم كونها من فرض الله عزّ وجلّ كما نطق به غير واحد من الأخبار[1]، بل هي سنّة بالمعنى الذي ذكرنا في محلّه كما لا إشكال ولا كلام في تعيّن وجوب قراءة الحمد في الفريضة في الركعتين الأوّلتين من كلّ رباعية وثلاثية، وفي الركعتين إذا كانتا فريضتين بالإجماع المحقّق[2]، والأخبار المستفيضة[3].

وكذا لابدّ من قراءته في النافلة للإجماع[4]، والأخبار المستفيضة[5].

فإذا وجبت قراءة الحمد فتجب قراءته أجمع على نحو لم ينقص منه شيءٌ،

---

(١) الفقيه ١: ٢٢٧ /١٠٠٥ و ٩٩١/٢٢٥، الوسائل ٦: ٨٧ / ١ ب ٢٧ و٥ ب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٢) كما في مستند الشيعة ٥: ٦٩ و ٧١ وكشف اللثام ٤: ٥ ـ ٦ وجواهر الكلام ٩: ٢٨٥.

(٣) راجع الوسائل ٦: ٣٧ ـ ٤١ أحاديث الباب ١ و٢ وغيرهما من أبواب القراءة في الصلاة.

(٤) جواهر الكلام ٩: ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

(٥) الوسائل ٦: ٣٧ ـ ٣٩ أحاديث الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة وغيرها.

ولم يزد عليه شيءٌ آخر، فلابدّ أن يقرأ على طبق ما نزل عربيّاً، فمن هنا لو أخلّ بحرف أو كلمة أو مدّ أو تشديد تبطل قراءته؛ لخروجه عمّا هو عليه بطروّ نقصان فيه، فتجب تأدية الحروف عن مخارجها المقرّرة لها، حيث إنّها لو لم تؤدّ عن تلك المخارج وأُدّيت عن غير مخارجها لخرجت عن حقيقتها، مثلاً لو أُدّي حرف الضاد عن مخرج الظاء لخرج عن كونه ضاداً فلزم نقصان الحمد بنقصان حرف منه، كما أنّ تبديله بالظاء يوجب زيادةً فيه أيضاً، ومن هنا يجب مراعاة قواعد النحو والصرف فيها أيضاً، وإلا لخرجت عن العربيّة، حيث إنّ لإعراب الكلمات دخل في عربيّتها، وإلا يكون غلطاً. فلابدّ أن يُراعى كلّ ما له دخل في عربيّتها.

ودعوى إمكان مراعاة عربيّة الكلمات والحروف من غير مراعاة أداء الحروف من مخارجها، ومراعاة إعراب الكلمات، مجازفة؛ حيث إنّه لم يتصوّر أن يكون العربيّة محفوظةً مع عدم مراعاة قواعدها المقرّرة لها في ألسنة أهلها.

ومن هذا الباب يجب الترتيل بمرتبة، بمعنى إظهار الكلمات والحروف على النحو الذي كان كلّ حرف متميّزاً عن آخر، بحيث لو سمعه أهل اللسان يحكم عليه أنّه الضاد أو الحاء.

وكذا لا يجوز الإخلال بالتشديد، حيث إنّه علامة حرف مدغم أو مشدّد، وكان الإخلال به إخلالاً بذلك الحرف المدغم أو بالكلمة المشدّدة، فإنّ تخفيف الكلمة المشدّدة يخرجه عن باب ويدخله في باب آخر، ضرورة أنّه لو خفّفت كلمة «مدّ» يخرج عن كونه مضاعفاً أو خفّفت كلمة «صرّف» يخرج عن باب التفعيل، كما لا يخفى.

ومن هذا الباب لزوم إظهار الهمزة في الكلمة المهموزة.

وكذا يجب المدّ، فيما إذا كان موجباً لإظهار الهمزة التي كانت في الكلمة بحيث لولا إظهار المدّ لم يظهر الهمزة كما في جاء ونحوه، فإنّه لولا إظهار المدّ لم يظهر الألف ولا الهمزة.

وكذا يجب المدّ فيما إذا كان له دخل في إظهار الحرف كما في مدّ «الضالّين»، فإنّه لولا المدّ لم يظهر الألف ولا تشديد اللام ويجب إظهار تلك الحروف وبوجوبه يجب المدّ أيضاً، وإلا فيلزم الإخلال بحرف موجب لنقصان الكلمة، ويلزم النقص في حروف الكلمة، الموجب للزوم النقص في الآية، الموجب لنقص السورة أو الحمد.

فممّا ذكرنا ظهر وجوب كلّ ما له دخل في عربيّة الكلمة، كتأدية الحروف عن مخارجها وإعراب الكلمات على القواعد المقرّرة، كما ظهر أنّه يجب مراعاة كلّ ما له دخل في إظهار حرف، وكلّ ما له دخل في حفظ الكلمة عن عدم اشتباهها بكلمة أخرى أو بباب آخر.

ومن التقريب الذي ذكرنا ظهر أنّ وجوب المدّ إنّما يكون بمقدار ما له دخل في تميّز الكلمة المهموزة عن غيرها، وفي إظهار الحرف الذي لولاه لم يظهر حقّ الظهور كالألف في «ولا الضالّين» والتشديد في اللام، وأما الزائد على هذا المقدار فلا دليل عليه، فما يظهر عن تحديد مقدار المدّ بأربع ألفات أو نحوه لا وجه [له] إلا أن يكون هذا التحديد تحديداً كليّاً لما قلنا من تميّز الكلمة وإظهار ما له دخل في إظهاره، وإلا لا وجه له. فالتطويل بمدّ الكلمات لو لم يوجب بطلان الكلمة ونقصانها والإخلال بالقراءة وخروج الكلمة عن العربية لا وجه له أصلاً.

وأمّا ما ورد من أهل التجويد من الأُمور التي لها دخل في حسن الكلمة فلا

دليل على وجوبها، فمحسّنات القراءة التي لها مزيد دخل لإظهار الكلمات أو لتميّز الحروف فلا دليل على وجوبه، والمقدار الواجب هو الذي ذكرنا من كون الإخلال به إخلالاً بالقراءة من لزوم زيادة أو نقصان فيها.

وأمّا ما عدا ذلك فلا يجب لا سيّما ما كان ثقيلاً على اللسان مثل الإشمام والإمالة والإدغام في بعض أقسام الإدغام مع الغنّة، حيث إنّها ثقيلة على اللسان، وقراءة القرآن عبارة عن التلفّظ بها على النحو الذي يتلفّظ ويتكلّم أهل اللسان بالعربيّة، ولا إشكال في أنّ ما جرى عليه طبع أهل اللسان، وما يؤدّيها أهل اللسان بالطبع والفطرة عند التكلّم بالعربيّة هو المدار في القراءة، ولا إشكال في أنّ ما كان ثقيلاً على اللسان يأباه أهل اللسان عنه، ولم يرد دليل خاصّ على لزوم مراعاة غير ما ذكرنا من الوجوه المحسّنة للقراءة في قراءة الحمد والسورة، أو القرآن أصلاً.

نعم، الإدغام في حروف «يرملون» لازم؛ لاقتضاء الطبع له ولخفّته على اللسان بخلاف عدم الإدغام، فإنّه ثقيل على اللسان. ولعلّ فطرة أهل اللسان وطبعهم كان جارياً عليه أيضاً، كما لا يخفى.

بقي الكلام فيما ورد من تواتر القراءات السبع، مع أنه يلزم من تواتر كلّ منها كونه قرآناً فيقع التعارض في كلمة واحدة بين القرائتين، كالتعارض بين الروايتين مقطوعتي الصدور، كما في قوله تعالى: ﴿**يطهرن**﴾[1] حيث إنّه قُرء بالتخفيف كما قُرء بالتشديد، وبناءً على التخفيف يجوز الوطي بمجرّد النقاء قبل

---

(١) البقرة: ٢٢٢.

الغسل والتطهير، وبناءً على التشديد يحرم حتّى تغتسل، فيشكل العلاج إلا بالتوقّف غالباً.

ومنشأ القول بالتواتر كما نقل واستدلّ به، هو ما ورد في بعض الروايات من «أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف»[١] بمعنى أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قرأ القرآن على سبعة قراءات.

وفيه أوّلاً: أنّ المراد بالحرف هو اللغة كما فسّر به ويحتمل أن يكون المراد منه على سبعة معان ووجوه، ويؤيّده الأخبار الأُخر من «أنّ للقرآن بطون سبعة أو سبعين»[٢] كما أنّه يحتمل أن يكون المراد أنّ القرآن وإن نزل عربيّاً لكنّه جامع لسبع لغات من لغة العرب، حيث إنّ كلّ طائفة منهم لهم لغات خاصّة، فالقرآن نزل عربيّاً على طبق ما يتكلّم به سبع طوائف منهم، حيث إنّهم أفصح فصحاء العرب من بين سائر الطوائف، ويساعده الاعتبار، حيث إنّه لولاه لم يؤمن به كلّ الطوائف من أعراب الحجاز من باب العناد واللجاج، كما أنّ أصل نزوله عربيّاً يكون من هذه الجهة، كما لا يخفى.

وثانياً: أنّ هذا الخبر معارض بما ورد من «أنّ القرآن نزل على حرف واحد»[٣].

ويحتمل أن يكون المراد به جواز القراءة بأيّ قراءة من تلك القراءات

---

(١) الخصال: ٤٣/٣٥٨، مسند أحمد ١: ٢٤، غريب الحديث للهرويّ ٣: ١٥٩، التبيان ١: ٧، تفسير الصافي ١: ٥٢ و٥٣.

(٢) قريب منه في تفسير الصافي ١: ٥٢ وعوالي اللئالي ٤: ١٥٩/١٠٧.

(٣) التبيان ١: ٧.

السبع مخيّراً بينها، كما يشهد بذلك قولهم عليهم السلام «فاقرءوا كما يقرأ الناس»[١] تسهيلاً وتوسّعاً علينا أو لحكمة أُخرى اقتضته إلى أن تطلع شمس الهداية وإلا كان القرآن نازلاً على حرف واحد مخزون عند القائم عجّل الله فرجه، ولكنّه جوّز القراءة بغيره من باب حكمة اقتضته ذلك، لكن مجرّد القراءة اللفظيّة لا الاستدلال بكلّ منها لو كانت مغيّرة للمعنى، وأمّا مع [عدم] تغيّر المعنى فيجوز القراءة بكلّ منها تخييراً لو لم تكن مخالفةً للقواعد العربيّة، وإلا فتتعيّن القراءة بما يوافق قانون العربيّة، وإذا اتّفق كون جميعها مخالفاً لقواعد النحو والصرف كما في قوله تعالى: ﴿**وقال نسوة في المدينة**﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿**وإذا جاءك المؤمنات**﴾[٣] فيشكل جواز القراءة به في الصلاة، بل الاحتياط أن يقرأ في الصلاة سورةً غير تلك السور، التي كانت فيها مثل هذه التراكيب المخالفة للقواعد، ولكن لا يخفى جواز قراءة مطلق السور بلا إشكال.

أمّا أوّلاً؛ فلأنّ كلاً منها قرآن ويستكشف منه عدم لزوم مراعاة القواعد الصرفيّة والنحويّة.

وأمّا ثانياً، فيمكن تطبيق الآيتين على القواعد، بدعوى: أنّ النسوة في الآية الأُولى جمع كثرة أو اسم جمع، وليس لها مفرد من لفظه، ويجوز أن يعامل مع الجمع معاملة التذكير بتأويل لفظ الجمع، كما يجوز أن يعامل معها معاملة التأنيث بتأويل لفظ الجماعة، و بدعوى: أنّه فصّل بين الفعل والمؤنث الحقيقيّ

---

(١) بحار الأنوار ٩٢: ٢٨/٨٨ و٨/٣٤٧.

(٢) يوسف: ٣٠.

(٣) الممتحنة: ١٢.

[في الآية الثانية] بغير لفظة «إلا»، فلا يتعيّن ذكر التاء التي كانت للتانيث. بل يجوز تركه وإن كان الراجح ذكرها، كما حكي عن البهائيّ في كتابه «الصمديّه»[١]، كما لا يخفى.

فرع:

يجب تعلّم الحمد والسورة لما يجهله منهما بعد دخول الوقت - لو تمكّن منه - وقبل دخول الوقت، بل قبل البلوغ لمن لم يتمكّن من التعلّم بعد دخول الوقت وبعد البلوغ؛ لما قرّر في الأُصول من لزوم المقدّمات المقوّمة قبل الوقت، على ما بيّناه مفصّلاً فراجعه. وهذا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال والكلام في أنّه هل يجب عليه تعيّناً، أو يجب عليه مخيّراً بين تحصيله وبين الائتمام؟

يظهر من الجواهر كون وجوبه تعيّنيّاً[٢].

ويظهر من الشيخ رحمه الله كون وجوبه تخيّريّاً[٣]، بتقريب أن وجوب التعلّم تابع لوجوب القراءة، فكما أنّ وجوبها لا ينافي مع سقوطها في صورة الائتمام فكذا وجوب التعلّم إنّما يكون عينيّاً لو تعيّنت عليه القراءة، وأمّا إذا سقطت عنه القراءة بواسطة الائتمام فلا يجب. وعلى هذا، فكما يكون مخيّراً بين الإتيان بالقراءة ويصلّي فرادى، وبين أن يصلّي جماعةً [مع] سقوط القراءة، فكذا مخيّر بين

---

(١) كتاب الصمديّة في ضمن جامع المقدمات ٢: ٤٥٠، (نشر مؤسّسة هجرت).

(٢) جواهر الكلام ٩: ٣٠٠.

(٣) راجع كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري ١: ٥٦٧ ـ ٥٦٨.

وجوب التعلّم وبين الائتمام.

وأشكل عليه الاستاذ سلّمه الله: بأنّ التخيير مورده ما إذا كان الفردان عرضيّين، وكان كلّ واحد منهما بدلاً عن الآخر، ومسقطاً لوجوب الآخر، وليس الأمر كذلك بين وجوب التعلّم وبين الصلاة جماعةً، بل القراءة في نفسها واجبة عيناً تعيّناً، فتجب مقدّماتها. وإنّما التخيير في اختيار كلّ من نوعي الصلاة من الجماعة والفرادى.

نعم، لو اختار الجماعة سقطت عنه؛ لقيام قراءة الإمام مقام قراءة المأموم، فسقوط القراءة عن المأموم بواسطة قيام قراءة الإمام مقام قراءته في رتبة الامتثال لا ربط له بأصل وجوب القراءة الّتي كانت جزءً للصلاة في رتبة ثبوت أصل وجوبها، فالقراءة في رتبة ثبوت التكليف بها وجعلها جزءاً لا عدل لها أصلاً، وتكون واجبةً بوجوب أصل الصلاة، ولا ينافي ذلك سقوطها عن المكلّف بالائتمام في رتبة الامتثال من جهة اكتفاء الشارع بقراءة الإمام كاكتفائه بما أتى به في رتبة الامتثال لو شكّ بعد الصلاة في الإتيان بالقراءة وعدمها.

فكما أنّ جريان قاعدة الفراغ في رتبة الامتثال لا ينافي وجوب أصل القراءة وثبوتها على المكلّف في رتبة ثبوت التكليف، ولا مجال لتوهّم التخيير، فكذا فيما نحن فيه لا منافاة بين وجوب القراءة ووجوب تعلّمها في رتبة ثبوت التكليف، وبين سقوطها في رتبة الامتثال لو صلّى جماعةً، كما لا يخفى. فما يظهر من الجواهر فهو الحقّ.

وبتقريب آخر: يجب التعلّم وجوباً عقليّاً على المراهق الغير البالغ حدّ التكليف لو خاف فوت القراءة عنه أو غيرها من التكاليف الشرعيّة، المحتاجة

إلى التعلّم بعد بلوغه؛ لعدم التمكّن منه كما يجب على المكلّف البالغ قبل دخول الوقت فيما إذا خاف فوت القراءة عنه في وقته؛ لاحتمال عدم التمكّن من التعلّم. وهذا الوجوب العقليّ لا يكون مقيّداً بالعلم بالفوت، بل يكفي احتمال الفوت من جهة احتمال عدم التمكّن من التعلّم منه.

ولا يمكن أن يكون الأُمور الاتّفاقيّة الذي يكون خارجاً عن اختيار المكلّف وعن قدرته رافعاً لهذا الوجوب، ولو مع القطع بحصول تلك الأُمور، فضلاً عن الظنّ به، مثل التمكّن من الائتمام أو متابعة القارئ؛ لأنّ الائتمام أمر متعلّق بتحقّق الجماعة، وحيث إنّ تحقّقها خارج عن اختيار المكلّف؛ لأنّه قائم بفعل الإمام. ولا يعقل التخيير بين فعل نفسه وفعل الغير لا تخييراً عقليّاً ولا شرعيّاً؛ لأنّه ليس تحت اختياره. ولابدّ في الوجوب التخييريّ من كون متعلّقه تحت اختيار المكلّف بكلا طرفيه.

وتوهّم: أنّ الائتمام ومتابعة القارئ فعلان للمكلّف فيكون مخيّراً بينهما.

مدفوع: بأنّهما فعلان اختياريّان على تقدير انعقاد الجماعة ووجود القارئ، وكلاهما أمران اتّفاقيّان خارجان عن اختيار المكلّف، ولا يمكن التخيير بينهما، كما لا يخفى.

وبتقريب آخر: أنّه بعد وجوب التعلّم فيما إذا خيف فوت المأمور به في وقته فلا يمكن أن يجعل الأمر الاتّفاقيّ، الذي قد يتّفق وقد لا يتّفق طرفاً وعدلاً للوجوب، فإنّ القراءة جزء من الصلاة وكانت واجبةً، والتعلّم إنّما وجب مراعاةً لعدم فوتها عقلاً، والمسقط للقراءة هو الأمر الاتّفاقيّ، بمعنى أنّه لو اتّفقت جماعة وائتمّ بها سقطت القراءة، فلو كان الائتمام عدلاً لوجوب التعلّم فيلزم أن

يكون الواجب هو التعلّم، أو اتّفاق ذلك الأمر الاتّفاقيّ، وهو مناف لحقيقة الوجوب كما لا يخفى.

وكيف كان فإن ضاق الوقت عن التعلّم ولا يتمكّن معه التعلّم قرأ ما تيسّر من القراءة، من غير فرق بين أن يكون عدم تمكّنه وجهله عن تقصير أو [عن] قصور.

وتوهّم: أنّه لو كان عن تقصير فحيث يكون الامتناع بالاختيار، فلا ينافي الاختيار من حيث تعلّق الخطاب بالقراءة، فيجب عليه القراءة ولا يكفي بما تيسّر من القراءة؛ لأنّه إنّما يكون بدلاً عن تمام القراءة، والبدليّة إنّما تكون في مورد لم يكن الخطاب بالمبدّل موجوداً، وأمّا مع وجود الخطاب بالنسبة إليه فلا تصل النوبة بالبدل، وبناءً على هذا فيجب عليه الائتمام لو تمكّن منه، أو متابعة القارئ لو تمكّن منه، أو القراءة من المصحف لو تمكّن منه. وأمّا مع عدم التمكّن من الأُمور المذكورة فيجب عليه قراءة ما تيسّر له من القراءة أو القرآن من جهة عدم سقوط الصلاة بحال من الأحوال، فبدليّة ما تيسّر من القراءة تتحقّق بالنسبة إلى الجاهل المقصّر فيما إذا لم يتمكّن من الأُمور المذكورة بانضمام القضيّة المشهورة «الصلاة لا تسقط بحال» إلى حكم العقل بعدم إمكان التكليف بالعاجز، وأمّا إذا كان عدم التمكّن من القراءة من جهة قصور المكلّف فيسقط الخطاب بالقراءة مطلقاً، فيتعيّن وجوب قراءة ما يتمكّن من القراءة بلا واسطة شيءٍ أصلاً.

مدفوع: بأنّ الامتناع بالاختيار كالامتناع بلا اختيار مسقط للخطاب؛ لأنّ الخطاب للعاجز قبيح على كلّ تقدير، وهذا حكم عقليّ بديهيّ، ومعه فلا فرق

بين القاصر والمقصّر من حيث تعلّق الائتمام عليه وعدمه إلا من جهة كون المقصّر معاقباً غير معذور والقاصر معذور غير معاقب.

ودعوى: أنّ الخطاب وإن كان ساقطاً لعدم إمكان توجّه التكليف للعاجز عقلاً، ولكن ملاك الخطاب - وهو محبوبيّة الفعل ومصلحته اللازمة لاستبقائها - موجود، ومعه فلا تصل النوبة إلى البدل؛ لأنّ البدل إنّما يكون في مورد كان المبدل ساقطاً خطاباً وملاكاً، كالصلاة مع الطهارة الترابيّة عند تعذّر الطهارة المائيّة. فإنّ الصلاة مع الطهارة المائيّة ساقطة خطاباً وملاكاً. وما نحن فيه، حيث كان التعذّر عن التقصير الذي كان في حكم العمد، ولم يترتّب البدل على موضوع يقطع بتحقّقه، كمن لم يتمكّن من تحصيل الطهارة المائيّة في باب الوضوء، يكون ملاك الخطاب موجوداً، ولذا قال بعض: بوجوب القضاء عليه فيما نحن فيه[1]. فمنه يستكشف عدم وصول النوبة إلى البدل فيما نحن فيه.

نعم حيث ورد «إنّ الصلاة لا تسقط بحال من أحوال المكلّف»[2]، يجب على المكلّف أن يأتي بالصلاة مع القراءة بما تيسّر من جهة عدم سقوطها في هذا الحال، الذي تعذّر الإتيان بالقراءة عقلاً. ومقتضاه الإتيان به ثمّ القضاء لو لم يتمكّن من الائتمام. وأمّا لو تمكّن من الائتمام فيجب عليه متعيّناً، كما لا يخفى.

مدفوعة - هذه الدعوى -: بأنّ سقوط الخطاب عقلاً قطعيّ؛ لعدم إمكان

---

(١) حكى في جواهر الكلام ٩: ٣٠٢ عن الموجز، وانظر الموجز الحاوي لتحرير الفتاوي لابن فهد الحلي (ضمن الرسائل العشر): ٧٧ فيه: «ولو أهمل قضى».

(٢) لم أعثر به، وهذا المعنى يستفاد من الأخبار الواردة، فانظر الوسائل ٥: ٤٨١ ـ ٤٨٨ أحاديث الباب ١ وغيرها من أبواب القيام.

الخطاب للعاجز، فإذا انضمّ إليه القضيّة المشهورة من عدم سقوط الصلاة بحال يتحقّق موضوع البدل، وهو من ضاق عليه الوقت ووجب عليه الصلاة ولم يتمكّن عقلاً من الصلاة التي تمّت قراءتها كما في باب الوضوء، فإنّه إن أراق الماء عمداً ولم يتمكّن من الطهارة المائيّة يتحقّق موضوع الطهارة الترابيّة، وهو عدم وجدان الماء، فيجب التيمّم وتجب عليه الصلاة، وتصحّ منه الصلاة بلا قضاء، ولا دليل على القضاء أصلاً.

وأمّا ما ذكر من بقاء الملاك فممنوع، فإنّ من قوله: «الصلاة لا تسقط بحال» يستكشف بدليّة ما تمكّن منه بعد القطع بعدم وجوب الصلاتين على المكلّف، ومعه فلا كاشف عن ثبوت الملاك ومصلحة الخطاب، حيث إنّ الكاشف منه إمّا هو الخطاب والمفروض سقوطه، وإمّا شيءٌ آخر كإيجاب القضاء عليه فيما إذا تمكّن، والمفروض أنّه يترتّب على من لم يجب عليه الصلاة في الوقت بوجه كفاقد الطهورين، بناءً على عدم وجوب الصلاة عليه حينئذٍ. وأمّا بعد ما وجب عليه الإتيان بما تمكّن، بحكم «الصلاة لا تسقط بحال» فتتحقّق البدليّة، ومعه فلا كاشف عن وجود الملاك، ومع عدم وجود الملاك فلا يجب عليه القضاء.

وأمّا ما ذكر من أنّه يجب عليه الائتمام تعييناً، ففيه: أنّه إنّما يتعيّن عليه الائتمام لو كان الائتمام عدلاً، إمّا لوجوب التعلّم وإمّا للفرادى بالنسبة إلى خصوص الفرد التامّ من الصلاة، فإنّه حينئذٍ يتعيّن الائتمام بمقتضى القاعدة من أنّه لو تعذّر أحد فردي الواجب التخييريّ يتعيّن عليه الفرد الآخر، ولكن بعد ما عرفت من أنّ الائتمام ليس عدلاً لوجوب التعلّم حتّى كان مخيّراً بينه وبين الائتمام فبتعذّره لم يتعيّن عليه الائتمام.

نعم، إنّما هو عدل للفُرادى، ولكن حيث إنّه عدل للفرادى بجميع أنواعها وأقسامها وأفرادها لا لخصوص التامّة من صلاة الفرادى فيكون التخيير ثابتاً بين الائتمام وبين الفرادى بجميع أفرادها وأقسامها، فمع التمكّن من الصلاة مع القراءة الناقصة، التي نزلت منزلة التامّ وجعلت بدلاً لها فهو مخيّر أيضاً بينها وبين الائتمام.

نعم، لو تعذّرت الفُرادى بجميع أقسامها ومراتبها تتعيّن الجماعة على القاعدة، وأمّا مع التمكّن من فرد منها فهو مخيّر؛ لعدم الدليل على ثبوت التخيير بين الفرد الخاصّ من الفُرادى وبين الائتمام. بل مقتضى إطلاق الأدلّة التخيير بينها بجميع أقسامها من الصلاة التامّة ومن أبدالها، فلا يتعيّن الائتمام إلا بتعذّر الإتيان من الصلاة الفرادى بجميع أقسامها، كما لا يخفى.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّه إن ضاق الوقت ولم يتمكّن من القراءة التامّة يجب عليه ما تيسّر منها، سواء كان منشأ التعذّر هو تقصيره في ترك التعلّم أو قصوره، من غير فرق بينها أصلاً، وظهر أنّه لا يتعيّن عليه الائتمام إلا بتعذّر جميع أفراد الفُرادى لا خصوص التامّ منها أصلاً، وعلى هذا لا مجال للاحتياط في لزوم الائتمام أيضاً.

ولكنّ الاستاذ سلّمه الله احتاط في «الوسيلة» احتياطاً وجوبيّاً في لزوم الائتمام بالنسبة إلى المقصّر في ترك التعلّم واحتياطاً استحبابيّاً بالنسبة الى القاصر منه، تبعاً لسيّد مشايخه، وللشيخ الأنصاريّ عليهما الرحمة[1] وإلا لا مجال للاحتياط لا وجوباً ولا استحباباً.

---

(١) انظر كتاب الصلاة ١: ٥٦٧ . (طبعة المكتبة الفقهية) فيه: إن ضاق الوقت ولم يتعلّم قصوراً أو تقصيراً وجب عليه الائتمام أو اتّباع القارئ أو القراءة من المصحف .

وهنا فروع:

الأوّل: أنّ الأظهر كفاية ما تيسّر من القرآن، سواء كان قرآناً بنفسه أو بالنيّة؛ لإطلاق الدليل الدالّ على بدليّة ما تيسّر منه من قوله عليه السلام «الميسور لا يسقط بالمعسور»[١] وغيره.

وقد يدعى عدم كفاية ما يحتاج إلى النيّة بل لا بدّ من كون الميسور قرآناً بنفسه، مستدلاً بالخبر العامّيّ الّذي استدلّ به في المقام بعض الأصحاب[٢]، وهو خبر ابن أبي أوفى قال: إنّ رجلاً سأل النبيّ صلى الله عليه وآله فقال: إنّي لا أستطيع أن أحفظ شيئاً من القرآن فماذا أصنع؟ فقال له: «قل سبحان الله والحمد للّه»[٣] بتقريب أنّ الأمر بالتسبيح والتحميد دون البسملة مع أنّه قلّما يتّفق من لا يعرف من المسلمين البسملة.

ونحوه خبر آخر أيضاً عامّيّ السنّد[٤] على ما حكى الاستاذ.

ولكن لا يخفى ما فيهما من عدم كونهما معمولاً بهما، مضافاً إلى أنّه لا دلالة لهما عليه، حيث إنّ التحميد والتسبيح أيضاً ممّا لا يكون قرآناً بنفسه بل يصير قرآناً بالقصد، ومع الشكّ في اعتبار ما كان قرآناً بنفسه لا بالنيّة فالمتيقّن وإن كان هو ما كان قرآناً بنفسه ولكن اعتبار هذه الخصوصيّة يحتاج إلى دليل، ومع عدمه فمقتضى حديث الرفع[٥] نفيه.

---

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٩٧.

(٢) جامع المقاصد ٢: ٢٥١.

(٣) سنن أبي داود ١: ٨٣٢/٢٢٠ وسنن البيهقي ٢: ٣٨١.

(٤) سنن البيهقي ٢: ٣٨٠.

(٥) التوحيد: ٣٥٣ / ٢٤، الخصال ٤١٧ / ٩، الوسائل ١٥: ٣٦٩ / ١ ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه.

اللّهمّ إلا أن يقال بأنّ الأمر دائر بين التعيين والتخيير، بتقريب أنّ الشكّ يكون في اعتبار خصوص ما كان قرآناً بنفسه أو كان قرآناً مطلقاً - كان بنفسه أو بالنيّة - كما لا يخفى.

الثاني: أنّه هل يكفي قراءة ما تيسّر من القرآن بلا تعويض عن الفائت من الحمد، أو لابدّ أن يأتي بمقدار الفائت؟

الظاهر هو لزوم التعويض بمقدار الفائت. ويدلّ عليه ما يدلّ على بدليّة ما تيسّر عن الحمد، حيث إنّ الحمد عبارة عن مجموعه، فإبداله يكون بتدارك جميع ما يفوت عنه، والاقتصار على بدليّة بعض الحمد دون بعض آخر ترجيح بلا مرجّح، ويكون بلا وجه، فنفس ما دلّ على البدليّة تدلّ على إبدال الجميع بمقدارها.

وأمّا الاستدلال بإطلاق الآية المباركة، وهي قوله: ﴿**فاقرءوا ما تيسّر منه**﴾[1] مبنيّ على إرادة الحمد من القرآن وهو تقييد بلا مقيّد، وتخصيص بلا مخصّص. مع أنّ الآية المباركة ليست في هذا المقام بل تكون في مقام لزوم قراءة ما تيسّر منه، وأمّا كفاية ما تيسّر من الحمد بمجموعه أو عدم كفايته هو أمر آخر ليست الآية المباركة في مقام بيانه، فعلى هذا مقتضى عدم التمكّن من قراءة الحمد ولزوم الإتيان ببدله أن يؤتى بمقدار الحمد لا بمقدار بعضه، كما لا يخفى.

---

(١) المزّمّل: ٢٠.

الثالث: أنّه لو لم يتمكّن من الحمد إلا قراءة آية، فهل يجب تكرار نفس الآية بمقدار الحمد، أو يجب أن يأتي بتلك الآية بمقتضى الميسور، ويجب أن يأتي بغيرها ممّا يقع بدلاً عن باقي الحمد؟ وجهان:

[من أن] مقتضى أقربيّة آية الحمد بالحمد أن تكرّر تلك الآية بمقدارها، ومن أنّ الآية الواحدة الّتي هي جزء من الحمد وأصل ومبدل حقيقةً لا يعقل أن يقع بدلاً ومبدلاً، بل لابدّ أن يكون البدل غير المبدل، ولا يجمع بين البدل والمبدل بإتيان شيءٍ واحد وتكراره.

رجّح الأُستاذ سلّمه الله، الوجه الثاني، نظراً إلى أنّ مقتضى إطلاق ﴿**فاقرءوا ما تيسّر منه**﴾[على] ما ورد في تفسير الآية المباركة، وإطلاق بعض الأخبار العامّية من قوله ﷺ «وإن كان معك قرآن فاقرأ به»[(١)] هو عدم كفاية تكرار ما يعرف من الحمد؛ لعدم الاستفصال في المقال من أنّ الغير العارف بالحمد هل لا يعرف من الحمد شيئاً أو يعرف منه شيئاً، فمع ترك الاستفصال والأمر بقراءة القرآن فيما لا يحسن أو لا يعرف الحمد مع بُعد من لا يعرف الحمد أو لا يحسنه جميعاً - حتّى قوله: ﴿**الحمد للّه ربّ العالمين**﴾ - كمال البعد في المسلمين، فأقوى دليل على عدم جواز التكرار كما عليه المشهور، بل يظهر من الجواهر أنّه لم يجد من جزم بكفاية تكرار الآية الواحدة عن الجميع[(٢)]، كما لا يخفى.

---

(١) سنن البيهقي ٢: ٣٨٠، سنن الترمذي ٢: ٣٠٢/١٠٢، المعجم الكبير للطبراني ٥: ٢٥٢٧/٣٩، كنز العمال ٧: ١٩٦٢٧/٤٢٦. نصّه في البيهقي وفي الترمذي والمعجم «فاقرأ» بدل «فاقرأ به» وفي كنز العمّال «فاقرأه».

(٢) جواهر الكلام ٩: ٣٠٤.

نعم لو لم يتمكّن من البدل بأن لا يعرف من القرآن شيئاً إلا بعض آيات الحمد، فهل يجب أن يكرّر تلك الآية بمقدار الحمد، أو أتى بالذكر بدلاً عمّا لا يعرف من الحمد؟ وجهان.

ولعلّ الذكر أقوى بناءً على تماميّة برهان عدم إمكان صيرورة الشيء الواحد بدلاً ومبدلاً، وأمّا إذا لم يعرف الذكر أيضاً فبناءً على ما ذكرنا من لزوم تطابق البدل والمبدل منه فيجب التكرار إلا على القول بعدم إمكان اتّحاد البدل والمبدل منه، فتأمّل.

الرابع: أنّه بناءً على لزوم إبدال الحمد بمجموعه كما هو مقتضى النبويّ، فهل يجب الإتيان بمقدار آيات الحمد فقط، أو بمقدار كلماته وحروفه؟ أيضاً وجهان.

رجّح الأُستاذ سلّمه الله كفاية الإتيان بمقدار آيات الحمد دون كلماته فضلاً عن حروفه، نظراً إلى أنّ الظاهر من قوله تعالى: ﴿**آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم**﴾[1] أنّ خصوصيّة الحمد تكون لاشتمالها على الآيات السبع، فيكون لاشتماله على الآيات السبع خصوصيّة، فلابدّ من رعاية هذه الخصوصيّة في مقام البدليّة، وعلى هذا فلابدّ أن يؤتى بغير الحمد بهذا المقدار دون غيره، وأمّا إبدال كلماته وحروفه فلا دليل عليه أصلاً. ومع الشكّ في لزوم إبداله كان مقتضى الأصل هو البراءة؛ لعدم ثبوت الأمر بالبدل إلا بالمقدار المذكور دون غيره، بناءً على البراءة في مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، كما لا يخفى.

---

(١) الحجر: ٨٧.

الخامس: أنّه إن تعذّر ولم يتيسّر له تعلّم شيءٍ من الفاتحة أصلاً قرأ ما تيسرّ من غيرها من القرآن، أو من الذكر المخصوص، الوارد في الأخبار من التسبيح والتهليل والتكبير. ففي الاكتفاء بما تيسّر له من القرآن من غير الفاتحة تعيّناً أو بالذكر تعيّناً أو التخيير بينهما وجوه:

ولعلّ الأوّل أوجه، نظراً إلى الخبر المذكور من ابن أبي أوفى، الدالّ على الاقتصار بالذكر فيما إذا لم يستطع على حفظ القرآن شيئاً، فإنّ النكرة الواقعة في سياق النفي تدلّ على نفي الطبيعة، فبناءً على اعتبار الحفظ والقراءة من ظهر القلب يدلّ على أنّ الذكر إنما يجب إذا لم يتمكّن من قراءة القرآن شيئاً أصلاً.

ويؤيّده صحيح ابن سنان «إنّ الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، ألا ترى لو أنّ رجلاً دخل في الإسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزأه أن يكبّر ويسبّح»[1].

فإنّ الظاهر من قوله «لا يحسن أن يقرأ القرآن» هو نفي حسن قراءة القرآن بكلّه؛ لأنّ القرآن اسم جنس صادق على القليل والكثير، وعلى الكلّ والبعض، فيدلّ على كفاية الذكر فيما إذا لم يحسن شيئاً من قراءة القرآن بكلّه، فإذا تمكّن من قراءة شيءٍ من القرآن فهو مقدّم على الذكر، مضافاً إلى النبويّ الوارد في المقام «فإن كان معك قرآن فاقرأ به وقرّبه للفاتحة»[2]. وبهذا ظهر أنّه لا وجه لتعيين الذكر كما أنّه لا وجه للتخيير بينهما أصلاً؛ لعدم الدليل عليه.

---

(١) التهذيب ٢: ١٤٧ /٥٧٥، الاستبصار ١: ١١٥٣/٣١٠ ، الوسائل ٦: ٤٢ / ١ ب ٣ من أبواب القراءة في الصلاة .

(٢) كذا في الأصل ، ولم يرد في المصادر «وقرّبه للفاتحة».

وأمّا ما ذكر من كونه مقتضى الجمع بين ما ذكر وبين صحيحة ابن سنان، فقد عرفت أنّ الصحيحة تدلّ على التعيين لا التخيير، فلا وجه لجعل الجمع بين الدليلين وجهاً للتخيير أصلاً.

ويؤيّد ما ذكرنا أيضاً قوله تعالى: ﴿**فاقرءوا ما تيسّر**﴾ بناءً على كونه وارداً في خصوص الصلاة. فإن شككنا، فمقتضى الأصل أيضاً هو تعيين القرآن؛ لأنّه المتيقّن، ومع دوران الأمر بين التعيين والتخيير، بناءً على أنّ الأصل فيه هو التعيين لا التخيير؛ لما قرّر في محلّه من أنّ مثل هذه الخصوصيّة المتعيّنة لم تتعلّق بها تكاليف حتّى تنفى بالأصل، كما لا يخفى.

وممّا ذكرنا في الفرع الرابع، ظهر أنّه لابدّ في البدليّة من مراعاة المقارنة والمطابقة آيةً لا حروفاً [و] لا كلماتاً، لما ذكرنا من استكشاف خصوصيّة التطابق في الآية من قوله تعالى: ﴿**وآتيناك سبعاً من المثاني**﴾.

وأمّا الاستدلال بلزوم المقارنة بحسب الحروف بقوله صلى الله عليه وآله: «فإن كان معك قرآن فاقرأ به وقرّبه للفاتحة»[1].

فإنّ قوله صلى الله عليه وآله: «وقرّبه للفاتحة» وإن كان ظاهراً في التطابق والمقارنة بين الفاتحة وما يأتي به من القرآن مقامه، ولكن دلالته على لزوم المقارنة والتطابق بين حروف الفاتحة وما يقرأ من القرآن ممنوعة، حيث إنّ المراد به المقارنة والمقابلة العرفيّة، وهو يحصل بتطابق الآيات لو لم تكن قلّة إحداهما عن الأُخرى وكثرتهما مبيّناً ظاهراً.

---

(١) كذا في الأصل ، ولم يرد في المصادر «وقرّبه للفاتحة».

وبعبارة [أُخرى]: التعبير بقوله ﷺ: «قرّبه» هو التطابق التقريبيّ العرفيّ لا الحقيقيّ العقليّ، مضافاً إلى أنّ التطابق الحقيقيّ مشكل جدّاً، خصوصاً بالنسبة إلى الجاهل بالفاتحة وغير العارف بها، فإنّ تحقيق التطابق غالباً مشكل جدّاً، كما لا يخفى.

ولكنّ العمدة هو منع الدلالة، وإلا لو فرضنا كون تحصيل التطابق عدداً وحروفاً عسراً، فهو منفيّ بقاعدة نفي الحرج، والأولى ملاحظة المقارنة بمقدار الميسور، كما لا يخفى على المحتاط[1].

السادس: أنّ المراد بالذكر الواجب بدلاً عن الفاتحة هو التسبيحات الأربعة، حيث إنّها هي التي جعلت بدلاً عنها أو عدلاً لها بنحو التخيير في الركعتين الأخيرتين، وحينئذٍ يقيّد إطلاق الأخبار الدالة على لزوم التسبيح والتحميد بخصوصها، لا بمطلق التسبيح والتحميد. وإليه ذهب جمع كثير منهم رضوان الله عليهم[2].

ولا ينبغي الإشكال في ذلك بعد جعلها بدلاً عن الفاتحة في الركعتين الأخيرتين، كما لا ينبغي الإشكال أيضاً في أنّه ينبغي أن يكون ثلاثاً أيضاً عدداً كما في الركعتين الأخيرتين، فإنّ مقتضى جعلها ثلاثاً في الركعتين الأخيرتين بدلاً عن الحمد هو كونها بهذا العدد بدلاً عن الفاتحة في الركعتين، كما أنّه

---

(١) بناءً على عدم كون جملة «قرّبه للفاتحة» من الرواية ، لا مجال لهذا الكلام. فلاحظ.

(٢) منهم الاصفهاني في كشف اللثام ٤: ٢٣ والمحقق في الشرائع ١: ٨١ ويحيى بن سعيد في الجامع للشرائع: ٨١ ، والشيخ في المبسوط ١: ١٠٧ والنجفي في جواهر الكلام ٩: ٣٠٥.

يكتفى أيضاً بواحدة بناءً على كفايتها عن الحمد في الركعتين الأخيرتين، كما لا يخفى.

وهذا تمام الكلام في الحمد.

وأمّا السورة: فهي واجبة؛ للإجماع وللأخبار الكثيرة الواردة فيها في الصلاة[1]، ولا ينبغي الإشكال فيه مع كون القائل بعدم الوجوب نادراً، لكن يشترط في وجوبها أُمور:

الأوّل: انتفاء المرض الموجب لصعوبة قراءتها عليه، ولعلّه لأدلّة نفي العسر والحرج، وأمّا الغير الموجب للصعوبة فلا يوجب سقوطها.

الثاني: أن لا يكون مستعجلاً لحاجة تفوت بقراءتها، وأمّا مع الاستعجال لحاجة يتعلّق بها الغرض العقلائيّ، فيسقط به وجوب السورة؛ للرواية الدالّة عليه؛ حيث ورد فيها: إذا كان خائفاً أو مستعجلاً يقرأ سورة أو فاتحة الكتاب؟ قال عليه السلام: «فاتحة الكتاب»[2].

وإنّما اعتبرنا فيه كونه لحاجة عقلائيّة؛ لأنّ غيرها لا يوجب سقوط وجوبها، كما لا يخفى.

الثالث: أن يكون آمناً غير خائف وإلا لم تشرع قراءتها كما في صلاة الخوف [و] يلحق [بها] سائر أنحاء الضرورة؛ لما دلّ عليه من صحيحة محمّد بن

---

(١) راجع الوسائل ٦: ٤٣ ـ ٥٣ أحاديث الباب ٤ ـ ٨ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٢) الكافي ٣: ٢٨/٣١٧، التهذيب ٢: ٥٧٦/١٤٧، الاستبصار ١: ١١٥٢/٣١٠، الوسائل ٦: ١/٣٧ ب١ من أبواب القراءة في الصلاة.

مسلم المتقدّمة، ومحمّد بن إسماعيل: أكون في طريق مكّة فننزل للصلاة في مواضع، فيها الأعراب أُنصلّي المكتوبة على الأرض نقرأ أمّ الكتاب وحدها، أم نُصلّي على الراحلة فنقرأ فاتحة الكتاب والسورة؟ فقال عليه السلام: «اذا خفت فصلّ على الراحلة المكتوبة وغيرها، وإذا قرأت الحمد والسورة أحبّ إليّ، ولا أرى بالّذي فعلت بأساً»[1].

ودلالتها على كفاية قراءة الحمد وحدها لو نزل وصلّى على الأرض ظاهرة، وإن كانت دالّة على أنّ الصلاة بالراحلة جامعةً بين قراءة السورة والحمد أفضل، كما لا يخفى.

الرابع: تجب السورة فيما إذا اتّسع الوقت لقراءتها وأمّا إذا فات الوقت بقراءتها، كما إذا ضاق الوقت بحيث لم يسع لقراءة السورة فيسقط وجوبها.

والمراد بالوقت هو الوقت الاختياريّ لا خصوص الاضطراريّ المستفاد من قوله عليه السلام «من أدرك ركعةً من الوقت فقد أدرك كلّه»[2]، فإنّه وقت تنزيليّ.

وبالجملة: السورة المستوعبة للوقت المقرّر للصلاة، الموجبة لفوتها ساقطة، إمّا لبطلان الصلاة، فبمقتضى القاعدة، حيث إنّ القاعدة تقتضي اتّحاد أجزاء الصلاة في وقتها كما هو مقتضى شرطيّة كلّ شرط لكلّ شيء، فلو كان الإتيان بالجزء موجباً لفقدان الشرط فيسقط الجزء عن كونه جزءاً؛ لأنّ قوام المركّب بإتيان تمام الأجزاء والشرائط لو كان الشرط شرطاً للمركّب، كما أنّ قوام جزئيّة

---

(١) الكافي ٣: ٥/٤٥٧، الوسائل ٦: ١/٤٣ ب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٢) مدارك الأحكام ٣: ٩٣.

الجزء يكون بذلك الشرط لو كان شرطاً للجزء، فالجزء الّذي هو مفوّت لذلك الشرط ولا يمكن اجتماعه معه يخرج عن كونه جزءاً، فالسورة المفوّتة للوقت تخرج بكونها مفوّتة له من كونها جزءاً، فإذا خرجت عن كونها جزءاً فلا يمكن أن ينطبق معها المأمور به الكلّي؛ لأنّه فاقد للجزء. فإذا لم ينطبق فتفسد الصلاة على القاعدة.

وإلى هذا المعنى يشير الخبر المرويّ عن أبي بكر الحضرميّ «لا تقرأ شيئاً من «حم» - كما في نسخة -، أو من «الم» كما نُقل عن نسخة أُخرى[1]. فإنّ الغرض من النهي هو كونها مفوّتة للوقت لو كان المراد بها غير سورة «العزائم».

وأمّا سقوط وجوبها فلأنّ غاية ما يمكن أن يقال: إنّه يقع التزاحم بين الوقت وبين السورة ولا وجه لتقديم الوقت على السورة.

لكن فيه ما لا يخفى: أمّا أوّلاً: فإنّ مقتضى صحيحة «لا تعاد» كون الوقت فرضاً وركناً لا يمكن أن يسقط بواسطة القراءة التي ليست ركناً، حيث إنّ القراءة داخلة في المستثنى منه، التي تسقط بالنسيان، والوقت داخل في المستثنى الذي لا يسقط بنسيانه، ولا ينقض الفرض بالسنّة، كما ورد في ذيله[2]. ومرجعه إلى أنّه لا ينقض الوقت الذي هو فرض، بالقراءة التي هي سنّة.

وأمّا ثانياً: فبعد [ما] كانت السورة ساقطة بواسطة الاستعجال إلى حاجة

---

(١) التهذيب ٣: ٢٧٦ / ٨٠٣، الوسائل ٦: ١١١ / ١ ب ٤٤ من أبواب القراءة في الصلاة (فيهما: «لا تقرأ في الفجر شيئاً من آل حم») لم أعثر على ما في المتن وفي القاموس المحيط ٤: ١٠١ آل حاميم وذوات حاميم: السور المفتحة بها. لا تقل حواميم (حم) .

(٢) الفقيه ١: ٩٩١/٢٢٥، الوسائل ٦: ٥/٩١ ب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة.

عقلائيّة، ولو لم تكن واجبةً تحصيلها شرعاً، فسقوطها بواسطة إدراك الواجب الشرعيّ [الذي] أوجبه الشارع أولى؛ لأنّه أعظم حاجةً بالنسبة إلى الحوائج الموجبة لسقوطها، فيكون الوقت أهمّ. فإذا كان أهمّ فيدور الأمر بين حفظ الوقت وترك السورة المفوّتة له وبين الإتيان بالسورة، فهو مقدّم عليه فيسقط وجوبها، فإذا سقط وجوبها تسقط جزئيّتها، فإذا سقطت جزئيّتها تبطل الصلاة الّتي أتى بها مع السورة المفوّتة عمداً.

ودعوى: أنّ في باب التزاحم وإن كان الخطاب ساقطاً لكنّ الملاك موجود، ولذا نقول بصحّة العبادة المهمّة في صورة تزاحمها للأهمّ لو أتى بها وعصى الأهمّ، إمّا من جهة تضمّنها لوجود الملاك، وإمّا بواسطة الترتّب كما بنينا عليه في مقامه، فما نحن فيه أيضاً يسقط الخطاب من جهة عدم القدرة على الجمع بين الوقت وبين السورة، وأمّا الملاك فهو موجود، ومعه فتصحّ العبادة لو أتى بها ولو كان مفوّتاً للوقت.

مدفوعة: بأنّ ما ذكرت إنّما يصحّ في التزاحم بين الأمرين النفسيّين، وأمّا تزاحم القيود والأمرين الغيريّين فلا يمكن الالتزام بما ذكرت فيها، حيث إنّ منشأ انتزاع جزئيّة الجزء هو الأمر لا الملاك، فإذا سقط الأمر فينتفي منشأ الانتزاع، ومعه فلا منشأ له. فإذا سقط الأمر فلا كاشف عن الملاك بعد كون ملاكه دخله في المركّب وتركيب المركّب منه، التابع للمصلحة النفس الأمريّة، الّتي تحصل بإتيان المركّب بتمامه. ولكن بخلاف الواجب النفسيّ، فإنّ ملاكه نفسيّ، وسقوط الخطاب للعجز لا يوجب ذهاب الملاك.

وبعبارة أُخرى: كان ملاك القيد دخله في تحقق المركّب، الموجب إثباته

ترتّب تلك المصلحة النفس الأمريّة، فمن أهميّة أحد القيدين تستكشف عدم قيديّة الآخر في صورة الدوران والتزاحم؛ لأنّ معنى أهمّيته كون قيديّته غير ساقطة في صورة الدوران، وبديهيّ أنّه لا يمكن دخل كلا الأمرين وقيديّة كلا القيدين مع عدم إمكان الجمع بينهما في مركّب واحد، فلا محالة تسقط قيديّة المهمّ ما عدا الأهمّ خطاباً وملاكاً، وإلا لا يتصوّر كون كلا الأمرين قيداً- لا خطاباً ولا ملاكاً - فكون الوقت قيداً مع كون السورة قيداً جمعاً بينهما لا يمكن في الصورة المزاحمة، لعدم إمكان استيعاد المصلحة الواحدة القائمة بالمركّب بهما، لعدم إمكان الجمع بينهما خارجاً. فلا يمكن أن يكون الوقت قيداً مع السورة في مركّب واحد كما يظهر بأدنى تأمّل.

وبما ذكرنا من عدم إمكان الجمع بين القيدين المتزاحمين قلنا ببطلان صلاة من تكليفه التيمم لضيق الوقت لو صلّى متطهّراً بالطهارة المائية؛ لأنّ الوضوء سقطت شرطيّته بواسطة أهميّة الوقت خطاباً وملاكاً، وانتقل تكليفه إلى التيمم. فلو لم يتيمّم وتوضّأ وصلّى تكون صلاته باطلةً لعدم الملاك له، لأهميّة الوقت من الوضوء من جهة كون الوضوء مشروطاً بالقدرة الشرعيّة في لسان دليله، حيث إنّه يستكشف عن قوله عزّ شأنه وتعالى مجده: ﴿**فلم تجدوا ماءاً فتيمّموا صعيداً**﴾[1] التفصيل القاطع للشركة وهو كون قوله في صدر الآية الشريفة: ﴿**يا أيّها الذّين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا**﴾[2] مشروطاً

---

(١) المائدة: ٦.

(٢) المائدة: ٦.

بالوجدان، يعني إذا أردتم القيام إلى الصلاة ووجدتم الماء فاغسلوا، فيكون الوضوء مشروطاً بالقدرة الشرعيّة بخلاف الوقت، فإنّ القدرة فيه عقليّة، ويكون المشروط بالقدرة العقليّة مقدّماً على المشروط بالقدرة الشرعيّة.

ودعوى: أنّ قوله عليه السلام: «من أدرك ركعةً فقد أدرك كلّه»[1] يستكشف منه أيضاً كون الوقت له البدل فيما أدرك ركعةً منه، فيكون في عرض الطهارة المائية من حيث إنّ لهما البدل.

مدفوعة: بأنّ التقدّم والأهميّة يكون من جهة عدم تقيّد الوقت بالقدرة الشرعيّة بخلاف الوضوء، فإنّه مشروط بها. وحيث إنّ الخطاب ذاهب للقدرة العرفيّة الّتي أُخذت في موضوع دليل الحكم شرعاً، فيكون المشروط بالقدرة العقليّة مقدّماً.

نعم، لو دار الأمر بين الوقت وسائر أجزاء الصلاة، فسائر أجزاء الصلاة مقدّمة عليه كالركوع والسجود والفاتحة بمسمّاها لا بجميع خصوصيّتها، أمّا الركوع والسجود فظاهر، حيث إنّهما أيضاً من الأركان كالوقت، وحيث إنّهما قيّدا بالوقت بما أنّهما قيدان للصلاة، فمقتضى نفس قيديّة الوقت للصلاة كون الركوع والسجود واقعين في الوقت ولو بمسمّاهما.

فلو دار الأمر بين الركوع والسجود وبين الوقت فلا يمكن تركهما بالكليّة مراعاةً للوقت؛ لأنّ الوقت الخالي عن الصلاة أو عن الركوع والسجود وغيرهما ليس قيداً حتّى يكون أهمّ، فقيديّة الوقت للصلاة تكون باعتبار ظرفيّته لوقوع

---

(١) الوسائل ٤: ٤/٢١٨ ب ٣٠ من أبواب المواقيت. (بتفاوت يسير).

أفعال الصلاة فيه، فعلى هذا بالنسبة إلى الأركان فواضح عدم تقدّمه، وأمّا بالنسبة إلى غير الأركان وغير السورة والطهارة المائيّة فكذلك.

وأمّا لو دار الأمر بين الإتيان بالسورة وبين الطهارة المائيّة بحيث لا يمكن الجمع بينهما - فرض هذا الدوران مشكل لأنّ ظرف[1] - فهل تسقط السورة، أو ينتقل إلى الطهارة الترابيّة وجهان:

المتعيّن: هو الثاني؛ لأنّ نفس الأمر بالسورة المشروط بالقدرة العقليّة تعجيز عن الطهارة المائيّة فيتحقّق موضوعه، فيجب التيمّم. لكن بخلاف العكس، فإنّ كون الأمر بالوضوء حاجة تلزم تحصيلها، إنّما يكون لو كان موضوعه باقياً مع وجوب السورة، والمفروض أنّه بمجرّد وجوبها لا يبقى موضوع لوجوب الوضوء حتّى كان حاجةً لازمة الاستيفاء إلا على نحو دائر من جهة أنّ قوام قيديّته يكون بإيقاع أجزاء الصلاة فيه.

فلو دار الأمر بين الوقت وبين مسمّى الفاتحة، بحيث لو أتى بالفاتحة لفات الوقت ولو لم يأت به لأدرك الوقت، فإن أُريد بأهميّة الوقت أهميّة نفسه بلا وقوع جزءٍ من الصلاة فيه فلا معنى له، فإنّه ليس بقيد أصلاً، وإن أريد بأهميّته أهميّة ما يقع فيه من سائر الأجزاء فيدور الأمر بين حفظ قيديّة الوقت بالنسبة إلى الفاتحة - حتّى يفوت الوقت من الركوع والسجود - وبين حفظ قيديّته بالنسبة إلى الركوع والسجود وسائر الأجزاء المقيّدة به، فلا ترجيح لتقديم قيديّته بالنسبة إلى غير الفاتحة على قيديّته بالنسبة إلى الفاتحة، بعد ما كان قيديّته بالنسبة إلى

---

(١) بين الخطّين هكذا في الأصل.

الصلاة بأجزائها في عرض واحد، ولا وجه لتقديم قيديّته بالنسبة إلى بعض على بعض آخر.

وهذا معنى عدم تقدّم الأجزاء على الوقت، وهو ما ذكرنا من لحاظ قيديّة الوقت بالنسبة إلى الفاتحة كلحاظه بالنسبة إلى غيرها ولو كان هو الركن، فإنّ الأركان بنفسها أركان ومقدّم لا بقيدها، فتكون الأركان بقيدها في عرض سائر الأجزاء، وإذا تساوت الأجزاء بنسبة واحدة إلى الوقت.

وحينئذٍ إن أمكن الجمع بين الأجزاء والوقت فيؤتى بمسمّاها وإن لم يمكن الجمع بينهما فتقدّم الأجزاء على الوقت؛ لأنّ للوقت بدل بواسطة «من أدرك [ركعة من] الوقت كمن أدرك كلّه»[1]. بخلاف سائر الأجزاء، فإنّه ليس لها بدل ومع عدم البدل فلا معنى لتقديم بعضها على بعض في مراعاة الوقت بالنسبة إليه دون الآخر إلا إذا ثبت من الخارج كالسورة والطهارة المائيّة. ومرجع تقديم الوقت عليهما هو تقديم قيديّة الوقت بما عداهما من أجزاء الصلاة وقيودها عليها، وأمّا مع عدم الدليل فلا وجه للتقديم أصلاً كما عرفت.

فإن قلت: إنّ تقديم الوقت على الطهارة المائيّة يكون من جهة أنّ للطهارة المائيّة بدل دون الوقت، فيكون كلّ ما ليس له البدل مقدّماً على ما له البدل. والتسبيحات كانت بدلاً عن الحمد كالإيماء الّذي هو بدل عن الركوع كما قلنا.

قلت: المراد بالبدليّة التي ذكرنا أنّه متأخّر عن الوقت: ما علّق على عنوان العجز والعدم في لسان دليله كما في باب التيمّم لا كلّ ما يسقط الأمر به لعجز

---

(١) مدارك الأحكام ٣: ٩٣.

ولعدم التمكّن منه عقلاً، وإلا يكون لكلّ من الأجزاء بدل اضطراريّاً كالإيماء والإشارة، أو كالقعود والاضطجاع. فإنّ في هذه الموارد كان الأمر ساقطاً للعجز، وإنّما جعل هذه الأُمور مقام المأمور به من باب عدم سقوط العجز التكويني العقليّ مع بقاء ملاك الخطاب في مواردها، لا العجز الشرعيّ الجعليّ.

وعلى ما ذكرنا، لو دار الأمر بين أن يأتي بالسورة حتّى يفوت منه بعض من الوقت، كما إذا فات منه الوقت في السلام بحيث يقع السلام في خارج الوقت كانت قيديّة الوقت للسلام أهمّ من السورة؛ لما ذكرنا من أنّ السورة تسقط للاستعجال إلى إدراك حاجة دنيويّة عقلائية غير مأمور بها، فسقوطها للإتيان بالمأمور به أولى، وحيث إنّ السلام جزء للصلاة الواجبة فيكون مأموراً به فتسقط السورة بواسطة فوت الوقت منه. وهكذا بالنسبة إلى سائر أجزاء الصلاة. فإنّ السورة في جميع صور الدوران يكفي في سقوطها مجردّ وجوب ذلك الجزء الصلاتيّ حيث إنّه بمطلوبيّته يكون صغرى لكبرى الاستعجال الّذي تسقط السورة به.

ومن هذا الباب، لو دار الأمر بين أن يأتي بالسورة ويدرك الركعات الثلاثة من الصلاة أو يتركها حتّى يدرك الأربع، فلا إشكال في تقديم لحاظ قيديّة الوقت بالنسبة إلى الركعة الرابعة من السورة.

فإن قلت: إنّ «من أدرك» ينطق بكفاية إدراك الركعة وبوسع الوقت، فيكفي في تحقّق قيديّة الوقت بالنسبة إلى الركعة الأُولى أهمّيته، فإذا قطع بذلك فتكون السورة مقدّمةً على الركعات الأخيرة.

قلت: قوله «من أدرك ركعةً من الوقت» وإن كان موسّعاً لدائرة الوقت الذيّ

هو ركن للصلاة، ولكن فيما إذا تعذّر إدراك تمام الركعات بكلّها، وأمّا مع عدم التعذّر فلا. ولا إشكال في أنّ الموجب للتعذّر فيما نحن فيه ليس إلا وجوب السورة، وهو إنّما يوجب التعذّر ولو كان أهمّ من الوقت المشروط به سائر أجزاء الصلاة وقيوده، وقد عرفت عدم أهميته وتقدّم غيره عليه لو كان أمراً عقلائيّاً غير ملزم به، فضلاً عن تفويت التكليف الذي هو أعظم الحوائج العقلائية، الّذي هو مقدّم على كلّ حاجة. فعلى هذا لا يمكن أن تكون السورة موجبةً لفوت الوقت من الصلاة بأجزائها ولو كان هو السلام، كما لا يخفى.

فرعان:

الأوّل: أنّه لا إشكال في بطلان الصلاة بالإتيان بالسورة الطويلة المفوتة للوقت عالماً عامداً، لما قلنا من عدم انطباق المأمور به معه، لاشتماله على هذه الزيادة العمديّة المفوّتة، من غير فرق بين أن يقصد الإتيان بها من أوّل الدخول في الصلاة، أو قصدها حين الفراغ عن الفاتحة. فإنّ قصد الإتيان بمثل هذه السورة قصد للإتيان بغير المأمور به، فتكون الصلاة باطلةً في الصورة الأُولى من أوّل الأمر، وباطلةً في الصورة الثانية من حين قصده، كما لا يخفى.

وأما لو أتى بها نسياناً أو غافلاً فهل هو أيضاً كذلك مطلقاً، أو ليس كذلك مطلقاً، أو التفصيل بين ما إذا أتى بها في الركعة الثانية فتكون صلاته صحيحة، - وإن تذكّر في أثناء الصلاة - وبين الركعة الأُولى فتبطل، أو يفصّل بين ما إذا تذكّر في الأثناء قبل الدخول في الركوع وكان الوقت باقياً، وبين ما إذا تذكّر بعد الركوع، أو تذكّر وكان الوقت خارجاً؟ فيه وجوه:

أوجهها أن يقال: إنّه لا مجال للإشكال في بطلان الصلاة فيما إذا أتى بها في الركعة الأُولى وتذكّر بعد خروج الوقت، كان تذكّره بعد الصلاة أو في الأثناء من غير فرق بينهما، فإنّ المأمور به لا ينطبق على هذا المأتيّ به لاشتماله على ما لا ينطبق عليه المأمور به، فإذا لم ينطبق فالمأمور به باقٍ إمّا بأمر جديد، أو بالأمر الأوّل، فيجب عليه القضاء.

نعم، لو تذكّر قبل الدخول في الركوع وكان الوقت باقياً فيجب القطع من حين التذكّر، ويجب الإتيان بسورة أُخرى إن وسعه الوقت وإلا فيتمّ صلاته.

وأمّا إذا أتى بها في الركعة الثانيّة، فإن تذكّر قبل الدخول في الركوع وكان الوقت باقياً فيجب عليه أن يرفع اليد عنها ويأتي بسورة أُخرى.

وأمّا إن تذكّر في الأثناء وخرج الوقت فلزوم القطع عليه من جهة كونه خارجاً عن المأمور به، أو إتمامه بقصد القرآنيّة؟ فيه وجهان. وعلى كلّ حال تكون صلاته صحيحة وكانت هذه زيادة سهويّة وتجب عليه السورة الأُخرى، ولابدّ أن يتدارك.

والفرق بين هذه الصورة وبين الصورة الأُولى: أنّ في هذه الصورة قد أدرك من الوقت ركعةً فتكون محكومة بكونها في الوقت، فإذا كان في الوقت فتصير هذه الزيادة زيادةً سهويّة في الصلاة، بخلاف الصورة الأُولى، فإنّه لم يدرك من الوقت شيئاً أصلاً وعدم الإدراك مستند إلى إتيانه بالسورة المخرجة عن كون المأمور به مأموراً به، فإذا لم ينطبق المأتيّ به مع المأمور به فتبطل الصلاة بنفسها ولا يمكن أن يتمّها قضاءً، ولو بناءً على إمكان تركّب شيءٍ واحد من الأداء والقضاء، ولكن حيث لا يمكن انطباق ما أتى به في المأمور به، فإذا لم يمكن فتبطل.

ومن هنا ظهر حال ما إذا تذكّر بعد الصلاة، أو بعد الركوع. فإنّ صلاته صحيحة، حيث إنّه أدرك الوقت بكلّه واقعاً وتنزيلاً، وكانت الصلاة مشتملةً على زيادة سهويّة، كما لا يخفى.

الثاني: إنّه يحرز ضيق الوقت بالعلم، أو بالوثوق والاطمئنان. ومع إحرازه يسقط وجوب السورة كسقوط الطهارة المائيّة والانتقال إلى التيمّم، ولو كان متردّداً في بقاء الوقت وعدمه، ففي كفاية خوف الفوت في سقوطه، أو عدم كفايته وجوه.

أظهرها التفصيل بين ما إذا شكّ في أصل سعة الوقت للسورة وعدمها، كما إذا كان مردّداً بين كون المقدار الباقي نصف ساعة حتّى يسع صلاته، أو ربع ساعة حتّى لا يسعه، فيكون المشكوك حقيقةً هو بقاء الوقت في المستقبل بمقدار الصلاة وعدم بقائه، وبين ما إذا قطع ببقاء مقدار من الوقت كربع ساعة مثلاً ولكن يشكّ في كون هذا المقدار واسعاً وافياً لاستيفاء السورة فيه، أو لم يكن وافياً.

فعلى الأوّل فيستصحب الوقت ويثبت بقاؤه في المستقبل، بناءً على جريان الاستصحاب في المستقبل وعدم خصوصيّة لكون الشكّ سابقاً في الاستصحاب. وبحكم الاستصحاب يحكم ببقاء الوقت كما إذا كان الشكّ لاحقاً واليقين سابقاً، ومعه لا مجال للخوف. ولو فرضنا بقاء الخوف فلا يؤثّر هذا الخوف في شيءٍ بعد إحراز سعة الوقت بحكم الشارع ببقائه، هذا إذا كان متعلّق التكليف هو إيجاد السورة في الوقت بمعنى كون الوقت ظرفاً محضاً، وكان مجرّد جمع السورة والوقت خارجاً كافياً في تحقّق الامتثال، من دون أن يكون للعنوان

المنتزع من جمعهما في الوقت دخل في متعلّق التكليف بالصلاة أو بالسورة كعنوان المقارنة، فإنّها عنوان بسيط لو تعلّق بها، كقوله: «قارن السورة بوقتها» أو «قارن الصلاة بوقتها». فلو أُريد باستصحاب بقاء الوقت في المستقبل أو في الحال إثبات هذا العنوان فهو مثبت والاستصحاب ساقط. كما قرّر في محلّه.

وأمّا إذا كان المكلّف به هو مجرّد إيجاد الصلاة بأجزائها في الوقت من دون دخل العنوان المنتزع من الجمع بينهما في متعلّق التكليف فيجري الاستصحاب ويحرز متعلّق التكليف بجزئية أحدهما بالأصل والآخر بالاستصحاب، ومعه فلا يضرّه بقاء الخوف. وأمّا على الثاني فلا يمكن إحراز سعة الوقت المعلوم للصلاة وللسورة، حيث إنّ المشكوك هو هذا. فإذا لم يكن فخوف الفوت موجب لسقوط التكليف بالسورة؛ لعدم إحراز بقائه المعتبر في تعلّق التكليف بالسورة، ومعه كان الشكّ في التكليف فتجري البراءة.

ودعوى: أنّه لم يرد في دليل لفظ «الخوف» حتّى علّق الحكم بالسقوط عليه، ويدور مداره.

مدفوعة: بأنّه وإن لم يرد في دليل، ولكن حيث إنّه لابدّ من إحراز الوقت الذي هو شرط للسورة، إمّا من علم أو وثوق واطمئنان، وأمّا مع عدم العلم فمع الظن بضيق الوقت أو التردّد فيه يحصل الخوف قهراً. فالتعبير بـ«الخوف» إنّما يكون من جهة احتمال فوت الوقت، ولذا قلنا بأنّه طريقيّ محض، وقلنا بأنّ استصحاب الوقت مقدّم عليه؛ حيث إنّ الاستصحاب يكون موجباً لإلغاء احتمال الفوت، ومع إلغائه فيكون الخوف الموجود كالخوف الحاصل من الطرق غير العقلائيّة ممّا لا يعتنى به أصلاً.

وأمّا الوثوق والاطمئنان وإن لم يردا في لسان دليل ولكن حيث كانا محرزين للوقت، ولأنّهما كالعلم وقائمين مقامه عند العقلاء فهما محرزان للشيء عند العقلاء، فإذا اطمأنّ بضيق الوقت فتسقط السورة لإحراز فوته لو أتى بها بالطريق العقلائيّ، ولكن حيث كان الاطمئنان والوثوق من جهة الطريقيّة معتبرين، فلذا لو أتى بالسورة مع الاطمئنان بضيق الوقت وظهر بقاء الوقت تكون صلاته صحيحةً، لو فرض تمشّي قصد القربة منه؛ حيث إنّ مع الاطمئنان بالفوت لا يتمشّى قصد القربة إلا بالغفلة، كما لا يخفى.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الوقت مقدّم على السورة من الأجزاء في صورة التزاحم والدوران، وأمّا غير السورة من الأجزاء فتقدّم الأجزاء على السورة بمسمّياتها؛ لما ذكرنا من أنّ للوقت بدلا بلحاظ «من أدرك الوقت» بخلاف الأجزاء، فإنّ مفاده تنزيل الركعات الثلاث الواقعة في خارج الوقت منزلة وقوعها في الوقت، فيكون إدراك الوقت بمقدار ركعة موجباً لسعة الوقت.

ودعوى: أنّ للأجزاء بدلاً وهو التسبيح بالنسبة إلى الحمد، والإيماء والإشارة بالنسبة إلى سائر الأجزاء، ولذا قدّم الوقت عليها في صلاة الغرقى والمريض غير القادرين على القيام وعلى القراءة.

مدفوعة: بأنّه في مورد الغرقى وإن قدّم الوقت على الأجزاء ولكن كان لدليل خاصّ[1] مقتصر على مورده، ولا يكون الإيماء والإشارة بدلاً مطلقاً، بل لو تعذّر تكويناً ولم يعذّر فتسقط، لأنّ القدرة الشرعيّة شرط في وجوبها كالوضوء

(١) دعائم الإسلام ١: ١٩٧، مستدرك الوسائل ٦: ١/٥٢٤ ب ٥ من أبواب صلاة الخوف والمطاردة .

والتيمّم كما لا يخفى.

وأمّا لو وقع التزاحم بين الطهارة المائيّة والسورة وقد قلنا بتقديم السورة من جهة أنّ عدم الوجدان أُخذ شرعاً في لسان دليله، ونفس وجوب السورة زائل لموضوع الطهارة المائيّة؛ حيث إنّ عدم الوجدان يتحقّق بمجرّد تعلّق الخطاب، لم يكن معلّقاً على القدرة الشرعيّة.

ودعوى: أنّ وجوب السورة يسقط بالاستعجال ويكون وجوب الوضوء أعظم حاجة يوجب قضاؤها سقوط السورة.

مدفوعة: بأنّه كان حاجةً لو أمكن حفظ موضوعه في مقابل الأمر بالسورة، ولا يمكن إلا على وجه دائر، وهذا هو السرّ في تقديم الحاكم على المحكوم كما قرّر في محلّه، لكن هذا منقوض بما في المسلوس والمبطون من أنّ العلماء - رضوان الله عليهم - حكموا في تلك المسألة فيما لو كانت له فترة تسعهما بوجوب إيقاع الصلاة والوضوء في تلك الفترة، وإذا لم تكن له فترة فحكموا بوجوب الوضوء الواحد وعدم قادحيّة الحدث في هذا الحال، بلا تفصيل منهم بين ما إذا تمكّن من التيمّم والصلاة وعدمه، ولو كان الوضوء ساقطاً بمجرد خطاب مزاحم له فينبغي تقديم كلّ جزءٍ يمكن أن يقع مع الطهارة عليه. ولو كانت هي الترابيّة؛ لأنّ له البدل. وأمّا تزاحم الطهارة المائيّة والوقت فقد عرفت أنّ الوقت مقدّم.

ودعوى: أنّ للوقت أيضاً بدلاً فلا وجه لتقديمه على الطهارة المائيّة.

مدفوعة: بأنّ قوله عليه السلام: «من أدرك ركعة» مفاده أنّه لو ضاق الوقت ولم يتمكّن إدراك الوقت إلا بركعة فقد أدرك كلّه، لا أنّ من تمكّن من إدراك

الركعة فقد أدرك كلّه.

وبعبارة أخرى: تارةً يكون لسان الدليل ناطقاً بتعليق الحكم على القدرة، كما في باب التيمّم والوضوء، وتارةً ليس ناطقاً به، بل كان ناطقاً بأنّ في صورة التعذّر وعدم التمكّن من إدراك كلّ الصلاة في الوقت لو طرء التعذّر كان إدراك ركعة منها بمنزلة إدراك كلّ الصلاة، فهذا تنزيل وتوسعة بعد طروّ التعذّر وعدم التمكّن، لا تعليق إيجاب الصلاة بكلّها في الوقت على المتمكّن منه وعلى القدرة عليه، وكم فرق بين أن يقال: إذا تمكّنت وقدرت أن توقع الصلاة في وقتها فصلّها في وقتها وإن لم تتمكّن وقدرت أن تصلّي ركعةً منها في الوقت فقد صلّيتها كلّها في الوقت، وبين أن يقال: من أدرك من العاجز غير المتمكّن ركعةً من الوقت فقد أدرك كلّه، كما لا يخفى على المتأمّل.

الخامس: لو كان الوقت واسعاً تجوز قراءة كلّ سورة ما عدا سور العزائم، فإنّه لا تجوز قراءتها في الصلاة على الأشهر كما في الذكرى[١]، بل المشهور عن عدا الإسكافي من القدماء[٢]. ولا تضرّ مخالفته بعد مساعدة الدليل على عدم الجواز، وهو خبر زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: «لا تقرأ في المكتوبة بشيءٍ من العزائم فإنّ السجود زيادة في المكتوبة»[٣]. وبعد كونه معمولاً به، وكون ابن بكير[٤] من أصحاب الإجماع، فلا مجال للخدشة في سنده، إنّما الكلام في دلالته.

---

(١) ذكرى الشيعة ٣: ٣٢٣ - ٣٢٢.

(٢) كما في ذكرى الشيعة ٣: ٣٢٣ والمعتبر ٢: ١٧٥.

(٣) الكافي ٣: ٦/٣١٨، الوسائل ٦: ١/١٠٥ ب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٤) الواقع في سند خبر زرارة.

ولا يخفى أنّه يدلّ على بطلان الصلاة بقراءة العزائم فيها، سواء كان النهي المتعلّق بقراءة العزائم نهياً غيريّاً مسوقاً لبيان المانعيّة، كما هو الأصل في النواهي المتعلّقة بقيود المركّبات؛ لما قلنا في محلّه من أنّ النواهي المتعلّقة بالأجزاء نواهي غيريّة مسوقة لبيان المانعيّة إرشاديّ من جهة كونها مسوقةً لتقييد الصلاة بعدمها، ومولويّ من جهة جعل مؤدّياتها مانعةً عن تحقّق المركّب. أو كان النهي نفسيّاً دالا على حرمة قراءة العزائم، فإنّه على كلّ تقدير يدلّ على الفساد.

أمّا لو كان غيريّاً فظاهر؛ فلأنه مسوق لبيان تقييد السورة الّتي هي جزء بما عدا العزائم كتقيّد الصلاة بعدم كونها في غير المأكول بقوله صلى الله عليه وآله: «لا تصلّ فيما لا يؤكل»[1]. فيكون الإتيان بسور العزائم مانعاً عن تطبيق المأتيّ به مع المأمور به المقيّد بالسورة الّتي كانت جزءاً للصلاة، فتخرج الصلاة المأتيّ بها بواسطته عن مصداقيّتها للمأمور به؛ لأنّ المأمور به مقيّد بعدمها فتبطل. وهذا هو معنى الفساد.

وهكذا بناءً على كونه دالاً على الحرمة النفسيّة، فإنّ قراءة العزائم تصير محرّمةً بالحرمة النفسيّة، فإذا حرمت فتخرج عن مصداقيّته للسورة المأمور بها، ويقيّد إطلاق الأمر المتعلّق بطبيعة السورة بما عداها قهراً؛ لما قرّر في محلّه من أنّ النهي عن بعض أفراد الطبيعة يوجب تعيين ما عدا مورد النهي، لبطلان التخيير العقليّ الذي كان بين الأفراد؛ لأنّ موضوع التخيير هو تساوي الأفراد وكونها في عرض واحد، فإذا نهي عن بعض الأفراد فيبطل التساوي، ومع بطلانه يبطل التخيير العقليّ، ويتعيّن ما عدا الفرد المحرّم. فإذا قيّد وجوب السورة بما عداها

---

(١) الفقيه ٤: ٨٢٤/٢٦٥، الوسائل ٤: ٦/٣٤٦ ب٢ من أبواب لباس المصلّي.

فتخرج عن الجزئيّة، فإذا خرجت عن الجزئيّة، فلو أتى بها تكون زيادةً عمديّةً مبطلةً، فتبطل الصلاة بواسطة اشتمالها على الزيادة العمديّة المحرّمة، وهذا هو ملاك إفادة النهي المتعلّق بالجزء للفساد.

فظهر أنّ مقتضى هذا النهي بطلان الصلاة مطلقاً، كان النهي غيريّاً أم كان نفسيّاً، كما لا يخفى. فقوله عليه السلام: «لا تقرأ في المكتوبة شيئاً من العزائم» كافٍ في الدلالة على فساد الصلاة وبطلانها بقراءة العزائم فيها.

وأمّا قوله عليه السلام: «فإنّ السجود زيادة في المكتوبة» فقد أُورد عليه - بناءً على كونه علّة للحرمة، من حيث كون السجدة زيادةً مبطلة، حيث إنّها بمنزلة الجزء من السورة ومن توابعها ولواحقها فتكون قراءة السورة حراماً من جهة اشتمالها على هذه الزيادة المبطلة -:

تارةً بأنّ هذه العلّة إنّما تدلّ على أنّ المبطل هو فعل السجدة، فلو أتى بالسورة بلا سجدة فلا تكون مبطلة، إمّا بأنّ الأمر بالصلاة، المقتضي للنهي عن ضدّه يقتضي تأخيرها ولو بعد الصلاة؛ لسقوط فوريّتها بواسطة الأمر بالصلاة. وإمّا بأن لا يأتي بآية السجدة حتّى تجب عليه السجدة.

وتارةً بعدم دلالة هذه العلّة على كون السورة حراماً، لأنه إن أريد حرمتها قبل القراءة فلا دليل عليه؛ لأنّ الحرمة إنّما تتعلّق بقراءة آية السجدة بواسطة السجدة الّتي هي زيادة في المكتوبة، فما لم يقرأ الآية ولم يأت بالسجدة فالصلاة صحيحة والقراءة صحيحة، وإن أُريد بحرمتها: حرمتها بعد القراءة وبعد الإتيان بالسجدة فلا موضوع للحرمة بعد بطلان الصلاة بواسطة السجدة التي هي زيادة في المكتوبة، حيث إنّ الصلاة بطلت والأمر قد يسقط تعلّقه بهذه الصلاة فلا أمر

بهذه الصلاة. وعلى كلّ تقدير لا يمكن الاستدلال بهذه العلّة لحرمة الصلاة، كما لا يخفى.

ويرد على الوجه الأوّل: أنّه إن لم يأت بالسجدة فليست السورة تامّة بل تكون ناقصةً فتبطل الصلاة بنقصانها إن اكتفى بهذه السورة الناقصة، وإن أتى بسورة أخرى فيلزم القران بين السورتين فتبطل على كلّ حال.

لكن هذا الجواب مبنيّ على كون القران بين السورتين مبطلاً وحراماً. وأمّا لو قلنا بكراهة القران وعدم مبطليّته فلا يتمّ هذا الجواب، مضافاً إلى أنّ القران إنّما يتحقّق بين السورتين التامّتين، لا بين سورة تامّة وبعض سورة أُخرى. وكيف كان لا يجوز الاكتفاء بالسورة بلا سجدة مع كونها بمنزلة الجزء وتوابع الصلاة.

والجواب: أنّ العلّة هي الأمر بالسجدة لا فعلها خارجاً؛ لأنّ الأمر بالسجدة أمر بإيجاد الزيادة المبطلة، فالأمر بإيجاد المبطل مبطل؛ لعدم إمكان اجتماع الأمر بإيجاد المبطل مع الأمر بإيجاد الجزء، فإذا تنافيا فتبطل الصلاة.

وبالجملة: العلّة ليست هي فعل السجدة، بل الأمر بها من حيث كون الأمر بها أمراً بإيجاد المبطل، وكون الأمر بالسجدة فوريّاً ممّا لا إشكال فيه، إنّما الإشكال في أنّ ضدّيته مع الصلاة هل يوجب سقوط فوريته أم لا؟

لا وجه لسقوط فوريّته بعد كونها بمنزلة الجزء من السورة، فيلزم من ضديته للصلاة ضديّة آية السجدة له أيضاً لا نفسها، وهي جزء بلا إشكال، وبناءً على كون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضدّه فالأمر المتعلّق بكلّ منهما مقتضٍ للنهي عن ضدّه.

نعم، الأمر بالسجدة بنفسها - كما إذا سمع المصلّي آية السجدة - لتزاحم

الأمرين وتقدّم أحدهما محال. ولكن بخلاف ما نحن فيه، فإنّ آية السجدة جزء، فما يتبعه من إيجاب السجدة بمنزلة إيجاب الجزء. اللّهم إلا أن يمنع كون السجدة جزءاً للسورة أو بمنزلة الجزء منها، كما لا يخفى.

فان قلت: إنّ حرمة إبطال الصلاة تقتضي تأخيرها.

قلت: لو لم يكن بمنزلة الجزء من السورة لا يتوقّف إتمام الصلاة عليه، فيتمكّن المكلّف من الإتمام بدونه، فيحرم عليه الإبطال فتكون حرمة الإبطال موجبةً لتأخيرها عن الصلاة، ولكنّ الإشكال في تمكّن المكلّف من الإتمام أو عدم تمكّنه من حيث لزوم السجدة عليه فوراً لولا حرمة الإبطال، فحرمة الإبطال يتوقّف على التمكّن من الإتمام، والتمكّن من الإتمام موقوف على حرمة الإبطال. فحينئذٍ إن أردت أن تحكم بتمكّنه من الإتمام من جهة حرمة الإبطال فيلزمه توقّف الموضوع على الحكم المتوقّف عليه، حيث إنّ التمكّن من الإتمام إنّما جاء من قبل حرمة الإبطال المتوقّف عليه، فالحكم بلزوم تأخير السجدة من جهة النهي عن الإبطال لا وجه له، وليس في البين أمر آخر كان أهمّ موجباً لتأخيرها، فالحكم بعدم أهميّته وسقوطها في الصلاة يكون بلا وجه.

فقد عرفت أنّ هذا النزاع إنّما يصحّ بالنسبة إلى الأمر بالسجدة بنفسها، كما إذا سمعها المصلّي، وأمّا بالنسبة إلى المقام فلا مجال لهذا النزاع. ومن هنا ظهر أنّ تصحيحها بعدم الإتيان بآية السجدة سخيف، حيث إنّه يلزم من عدمها نقصان السورة الّتي هي جزء بلا إشكال.

وأمّا ما ذكرت من عدم دلالة التعليل المذكور على حرمة قراءة سورة العزيمة؛ لأنّه قبل قراءة آية السجدة فلا أمر بالسجدة. ولا سجدة ولا زيادة، ولا

حرمة حينئذٍ متعلّقة بالقراءة. وإن أردت حرمتها بعد قراءة آية السجدة والسجدة فلا أمر بالصلاة؛ لصيرورتها باطلةً بواسطة السجدة، فلا يتحقّق موضوع حرمة قراءة سور العزائم.

ففيه ما أشرنا، وحاصله: أنّ حرمة قراءة سور العزائم ما عدا آية السجدة تكون بالتسبيب، و [من] حيث كون قراءتها في الصلاة سبباً لوجوب قراءة آية السجدة، الّتي هي سبب لوجوب السجدة المبطلة للصلاة، فإذا كان الأمر بفعل السجود مبطلاً، فقراءة سورة العزيمة تسبيب لإبطال الصلاة، الذّي هو محرّم؛ حيث إنّ قراءتها سبب للزوم قراءة آية السجدة، الّتي هي سبب لفعل السجدة. فتكون قراءة آية السجدة حراماً من جهة كونها سبباً لإيجاب السجدة، فكذا قراءة باقي السورة لكونها سبباً لإيجاب قراءة المبطل عليه؛ حيث إنّه لو لم يقرأ لأخلّ بالسورة، فتكون قراءة السورة حراماً بالتسبيب، كحرمة شهادة الزور، السبب لحكم الحاكم. فتكون شهادة الزور تسبيباً للزوم الحكم على الحاكم. هذا تمام الكلام لو قلنا بكون القول المذكور علّةً.

وأمّا لو قلنا بأنّه حكمة وعلّة لأصل التشريع فلا يلزم محذور؛ حيث إنّه بناءً على هذا، يكون ذكر هذا القول إشارةً إلى حكمة حرمة قراءة سور العزائم، وبناءً على هذا تكون الحكمة في حرمة القراءة هو مجرّد استتباع القراءة لأمر الشارع بالسجدة، فأمر الشارع بالسجدة المبطلة حكمة وعلّة لتشريع حرمة القراءة، لا فعل السجدة من حيث كونه زيادةً في الصلاة. والفرق بين كونه حكمةً للتشريع أو كونه علّةً، أنّه بناءً على أن يكون حكمةً للتشريع يكون الباعث على تشريع حرمة قراءة سور العزائم هو وجوب السجدة وإيجاب الزيادة ولو في مورد إحياناً واتّفاقاً.

وعلى هذا يتفرّع: أنّه قراءة سور العزائم حرام بمجرّد الشروع فيها ولو لم يتمّ ولم يقرأ آية السجدة لو صدق عليه قراءة سور العزائم عرفاً، بخلاف ما إذا كان علّةً، فإنّه ما لم يقرأ آية السجدة لم تجب عليه السجدة، فبناءً على كونه علّةً فلا تحرم القراءة إلا إذا قرأ سور العزائم، أو عزم على قراءتها، وأمّا مع عدم قراءتها ولا العزم عليها فلا يحرم، بخلاف ما إذا كانت علّةً لنفس الحرمة، فإنّ العلّة هي قراءة آية السجدة لا قراءة مجرّد سور العزائم، وعلى هذا فلا يرد شيءٌ من الإيرادات السابقة عليه؛ لأنّ مفاده أنّه لمّا كانت قراءة آية السجدة موجباً للأمر بالزيادة المبطلة اتّفاقاً فتحرم القراءة، كما لا يخفى.

ولا بأس بذكر الأخبار الواردة في هذا الباب، وهي بين طوائف ثلاث:

الطائفة الأُولى: ما تدلّ على النهي عن قراءة سورة العزيمة.

منها: ما روي عن سماعة قال: «من قرأ ﴿إقرأ باسم ربّك﴾ فإذا ختمها فليسجد» - إلى أن قال -: «ولا تقرأ في الفريضة، إقرأ في التطوّع»[1].

فإنّ ظاهر النهي كما قلنا: هو المانعيّة لتعلّقه بالجزء ومقتضى الأوامر والنواهي المتعلّقين بالجزء وبقيود المركّب هو الغيريّة، بمعنى كونها في مقام بيان الجزئيّة والمانعيّة، كما أنّ ظاهره فساد العبادة بناءً على كونه ظاهراً في الحرمة النفسيّة على ما بيّناه سابقاً. فهذا الخبر أصرح في الدلالة على الفساد من الرواية السابقة؛ لعدم تذيّله بالعلّة المذكورة فيها، وصرّح بجواز القراءة في النافلة دون الفريضة.

---

(١) التهذيب ٢: ١١٧٤/٢٩٢، الاستبصار ١: ١١٩١/٣٢٠، الوسائل ٦: ٢/١٠٥ ب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة.

ومنها: عن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: في الرجل يسمع السجدة في الساعة التي لا يستقيم الصلاة فيها قبل غروب الشمس وبعد صلاة الفجر؟ فقال: «لا يسجد» وعن الرجل يقرأ في المكتوبة سورةً فيها سجدة من العزائم؟ فقال: «إذا بلغ موضع السجدة فلا يقرأها وإن أحبّ أن يرجع فيقرأ سورةً غيرها ويدع الّتي فيها السجدة فيرجع إلى غيرها»[١].

ولا يخفى أنّ ظاهر هذا الخبر عدم وجوب السورة التامّة، وهذا غير معمول به. فيجب إمّا طرحه، وإمّا حمل قوله عليه السلام: «وإن أحبّ» على اللزوم والوجوب، ومثل هذا الحمل والتاويل في خبر عمّار غير بعيد؛ لما فيه من النقل بالمعنى مع سوء التعبير منه عن المراد الواقعي، وعلى كلّ حال دلالته على حرمة قراءة آية السجدة، الموجبة للزوم السجدة ظاهرة. بل لعلّ قوله عليه السلام أخيراً: «فيرجع» دالّ عليه، من حيث دلالة الجملة الخبريّة على الوجوب، كما لا يخفى.

ومنها: ما عن علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة «النجم» أيركع بها، أو يسجد ثمّ يقوم فيقرأ بغيرها؟ قال عليه السلام: «يسجد ثمّ يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب ويركع وذلك زيادة في الفريضة ولا يعود يقرأ في الفريضة بسجدة»[٢].

ثم لا يخفى أنّه يفهم من التعليل بكون السجدة الواحدة زيادةً، أنّ خصوص

---

(١) التهذيب ٢: ١١٧٧/٢٩٣ ، الوسائل ٦: ٣/١٠٥ ب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة .

(٢) قرب الاسناد: ٧٧٦/٢٠٢ ، مسائل علي بن جعفر: ٣٦٦/١٨٥ ، الوسائل ٦: ٤/١٠٦ ب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة .

السجدة زيادة في الصلاة كان من جهة قراءة العزيمة، أو كان للشكر، أو لغيرهما. هذا بناءً على أن لا يستفاد من التعدّد المعتبر في السجدة كونهما بشرط لا، وإلا فمن نفس تحديدها بالسجدتين يفهم كون الزائد زيادةً، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من استفادة الزيادة من التعليل المذكور، إنّما تختصّ بما إذا لم يكن للسجدة حافظ صورة وحافظ وحدة كسجدة السهو، فإنّه بعد اشتمالها على التكبير والتشهد فلا تكون زيادة بنفسها كصلاة الآيات إذا اتّفقت في أثناء الصلاة، فإنّ السجدة فيها ليست زيادة بنفسها، ولا يشملها التعليل المذكور. بل التعليل المذكور يشمل خصوص السجدة الّتي لا يكون لها حافظ وحدة، كما لا يخفى.

وظاهر هذا الخبر أنّه لو كانت آية السجدة في آخر السورة كما في سورة «النجم» و«إقرء باسم ربّك الّذي خلق» إنّه يسجد سجدة العزيمة ثمّ يقرأ فاتحة الكتاب ثمّ يركع. وذلك؛ لكون الركوع عن قراءة لا عن سجدة. وهذا مستحبّ في خصوص النوافل بقرينة ذيل الخبر والأخبار الأُخر.

وأمّا الفرائض: فلا يجوز فيها قراءة العزائم كما يدلّ عليه قوله: «وذلك زيادة في الفريضة» فتكون باطلةً وقوله: «لا يعود يقرأ في الفريضة بسجدة». ظاهره أنّ في الفريضة لا يعود إلى قراءة فاتحة الكتاب بسبب السجدة، يعني لو سجد لا يعود يقرأ الفاتحة، إمّا لبطلان الصلاة به بواسطة الزيادة، وإمّا لصحة الصلاة لو فرض وقوع السجدة في أثناء الصلاة من جهة سماع آية السجدة، أو استماعها. فدلالة هذا الخبر على كون السجدة زيادةً في الفريضة ظاهرة. ويضمّ إليها كبراها، وهو أنّ من زاده في المكتوبة فصلاته باطلة.

وأمّا ما يظهر من الجواهر من حمله على حرمة القراءة - لا بطلان الصلاة - وجعل هذا وجه جمع بين الأخبار[١]، فلا دلالة له عليه إلا على القول بكون الزيادة حراماً لا مبطلاً.

نعم، لو قلنا بأنّ قوله عليه السلام: «يسجد ثمّ يقوم فيقرأ الفاتحة» كان جواباً عن مورد السؤال، فيدلّ على جواز قراءتها في الفريضة، ولكن يقرأ فاتحة الكتاب.

ولكن ينافيه ذيل الرواية، وهو قوله: «وذلك زيادة في الفريضة». فبانضمام أنّ كلّ زيادة عمديّة مبطلة تدلّ على البطلان، كما أنّه ينافي قوله: «ولا يعود يقرأ في الفريضة». فإنّ معناه أنّ الغرض من قوله: «لا يعود» إن كان عدم العود للفاتحة فهو مناف للجواب المذكور، نعم لو كان الغرض منه عدم إعادة الفريضة وكان قوله: «يقرأ في الفريضة بسجدة»جملةً مستقلّة، كانت هذه الجملة دالّةً على جواز قراءة العزائم في الفريضة مع سجدتها، فلا دلالة له على الحرمة أصلاً.

لكنّ الإنصاف ما ذكرنا من حمل الجملة الأُولى على النافلة بقرينة الأخبار الأُخر. وكان قوله: «وذلك» جملةً مستأنفةً. ومفاده أنّ السجدة في خصوص الفريضة زيادة ولا يعود إلى قراءة الفاتحة في الفريضة بواسطة السجدة، فتدلّ على البطلان.

مضافاً إلى ما عرفت من أنّ الحرمة المتعلّقة بالجملة دالّة على فساده، كان النهي غيريّاً أو نفسيّاً على ما بيّناه، كما لا يخفى.

---

(١) جواهر الكلام ٩: ٣٤٤.

ونقل الرواية المذكورة عن كتاب علي بن جعفر أيضاً[١]، حيث إنّه له كتاب كان موجوداً في زمان العلّامة والمحقّق، فالرواية المذكورة منقولة عن كتابه، كما لا يخفى.

وحملها بعض على صورة النسيان، كما يظهر من عنوان الوسائل أيضاً: «وقراءته نسياناً»[٢].

الطائفة الثانية: الدالّة على جواز قراءة سور العزائم.

منها: رواية الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سئل عن الرجل يقرأ بالسجدة في آخر السورة؟ قال عليه السلام: «يسجد ثمّ يقوم فيقرأ فاتحة الكتاب ثمّ يركع ويسجد»[٣].

فإنّ ظاهره وإن دلّ على جواز سورة العزيمة وإنّه يسجد ويقرأ فاتحة الكتاب، لكن مقتضى الجمع بينه وبين الأخبار الدالّة على النهي عن القراءة: إمّا حمله على النافلة - فإنّه يجوز فيه قراءة سور العزائم - وإمّا حمله على ما إذا قرء عليه السجدة وهو في آخر السورة. فإنّ قوله: «يقرأ بالسجدة» ظاهر في كون المقروء هو نفس السجدة، - أي آيتها، فإمّا هو قارئها وإمّا يكون الغير. فعلى الثاني يكون الفعل مبنيّاً للمفعول - لا السورة. ويأتي الكلام فيه من أنّه لو سمع آية السجدة أو استمع، عليه أن يسجد. وحمله على قراءة سورة السجدة خلاف الظاهر، فإنّه لا معنى لقوله في آخر السورة.

---

(١) أشرنا إلى موضعه قريباً.

(٢) الوسائل ٦: ١٠٥ عنوان باب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٣) الكافي ٣: ٥/٣١٨ ، التهذيب ٢: ١١٦٧/٢٩١ ، الاستبصار ١: ١١٨٩/٣١٩ ، الوسائل ٦: ١/١٠٢ ب٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة .

وبالجملة: لو كان المراد هو قراءة نفس السجدة فلا يلائمه جوابه عليه السلام بقوله: «يسجد»؛ لأنّه سجد. ولو كان المراد هو قراءة نفس السورة فلا يناسبه قوله في آخر السورة.

وأمّا إذا كان المراد هو ما ذكرنا من أنّه يقرأ عليه بآية السجدة وهو في آخر السورة فهو ينطبق مع الجواب، فيحمل على ما إذا سمع أو استمع قراءة آية السجدة، أو ما إذا كان القارئ لآية السجدة هو حال كونه في آخر السورة الّتي أتى بها للصلاة غير سور العزائم إمّا نسياناً أو لأمر آخر ، كما لا يخفى .

ومنها: رواية سماعة قال عليه السلام: «من قرأ ﴿إقرأ باسم ربك﴾ فاذا ختمها فليسجد، فاذا قام فليقرأ فاتحة الكتاب وليركع، وإذا ابتليت بها مع إمام لا يسجد فيجزئك الإيماء والركوع»[1].

وظاهره دالّ على جواز قراءة سورة العزيمة في الصلاة وعلى وجوب السجدة، أو [يحمل] على صورة النسيان.

وورد في آخر هذه الرواية «وإذا ابتليت بها مع إمام لا يسجد فيجزئك الايماء والركوع».

ويدلّ على استحباب قراءة الفاتحة بعد السجدة رواية وهب بن وهب عن أبي عبدالله عليه السلام عن عليّ عليهم آلاف التحية والسلام. إنّه قال: «إذا كان آخر السورة السجدة أجزأك أن تركع بها»[2].

---

(١) التهذيب ٢: ١١٧٤/٢٩٢ ، الاستبصار ١: ١١٩١/٣٢٠ ، الوسائل ٦: ٢/١٠٢ ب٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٢) التهذيب ٢: ١١٧٣/٢٩٢ ، الاستبصار ١: ١١٩٠/٣١٩ ، الوسائل ٦: ٣/١٠٢ ب٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة .

فإنّ ظاهر إجزاء الركوع بعد السجدة بلا قراءة الفاتحة كون قراءة الفاتحة مستحبّةً.

الطائفة الثالثة: من الأخبار الواردة في هذا الباب ما دلّ على كفاية الإيماء لو صلّى مع العامّة:

منها: رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن صلّيت مع قوم فقرأ الإمام ﴿اقرأ باسم ربّك الذي خلق﴾[1] أو شيئاً من العزائم وفرغ من قراءته ولم يسجد فأومِ إيماءً، والحائض تسجد إذا سمعت السجدة»[2].

وهذا الخبر محمول على التقيّة، حيث إنّ مذهبهم على عدم السجدة في الصلاة وتأخيرها عنها.

ومنها: رواية عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث - قال: وعن الرجل يصلّي مع قوم لا يقتدي بهم فيصلّي لنفسه وربّما قرأوا آية من العزائم فلا يسجدون فيها، كيف يصنع؟ قال عليه السلام: «لا يسجد»[3].

فإنّه محمول على التقيّة كما أنّ ظاهره هو سمع آية السجدة لا أنّه قرأ بنفسه.

ويدلّ على عدم بطلان الصلاة بقراءة العزيمة لو نسي أن يسجد سجدة العزيمة رواية صفوان عن العلاء عن محمّد عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن

---

(١) العلق.

(٢) الكافي ٣: ٤/٣١٨، التهذيب ٢: ١١٦٨/٢٩١، الاستبصار ١: ١١٩٢/٣٢٠، الوسائل ٦: ١/١٠٣ ب٣٨ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٣) التهذيب ٢: ١١٧٧/٢٩٣، الوسائل ٦: ٢/١٠٣ ب٣٨ من أبواب القراءة في الصلاة.

الرجل يقرأ السجدة فينساها حتّى يركع ويسجد؟ قال: «يسجد إذا ذكر، إذا كانت من العزائم»[١].

فتحمل هذه الرواية على النافلة بمقتضى الجمع بينها وبين الطائفة الأُولى، حيث إنّ الظاهر منها لزوم السجدة أينما ذكر في الصلاة.

ووجه حمل الأخبار المجوزة على النوافل: أنّ الأخبار الدالّة على الزيادة مطلقة، والأخبار الدالة على حرمة القراءة مختصّة بخصوص الفريضة - لما خصّص منها بالمكتوبة - فتقيّد الأخبار المطلقة بالمقيّدة منها.

مضافاً إلى ما ورد في رواية سماعة من الأمر بقراءتها في التطوّع[٢]، كما لا يخفى.

ثمّ اعلم: أنّه قد ذكرنا أنّ الظاهر من الطائفة الأُولى هو حرمة قراءة سور العزائم، للنهي عنها مطلقاً - كان النهي غيريّاً أو كان نفسيّاً - على التقريب الّذي ذكرنا، وقلنا بأنّ قوله عليه السلام: «لأنّ السجود زيادة في المكتوبة» يمكن أن يكون علّةً للنهي، ويمكن أن يكون حكمةً لتشريع النهي - وقد رجّح الاستاذ سلّمه الله كونه حكمةً للتشريع - أمّا أوّلاً: فبأنّ الأصل في النهي المتعلّق بقيود المركّبات وأجزائها هو كونه غيريّاً، وكونه في مقام أفاد المانعيّة.

وبناءً على هذا فلا يمكن أن يصحّح العليّة؛ لأنّ بعدما كان مفاد النهي هو المانعيّة، ومعنى المانعيّة هو تقييد الصلاة بعدم قراءة العزائم، لا يبقى مجال لكون

---

(١) التهذيب ٢: ١١٧٦/٢٩٢ ، الوسائل ٦: ١/١٠٤ ب٣٩ من أبواب القراءة في الصلاة .

(٢) التهذيب ٢: ١١٧٤/٢٩٢ ، الاستبصار ١: ١١٩١/٣٢٠ ، الوسائل ٦: ٢/١٠٥ ب٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة .

قوله: «لأنّه زيادة في المكتوبة» علّةً للمانعيّة؛ لأنّ كون السجود زيادةً في المكتوبة لا يلائم تقيّد الصلاة بعدم قراءة العزائم - بحيث كانت المانعيّة دائرةً مدار هذه العلّة - إلا بضرب من التأويل والتفسير بما ذكرنا من التسبيب والتمحّلات المذكورة في الكتب المطوّلة، من أنّ قصدها قصد إيجاد المبطل، فيكون البطلان مستنداً إلى قصد المبطل وهو خلاف الظاهر. وإلا فظاهره لا يلائم العليّة. ولكن بخلاف ما إذا كان حكمةً، فإنّه علّة لتشريعه ولا يدور المانعيّة مداره أصلاً، فيلائم ظاهر النهي ظاهر قوله عليه السلام: «لأنّ السجود زيادة في المكتوب».

ولا ينبغي الإشكال في أنّه لو دار أمر كلام بين أن يؤخذ بظاهره العرفي وحمله على معنى يلائم ظهوره، وبين أن يحمل على معنى لا يلائم ظهوره إلا بمقدّمات عقليّة علميّة لا يتذكّرها ولا يلتفت إليها العرف الّذي هو المرجع في الظواهر كان حمله على معناه الظاهر، الغير المحتاج إلى التأويل أولى، بل متعيّن.

بل لو حملناه على الحرمة النفسيّة أيضاً لا يلائم العلّة الحرمة النفسيّة المتعلّقة بالقراءة إلا بالتأويل والتمحّل والتكلّف، بخلاف ما إذا كان حكمةً للتشريع، فلا يحتاج في الأخذ بظهوره إلى تأويل وتفسير، فإنّ كون زيادة السجدة حكمةً لتشريع الحرمة أو لتشريع المانعيّة لا يحتاج إلى شيءٍ، حيث إنّه لا يدور مداره. لكن بخلاف ما إذا كانت علّةً، فإنّ المعلول دائر مداره ولا يمكن تتميم هذا إلا بالتأويل والتمحّلات - المذكورة في الكتب إلا بانضمام المقدّمات العلميّة والعقليّة إلى الكلامين، وإلا لا تتمّ العليّة بينهما، كما لا يخفى.

اللّهمّ إلا أن يقال: إنّ ظاهر الخبر هو العليّة، حيث عبّر عنه باللام، الداخل

على «أنّ» الّتي هي حرف من الحروف المشبّهة بالفعل. ويؤيّد كونها علّةً لا حكمةً توصيف السور بالعزائم. فإنّه يشعر بكون العلّة للتحريم هي العزيمة لا نفس قراءة السورة، فمناسبة الحكم والموضوع تقتضي كونها علّةً لا حكمةً.

ومع الإغماض عن ظهوره فيها، لكنّ عدم ظهوره في العليّة - حيث إنّ ما ذكرت من احتياج العليّة إلى التمحّل والتأويل - لا يوجب ظهور الكلام في الحكمة، فإنّه أمر خارجيّ، غايته يفيد الظنّ الخارجي بكونه حكمةً، لا أنّه يوجب ظهوره في الحكمة.

وعلى هذا لو لم نقل بكونه ظاهراً في العليّة فلا أقلّ من تساوي الاحتمالين، فيصير الكلام ممّا يكتنف بما يصلح للقرينيّة على كلا الأمرين، فيسقط عن الاستدلال بهذا الخبر وبغيره من الأخبار الخالية عنه أيضاً؛ لأنّه كما أنّه لو كان ظاهراً في العليّة يوجب تقييد مطلقات الباب بهذه العلّة، فكذا لو كان مجملاً مردّداً بين الأمرين يوجب إجمال الأخبار الدالّة على التحريم، فلابدّ أن يرجع إلى الأصل الجاري في المقام فيما عدا المتيقّن منه، وهو ما إذا قرأ تمام السورة، أو كان من عرفه قراءة آية السجدة، فإنّ القراءة حرام على كلّ تقدير. وأمّا غير هذه الصورة من الصور فليست حرمته قطعيّةً، فيشكّ في حرمة القراءة بالنسبة إلى من لم يكن عازماً عليها، وحيث إنّ المشكوك هو التكليف فأصالة البراءة محكّمة، كما لا يخفى.

وتظهر الثمرة بين كونه علّةً وبين كونه حكمةً: أنّه بناءً على كونه حكمةً تكون القراءة مانعةً مبطلةً بمجرّد صدق القراءة عرفاً، سواء قرأ آية السجدة أم لا، بناءً على كون مفاد النهي هو المانعيّة. وكذا يحرم قراءة السورة مطلقاً سواء قرأ

آية السجدة أم لم يقرأ، بناءً على كون مفاده هو الحرمة النفسيّة التكليفيّة؛ لأنّ المنهيّ هو القراءة فإذا صدقت قراءة السورة عرفاً فيتحقّق المنهي.

ودعوى: أنّ السورة عبارة عن تمامها.

مدفوعة: بأنّ السورة وإن كانت عبارةً عن تمامها ولكن قراءتها صادقة على قراءة بعضها قطعاً، كما لا يخفى. بخلاف ما إذا كان علّةً، فإنّه لا يمكن أن تكون سبباً لتحريمها أو لمانعيّة قراءة السورة إلا إذا قرأ آية السجدة فإنّه حينئذٍ تجب السجدة ويتعلّق الأمر بالمبطل، وإلا لا وجه لحرمتها أو لمانعيّتها إلا بالتسبيب.

والتسبيب إنّما يتحقّق فيما إذا كان حال الشروع في السورة قاصداً لقراءة آية السجدة. وأمّا لو لم يكن قاصداً لها إمّا بقصد عدمها وإمّا بعدم قصدها، فلا وجه للتحريم والمانعيّة؛ لانتفاء موجب الحرمة والمانعيّة وهو التسبيب، أو قصد إيجاد المبطل، المنافي للجزم بالنيّة، حيث إنّه لم يكن قاصداً لقراءة آية السجدة، كما لا يخفى.

وعلى هذا يتفرّع فروع، ويتولّد منه صور؛ لأنّ القارئ لسورة العزيمة إمّا يقصد به الجزئيّة أم لا - يعني يقصد به القرآنيّة - وعلى التقديرين، فإمّا أن يكون قاصداً لإنهاء القراءة إلى قراءة آية السجدة، وإمّا قاصداً لعدم إنهائه إليه. وإمّا لا يكون قاصداً بالنسبة إلى الإنهاء إليها وإتمام السورة، وعدمها. فهذه صور ستّة لا بدَّ لنا من استخراج أحكامها من التعليل المذكور:

الأوّل: [ما لو قصد الجزئية] فبناءً على الحكمة فتبطل الصلاة بالشروع فيها لو قصد الجزئيّة بالشروع فيها، أمّا لو كان قاصداً حين الشروع لإنهاء القراءة إلى قراءة آية السجدة فظاهر؛ لأنّه أتى بما هو مبطل للصلاة - بناءً على الحكمة،

وقاصداً لإيجاد المبطل بالتسبيب بناءً على العليّة، ففي هذه الصورة تكون الصلاة باطلةً على كلا الوجهين.

الثاني: ما إذا كان قاصداً لعدم قراءة آية السجدة حين الشروع في القراءة، وفي هذه الصورة تكون الصلاة باطلةً. - بناءً على الحكمة -؛ لصدق قراءة سورة العزيمة الّتي تعلّق بها النهي عرفاً. وهذا مبنيّ على حرمة قراءة بعض السورة بناءً على كون السورة اسم جنس كالقرآن صادق على القليل والكثير. وأمّا بناءً على كونها عبارةً عن مجموعها يشكل إلا إذا استدلّ بقوله: «شيئاً من العزائم» كما في بعض الأخبار[1].

نعم، بناءً على كونه علّةً يشكل الحكم بالبطلان هنا، لعدم الموجب وهو التسبيب ولا قصد المبطل، المنافي للجزم بالنيّة. نعم، تبطل صلاته بقراءتها حينئذٍ من جهة أُخرى وهي الإتيان بالزيادة العمديّة بناءً على القول بكون الجزء هو السورة التامّة لا بعضها. نعم، بناءً على كفاية بعض السورة أيضاً كما قيل فلم تكن حينئذٍ زيادة عمديّة، كما لا يخفى.

الثالث: وهو ما إذا شرع فيها لا بقصد قراءة آية العزيمة ولا عدمها، فبناءً على كونه حكمةً فتبطل أيضاً لصدق قراءة سورة العزيمة الّتي تعلّق بها النهي حينئذٍ كما في السابق. وأمّا بناءً على العليّة فلا إشكال في البطلان لو تعقّب بقراءة آية السجدة؛ فإنّ تعقّبه بها كاشف عن حرمة قراءتها من أوّل الشروع بنحو الشرط المتأخّر. وأمّا لو لم يتعقّب فيشكل حرمتها وبطلانها من هذه الجهة. نعم،

---

(١) راجع الوسائل ٦: ١/١٠٥ ب٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة (فيه: لا تقرأ بشيء من العزائم).

من جهة تحقّق الزيادة العمديّة لو لم يتعقّب تكون صلاته باطلةً، لا من جهة حرمة قراءة العزيمة.

الرابع: ما إذا لم يقصد بقراءتها الجزئيّة، بل يقصد بها القرآنيّة، فحينئذٍ كون قراءتها مبطلةً في الصور الثلاثة المذكورة أو عدمه مبنيّ على إطلاق قوله: «ولا تقرأ في المكتوبة بشيءٍ من العزائم»[1]: فإن كان له إطلاق يشمل مطلق إيجاد قراءتها فيها، سواء كان بقصد الجزئيّة أو بقصد القرآنيّة.

وعلى عدم إطلاقه إذا أتى بها بقصد القرآنيّة بدعوى الانصراف إلى القراءة المعهودة في الصلاة، وهو قراءة السورة بقصد الجزئيّة.

فعلى الأوّل، فتبطل الصلاة بقراءتها في الصور الثلاثة؛ لأنّه بناءً عليه تكون هذه الرواية حاكمةً على الدليل الدالّ على جواز قراءة القرآن في الصلاة، ويخرج منها قراءة سور العزائم. فعلى هذا حيث يصدق عليه قراءة العزيمة في الصور الثلاثة، فتحرم قراءتها فيها مطلقاً.

وبناءً على الثاني فلا تكون القراءة باطلةً في جميع الصور الثلاثة؛ إذا لم يتعقّب بقراءة آية السجدة في الصورة الثالثة.

ودعوى: أنّ المنهيّ عنه هو طبيعة قراءة سور العزائم كما هو مقتضى تعلّق الأمر بالطبيعة المعرّاة عن الخصوصيّة - كلّ خصوصيّة -، فتكون قراءتها حراماً ومبطلة مطلقاً، كانت في محلّه.

---

(١) الكافي ٣: ٦/٣١٨، التهذيب ٢: ٣٦١/٩٦، الوسائل ٦: ١/١٠٥ ب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة.

وأمّا ما ادّعي من الانصراف، فهو انصراف ناشٍ عن أُنس الذهن بقراءة السورة والفاتحة في الصلاة، لا اعتبار به أصلاً. لا أنّه ناشٍ عن خصوصيّة في نفس الطبيعة والماهيّة، حتّى يكون الانصراف صارفاً للإطلاق، كما بيّناه في محلّه. وعلى هذا، فالقول بالحرمة والبطلان في جميع الصور لا يخلو عن قوّة، كما لا يخفى. هذا تمام الكلام فيما إذا قرأ عن عمد واختيار.

وأمّا إذا قرأ نسياناً فلا إشكال في الصحّة إجماعاً، ولصحيحة «لا تُعاد الصلاة»[1] مضافاً إلى أنّه لو بنينا على انتزاع المانعيّة من الحرمة التكليفيّة وترتّبها عليها فمقتضى القاعدة عدمها أيضاً. هذا فيما لم يتذكّر في الصلاة.

وأمّا إذا تذكّر فيها، فإن تذكّر بعد الدخول في الركوع فتصحّ صلاته

---

(١) الفقيه ١: ٩٩١/٢٢٥، الوسائل ٦: ٥/٩١ ب٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة وغيرها .

ثمّ لا يخفى: أنّه يحتاج إلى التمسّك بصحيحة «لا تعاد» لو قلنا بأنّ المانعيّة والحرمة كليهما معلولان لملاك النهي في عرض واحد . وأمّا لو قلنا بأن المانعيّة منتزعة عن الحرمة ومترتّبة عليها، فلا حاجة إلى التمسّك بصحيحة «لا تعاد» ؛ لأنّ بنفس النسيان يرتفع النهي وبارتفاعه يرتفع المانعيّة فلا تكون الصلاة باطلة بنفسها، لا من جهة الصحيحة . فحينئذ فهل يحتسب جزءاً حيث إنّه أتى به بقصد الجزئيّة أم لا؟ وجهان مبنيّان على شمول اطلاق الأدلّة الدالّة على اعتبار السورة، فإن شملها بمجرّد خروجها عن الأدلّة الدالّة على الحرمة كما قيل، فيصبر، فحينئذ إن جاز آية السجدة فيحتمل لزوم إتمامها ؛ لأنه جزء أوجده على وجهه ولا معنى لإبطاله، وإلى هذا نظر من احتاط بإتمام السورة .

ونسب إلى العلاّمة والشهيد لزوم الإتمام * .

ولكن بعد بطلان أصل المبنى، فلا وجه للاحتياط ؛ حيث إنّك عرفت أنّ النهي يفيد الفساد مطلقاً . (منه ﷺ في حاشية الأصل) .

* تذكرة الفقهاء ٣: ١٤٧ وانظر ذكرى الشيعة ٣: ٣٢٤ ـ ٣٢٥ .

بصحيحة «لا تُعاد الصلاة إلا من خمسة».

وأمّا إذا تذكّر قبل الركوع، فيجب عليه أن يأتي بسورة أُخرى، هذا إذا تذكّر بعد الفراغ عن السورة.

وأمّا إذا تذكّر في أثنائها، فلا إشكال في أنّه يجب عليه العدول إلى سورة أُخرى أينما تذكّر، بناءً على عدم جواز الاكتفاء ببعض السورة، وأمّا بناءً على جواز الاكتفاء بالبعض - كما قيل - فإن تذكّر قبل آية السجدة، فيكتفى بها بناءً عليه، كما إذا قرأ بعد آية السجدة من الآيات. إلا أن يقال بأنّ ما أتى به، حيث كان عن نسيان فلا يمكن أن يحتسب من الصلاة، كما لا يخفى.

إنّما الإشكال فيما إذا تذكّر بعد قراءة آية السجدة، فهل يجب عليه السجدة أم لا؟ وجهان:

قال الأُستاذ سلّمه الله: إنّ لزوم الإتيان بهذه السجدة فوراً وعدمه، أو لزوم الإيماء مبنيّ على المختار فيما إذا سمع آية السجدة من قارئها، حيث إنّ ما أتى به كالعدم، حيث كان نسياناً، فإن اخترنا لزوم الإتيان بها فوراً فيجب. وإن اخترنا في تلك المسألة جواز التأخير، فيجوز له التأخير، وإن اخترنا لزوم الإيماء فيجب عليه.

وأمّا إنّا نشرع في تلك المسألة، ونقول: إنّه لو سمع المصلّي، أو استمع آية السجدة، فهل يجب عليه السجدة فوراً أو يتأخّر أو يأتي بها إيماءً؟ وجوه، بل أقوال.

وقبل الشروع في تعيين ما يجب عليه، هل الاستماع حرام أم لا؟ وجهان: الظاهر هو الثاني؛ لعدم الدليل على الحرمة بل الأدلّة الدالّة على التحريم تختصّ بخصوص قراءة سور العزائم، وأمّا استماع قراءة آية السجدة، فلا دليل عليه، ومع الشكّ، فالبراءة محكّمة.

اللّهم إلا أن يقال: إنّه بناءً على أن يكون قوله عليه السلام: «لأنّه زيادة في المكتوبة»[1] علّة لحرمة القراءة لا حكمةً، فكما أنّ ملاك حرمة القراءة هو التسبيب كما قلنا، فلا فرق فيه بين أن يكون التسبيب بالقراءة، أو بالاستماع فيكون الاستماع أيضاً حراماً كالقراءة بملاك واحد.

نعم، السماع كالنسيان ليس بحرام، فكما أنّه لو قرأ نسياناً لم يفعل محرّماً، فكذا لو سمع قهراً أيضاً كذلك، كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ مقتضى الأصل الأوّليّ وإن كان هو البطلان، حيث إنّه زيادة، كما يستفاد من التعليل المذكور في الأخبار، ولكن بعدما كان الإتيان به بأمر من الشارع وبإيجاب منه فيقع التزاحم بينه وبين أجزاء الصلاة، وحيث كان فوريّاً فيقدّم على الأجزاء لو كان وقت الصلاة موسّعاً، فحينئذٍ إن زاحمه الأركان - وهو الركوع والسجود والوقت والقبلة -، فتبطل الصلاة بفقدان أحد الأُمور المذكورة؛ لأنّ المفروض أنّ الإتيان بها مفوّت لأحدها في مفروض الكلام.

وأمّا إن زاحمه غيرها من الأجزاء - كالموالاة ونحوها -، فالصلاة صحيحة؛ لصحيحة «لا تُعاد الصلاة» إلى آخره من قبل الخلل الناشئ فيها ممّا عدا الخمسة المذكورة في عقد المستثنى، ففوت غيرها لا يوجب بطلان الصلاة. ولذا قلنا في مقامه بصحّة الصلاة لو اتّفقت الزلزلة الموجبة لفوريّة صلاتها في أثنائها، حيث إنّه لا يمكن استيفاء ما فات من الصلاة إلا بإعادتها، والصحيحة تُنفيها، كما

---

(١) الكافي ٣: ٦/٣١٨، التهذيب ٢: ٣٦١/٩٦، الوسائل ٦: ١/١٠٥ ب٤ من أبواب القراءة في الصلاة.

فصّلنا الكلام في محلّه، من أنّ مفادها حيث كان نفي جزئيّة ما عدا الخمسة بلسان نفي الإعادة، فكلّ مورد لزم من جزئيّة ما عدا الخمسة إعادة الصلاة، فالصحيحة تُنفي جزئيّته بلسان نفي الإعادة. وإن شئت توضيحه فراجع إلى ما كتبناه في الخلل.

وما نحن فيه من هذا القبيل، حيث إنّ من جزئيّة الموالاة في صورة تزاحمها مع الإتيان بالسجدة يلزم إعادة الصلاة، فالصحيحة تُنفيها حينئذٍ، فتصحّ الصلاة من قبل نقصانها.

وبالجملة: الأصل الأوّليّ انقلب بصحيحة «لا تعاد»، فبناءً على هذا فصلاته صحيحة، وحيث إنّ الصحيحة حاكمة على أدلّة الزيادة الدالّة على بطلان الصلاة بها، فلا تكون هذه الزيادة زيادةً مبطلةً، كما لا يخفى.

نعم، لو أغمضنا عن هذا، وقلنا بعدم شمول الصحيحة لمثل هذا المورد، وسلّمنا بطلان الصلاة بزيادة السجدة، فلا محالة تكون الصلاة باطلةً، والأمر بها أمر في الحقيقة بإبطال الصلاة، كما إذا أمره الشارع بإبطالها من جهة أُخرى من استدبار القبلة أو إحداث الحدث. فحينئذٍ لا مجال لصحّة الصلاة أصلاً. حتّى تشملها حرمة الإبطال، ويقع التزاحم بين أدلّة حرمة الإبطال، وبين الأمر بالسجدة؛ لأنّ مع الأمر الإلزامي بالسجدة فوراً مع أهمّية وسعة وقت الصلاة لا يمكن إتمام الصلاةأصلاً. ومع عدم إمكان الإتمام فلا تشمله أدلّة حرمة الإبطال. كما قرّرناه في محلّه.

وممّا ذكرنا ظهر ما صدر من الأعلام في هذا المقام، من القول بتزاحم الأمر بالسجدة مع حرمة الإبطال وتقدّمه عليها والحكم بتأخّر السجدة، كالعلامة

الطباطبائي في منظومته بقوله «والأصل بالتأخير فيه يقضي»[١]. أو الانتقال إلى الإيماء؛ لأنّ هذا كلّه فرع إمكان إتمام الصلاة، والقدرة عليه، الّتي هي شرط لحرمة الإبطال، كما لا يخفى.

هذا على حسب ما اقتضته القاعدة والأصل في المقام، مع قطع النظر عن الأخبار.

وأمّا الأخبار: فما دلّ منها على الإيماء فيما إذا صلّى مع إمام يجوّز قراءة سورة العزائم في الصلاة كما ذكرناها آنفاً، فلا دلالة لها على لزوم الإيماء مطلقاً، بعد ما كانت واردةً مورد التقيّة.

نعم، يدلّ عليه ذيل خبر عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون في صلاة جماعةً فيقرأ إنسان السجدة كيف يصنع؟ قال «يومىء برأسه»[٢] قال: وسألته عن الرجل يكون في صلاة فيقرأ آخر، السجدة؟ قال «يسجد إذا سمع شيئاً من العزائم، إلا أن يكون في فريضة فيومىء برأسه»[٣].

فإنّ صدر الخبر وإن دلّ على لزوم الإيماء، ولكن حيث كان في جماعة، ويحتمل أن يكون الجماعة جماعتهم، فيحتمل فيه التقيّة، ومع هذا الاحتمال يسقط عن الاستدلال به.

ودعوى: أنّ ترك الاستفصال يفيد العموم في المقال.

---

(١) الدرّة النجفية (منظومة في الفقه) ١٣٥.

(٢) مسائل علي بن جعفر: ٣٠٠/١٧٢، الوسائل ٦: ٣/٢٤٣ ب٤٣ من أبواب قراءة القرآن .

(٣) مسائل علي بن جعفر: ٣٠٣/١٧٣، الوسائل ٦: ٤/٢٤٣ ب٤٣ من أبواب قراءة القرآن .

مدفوعة: باحتمال أن يكون بينهما قرينة معهودة ناظرة إلى جماعتهم، لا كلّ جماعة، ولكن ذيل الخبر المذكور سليم عن الاحتمال المذكور، ودلالته على لزوم الإيماء في الفريضة بدل السجود تامّة، فيدلّ هذا الخبر على لزوم الإيماء، ولكن هذا مخالف للمشهور القائلين بلزوم تأخير السجدة بعد الصلاة، بل نقل عليه الإجماع كما حكاه الشيخ الأنصاري عن سيّد مشايخه - وهو صاحب المناهل - في صلاته[١]. بل ينسب نقل الإجماع الى غيره[٢].

فحينئذٍ يشكل الأمر من حيث إنّ مقتضى فوريّة وجوب السجدة بالإجماع هو وجوبها في الصلاة، ومقتضى ما ذهب إليه المشهور ونقل الإجماع عليه، هو لزوم التأخير. ومقتضى الخبر المذكور هو الإيماء. فكيف التوفيق والجمع بين هذا الخبر والإجماع القائم على الفوريّة، وبين لزوم تأخيره إلى بعد الفراغ عن الصلاة.

قلت: أمّا الإجماع على فوريّه وجوب السجدة، فممّا لا إشكال فيه. ولكن حيث إنّه ليس له إطلاق أو عموم يعارض المشهور، والإجماع - لأنّه دليل لبّي - فيخصّص ويقيّد معقد الإجماع بما إذا لم يزاحم جزءاً من أجزاء الصلاة، وأمّا إذا زاحم، كما فيما نحن فيه، فيسقط فوريّته بواسطة الإجماع والشهرة. وحيث إنّ الشهرة والإجماع المحكيّ في المقام ليست شهرةً وإجماعاً موجباً لوهن الخبر

---

(١) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري ١: ٤٠٥. (فيه: «وفي كلام بعض سادة مشايخنا: أنّه لا يبعد دعوى الاتّفاق على عدم جواز السجود في الصلاة في خصوص المسألة»).

(٢) التنقيح الرائع ١: ١٩٩.

المذكور حتّى يصير إعراضاً عنه؛ لأنّ القائل بجواز الإيماء في الصلاة بدل السجدة أيضاً كثير، فلا يوجب مثل هذا الإجماع والشهرة وهناً للخبر، فيكون الخبر معتبراً معمولاً به.

وعلى هذا يجب الاحتياط بين الأمرين وهو الإيماء في الصلاة والإتيان بالسجدة بعد الصلاة في خصوص ما إذا سمع آية السجدة قهراً، أو قرأ سورة العزيمة نسياناً. وإذا قرأها عمداً، أو استمع آية السجدة، فتبطل صلاته. كما قلنا فيما إذا قرأ بقصد الإنهاء إلى آية السجدة، بناءً على العلّية، كما قلنا.

فإن قلت: بناءً على كون الإيماء في الصلاة بدلاً عن السجدة، فهو محكوم بحكم البدل، ولازمه بطلان الصلاة بالإيماء كبطلانها بنفس السجدة الّتي هي المبدل.

قلت: وإن كان هذا الإشكال صادراً عن الأعاظم، ولعلّ نظر العلامة الطباطبائي[1] كلّ من قال بلزوم التأخير إلى هذا الإشكال، لكن بعد كون تشريع الإيماء في الصلاة بدلاً عن السجدة؛ لعدم ابطال الصلاة، حيث إنّه لو أتى بالسجدة فتبطل الصلاة؛ لأنّها زيادة، فشرّع الإيماء للفرار عن إبطال الصلاة، وإلا فلا وجه للأمر بالإيماء أصلاً. وعلى هذا فلا معنى لترتيب أحكام السجدة عليه، على مقتضى التبعيّة بين البدل والمبدل منه؛ لما عرفت من أنّ حكمة الانتقال إلى الإيماء ليس للعجز، بل ليس إلا من جهة عدم زيادة السجدة المبطلة للصلاة، فلا يعقل أن يكون الإيماء مبطلاً.

---

(١) تقدم في ص ٢٦٦.

وبعبارة أُخرى: علّة بطلان الصلاة هي زيادة السجدة وهذه مختصّة بخصوص السجدة لا الإيماء، فالأمر بالإيماء يكون من جهة حفظ صحّة الصلاة ومع كون حكمة تشريعه هو هذا، فلا يمكن أن يكون بحكم المبدل في هذا الحكم، وهو بطلان الصلاة. وعلى هذا فالأحوط هو الجمع بين الأمرين. هذا تمام الكلام في قراءة العزائم في الفرائض.

وأمّا النوافل، فلا إشكال في جواز قراءتها فيها؛ لما صرّح في رواية سماعة «ولا تقرأ في الفريضة، إقرأ في التطوع»[1]. ولما ذكرنا من الجمع بين الأخبار، كما ذكرنا.

يعتبر في القراءة أُمور:

الأمر الأوّل: التلفّظ بها، بحيث يصلح لأن يسمعها المتكلّم بها.

توضيح ذلك: أنّ اللفظ عبارة عن الصوت المعتمد على مخرج الفم، بمعنى أنّ نفس الصوت الّذي يخرج عن مخرج التنفّس، لو مرّ على مخارج الحروف فيتولّد منه اللفظ؛ لأنّ مروره بها ملازم لتأدية الحرف الّذي كان ذلك الممرور مخرجاً له، فهذا هو اللفظ. بخلاف ما إذا لم يكن مارّاً على المخارج، فهو صوت محض، كما إذا مرّ الصوت وكان مجرّد حركة اللسان والشفة، فإنّه لا يتحقّق به التلفّظ.

---

(١) التهذيب ٢: ١١٧٤/٢٩٢، الاستبصار ١: ١١٩١/٣٢٠، الوسائل ٦: ٢/١٠٥ ب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة.

فظهر أنّ قوام تحقّق اللفظ بأمرين: الأوّل: هو الصوت. والثاني: مروره بمخارج الحروف، فلو فقد كلّ منهما لا يتحقّق اللفظ.

وقولنا: «بحيث يصلح لأن يسمعها المتكلّم بها» أردنا بهذا، بيان مقدار الصوت المارّ على المخارج، ولابدَّ أن يكون صالحاً لأن يسمعها المتكلّم لا بالاستماع، بل بنفس التلفّظ، فإنّ إدراكه يكون بنفسه كعلم النفس بذاته، فإنّه علم ضروريّ. فإدراك الإنسان ما يتلفّظ به يكون بنفسه، لا بالاستماع، ولا بأمر آخر. وأمّا لو لم يكن بهذه المثابة - كمجرّد تحريك الشفة واللسان - لا يكون هذا لفظاً.

فإذا تحقّق التلفّظ بالقراءة فيعتبر في موادّ اللفظ أن يؤدّيه عن مخرجه؛ لأنّه لولا تأديته عنه لا يكاد يمكن أن يكون ذلك الحرف - كالضاد والظاء - فإنّه لولا تأديته عن مخرجه لا يمكن أن يكون اللفظ الخارج عن الشفة ضاداً ولا ظاء، فقوام كونه ضاداً وظاءً أن يكون أداؤه عن مخرجهما.

وكذا يعتبر في هيئة الكلمات والتراكيب الكلاميّة، أن تكون على حسب القواعد المقرّرة في النحو والصرف، وإلا فتكون غلطاً.

فتحصّل أنّه يعتبر في القراءة كون موادّها خارجاً عن مخارجها المعهودة المقرّرة، كما يعتبر أن تكون هيئاتها على النحو المقرّر في علم النحو. فلو اختلّ أحد الأمرين فتبطل القراءة، وكذا لو أخلّ بسكون لازم، أو بحركة إعراب، أو بناء أو تشديد ونحو ذلك، أو أثبت همزة الوصل أو حذف همزة القطع في الدرج، أو أظهر لام التعريف فيما يجب الإدغام فيه، أو أدغمها فيما يلزم فيه الإظهار ونحو ذلك، بطلت صلاته مع العمد، أو الجهل الملحق به.

والضابط في اعتبار ما عدا الأمرين المذكورين من موادّ الحروف ومن الهيئات اللاحقة للأعلام إعراباً وبناءً: أنّ كلّما كان له دخل في عربيّة اللفظ، بحيث لولاه لخرج الكلام عن كونه عربيّاً فصيحاً يجب مراعاته في التأدية، وإلا فلا يجب مراعاته. وحيث إنّ العربيّ الفصيح إنّما يجري على لسان أهله على ما اقتضته عادته، وجرت عليه فطرته بكمال السهولة والخفّة، فالّذي ينبغي أن يقال في اعتبار ما اعتبروه أهل القراءة فيما عدا الأمرين المذكورين أنّ ما سهل على اللسان تأديته بلا كلفة ولا مشقّة فهو معتبر في عربيّة الكلام، وفي تأديته عربيّاً، فيلزم رعايته، كالسكون اللازم، والإعراب والبناء، وحذف همزة الوصل، وإثبات همزة القطع، وإظهار لام التعريف والإدغام اللازم.

ومن هذا الباب الوصل بالسكون والوقف به، وأمّا الوقف بالحركة، فلعلّه ثقيل على اللسان، فلذا لا يبعد القول باعتبار الوقف بالسكون وعدم جوازه بالحركة. ولكن لا بأس بالوقف بالحركة.

ومن هذا الباب إظهار نون الأنبياء، فإنّه يجوز من جهة عدم ثقله على اللسان وعدم إظهاره، بل إظهاره بما يشبه الميم؛ لأنّه سهل على اللسان أداؤه وخفيف عليه.

وكذلك الكلام في الوجوه المرويّة في كفواً.

وأمّا الإدغام مع الغنّة، فلا دليل على اعتباره بعد كون أدائه ثقيلاً على اللسان، كما أنّه لا إشكال في عدم اعتبار الروم والإشمام والإمالة.

نعم، إدغام نون الساكنة أو التنوين في حروف «يرملون» من ابتداء كلمة أُخرى، فما كان منه خفيفاً على اللسان، فينبغي رعايته وما ثقل منه على اللسان،

فحيث إنّه خلاف الطبع والعادة، فلا دليل على اعتباره فالخلاف فيه انما يكون من كونه ثقيلاً على اللسان وعدم كونه كذلك.

وأمّا المدّ، فيجب بالمقدار اللازم منه، مثل مّد ﴿**ولا الضالّين**﴾ حيث إنّه كان بعده الحرف المدغم فيه والمشدّد، فتجب بمقدار يمتاز «ضالّين» عن «ضلّين» ضرورة أنّه لولا مدّ الألف ليوجب سقوط الألف، فيجب المدّ بمقدار لزوم إظهار الألف، وإلا فيلزم انقلاب كلمة «ضالّين» إلى كلمة «ضلّين» ومن هنا ظهر ما حكي من تحديد المدّ إلى مقدار أربع ألفات أو أزيد[1]، لا وجه له؛ لعدم الدليل عليه. بل ربّما تبطل به من حيث خروجه عن العربيّة لو جاز حدّ المدّ عن حدّه، مع أنّه ثقيل على اللسان.

وأمّا المدّ في «جاء» فيجب بمقدار إظهار الهمزة والألف. وأمّا الزائد على هذا فلا دليل. فلو قيل بعدم الفرق بين أداء لفظة «قال» و«جاء» بعد إظهار الألف والهمزة ففي محلّه.

والحاصل: أنّ ما كان من الأُمور والمحسّنات المذكورة في علم التجويد سهلاً على اللسان تأديته، فينبغي رعايتها.

وأمّا ما كان ثقيلاً على اللسان على نحو لا يقتضيه طبع أهل اللسان وعادته على تأديته، فلا دليل على اعتباره. بل إنّما يوجب إبطال عربيّة الكلام، فرعاية الإمالة والإشباع والتفخيم والترقيق، يدور مدار كون رعايتها خفيفاً على اللسان، أو ثقيلاً عليه، كما لا يخفى.

---

(١) العروة الوثقى ١: ٦٥٤/م ٤٤ (طبعة اسلاميّة)، النشر في القراءات العشر لابن الجزري ١: ٣١٧.

الأمر الثاني: يعتبر في القراءة أن تكون بإحدى القراءات السبع؛ للإجماع عليه؛ ولما ورد من أنّه «إقرءوا القرآن كما يقرءه الناس»[١].

وأمّا تواتر تلك القراءات من النبيّ صلى الله عليه وآله أو من أحد الأئمّة عليهم السلام فدون إثباته خرط القتاد.

أمّا أوّلاً؛ لعدم دليل على ثبوته - عند الطائفة الحقّة الاثنى عشريّة وإن كان ثابتاً عند العامّة - إلا الخبر المنسوب إليه صلى الله عليه وآله من «أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف»[٢].

وهذا الخبر، مع ورود نصوص صحيحة من الأئمّة عليهم السلام دالّةً على تكذيب من نسبه إليه صلى الله عليه وآله [٣] يمكن حمله على الوجوه المحتملة والبطون التأويليّة الّتي تواترت الأخبار على «أن للقرآن بطون» أو على اللغات السبع من قريش، ومن الهزيل، وبعضه بلغة هوازن، وبعضه بلغة اليمن، أو على الأنواع الّتي اشتملت عليها القرآن من الأحكام والقضايا والقصص والأمثال والمواعظ والنصائح والمعارف وغير ذلك ممّا حمل عليه هذا الخبر مع أنّه معارض بما ورد من «أنّه نزل على حرف واحد»[٤].

وأمّا ثانياً؛ [مضافاً] إلى أنّه لو كان الاختلاف بينهما في مادّة الكلمة على نحو يختلف المعنى باختلاف القراءة ك «يطّهّرن»[٥] بالتشديد والتخفيف، فتصوير

---

(١) بحار الأنوار ٩٢: ٢٨/٨٨ و٨/٣٤٧.

(٢) مسند أحمد ١: ٢٤، سنن أبي داود ٢: ١٤٧٥/٧٥.

(٣) الكافي ٢: ١٢/٤٦١ و١٣.

(٤) الكافي ٢: ١٣/٤٦١.

(٥) البقرة: ٢٢٢.

كون كلتا القراءتين متواترين فلا يمكن تصويره، ثمّ تصديقه؛ لأنّ معنى كونهما متواترين كون كلٍّ منهما قرآناً فالالتزام بكونهما قرآنين مساوق للالتزام بنزولهما على النبي صلى الله عليه وآله مختلفين، كما يشهد به من تمسّك لتواترهما بقولهم عليهم السلام «نزل القرآن على سبعة أحرف» وفسّر الحرف بالقراءات.

ودعوى: نزول القرآن على مهبط الوحي مختلفاً على نحو يوجب اختلاف المعنى بعيدة جدّاً لا يمكن تصديقه.

اللّهم إلا أن يوجّه بكون «يطّهّرن» بالتشديد، كان بمعنى «يطهرن» بالتخفيف بمعنى واحد، حيث إنّه يستعمل فعل المزيد فيه بمعنى الثلاثي المجرّد. نعم، لو لم يوجب اختلاف المعنى كما في «ملك» و﴿**مالك يوم الدين**﴾ أو «كفواً» فتصويره بمكان من الإمكان، حيث إنّه لا يبعد أن يكون النازل هو نفس المادّة.

وأمّا إعراب الكلمات فأُوكل على ما يقرءه الناس على ما اقتضته قواعدهم الجارية عليه عادة فصحائهم. لكن يمكن أن يقال: بأنّ الاختلاف في كلمة «مالك» إنّما يكون من جهة اشتباه رسم الخطّ حيث إنّه بالخطّ الكوفي يكتب بلا ألف، كما لا يخفى.

وكيف كان، لا دليل على تواتر القراءات أصلاً. نعم، قام الإجماع على جواز القراءة بالقراءات السبع.

وكيف كان، لا إشكال في جواز قراءة القرآن بإحدى القراءات السبع فيما إذا لم تكن القراءة مخالفةً للقواعد العربيّة. وأمّا إذا كانت مخالفةً لها فيجوز أن

يقرأ بقرائتهم، ولكن جوازها في الصلاة فمحلّ إشكال. مثل قوله تعالى: ﴿**وقال نسوة في المدينة**﴾[١] أو قوله: ﴿**إذا جائك المؤمنات**﴾[٢]. فإنّ إسناد الفعل إلى الاسم الظاهر، المؤنّث الحقيقي فلا ينطبق مع القواعد العربيّة، ومعه فجواز قراءة مثل السور الّتي فيها الآيتان فمحلّ إشكال وكلام، كما لا يخفى.

ثم لا يخفى أنّ ما ثبت من إجماع الشيعة على تبعيّة القراءة بتبعيّة خصوص عاصم منها، وأمّا غيره فلم يثبت أيضاً. فظهر أنّ تبعيّة خصوص عاصم لا بأس، لو لم تكن قرائته مخالفةً للقواعد، ومع كونها مخالفةً، فالإتيان بتلك السورة المشتملة على تلك القراءة المخالفة للقواعد محلّ كلام وإشكال.

الأمر الثالث: يعتبر في القراءة: الموالاة بين حروف الكلمة. وضابطه أن يكون الصوت الخارج عن مخرج التنفّس مارّاً على مخارج الحروف صوتاً واحداً؛ لأنّه الّذي جرت عليه عادة أهل اللسان بل عادة كلّ متكلّم في تكلّمهم بالعربيّة والفارسيّة والتركيّة، وأمّا غيرها فليس لي معرفة به، فلو أدّى حروف الكلمة الواحدة بأصوات متعدّدة، كما إذا قال: «ال» ثمّ تنفّس وأحدث صوتاً آخر مارّاً على مخرج «ح» و«م» ثم تنفّس وأحدث صوتاً آخر مارّاً على مخرج «د» في الحمد لبطلت كلمة «الحمد». فلو كان هذا عمداً فتبطل الصلاة بإعادتها من جهة الزيادة العمديّة، لا من جهة بطلان نفس الكلمة.

وهذه الموالات شرط للجزء، ولذا يبطل الجزء ببطلانه؛ لا أنّها شرط للصلاة، كالموالاة المعتبرة بين أفعال الصلاة وأقوالها، فإنّها شرط للصلاة

---

(١) يوسف: ٣٠.

(٢) الممتحنة: ١٢.

والإخلال بها يبطل الصلاة، كما إذا تحقّق فصل طويل ماحٍ لصورة الصلاة، تبطل الصلاة.

وأمّا إذا أخلّ بالموالاة بين حروف الكلمة لضرورة اقتضته كسعال أو انقطاع النفس فلا يوجب بطلان الصلاة بإعادة الكلمة صحيحةً - وإن أوجب بطلان الكلمة - ؛ لأنّها ليست بزيادة عمديّة، كما لا يخفى.

وفي حكم الموالاة بين حروف الكلمة الواحدة، الموالاة بين المضاف والمضاف إليه، وبين الجار والمجرور، وبين لام التعريف ومدخولها، في أنّه لابدَّ أن يخرج عن مخرج الفم بصوت واحد. فلو فصّل بينها بصوتين فتبطل الكلمة، فلابدَّ من إعادتهما أي من إعادة المضاف والمضاف إليه، ومن إعادة الجار والمجرور كليهما، ويلزم من الإعادة بطلان الصلاة للزيادة العمديّة لو كان الإخلال والفصل عمديّاً، وإلا فلا تبطل الصلاة.

وأمّا الصفة والموصوف ففي كونهما في حكم كلمة واحدة فمحلّ إشكال، وإن كان الاحتياط رعاية عدم الفصل بينهما، ولكن لو لم يلزم من الفصل بينهما اختلال بسقوط شيءٍ ممّا يجب ثبوته، أو ثبوت شيءٍ يجب سقوطه في الكلام، وفي وصل الصفة بالموصوف على نحو كان مخلاً بعربيّة الكلام، وإلا، فيكون الكلام غلطاً، كما لا يخفى.

وأمّا الموالاة المعتبرة في كلمات الآيات وفي الآيات، فسيأتي - إن شاء الله تعالى - الكلام فيها.

الأمر الرابع: يعتبر الترتيب بين الفاتحة والسورة، بأن يقدّم الفاتحة على السورة ويؤخّر السورة عن الفاتحة، فإن قدّم السورة على الفاتحة فلا يخلو إمّا يكون عن عمد، وإمّا يكون عن نسيان وجهل.

فإن كان عن عمد، فلا يخلو إمّا أن يكون من نيّته من أوّل الدخول في الصلاة أن يقدّم السورة على الفاتحة، وإمّا لا، بل يعرضه العدول إليها في الأثناء:

أمّا الصورة الأُولى فلا إشكال في بطلان الصلاة من أول الأمر؛ حيث إنّه قصد غير المأمور به، فتبطل؛ لأنّ الامتثال حقيقةً عبارة عن انطباق المأتيّ به مع المأمور به، فإذا قصد غير المامور به فلا يكون قاصداً لامتثال الأمر، فتبطل الصلاة.

وأمّا الصورة الثانية وهي ما إذا عدل في أثناء الفاتحة إلى السورة فتبطل الصلاة أيضاً؛ لأنّ ما أتى به من السورة في أثناء الفاتحة زيادة عمديّة مبطلة للصلاة؛ لما يأتي في محلّه، من أنّ الزيادة العمديّة مبطلة للصلاة؛ لأنّ المتحصّل من الجمع بين الأدلّة الدالّة على الزيادة، هو كون العمديّة منها مبطلةً.

هذا إذا أُتي به بقصد الجزئيّة، وأمّا إذا قُصد بها القرآنيّة فيشكل من جهة الفصل بين آيات الحمد، لو كان الفصل بينها أو بين كلماته - لو كان بين الكلمات - معتبراً، فبناءً على اعتبار الموالاة بين الآيات والكلمات، فتبطل الفاتحة بالفصل؛ لكون الموالاة بينها شرطاً لها.

وعبارة الشرائع - حيث يقول: «ولو قدّم السورة على الحمد أعادها أو غيرها بعد الحمد»[1] - ، الّتي تظهر منها صحّة الصلاة بالإخلال بالترتيب مطلقة بالنسبة إلى ما قصد الجزئيّة به، أو لم يقصد. فعلينا أن نحمل كلامه على ما إذا أتى به بقصد القرآنيّة.

---

(١) شرائع الإسلام ١: ٨٢.

فعلى كلٍّ فلا مجال للإشكال في البطلان فيما إذا أتى بالسورة بقصد الجزئيّة من جهة كونها زيادةً مبطلةً إلا أن ينكر كون الزيادة العمديّة مبطلةً في غير الأركان كما يظهر من الجواهر فيما نحن فيه[١]، وفي باب الخلل[٢]، فإنّه يختصّ مبطليّة الزيادة بزيادة الأركان خاصّة، بحمل أخبار الزيادة على زيادة الركوعات والركعات لا غيرها، وستعرف إن شاء الله تعالى بحوله وقوّته، أنّه لا وجه لهذا الحمل وتعرف إن شاء الله ما ينبغي أن يجمع به بين الأخبار، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وأمّا الوجوه الأُخر، الّتي تذكر في الجواهر للبطلان من لزوم القران لو أعاد السورة بعد الحمد، أو من اقتضاء الأمر بالترتيب والبدأة النهيَ عن الضدّ، فتكون السورة منهيّاً عنها بذلك النهي، فيكون مفيداً للفساد، حيث إنّه تعلّق بجزء العبادة، الراجع إلى النهي عن الصلاة، المقدّم فيها السورة[٣].

ففيها: ما لا يخفى؛ لعدم مسلّمية مبطليّة القران وحرمته، كما يأتي، ولإمكان منع كون ما نحن فيه قراناً لإمكان إعادة نفس السورة الّتي قرأها في أثناء الحمد، ولعدم كون إعادة السورة الأُخرى قراناً مع فصل الحمد بينهما، كما سيأتي إنْ شاء الله تعالى.

وأمّا إفادة النهي المقتضي - المستفاد من الترتيب - للحرمة الموجبة للفساد.

---

(١) جواهر الكلام ٩: ٣٣٩.

(٢) جواهر الكلام ١٢: ٢٥٠.

(٣) جواهر الكلام ٩: ٣٣٩.

ففيه: منع صغرى وكبرى، كما قرّر في محلّه. فالأولى ما ذكرنا من كون سبب البطلان هو كون السورة الّتي أتى بها في أثناء الحمد زيادة عمديّة، كما لا يخفى.

وأمّا إذا كان عن نسيان، فلا إشكال في صحّة الصلاة لو لم يتذكّر إلا بعد الركوع، لصحيحة «لا تعاد»؛ لأنّه لا يمكن الإتيان بالترتيب إلا بإعادة الركوع. والصحيحة تُنفيها.

ويجب عليه سجدتا السهو إحداهما لنسيان السورة، حيث إنّ ما أتى به ليست جزءاً، والثانية للزيادة السهويّة؛ لأنّ ما أتى به كانت زيادة سهويّة، كما أنّه تجب عليه سجدة واحدة لو لم يأت بالحمد لنسيانها، وأتى بالسورة فقط؛ لأنّ السورة الّتي أتى بها يحتسب جزءاً للصلاة، فالمنسيّ هو الحمد.

ودعوى: أنّ ما أتى به من السورة ليست جزءاً؛ لأنّها مشروطة بكونها بعد الحمد، فإذا لم يأت بالحمد فلا تكون هذه السورة أيضاً جزءاً؛ لانتفاء قيدها وهو البعديّة، وإذا انتفى القيد انتفى المقيّد.

مدفوعة: بأنّ السورة وإن كانت مقيّدةً به، ولكنّها مقيّدة به فيما إذا أتى بالفاتحة، وإذا لم يأت بالفاتحة وأتى بالسورة، كما فيما نحن فيه فتحسب جزءاً.

وبعبارة أُخرى اعتبار هذا القيد يكون مراعى بإتيان الفاتحة وعدمها، فإن أتى بها فلابدَّ أن يوقعها بعدها وإن لم يأت بها فتحسب جزءاً؛ لأنّها متّصله بالركوع.

والحاصل: أنّ اعتبار الترتيب يكون مراعى، فيكون المنسيّ هو الفاتحة، فظهر أنّه لو تذكّر بعد الركوع تكون صلاته صحيحةً في الصور الثلاثة وهي ما

إذا [أتى] بكلتا السورتين بعكس الترتيب، فتجب سجدتا السهو لنسيان السورة وللزيادة المنسيّة، وما إذا أتى بالفاتحة وحدها، فتجب السجدة الواحدة لنسيان السورة. وما إذا أتى بذات السورة دون الفاتحة، فإنّه تجب سجدة السهو - سجدة واحدة - لنسيان الفاتحة.

وأمّا إذا تذكّر قبل الركوع، فتجب عليه إعادة السورة بعد الفاتحة، كما أنّه تجب عليه قراءة الحمد والسورة معاً لو تذكّر بعد السورة، وتجب عليه سجدة السهو للزيادة المنسيّة، وذلك؛ لأنّ الترتيب شرط لهما، فإذا كان شرطاً لهما، فالإخلال بالترتيب موجب لفساد الجزء وهو السورة. فحيث إنّها زيادة منسيّة فلا تضرّ بصحّة الصلاة، وحيث إنّه لم يأت بالسورة الّتي هي جزء للصلاة، فتجب عليه إعادة السورة.

نعم، لو كان الترتيب بينهما شرطاً للصلاة، فلا يمكن الإعادة إلا باعادة الصلاة. وصحيحة «لا تُعاد» تُنفيه. فحينئذٍ تكون كلّ من السورة والفاتحة المأتيّ بهما جزءاً، وإنّما أخلّ بالترتيب نسياناً.

ودعوى: أنّه تجب إعادة الحمد الّذي أتى به نسياناً بعد السورة نظراً[إلى] أنّه لم يقع موقعه؛ حيث إنّه وقع بعد السورة.

مدفوعة: بأنّ التقدّم والتأخّر أمران إضافيّان، ويكفي في تقدّم الفاتحة على السورة تعقّبها بها، والمفروض أنّ من إعادتها يتحقّق التعقّب.

نعم، لو كان تقدّمها على السورة شرطاً للصلاة، بمعنى أن يكون الابتداء بها شرطاً للصلاة، فلا يمكن أن يتدارك ذلك الشرط إلا بإعادة الصلاة، ولكن لو كان شرطاً للفاتحة فيتحقّق الشرط بتعقّب السورة، كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى أنّه لا فرق فيما ذكرنا - من أنّه لو أتى بالسورة بقصد القرآنيّة قبل الفاتحة لا تفسد بها الصلاة - بين أن تكون من السور الطوال، أم لم تكن.

ودعوى: أنّه لو كان من السور الطوال يلزم الفصل الطويل الماحي لصورة الصلاة.

مدفوعة: بأنّ بعد ما كانت الصلاة كلّها قرآناً ودعاءً، فلا يضرّ القرآن والدعاء بالصلاة مطلقاً، كثيراً كان أم قليلاً؛ لأنّها من الصلاة.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّه لا يمكن أن يتحقّق بالدعاء والقرآن محو صورة الصلاة، وإنّما يتحقّق بما لم يكن من سنخ أفعال الصلاة وأقوالها، كما لا يخفى.

الأمر الخامس: تجب قراءة البسملة عند افتتاح كلّ سورة عدا سورة البراءة إجماعاً وبلا خلاف، إنّما الخلاف والإشكال في أنّه جزء لكلّ سورة، وتترتّب عليها أحكام الجزء، أو واجب مستقلّ، أو واجب غيريّ في الصلاة عند افتتاح كلّ سورة؟

وبعبارة أُخرى: كون البسملة مشتركةً بين جميع السور القرآنيّة، فهل تكون من قبيل الاشتراك اللفظي حتّى كانت جزءاً للسورة وكان تعيّنها لكلّ سورة بقصد تلك السورة، أو تكون من قبيل الاشتراك المعنويّ حتّى يكون الواجب في الصلاة هو نفس الطبيعة القدر المشترك بين جميع أفرادها، لا كلّ فرد فرد من البسملة بكلّ سورة كلّ سورة؟

والحاصل: أنّه بناءً على كونها مشتركةً لفظيّة فلا حاجة في اعتبارها في الصلاة عند كلّ سورة عدا اعتبار نفس السورة، وإيجاب السورة.

وأمّا لو كانت مشتركةً معنويّة فاعتبارها في الصلاة عند السورة يحتاج إلى

عناية زائدة ومؤونة أُخرى في إيجابها بنفسها عند كلّ سورة.

وبعبارة أُخرى: لو كانت جزءاً تكون من قبيل المشترك اللفظيّ، تجب بإيجاب نفس السورة في مرحلة الجعل والتشريع بلا إعمال مؤونة أُخرى، وبلا لحاظ أمر آخر في إيجاب نفس البسملة بنفسها، ولكن بخلاف ما إذا كانت من قبيل المشترك المعنوي، فإنّه يحتاج في تشريعها وإيجابها في الصلاة على المكلّف إلى مؤونة زائدة وعناية أُخرى في إيجابها عليه. لكن بخلاف ما إذا كانت جزءاً، فإنّه لا حاجة إلى تشريعها وإيجابها على المكلّف إلى عناية زائدة على العناية الداعية على إيجاب نفس السورة، وحيث إنّ مقتضى الأصل عدم عناية زائدة ولحاظ آخر في مقام الجعل، فتكون الجزئيّة على القاعدة.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّ دعوى كون البسملة مشتركةً معنويّة ولكن كانت بتعيّن جزء يتعقّب السورة، فإنّ تعقّب كلّ سورة بعدها يوجب كونها جزءاً لها فاسدة؛ لأنّها وإن كان ممكناً عقلاً ولكن يحتاج إلى دليل يدلّ على شرطيّة التعقّب، بصيرورتها جزءاً من سورة مخصوصة. وبعد عدم الدليل عليه إثباتاً يدفع بالأصل لحاظه، كما لا يخفى.

وبعبارة أُخرى: مرجع الشكّ في كونها جزءاً للسورة أو عدم كونها جزءاً إلى أنّ الشارع هل لاحظ في إيجابها على المكلّف عنايةً أُخرى زائدةً على ما ادّعاه إلى إيجاب السورة أم لا؟ والأصل عدمه، فيكون المشترك المعنويّ على خلاف الأصل، والاشتراك اللفظي وكونها جزءاً على مقتضى الأصل، حيث إنّه بعد ثبوت وجوبها قطعاً في الشرع فبأصالة عدم رعاية عناية زائدة يتعيّن كونها جزءاً.

وبالجملة: تثبت الجزئيّة بالأصل المنضمّ إلى وجدان كونها واجباً، كما لا

يخفى. فبناءً على ما ذكرنا تتعيّن البسملة بقصد نفس السورة بخلاف ما إذا كانت مشتركةً معنويّةً، فلا تتعيّن بالقصد لسورة خاصّة.

ويتفرّع على ما ذكرنا من كونها جزءاً: أنّه لو قصد سورةً معيّنةً فتتعيّن البسملة لها، فإن قرأها وعدل عن تلك السورة المعيّنة المقصودة، فعليه إعادة البسملة للسورة المعدولة إليها، من غير فرق بين أن يكون العدول عنها لنسيانها بعد قرائته البسملة، وبين أن يكون باختيار سورة أُخرى عمداً.

وكذا يتفرّع على ما ذكرنا من كونها جزءاً: أنّه لا يجوز أن يأتي بها إلا بعد تعيين السورة، وإلا، لو لم تتعيّن، كما إذا كان مردّداً في اختيار سورة خاصّة من بين السور، فلا يجوز له قراءة البسملة.

ودعوى: أنّه لا مانع من قراءتها حال الترديد بعد إمكان أن تتعيّن بعد اختيار السورة.

مدفوعة: بأنّها مبنيّة على كون الواجب نفس السورة وكون الجزئيّة مشروطةً بالتعقّب، وقد عرفت بطلانه، كما لا يخفى.

وبالجملة: ما دام كان المكلّف مردّداً في اختيار السورة الخاصّة لا يجوز له أن يقرأ البسملة، نعم، لو فرض أنّه قرأها وقرأ سورةً خاصّة بعدها من جهة جريان عادته على قراءة تلك السورة الخاصّة فلا مانع منه، وتكون مجزئةً من جهة أنّ السبق إليها حيث كان للإرادة الناشئة عن مجرى عادته، فتكون السورة وقراءة البسملة كلتاهما صادرتين عنه باختياره وبارادته.

إنّما الإشكال فيما إذا سبق لسانه في حال تردّده في السورة بسورة خاصّة لم تجر عادته على قراءتها، فهل هي مجزئة أم لا؟ وجهان:

فنظراً إلى أنّها صدرت بإرادة إجماليّة مخزونة في النفس، لا نسياناً وسهواً، فتجزئه نفس كونها صادرةً عن تلك الإرادة الإجماليّة.

ونظراً إلى أنّها لم تكن مسبوقةً بإرادة تفصيليّة. بل صدرت من غير قصد تفصيليّ فلا يكفيه، ولكن لا يخفى أنّه لو كان صدورها عن اختياره وعن إرادته ولو بإرادة إجماليّة مكتومة في النفس فهي مجزئة، ولا معنى لعدم إجزائها لكفاية تلك الإرادة في اختياريّته، كما لا يخفى.

الأمر السادس: اختلفت كلمات العلماء - رضوان الله عليهم - في حرمة القران وكراهته بين قولين، وذهب إلى الحرمة جماعة من القدماء والأساطين منهم، كالصدوق رحمه الله في الأمالي والهداية[١] والنهاية[٢]، والسيد المرتضى في الانتصار والمسائل المصريّة[٣]، والشيخ في التهذيب والنهاية والمبسوط والخلاف[٤]، وغيرهم[٥]، حتّى حكي أنّه الأشهر، أو من دين الإماميّة كما عن الصدوق[٦]، أو ممّا انفردت به الإماميّة عن مخالفيهم[٧]، إلى غير ذلك من التعبيرات الكاشفة عن قوّة القول بالحرمة.

---

(١) الأمالي: ٧٤١/م ٩٣، الهداية: ١٣٤ .

(٢) لم أعثر بهذا الكتاب من الصدوق رحمه الله.

(٣) الانتصار: ١٤٦، المسائل الموصليّات الثالثة ضمن رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٢٠ . لم أعثر به في المسائل المصريّات .

(٤) التهذيب ٢: ٢٩٦/ ذيل الحديث ١١٩٢، النهاية: ٧٥، المبسوط ١: ١٠٧، الخلاف ١: ٣٣٦/م ٨٧ .

(٥) كالحلبي في الكافي في الفقه: ١١٨ .

(٦) الأمالي: ٧٤١/ م ٩٣ .

(٧) الانتصار: ١٤٦ .

ومنشأ الخلاف هو اختلاف الأخبار:

منها: ما يصرّح فيها بالكراهة، مثل رواية عليّ بن محبوب عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «إنّما يكره أن يجمع بين السورتين في الفريضة، وأمّا النافلة فلا بأس»[١].

ومثله: رواية أُخرى عن عبدالله بن بكير عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «إنّما يكره أن يجمع بين السورتين في الفريضة، وأما النافلة فلا بأس»[٢].

وهاتان الروايتان دلالتهما على الجواز في النافلة والكراهة في الفريضة تامّة، ولكن الشأن في أنّ الكراهة في الأخبار مستعملة على المعنى الصالح لأن ينطبق مع الحرمة، ولأن ينطبق مع الكراهة المصطلحة فيحتاج حملها على كلّ منهما إلى القرينة، حيث إنّ معناها اللغويّ هو المرجوحيّة المنطبقة مع كلّ منهما، والأخبار الدالة على الحرمة وإن كانت صالحةً لأن تحمل على الحرمة، إلا أنّ الأخبار المجوّزة صالحة لأن تحمل على الكراهة المصطلحة، فعلى هذا يسقطان عن الاستدلال بهما، لمعارضة ما يصلح قرينةً لكلّ من المعنيين مع ما يصلح أن يكون قرينةً للآخر، كما لا يخفى.

ومنها: ما عن زرارة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يقرن بين السورتين في الركعة؟ فقال: «إنّ لكلّ سورة حقّاً فأعطها حقّها من الركوع

---

(١) التهذيب ٢: ٢٥٨/٧٠، الاستبصار ١: ١١٨٠/٣١٧، مستطرفات السرائر: ٦٤/١١٠، الوسائل ٦: ٦/٥١ ب٨ من أبواب القراءة في الصلاة . «في المصادر: عن محمّد بن علي بن محبوب، عن محمّد بن الحسين، عن صفوان، عن عبدالله بن بكير، عن زرارة . . . .) .

(٢) التهذيب ٢: ٢٦٧/٧٢، الوسائل ٦: ٢/٥٠ ب٨ من أبواب القراءة في الصلاة . (في المصدرين: الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن ابن بكير، عن زرارة . . . .) .

والسجود» قلت: فيقطع السورة. فقال: «لا بأس»[١].

والمراد بإعطاء حقّها أن يتعقّبها بالركوع والسجود لا بسورة أُخرى، فهي كناية عن عدم جواز تعقّبها إلا بالركوع والسجود لا بسورة أُخرى، وأما قول السائل: «فيقطع السورة» فلعلّ نظره إلى أنّه لو دخل في السورة الأُخرى وقرن بين السورتين نسياناً، ثمّ التفت في الأثناء، فيسأل عن أنّه يقطع، فيجيب عليه السلام: «فلا بأس». واحتمالُ أن يكون المراد منه صورة الدخول فيها عمداً وكان الغرض من السؤال تحصيل الرخصة في قطع السورة الّتي قرنها بسورة أُخرى، بعيدٌ جدّاً، بل الظاهر منه هو الأوّل. نعم، لو تمّت دلالته عليه لدلّ على عدم مضرّيّة القران بين سورة تامّة وبعض من الأُخرى، فتأمّل.

ومنها: ما عن عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام أقرأ سورتين في ركعة واحدة؟ قال: «نعم» قلت: أليس يقال أعط كلّ سورة حقّها من الركوع والسجود؟ فقال: «ذلك في الفريضة، فأمّا في النافلة فليس به بأس»[٢]. هذا ظاهر في المنع لا صريح فيه.

ومنها: خبر محمّد بن القاسم قال: سألت عبداً صالحاً هل يجوز أن يقرأ في صلاة الليل بالسورتين والثلاث؟ فقال عليه السلام: «ما كان من صلاة الليل فاقرأ بالسورتين والثلاث، وما كان من صلاة النهار فلا تقرأ إلا بسورة واحدة»[٣].

---

(١) التهذيب ٢: ٢٦٨/٧٣، الوسائل ٦: ٣/٥٠ ب٨ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٢) التهذيب ٢: ٢٥٧/٧٠، الاستبصار ١: ١١٧٩/٣١٦، مستطرفات السرائر: ٦٥/١١٠، الوسائل ٦: ٥/٥١ ب٨ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٣) التهذيب ٢: ٢٦٩/٧٣، الوسائل ٦: ٤/٥٠ ب٨ من أبواب القراءة في الصلاة. (فيه: «بسورة سورة» بدل «بسورة واحدة»).

وهذا الخبر وإن كان مشتملاً على النهي عن القران، الظاهر في الحرمة، لكن يحتمل بقرينة المقابلة أن يكون المراد بصلاة النهار نافلة الزوال في مقابل نافلة الليل، فلو تمّ يكون مخصّصاً للأدلّة المجوّزة للقران في مطلق النوافل، وعلى تقدير عدم ظهوره في نافلة النهار فيحتمل، ومع الاحتمال في مثل المقام لا يبقى ظهور له في إرادة الفريضة، كما لا يخفى.

ومنها: ماعن عليّ بن يقطين قال: سألت عن القران بين السورتين في المكتوبة والنافلة؟ قال عليه السلام: «لا بأس»[١] الحديث. ودلالته على الجواز ظاهرة.

ومنها: عن كتاب حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تقرننّ بين السورتين في الفريضة في ركعة فإنّه أفضل»[٢]. وهذه الرواية صريحة في الكراهة المصطلحة فإنّ قوله عليه السلام «فإنّه أفضل» مع النهي عنه كالنّص في مرجوحيّة القران.

وعنه، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا قران بين السورتين في ركعة ولا قران بين صومين في فريضة ونافلة ولا قران بين صلاتين»[٣]. ودلالته بقرينة المقابلة مع قران صومين ظاهرة في الحرمة أيضاً.

ومنها: خبر عبيد بن زرارة عن ذكر السورة من الكتاب يدعو بها في الصلاة، مثل «قل هو الله أحد»؟ فقال عليه السلام: «إذا كنت تدعو بها فلا بأس»[٤].

---

(١) التهذيب ٢: ١١٩٢/٢٩٦، الوسائل ٦: ٩/٥٢ ب٨ من أبواب القراءة في الصلاة .

(٢) مستطرفات السرائر ٨/٧٣، الوسائل ٦: ١١/٥٢ ب٨ من أبواب القراءة في الصلاة .

(٣) مستطرفات السرائر ١٢/٧٣، الوسائل ٦: ١٢/٥٣ ب٨ من أبواب القراءة في الصلاة . (في المصدرين باختلاف وتقديم وتأخير) .

(٤) التهذيب ٢: ١٢٧٨/٣١٤، الوسائل ٦: ١/٥٣ ب٩ من أبواب القراءة في الصلاة .

ويحتمل أن يكون المراد بجعل السورة دعاءً أن يتصرّف فيها كما ورد «يا الله، يا أحد، يا صمد، يا من لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد»[١].

ويحتمل أن يجعل نفسها دعاءً بأن يقرأها في القنوت دعاءً، لا قرآناً، وكان الغرض من السؤال رفع توهّم حظره من جهة توهّم القرآن، ويحتمل أن يكون المراد بجعلها دعاءً قراءتها بقصد القرآنية.

وبناءً على الاحتمال الثاني فلا دلالة له على المنع، إلا من جهة مفهوم «لا بأس». وفيه، أنّ ثبوت البأس لا يلازم الحرمة، بل لم يدلّ إلا على المرجوحيّة.

ومن هنا ظهر أنّه بناءً على احتمال الثالث، لا ظهور له في الحرمة. نعم، بناءً على الاحتمال الثالث، يدلّ على جواز القران بقصد القرآنيّة، ولكنّه احتمال لا يقاوم ظهور إطلاق دلالة سائر الأخبار على حرمة القران.

وكيف كان، لا مجال لأن يشكّ أحد في أنّ مقتضى الجمع الدلاليّ فيها هو الكراهة، كما صرّح بها في الخبرين الأوّلين ومع الجمع الدلاليّ العرفيّ، لا تصل النوبة إلى الرجوع إلى المرجّحات السنديّة حتّى تحمل الأخبار المجوّزة على التقيّة؛ لما قرّر في محلّه أنّ الرجوع إلى المرجّحات فرع التعارض، والتعارض فرع عدم جعل العرف ظاهر أحد الخبرين قرينةً على المراد من الظاهر الآخر، وإلا فلا تعارض، حيث إنّ مع كون أحد المتعارضين ظاهراً والآخر أظهر، فيحمل الظاهر على الأظهر، وحيث [إنّ] الأخبار المجوّزة أظهر دلالةً من الأخبار المانعة - لأنّ الظاهر منها في الحرمة هو ما كان مشتملاً على النهي، وهو ظاهر فيها، - فيحمل الظاهر على الأظهر، ومعه، فلا تعارض، ومعه، فلا مجال للرجوع

---

(١) انظر مصباح المتهجّد: ٣٤٢ والوسائل ٧: ٣٧٣ ـ ١٥/٣٧٤ ب٣٩ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها.

إلى المرجّحات السنديّة وحمل الأخبار المجوّزة على التقيّة، كما لا يخفى.

ولكن الإشكال كلّه في أنّه مع هذا الجمع الظاهر العرفيّ كيف بنى الأساطين من الفقهاء الأوّلين على الحرمة، ثمّ إنّه بناؤهم على الحرمة وعدم الاعتناء بهذا الجمع هل يوجب وهناً في هذا الجمع، بحيث يكشف عن اطّلاعهم على قرينة اختفت علينا، أم لا يوجب وهناً أصلاً؛ لما ذكرنا من أنّ الإعراض إنّما يوهن صدور الخبر، كالعمل الموجب لجبر وهن الخبر. وأمّا الظهور فلا يوهنه، كما أنّ العمل لا يُجبره لو لم يكن ظهور، حيث إنّ مجرّد الظنّ الخارجيّ لا يوجب ظهور اللفظ. هذا، ولكن مع ذهاب مثل هؤلاء إلى الحرمة ونسبتها إلى دين الإماميّة لا يطمأنّ النفس بالجمع المذكور.

فإن قلت: فلعلّه، كان من جهة حمل الأخبار المجوّزة على التقيّة، وما ذكرت من أنّ الرجوع إلى المرجّحات السنديّة فرع التعارض، ومع الجمع فلا تعارض وإن كان حقّاً عندنا، ولكنّه ليس بمسلّم؛ لذهاب بعض إلى تقديمها على الجمع، نظراً إلى أنّ الظهور إنّما يؤخذ به، بعد ثبوت صدوره. وأمّا مع [عدم] ثبوت صدوره، فلا يكون حجّةً فالجمع العرفيّ متأخّر في الرتبة عن الرجوع إلى المرجّح، فلعلّ نظر هؤلاء - رضوان الله عليهم - فيما ذهبوا إليه إلى حمل تلك الأخبار على التقيّة. ومعه فلا يبقى موضوع للجمع المذكور.

قلت: هب ما ذكرت، سيّما بقرينة ما ورد منهم: أنّه من دين الإماميّة، ومن مختصّات الشيعة، ولكن يحتمل قريباً أن يكون هذه الأخبار الدالّة على الجواز مشتملةً على قرائن معهودة، أو لفظة دالّة على صدورها مورد التقيّة، وقد بيّنا في

مقامه أنّه لو كان أحد الخبرين المتعارضين مشتملاً على قرينة بيّنة صريحة على صدوره تقيّةً، فلا يلاحظ ظهوره حينئذٍ ويكون هو مطروحاً بالكلّية.

وما ذكرنا من ملاحظة ظهور الخبرين إنّما يكون فيما إذا لم يكن في البين قرينة ظاهرة ناطقة بكونه صادراً تقيّةً بحيث لم يكن في البين إلا موافقة العامّة. وحينئذٍ يكون الجمع الدلاليّ مقدّماً على المرجّح السندي.

وأمّا إذا كانت في البين قرينة واضحة على كون الخبر مأخوذاً من «جراب النورة» فهو مطروح من أوّل الأمر، كما بيّنا في مقامه. ولكن الّذي يظهر منهم: أنّ المخالف من أهل السنّة هو الشافعي، فإنّه قائل بجواز القران[١].

وأمّا غيره من أئمّتهم، من أبي حنيفة[٢]، ومالك[٣]، فيما علم [من] مذهبهم، بل نسبت إليهم الحرمة. والشافعي إنّما ظهر في زمان هارون عليه اللعنة والعذاب، وأمّا زمان أبي جعفر عليه السلام فلا يكون تقيّةً أوّلاً، بل يحتمل أن لا يكون لمذهب الشافعي أثر، وإنّما هو حدث في أواخر إمامنا الصادق عليه السلام.

فإن قلت: إنّ الأخبار الصادرة عن أبي جعفر عليه السلام ظاهرة في الحرمة، وورود لفظ الكراهة في الخبرين المنقولين لا يُنافيها بعد أن لم يكن مستعملاً في الكراهة المصطلحة.

قلت: ما نقل عن كتاب حريز عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ظاهر في

---

(١) المجموع ٣: ٣٨٥، عمدة القاري ٣: ٤٣.

(٢) ولكن يظهر من عمدة القاري ٣: ٤٣ أنّ أبا حنيفة أيضاً من القائلين بالجواز، كالشافعي.

(٣) ومالك أيضاً من القائلين بالجواز، على ما في عمدة القاري ٣: ٤٣، وقال في القوانين الفقهيّة: ٦٤: «يكره تكرير السورة في ركعة واحدة».

الكراهة، فإنّ قوله عليه السلام: «فإنّه أفضل» علّة النهي، وهو كاشف عن كونه للكراهة المصطلحة، مع أنّ كتاب حريز إنّما أُخذ من الأُصول[1] الّتي كان بناء مؤلّفيهم على عدم ذكر الأخبار الواردة مورد التقيّة؛ لأنّهم كانوا يعرفون الأخبار الصادرة عن التقيّة على وجه إذا سمعوها من الرواة يقولون: «هذا قد أعطاه من جراب النورة».

ومع هذه الاحتمالات كيف يمكن حمل مثل تلك الأخبار على التقيّة.

نعم، خبر عليّ بن يقطين صادر مورد التقيّة، وأمّا غيره لاسيّما ما صدر عن الباقر عليه السلام [فلا]. فمسلّميّة كون الأخبار المجوّزة محمولةً على التقيّة ممنوع.

وكيف كان، مقتضى النظر هو الكراهة؛ جمعاً بين الدليلين. ولكن حيث ذهب القدماء إلى الحرمة - ولم يعرف وجهه - فلابدَّ من الاحتياط في الفتوى مراعاةً لفتوى القدماء، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه بناءً على الحرمة فلا يخلو إمّا أن يكون المقرن للسورتين ناوياً للقران من أوّل زمان الدخول في الصلاة وإمّا أن ينويه بعدما فرغ من الحمد، أو في أثناء السورة، أو يقرن بين السورتين بعدما فرغ من السورة الأُولى.

وعلى كلّ تقدير إمّا أن يأتى بالسورة الثانية بقصد الجزئيّة وإمّا أن يأتى بها

---

(١) الأصل في الاصطلاح: هو الأخبار الّتي دوّنها الرواة - رضوان الله عليهم - ممّا وصل إليهم من الأئمّة صلوات الله عليهم .

والكتاب في الاصطلاح عبارة: عن الكتب الّتي دوّنت في الأُصول .

والمجامع العظام عبارة: عمّا دوّن ما في الكتب المأخوذة من الأُصول مبوّبةً ومفصّلةً (منه رحمه الله) .

بقصد القرآنيّة وعلى كلٍّ من التقديرين، إما أن يتمّ السورتين، وإمّا لا، بأن لا يتمّ السورة الثانية.

فينبغي أن نتكلّم أوّلاً فيما تقتضيه القاعدة، ثمّ في مفاد الأخبار المذكورة بناء على إفادتها الحرمة، فنقول:

إنّ مقتضى القاعدة هو البطلان لحصول الزيادة بمجرّد القران بينهما تامّة؛ لما قلنا في مسألة الزيادة من أنّها تتحقّق بفعلها فيما إذا أُخذ العدد في الصلاة كالسجود والركوع؛ لأنّ العدد كان مركّباً من أمر وجوديّ وأمر عدميّ، وهو كونه بشرط لا، وبمجرّد الزيادة يرتفع ذلك الأمر العدميّ فتتحقّق الزيادة، كما تتحقّق الزيادة بنفس الوجود بالنسبة إلى الجزء الّذي أُخذ صرف وجوده في الصلاة، حيث إنّ صرف الوجود يتحقّق بأوّل الوجود، فيكون الوجود الثاني زيادةً محضةً نوى جزئيّته أم لا. وإمّا تتحقّق الزيادة بالنيّة كما في أفعال الصلاة كما بيّناه في محلّه.

وكيف كان فجزئيّة السورة للصلاة، إمّا تكون بلحاظ صرف وجودها فيها محضاً، فتتحقّق الزيادة بمجرد الوجود الثاني، أمّا لو قصد بها الجزئيّة فظاهر، وأمّا لو لم يقصد فكذلك؛ لتعدّد وجودها خارجاً.

إلا أن يدّعى بأنّ المنصرف من أدلّة حرمة قران السورتين هو ما كانت جزءاً للصلاة؛ لأنّ المنصرف من السورة في الصلاة هي الّتي كانت جزءاً، لا ما ليس كذلك، كما بيّناه سابقاً في حرمة قراءة العزائم، فراجع.

ومن هنا ظهر أنّه بناءً عليه، لا فرق بين أن يكرّر السورة الواحدة، أم يأتي بالسورتين المتباينتين. فإنّه بعد كون الجزء هو الطبيعة صرف وجودها ومحض

تحقّقها، لا فرق في تحقّق تعدّد الفردين منهما بين أن يكرّر السورة الواحدة أم لا، فإنّهما فردان ووجودان للطبيعة، إلا أن يدّعى بانصراف القران بين السورتين عن هذه الصورة، وينصرف إلى السورتين المتعدّدتين، كما لا يخفى.

نعم، بناءً على هذا، لابدَّ في تحقّق الفردين من إتمامهما، وأمّا مع عدم الإتمام فلا.

وإمّا تكون بلحاظ صرف الوجود، لكن لا محض صرف الوجود. بل بلحاظ كون الطبيعة جامعةً لأفرادها، وقدراً مشتركاً بين وجوداتها خارجاً. فبناءً على هذا، فلا يخلو الأمر:

إمّا أن يؤخذ نفس هذه الطبيعة الجامعة لأفرادها جزءاً للصلاة، وبناءً عليه يكون المكلّف مخيّراً عقلاً بين أن يأتي بفرد منها ويقتصر عليها، وبين أن يأتي بما زاد على الفرد الواحد كما في التسبيح في الركوع والسجود، فإنّه حيث كان المتعلّق للتكليف هو طبيعة التسبيح بلحاظ كونها جامعةً لأفرادها فالمكلّف مخيّر بين الواحد والثلاث وما زاد، ويكون تعيين الفرد بالقصد في مثل التسبيح والسورة، حيث كان بوجود كلّ تسبيح وسورة حدّ وجوديّ يمتاز كلّ فرد عن الآخر بنفس وجوده.

نعم، في مثل الخطّ الّذي تعلّق به التكليف بلحاظ كونه جامعاً بين وجوداته من الطويل والقصير يتعيّن المصداق والفرد برفع اليد عن إيجاده، لا بالقصد. ولكن بخلاف السورة والتسبيح ونحوهما، ممّا كان لوجود أفرادهما امتياز بنفسه في الخارج، فإنّه يكون تعيين الجزء للصلاة بالقصد، فإن قصد السورة الواحدة فهي الفرد، وإن قصد الإثنتين أو الثلاث مجموعاً، فالاثنتان والثلاث مجموعاً

كان فرداً واحداً، ويصير كلّ فرد بمنزلة الجزء في هذا اللحاظ، لكن بخلاف الخطّ، فإنّه حيث لم يكن له حدّ وجود في نفسه إلا برفع يد الخطّاط عن إيجاد الخطّ الّذي يستقلّ بإيجاده فيكون حدّه بنفس رفع اليد، فإنّه يقتصر به، قصد أم لم يقصد.

ولكن بخلاف السورة، فإنّه حيث كان لكلّ وجود منها حدّ محدود ممتاز عن الوجود، فجعل ثلاثة من أفرادها الخارجيّة فرداً واحداً يحتاج إلى العناية والقصد، كاحتياج العامّ المجموعيّ إلى لحاظ مجموع الأفراد فرداً واحداً، كان كلّ من الأفراد جزءاً في هذا اللحاظ، وهذا هو معنى التخيير بين الأقل والأكثر.

وبناءً على هذا، فلو نوى من أوّل الدخول في الصلاة السورتين معاً فهما بمنزلة سورة واحدة، وإنّما تتحقّق الزيادة فيما إذا أتى بالزائد على ما نواه أوّلاً، كما إذا أتى بأربع سور بعدما قصد ثلاثة منها، ولكنه لو نوى ثلاثة سور وأتى بسورة واحدة فلا مانع منه، ولا يوجب النقص، بل يكون من قبيل تبدّل الفرد بفرد آخر؛ لأنّ تحقّق جزئيّة كلّ واحد ممّا قصد من السور المنوية مشروطة بتعقّبها بالآخر، فإذا عدل عن نيّته ولم يتحقّق التعقّب الّذي هو شرط لجزئيّة كلّ واحد، فتبطل فرديّة ما نوى، ويتبدّل إلى ما يكون فرداً فعلاً، فإن أتى بواحدة فهي الفرد، وإن أتى باثنتين ثمّ عدل عن نيّته فهما فرد واحد، كما في رفع اليد عن الخطّ الّذي قصده الطويل منه أوّلاً ثمّ عدل في أثنائه عن قصده، واقتصر على ما خطّه.

هذا إذا أُخذ نفس الطبيعة بلحاظ كونها قدراً مشتركاً بين الأفراد متعلّقاً للتكليف النفسي، أو الغيريّ كما فيما نحن فيه.

وأمّا إذا لوحظ نفس الطبيعة بهذا اللحاظ ولكن خيّر الشارع المكلّف بين

أفراده، فالتخيير حينئذٍ تخييـر شـرعيّ، كمـا إذا قـال «إقـرأ السـورة إمّـا واحـداً أو أزيد» مثلاً.

إذا عرفت هذا، فظهر لك: إنّ الحكـم المتعلّـق بالطبيعـة لـو اقتصـر عليـه بـلا لحاظ آخر سوى لحاظ نفس الطبيعة المحضة، فيكون متعلّق الحكـم هـو صـرف الوجود ويلزمه أنّه يتحقّق الامتثال بأوّل وجود منه، ويكون الزائد عليه لغواً، وفيما نحن فيه زيادة. بخلاف ما إذا تعلّق الحكم بالطبيعـة بلحـاظ كونهـا قـدراً مشـتركاً بين أفرادها، فإنّه يحتاج إلـى المؤونـة الزائـدة عـن لحـاظ نفـس الطبيعـة، فيكـون التخيير العقليّ، أو الشرعيّ على خلاف الأصل.

فتحقّق من جميع ما ذكرنا، أنّ بطـلان الصـلاة بـالقران هـو مقتضـى القاعـدة بتحقّق الزيادة بالسورة الثانية؛ لأنّ الجـزء هـو نفـس الطبيعـة المحضـة، لا الطبيعـة بلحاظ كونه جامعاً بين الأفراد باعتبار مطلق وجودها، كما لا يخفى.

وبناءً على كون القران حراماً فـالبطلان مسـلّم، كمـا قلنـا بـأنّ مقتضـى تعلّـق النهي على الجزء بطلان الجزء سواء كان غيريّاً مسوقاً لبيان المانعيّة، أم نفسيّاً كان بلحاظ المفسدة فيه. فإنّ الجزء المنهي عنه لا يكون متعلّقاً للتكليـف، فيكـون مـا أُتي به فاسداً؛ لأنّه زيادة محرّمة، كما لا يخفى.

وكيف كان، لا إشكال في حرمـة القـران أو كراهتـه علـى القـولين لـو أتـى بسورتين متّصلتين تامّتين كانتا صادرتين عـن المكلّـف بقصـد الجزئيّـة، أو كانتـا بقصد القرآنيّة. فإنّ صدق القران بين السورتين هو الموضوع للحرمة أو الكراهة، ومعه فـلا مجـال للتخصـيص بخصـوص مـا إذا أتـى بهـا بقصـد الجزئيّـة، كمـا لا يخفى.

وكذا يصدق القران بين السورتين لو أتى بسورة كاملة، وأتى بسورة أُخرى لكن لا بتمامها، بل أتى ببعضها، فإنّه يصدق عليه القران. وإن أبيت عن صدقه فيكفينا خبر منصور بن حازم: «لا تقرأ بأقلّ من سورة ولا بأكثر»[١]. فإنّه لو قرأ بسورة تامّة وبعض من سورة أُخرى، فقرأ بأكثر من سورة واحدة، يتحقّق القران. وظاهر أنّ النهي عن القراءة يكون من جهة عدم تحقّق القران بينهما فتأمل[٢].

نعم، لو كرّر سورةً واحدة ففي كونه قراناً محلّ تأمّل؛ لأنّ القران إنّما يتحقّق بالمغايرة بين السورتين، كما أنّه لو رفع الفصل بين السورتين، أو بين أجزاء سورة واحدة، فيشكل صدق القران عليه؛ لأنّ القران إنّما يتحقّق مصداقه فيما إذا اتّصلت إحداهما بالأُخرى. وأمّا إذا انفصل فلا نسلّم كونه قراناً. ولعلّه ينظر إليه قوله عليه السلام في الأخبار: «أعطوا كلّ سورة حقّها»[٣]، فإنّ إعطاء حقّها يكون بتعقّبها بالركوع والسجود، فالسورة الّتي لم يتعقّبها الركوع والسجود فهي ليست مشمولةً للأدلّة، كما لا يخفى.

نعم، الكلام في السورة الّتي يقرأها المصلّي في القنوت، ولا مجال للإشكال في جوازه دعاءً؛ لأنّه ليس من القران بين السورتين، ويشهد عليه خبر عبيد بن زرارة، المتقدم[١]، وكذلك لا يصدق القران إذا أتى ببعض سورة أوّلاً،

---

(١) الكافي ٣: ١٢/٣١٤، التهذيب ٢: ٢٥٣/٦٩، الاستبصار ١: ١١٦٧/٣١٤، الوسائل ٦: ٤٣ ـ ٢/٤٤ ب٤ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٢) إشارة إلى عدم ظهوره في عدم جواز القران، بل الظاهر منها عدم جواز الاقتصار بأقلّ من سورة وأكثر منها، لا من جهة القران (منه رحمه الله).

(٣) الخصال: ٦٢٧، (ضمن الحديث ١٠ والحديث طويل، وفيه «حظّها» بدل «حقّها»).

(١) تقدم في ص ٢٨٨.

ثمّ عدل عنها وأتى بسورة تامّة، فإنّه ليس قراناً ومع كونه قراناً فهو خارج بالتخصيص؛ للأدلّة الدالّة عليه، كما يأتي إن شاء الله تعالى.

الأمر السابع: إنّه قد ورد في روايات عديدة: أنّ «الضحى» و«ألم نشرح» سورة واحدة. وكذا: «الفيل» و«لإيلاف». كما في رواية البرقي عن القاسم بن عروة عن أبي العباس عن الصادق عليه السلام: «و«الضحى» و«ألم نشرح» سورة واحدة»[١]. وكالمرسل المحكيّ عن الصدوق في هدايته: «وموسّع عليك أيّ سورة [قرأت] في فرائضك إلا أربع [سور] وهي «والضحى» و«الم نشرح» في ركعة؛ لأنّهما جميعاً سورة واحدة، و«لإيلاف» و«ألم تر» في ركعة؛ لأنّهما جميعاً سورة واحدة، ولا ينفرد بواحدة من هذه الأربع سور في ركعة فريضة»[٢].

فإنّ ظاهرهما كغيرهما من الأخبار كونهما سورة واحدة، ويؤيّده ما ورد من فعلهم عليهم السلام، كما في صحيح الشحّام «صلّى بنا أبو عبدالله عليه السلام فقرأ «الضحى» و«ألم نشرح» في ركعة»[٣].

فإنّ من فعله يظهر كونهما سورة واحدة، ومع دوران الأمر بين كونهما سورتين وإنّما خرج خصوص السورتين وسورة «الفيل» و«لإيلاف»بالخصوص، حتّى تكون هذه الأخبار مخصّصةً لأدلّة حرمة القران، أو كونهما سورة واحدة، حتّى لم يكن كذلك، فيدفع بأصالة العموم الجارية في أدلّة حرمة القران الشك

---

(١) التنزيل والتحريف: ٦٨ (مخطوط)، مستدرك الوسائل ٤: ١/١٦٣ ب٧ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٢) الهداية: ١٣٥ ب٤٦.

(٣) التهذيب ٢: ٢٦٦/٧٢، الاستبصار ١: ١١٨٢/٣١٧، الوسائل ٦: ١/٥٤ ب١٠ من أبواب القراءة في الصلاة.

في التخصيص، وبها يرفع الإجمال والتردّد عن هذا الخبر، كما قرّر في محله.

نعم، يظهر من بعض الروايات، كرواية المفضّل سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «لا تجمع بين السورتين في ركعة واحدة إلا «الضحى» و«ألم نشرح» و«الفيل» و«لإيلاف»»[1].

فإنّ ظاهرها كون الاستثناء متّصلاً وكون خروجهما عن عموم أدلّة حرمة القران خروجاً حكميّاً، ولكن لا ينبغي الإشكال في أظهريّته، بل صراحة الخبرين الأوّلين ونحوهما في كونهما سورةً واحدة، ومعه فينبغي أن يحمل ظاهر هذا الخبر على الأظهر، ولا ينبغي أن يعامل معهما معاملة المتعارضين.

وأمّا التأييدات المذكورة لرواية المفضّل من ثبوت البسملة في المصاحف كلّها، ظواهر لا ينبغي أن يرفع اليد عن الأخبار المصرّحة بكونها سورة واحدة لمثل هذه الظواهر.

نعم، ورد أخبار أُخر دالّة على كونهما سورتين، كخبر داود الرقّي المنقول عن الخرائج، قال: فلمّا طلع الفجر قام - يعني الصادق عليه السلام - فأذّن وأقام وأقامني عن يمينه وقرأ في أوّل ركعة «الحمد» و«الضحى» وفي الثانية بـ«الحمد» و﴿**قل هو الله أحد**﴾[1].

لكنّ هذا الخبر ونحوه من الأخبار الواردة بهذا المضمون غير معمول بها،

---

(١) مجمع البيان ٥: ٥٤٣ ـ ٥٤٤، المعتبر ٢: ١٨٨، الوسائل ٦: ٥/٥٥ ب ١٠ من أبواب القراءة في الصلاة.

(١) الخرائج والجرائح ٢: ٢٩/٦٣٠، الوسائل ٦: ١٠/٥٦ ب ١٠ من أبواب القراءة في الصلاة.

بل معرض عنها، كما يظهر من تعبيرات الفقهاء رضوان الله عليهم «إنّ عدم جواز إفراد كلٍّ منهما في كلّ ركعة من الصلاة من دين الإماميّة»، كما عن الانتصار[١]، والصدوق[٢]، وعن الاستبصار «إنّ «الضحى» و«ألم نشرح» سورة واحدة عند آل محمّد صلوات الله عليهم»[٣].

وبالجملة: هذه الأخبار غير معمول بها، فالحقّ أنّهما سورة واحدة ولا يضرّه الفصل بالبسملة؛ حيث إنّ فصلهما بها في المصاحف لا دلالة على كونهما سورتين؛ لاحتمال أن تكون البسملة جزأً، أو مقتصراً قراءتها في خصوصها، فتكون دلالته ظاهرةً في كونهما سورتين، ومثل هذا الظهور لا يقاوم الأخبار الصريحة أو كالصريحة في كونهما سورةً واحدةً، ولا منافاة بين كونهما سورةً واحدة وقراءة البسملة بينهما؛ لعدم المنافاة، ولكنّ الأولى تركهما في الفريضة للتخلّص عن محذور القران؛ لاحتمال كونهما سورتين، وللتخلّص عن الاكتفاء بجزء السورة وكانتا كلتاهما سورة واحدة، كما لا يخفى.

الأمر الثامن: لا إشكال ولا خلاف في جواز العدول من السورة الّتي شرع فيها المصلّي، أو نواها من أوّل الأمر إلى سورة أُخرى فيما إذا نسي في الأثناء باقي تلك السورة الّتي شرع فيها، أو لضرورة أُخرى مثل ضيق - كما إذا لا يسعها الوقت - ونحوه من فوت أمر واجب يخاف فوته إذا أتمّها، كما لا خلاف في جواز العدول عنها اختياراً في الجملة. إنّما الكلام والخلاف في أُمور:

---

(١) الانتصار: ١٤٦.

(٢) الأمالي: ٧٤٠.

(٣) الاستبصار ١: ١١٨٢/٣١٧ .

الأوّل: في تعيين المعدول إليه من جهة انحصاره بخصوص سورة «التوحيد» و«الجحد»، أو مطلقاً.

وبعد إثبات عدم جواز العدول إلى كلّ سورة إلا إلى سورة «التوحيد» و«الجحد»، فهل يجوز العدول من كلٍّ من سورتي «التوحيد» و«الجحد» إلى الأُخرى أم لا؟

الثاني: في تعيين محلّ العدول، هل هو التجاوز عن النصف أو ما لم يبلغ النصف، أو وإن بلغ ثلثيه.

الثالث: إنّ في يوم الجمعة هل يجوز العدول من سورتي «الجحد» و«التوحيد» إلى سورة الجمعة والمنافقين أم لا؟ وعدم جواز العدول منهما إلى غيرهما مطلقاً اختياراً، فهل يجوز العدول من كلٍّ من «الجمعة» و«المنافقين» إلى الأُخرى أم لا؟

الرابع: إنّ العدول منهما إلى سورتي «الجمعة» و«المنافقين» معيّن، فهل يختصّ بخصوص صلاة الجمعة أو جاز مطلقاً ولو في صلاة الظهر؟

ثم لا يخفى أنّ أدلّة جواز العدول ليست مخصّصةً لأدلّة القران، بعدما قلنا من أنّ القران إنّما يتحقّق بعد تمام السورة الأُولى، فإنّه بعد تماميّتها يتحقّق القران بالشروع في السورة الأُخرى سواء أتمّها أو لم يتمّها. وأمّا إذا لم يتمّ السورة الأُولى فلا يتحقّق القران وإن قرن ذلك البعض بسورة تامّة أُخرى، وأمّا خبر منصور بن حازم[1] فلا إطلاق له، حيث إنّه لم يكن إلا في مقام عدم جواز قراءة

---

(١) تقدم في ص ٢٩٧.

الزائد على السورة الواحدة من غير أن ينقص أو يزيد، لا في مقام بيان حرمة القران. ولذا تأمّلنا فيه سابقاً.

والفروع المذكورة كلّها محلّ خلاف وإشكال، منشأها اختلاف الأخبار، فلنقدّم ذكرها، وهي كثيرة:

منها: رواية عمرو بن أبي نصر قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يقوم في الصلاة، فيريد أن يقرأ سورة، فيقرأ ﴿**قل هو الله أحد**﴾ و﴿**قل يا أيّها الكافرون**﴾؟ فقال: «يرجع من كلّ سورة إلا من ﴿**قل هو الله أحد**﴾ و ﴿**قل يا أيّها الكافرون**﴾»[1].

وهذه الرواية كما ترى تدلّ على السؤال عن أنّه لو كان المنويّ سورة غير ما يأتي بها في الصلاة، بقرينة قوله: «فيريد»، فيجيب صلوات الله عليه، أنّه يجوز أن يرجع إلى المنويّ، والمقصود الّذي قصده أوّل الدخول في الصلاة، إلا إذا دخل في خصوص إحدى السورتين، فإنّه لا يجوز العدول منهما إلى ذلك المنويّ. والعجب أنّ مع صراحة هذه الرواية في العدول عن المنويّ الّذي نواه أوّلاً، لم يكن لمضمونه أثراً في كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم، حيث إنّهم لم يتعرّضوا لصورة العدول عن المنويّ، بل تعرّضوا ما إذا عدل عن نفس السورة الّتي شرع فيها.

وأمّا دلالته على عدم جواز العدول منهما بعدما شرع فيهما إلى غيرهما فتامّة، كما لا يخفى.

---

(١) الكافي ٣: ٢٥/٢١٧، التهذيب ٢: ٧٥٢/١٩٠، الوسائل ٦: ١/٩٩ ب٣٥ من أبواب القراءة في الصلاة .

وأمّا على عدم جواز العدول عن السورتين بمجرّد قصدهما ونيّتهما، فلا دلالة لها عليه أصلاً، إلا بدعوى القطع بوحدة المناط، كما لا يخفى.

ومنها: ما عن الحلبي قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل قرأ في الغداة سورة ﴿**قل هو الله أحد**﴾؟ قال: «لا بأس، ومن افتتح سورةً ثمّ بدا له أن يرجع في سورة غيرها، فلا بأس إلا «قل هو الله أحد» ولا يرجع منها إلى غيرها، وكذلك ﴿**قل يا أيّها الكافرون**﴾[1]. فإنّ هذا الخبر صريح في عدم جواز العدول من السورتين.

ومنها: خبر قرب الإسناد عن عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سالته عن الرجل إذا أراد أن يقرأ سورة فقرأ غيرها، هل يصلح له أن يقرأ نصفها، ثمّ يرجع إلى السورة الّتي أراد؟ قال: «نعم ما لم تكن ﴿**قل هو الله أحد**﴾ و﴿**قل يا أيّها الكافرون**﴾[2].ثمّ قال: وسألته عن القراءة في الجمعة بما يُقرأ قال: «سورة الجمعة» و﴿**إذا جاءك المنافقون**﴾ وإن أخذت في غيرها وإن كان ﴿**قل هو الله أحد**﴾ فاقطعها من أوّلها وارجع إليها»[3].

وهذه الفقرة تدلّ بظاهرها على العدول من سورة «التوحيد» إلى «الجمعة» و«المنافقين» في يوم الجمعة، ولفظة «إن» وصليّة دالّة على أهميّة سورة «التوحيد»، ومنه يستكشف أنّه لو كان العدول من «التوحيد» جائزاً في يوم الجمعة إلى سورتي «الجمعة» و«المنافقين»، فمن غيرها بطريق أولى، كما لا يخفى.

---

(١) التهذيب ٢: ٧٥٣/١٩٠، الوسائل ٦: ٢/٩٩ ب٣٥ من أبواب القراءة في الصلاة .

(٢) قرب الإسناد: ٨٠٢/٢٠٦، الوسائل ٦: ٣/١٠٠ ب٣٥ من أبواب القراءة في الصلاة .

(٣) قرب الإسناد ٨٣٩/٢١٤، الوسائل ٦: ٤/١٥٣ ب٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة .

وهذا الخبر دالّ على جواز العدول ممّا عدا سورتي «التوحيد» و«الجحد» وإن بلغ النصف، كما لا يخفى.

ومنها: ما عن حريز عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل قرأ سورةً في ركعة فغلط، أيدع المكان الّذي غلط فيه ويمضي، أو يدع تلك السورة ويتحوّل منها إلى غيرها؟ فقال: «[كلّ][1] ذلك لا بأس به»[2].

وظاهر هذا الخبر: أنّه لو غلط في السورة يجوز له أن يمضي أو يعدل عنه إلى سورة أُخرى، أيّ سورة كانت، وإطلاق هذا الخبر إنّه لو غلط في السورة يجوز له أن يمضي أو يعدل عنه إلى سورة أُخرى، أيّ سورة كانت، وإطلاق الجواب وترك الاستفصال على تعميم الحكم حتّى بالنسبة إلى سورتي «التوحيد» و«الجحد»، كما لا يخفى.

ومنها: ما عن عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ غيرها قال: «له أن يرجع ما بينه وبين أن يقرأ ثلثيها»[3].

وهذه الرواية تدلّ على جواز العدول ولو تجاوز النصف وبلغ ثلثي السورة، ولكنّه لم يعمل بها، إلا الشيخ في بعض كتبه على ما حكي[4].

ومنها: ما عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل يقرأ في المكتوبة بنصف السورة، ثمّ ينسى فيأخذ في أُخرى حتى يفرغ منها، ثمّ يذكر قبل أن

---

(١) أثبتناه من المصدر .

(٢) التهذيب ٢: ١١٨١/٢٩٣، الوسائل ٦: ١/١٠٠ ب٣٦ من أبواب القراءة في الصلاة .

(٣) التهذيب ٢: ١١٨٠/٢٩٣ ، الوسائل ٦: ٢/١٠١ ب٣٦ من أبواب القراءة في الصلاة .

(٤) أفتى بمضمونه الشيخ جعفر في كشف الغطاء: ٢٣٥ وحكاه النجفي في جواهر الكلام ١٠: ٦٠ وتعجّب عنه.

يركع؟ قال: «يركع ولا يضرّه»[١].

وهذا الخبر ظاهر في جواز العدول من السورة الّتي بلغ نصفها إلى غيرها، كما لا يخفى.

ومنها: ما عن الدعائم عن الصادق عليه السلام «من بدأ بالقراءة في الصلاة بسورة ثمّ رأى أن يتركها ويأخذ في غيرها فله ذلك، ما لم يؤخذ في نصف السورة إلا أن يكون بدأ بـ ﴿قل هو الله أحد﴾، فإنّه لا يقطعها وكذلك بسورة «الجمعة» و«المنافقين» في [صلاة] الجمعة لا يقطعهما إلى غيرهما وإن بدأ بـ ﴿قل هو الله أحد﴾ قطعها إلى سورة «الجمعة»أو سورة «المنافقين» في صلاة الجمعة خاصّةً»[٢].

وهذا الخبر يدلّ على جواز العدول اختياراً من السورة الّتي شرع فيها إلى غيرها مالم يتجاوز النصف لو لم يبدأ بـ ﴿قل هو الله أحد﴾، يعني لم يكن السورة الّتي شرع فيها هو سورة «التوحيد»، ويدلّ على عدم جواز العدول عن «التوحيد» خاصّة مطلقاً إلا إلى سورتي «الجمعة» و«المنافقين» في يوم الجمعة خاصّة، فإنّه يجوز العدول عن سورة «التوحيد» إلى كلٍّ من سورتي «الجمعة» و«المنافقين»، فيدلّ على اُمور.

الأوّل: جواز العدول اختياراً.

الثاني: تحديد جواز العدول إلى ما لم يبلغ حدّ النصف.

---

(١) التهذيب ٢: ٧٥٤/١٩٠، الوسائل ٦: ٤/١٠١ ب٣٦ من أبواب القراءة في الصلاة .

(٢) دعائم الإسلام ١: ١٦١، مستدرك الوسائل ٤: ١/٢٢١ ب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة .

الثالث: يدلّ على عدم جواز العدول من سورة «التوحيد» في كلّ يوم إلى كلّ سورة إلا إلى سورتي «الجمعة» و«المنافقين» في يوم الجمعة، كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى أنّ كتاب الدعائم معتبر، وما يقال من أنّ صاحبه إسماعيلي المذهب[1] مجرّد نسبة لا أصل له ولا يضرّ بكتابه؛ لاشتمال كتابه على نقل أخبار صادرة عن الأئمّة من بعد الصادق عليه السلام، لكنّه أسند إلى الأئمّة من بعده عليهم السلام بالتمويه وإخفاء الإسناد إليهم، كما لا يخفى على المراجع إلى كتابه. والاسماعيليّون حيث لم يفهموا من كتابه نقله عن الأئمّة من بعد الصادق عليه السلام نسبوه إلى مذهبهم، وأمّا اشتماله على أخبار لم تكن في رواياتنا لا يوجب قدحاً فيه، بعد احتمال أن تكون تلك الأخبار مأخوذةً من كتاب الأشعثيّات، الّذي هو أيضاً كتاب صدر من أحد أولاد الأئمّة، الّذي كان في مصر على ما نقل، وهو أيضاً كتاب معتبر أُخفي، ولذا من جهة خفائه ترك نقل أخباره في الكتب المعتبرة. وكيف كان كتاب الدعائم معتبر كما لا يخفى.

ومنها: ما عن الرضوي قال العالم لا يجمع بين السورتين في الفريضة[2].

وسئل عن الرجل يقرأ في المكتوبة نصف السورة، ثم ينسى فيأخذ في الأُخرى حتّى يفرغ منها، ثمّ يذكر قبل أن يركع؟ قال: «لا بأس به»[1].

[ومنها: ما عن الرضويّ أيضاً] «واقرأ في صلاتك كلّها يوم الجمعة وليلة

---

(١) انظر معالم العلماء: ٨٥٣/١٢٦ وفيه: «ليس بإماميّ»، وراجع لمزيد الاطلاع حول كتاب الدعائم ومؤلّفه خاتمة مستدرك الوسائل ١: ١٢٨ ـ ١٥٩.

(٢) الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام: ١٢٥.

(١) في الأصل «علي بن الحرابي» والصحيح ما أثبتناه من المصدر، وقد تقدّم.

الجمعة سورة «الجمعة» و«المنافقين» و﴿سبح اسم ربّك الأعلى﴾ وإن نسيتها أو واحدة منها فلا إعادة عليك، فإن ذكرتها من قبل أن تقرأ نصف سورة فارجع إلى سورة «الجمعة»، وإن لم تذكرها إلا بعد قراءة نصف سورة فامض في صلاتك»[1].

وهذه الرواية تدلّ على أنّ حدّ جواز العدول إلى سورة الأُخرى هو ما لم يتجاوز النصف، وأمّا إذا تجاوز النصف فيمضي في صلاته، ولا يعدل إلى غيرها.

وتقيّد تلك الأخبار المحددّة بعدم تجاوز النصف بهذا القيد العدميّ، ومرجعه إلى تقييد الحدّ إلى عدم التجاوز عن النصف.

والخدشة في سندها من جهة كونها في فقه الرضا، مدفوعة: بما قرّرنا في محلّه من أنّ ذلك الكتاب مشتمل على فتاوى أحمد بن محمد بن عيسى، ويظهر كونه فتوى منه بالقرائن المكتنفة بها الكلام، مثل قوله في ذيل الخبر «كما روي»، فإنّ قوله «كما روي» لا يمكن أن يكون من الإمام عليه السلام. وعلى الأخبار الصادرة منهم عليهم السلام بقرائن مقاميّة مثل قوله: قال العالم عليه السلام، فإنّ المراد به الإمام عليه الصلاة والسلام، ومن جملته هذا الخبر فإنه ينقله عن العالم. ومع هذه القرينة فلا مجال لأن يتوهّم أنّه من فتاواه، كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى أنّ الظاهر من الأخبار هو كون حدّ جواز العدول بلوغ النصف؛ لصراحة الرضويّ فيه.

وظاهر خبر الدعائم وإن كان هو اعتبار جواز العدول ما لم يؤخذ بالنصف،

---

(١) الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام: ١٣٠.

كما أنّ الإجماع على جوازه قبل بلوغ النصف أيضاً[١]، ولكنّه معارض بخبر قرب الإسناد، المصرّح بجواز العدول وإن بلغ النصف، كما أنّ الإجماع أيضاً قائم على جواز العدول إذا بلغ النصف[٢].

لكن يمكن حمل خبر قرب الإسناد على ما إذا لم يتجاوز النصف؛ لأنّ عدم الأخذ في النصف عبارة عن عدم الشروع في النصف وهو يطلق على عدم التجاوز منه، كما يطلق على بلوغه أيضاً. فهو حينئذٍ ظاهر في عدم تجاوز النصف. وخبر الرضويّ وخبر قرب الإسناد أظهر، بل صريح في بلوغ النصف فيحمل الظاهر على الأظهر.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ الظاهر من رواية قرب الإسناد هو ما إذا أراد أن يقرأ سورةً خاصّة، ثمّ قرأ سورةً أُخرى، فالسؤال عن جواز العدول في خصوص هذه الصورة، وحينئذٍ يمكن أن يحمل على صورة النسيان، كما قد نطق به صريحاً ذيل رواية [قرب الإسناد][٣]، فإنّه كان في خصوص صورة النسيان. بخلاف خبر الدعائم، فإنّ الظاهر من قوله «يأخذ» هو ما إذا أراد أن يعدل عنه اختياراً فمن هذه الجهة يكون خبر الدعائم أظهر من الخبر الوارد في قرب الإسناد.

وحينئذٍ فيمكن أن يقال: إنّ الصناعة تقتضي أن يجمع بين الطوائف المذكورة من الأخبار بأُمور:

---

(١) جواهر الكلام ١٠: ٦٠، مستند الشيعة ٥: ١١٢ .

(٢) انظر مستند الشيعة ٥: ١١٤ ومجمع الفائدة والبرهان ٢: ٢٤٥ . (فيهما: لا يجوز العدول مع التجاوز عن النصف بالإجماع) .

(٣) في الأصل «الدعائم» والظاهر ما أثبتناه.

الأول: أن يحمل ما دلّ منها على جواز العدول إلى غير السورة الّتي شرع فيها إذا بلغ النصف، على صورة نسيان ما أراد أوّل الصلاة وتذكّر قبل التجاوز عن النصف. ويدلّ عليه بعض الأخبار[١]. وحمل الأخبار الدالّة على جواز العدول مطلقاً - أيّ مورد كان كما في رواية زرارة - وما دلّ على جوازه وإن تجاوز النصف على نسيان سورة اشتغل بقراءتها كما هو ظاهر بعض الأخبار[٢].

بل يمكن حمل الخبر الدالّ على جواز العدول بعد التجاوز عن النصف وبلوغ ثلثي السورة على ما إذا نسي تلك السورة الّتي قرأها. وحمل الأخبار الدالة على جواز العدول قبل النصف على ما إذا أراد أن يعدل عنها اختياراً، كما هو ظاهر خبر الدعائم. وهذا الجمع ليس خلاف الإجماع أيضاً، وإطلاق الإجماع الدالّ على جواز العدول بعد بلوغ النصف معارض بالإجماع الآخر المنقول على عدم جواز العدول قبل بلوغ النصف، كما لا يخفى على من تأمّل في أخبار الباب.

ومع الإغماض عن هذا، فالظاهر هو جواز العدول ما لم يتجاوز النصف، وأمّا إذا تجاوز النصف فلا يجوز العدول عنه. وحيث إنّ خبر الدالّ على جواز العدول بعد بلوغ ثلثي السورة غير معمول به فلا يصلح للمعارضة، كما لا يخفى.

والضابط في النصف، هو النصف التخمينيّ العرفيّ، لا النصف الحقيقي. ضرورة أنّ التحديد بالنصف الحقيقيّ بين حروف الكلمة، الّذي يعسر العلم به غالباً بعيد، كما في الجواهر[١]، فراجع.

---

(١) انظر الوسائل ٦: ٣/١٠١ ب٣٦ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٢) انظر الوسائل ٦: ٤/١٠١ ب٣٦ من أبواب القراءة في الصلاة.

(١) جواهر الكلام ١٠: ٦٣.

ثمّ لا يخفى أنّه يظهر من الأخبار المذكورة جواز العدول من كلّ سورة إلى سورتي «التوحيد» و«الجحد» كما أنّه يظهر من الأخبار حرمة العدول عنهما إلى غيرهما إلا في يوم الجمعة، فإنّه يظهر من الأخبار جواز العدول منهما إلى «الجمعة» و«المنافقين» في يوم الجمعة، من غير فرق بين سورتي «التوحيد» و«الجحد» أوّلاً؛ لعدم القول بالفصل؛ حيث إنّ كلّ من قال بجواز العدول من سورة «التوحيد» إلى كلّ من سورتي «الجمعة» و«المنافقين» قال بجواز العدول من «الجحد» إليهما. وثانياً؛ للأولويّة المستفادة من «إن» الوصلية في خبر قرب الإسناد من قوله «وإن كان ﴿**قل هو الله أحد**﴾» كما أشرنا إليه، كما لا يخفى.

وقد يظهر من صاحب الجواهر الاستدلال بالتشبيه المذكور في رواية الحلبيّ، وحيث كانت عبارته رحمه الله في هذا المقام مغلقةً فلا بأس بذكرها. ثم بيان المراد منها، وهي هذه: «بل قد يستفاد أيضاً من التشبيه في قوله: وكذا ﴿**قل يا أيّها الكافرون**﴾ إلى آخرها. خصوصاً وقد علم أنّ المراد بالغير المذكور في حكم المشبّه به - ولو من خارج - ما عدا «الجمعة» و«المنافقين» فيثبت حينئذٍ في المشبّه بشهادة فهم العرف[1].

وحاصل مرامه رفع مقامه، أنّ الظاهر من التشبيه كون الحكم في سورة «الجحد»، غير المذكور هو الحكم الثابت للمشبه به المذكور، فإذا ثبت من الخارج جواز العدول من المشبّه به إلى سورتي «المنافقين» و«الجمعة» وعدمه فيما عداهما فيثبت في المشبّه أيضاً لقضيّة التشبيه.

---

(١) جواهر الكلام ١٠: ٦٤.

ثمّ قال: «لكن يمنع، بل قد يدّعى إرادة الظاهر في المشبّه، فيكون كالعامّ الّذي خصّ في البعض»[١].

وغرضه رحمه الله أنّه يمكن أن يمنع شمول التشبيه للحكم المذكور، بدعوى: أنّ الظاهر من الكلام هو التشبيه في عدم جواز العدول عنهما فيراد بالمشبّه هذا الظاهر دون سائر الأحكام الثابتة للمشبّه به، فيكون جواز العدول من سورة «التوحيد» إلى «الجمعة» و«المنافقين» مختصّاً بخصوص سورة «التوحيد»، فيكون الكلام كالعامّ المخصّص في البعض دون بعض.

ثم قال: «ولإن تنزّلنا فلا أقلّ من ثبوت حكم ما بقى من المشبّه به في المشبّه خاصّة، فتختصّ التخصيصيّة بالمشبّه به والخصوصيّة بالمشبّه»[٢].

وحاصل مراده أنّه لو تنزّلنا وقلنا بعدم إرادة ما هو ظاهر الكلام في المشبّه، ولكن نقول: إنّ القدر المتيقّن ممّا ثبت للمشبّه من هذا الكلام، هو الحكم الباقي تحت العامّ، وهو عدم جواز العدول عن سورة «التوحيد» إلى ما عدا «الجمعة» و«المنافقين»، لا الحكم الثابت له بالتخصيص من جواز العدول منها إلى «الجمعة» و«المنافقين» بل هذا مختصّ بخصوص سورة «التوحيد» وهذا هو مراده من قوله: «فتختصّ التخصيصيّة بالمشبّه به». فيختصّ الحكم الثابت بالتخصيص بالمشبّه به والحكم الثابت للباقي بالمشبّه، كما لا يخفى.

ولكنّك قد عرفت عدم الحاجة إلى هذا التكلّف والتجشّم بعد ثبوت الإجماع المركّب وعدم القول بالفصل، كما لا يخفى.

---

(٢) جواهر الكلام ١٠: ٦٤.

(١) جواهر الكلام ١٠: ٦٤.

فقد تبيّن ممّا ذكرنا عدم جواز العدول من سورتي «التوحيد» و«الجحد» إلى غيرهما إلا في يوم الجمعة بالنسبة إلى خصوص «الجمعة» و«المنافقين» كما أنّه ظهر ممّا ذكرنا جواز العدول من غيرهما إليهما مطلقاً، سواء أرادهما أوّلاً أو لم يرد، وسواء نسي ما أراد أو لا؛ لإطلاق النصوص كما ذكرنا، كما أنّه ذكرنا عدم جواز العدول من كلّ سورة إلى كلّ سورة بعد تجاوز النصف، كما قلنا. إلا إذا نسي السورة، أو غلط على وجه لا يمكن له إتمامه. وأمّا إذا أمكن إتمامه بإعادته فيما إذا لم يلزم منه محذور، فلا إشكال في جوازه.

ثمّ لا يخفى: إنّه بناءً على ما ذكرنا من جزئيّة البسملة للسور لما قلنا بكونها مشتركةً لفظيّةً، فحكمها حكم سائر آيات السور، فإذا أتى بها بقصد سورة خاصّة، فإذا عدل عنها فلابدَّ من إعادتها، كما أنّه بناءً على هذا يحسب من آيات السورة في مقام تعيين النصف. هذا إذا أتى بها بقصد سورة، ثمّ شرع في السورة بعدها.

وأمّا إذا أتى بها بلا قصد، فإن تعقّبها بسورة، فالبسملة محتسبة من تلك السورة؛ لان نفس الشروع في السورة كاشف عن كون إرادتها مخزونةً في النفس، ويكفي ذلك كما قلنا. وحينئذٍ تصير البسملة جزءاً من السورة الّتي شرع فيها، ولابدَّ من إعادتها لو عدل، وأمّا إذا لم يشرع في سورة، وأتى بالبسملة من دون أن يعيّن سورةً أو يدخل فيها، فالظاهر عدم إعادتها لو شرع في سورة، ولابدَّ مع العدول من الإتيان بالبسملة. هذا بناءً على كونها جزءاً للسورة الّتي شرع فيها.

وأمّا بناءً على عدم كونها جزءً للسورة، بل كانت جزءاً للصلاة في أوّل كلّ سورة، فلا مجال للإتيان بها لو عدل من السورة؛ لأنّها بناءً على هذا جزء قد أتى بها، ومعه فلا مجال لإعادتها للسورة المعدول إليها.

ودعوى: وجوب إعادتها من جهة فوت الموالاة بينها وبين السورة الّتي يعدل إليها.

مدفوعة: بعدم فوت الموالاة بفصل الدعاء والقرآن؛ لأنّهما من الصلاة أيضاً، سيّما لو كان قليلاً.

نعم، لو فرض كون السورة المعدول عنها طويلة، كالبقرة الّتي قرأ ثلثين منها، وبدا له أن يعدل عنها إلى سورة غيرها، لا يبعد عدم صدق اتّصال السورة الثانية بالبسملة، وينبغي أن يعيدها كما مال إليه الأُستاذ سلّمه الله.

ولكن بخلاف فصل السور القصار فانه لا يوجب شيئاً أصلاً.

والإنصاف أنّه لو كانت البسملة جزءاً للصلاة عند الشروع في أوّل كلّ سورة، لا مجال لإعادتها أصلاً. فإنّه بعد الإتيان بها بعد الحمد، لا مجال لإعادتها، حيث إنّه جزء قد أتى به.

نعم، لو اشترط فيها أن تكون متّصلةً بالسورة، فحينئذٍ يدور أمر إعادتها وعدم إعادتها مدار صدق الاتّصال عرفاً وعدمه، فإن كان الفاصل سورة قصيرة مثل «التوحيد» فلا يبعد أن يدّعى صدق الاتّصال عرفاً، وأمّا بخلاف السور الطوال. وممّا ذكرنا يظهر ما في كلام الذكرى[1]. فتدبّر فيه.

ثمّ لا يخفى أنّ الظاهر من الأخبار عدم جواز العدول من كلّ من سورتي «الجمعة» و«المنافقين» - يوم الجمعة - إلى غيرهما مطلقاً، وينبغي أن يقرأ «الجمعة» في الركعة الأُولى و«المنافقين» في الركعة [الثانية]، وعلى هذا لا يبعد أن يقال: إنّه لو شرع في «الجمعة» في الركعة الثانية، أو في «المنافقين» في

(١) ذكرى الشيعة ٣: ٣٥٥.

الركعة الأُولى وتذكّر، فله العدول من كلّ منهما إلى الأُخرى. لكن بخلاف ما إذا أُتيا في محلّهما، فلا يجوز العدول، مع أنّ في العدول في الصورة الأُولى أيضاً محلّ تأمّل؛ لعدم الدليل عليه، إلا الدليل الدالّ على استحبابها في الركعة الأُولى، وهو لا يصلح لأن يكون دليلاً على العدول، كما لا يخفى.

ثمّ هنا فروع ينبغي أن ينبّه عليها:

الأوّل: اختصاص العدول من سورتي «التوحيد» و«الجحد» إلى «الجمعة» و«المنافقين» بخصوص صلاة الجمعة أو يعمّها والظهر.

الثاني: أنّه هل يعمّ الحكم صلاة صبح الجمعة وعصرها ومغربها وعشائها أو يختصّ بخصوص الجمعة والظهر؟

الثالث: أنّه على تقدير عدم شمول الحكم لصلاة صبحها ومغربها وعشائها هل يشمل عصرها أم لا؟ ولا يخفى أنّ في بعض الأخبار السابقة وردت «في يوم الجمعة»، وفي بعضها «في الجمعة»، الظاهر في صلاة الجمعة.

وعلى كلّ تقدير جواز العدول عنهما إلى سورتي «الجمعة» و«المنافقين» في خصوص صلاة الجمعة، ممّا لا إشكال فيه ولا كلام يعتريه، كما أنّه ينبغي أن لا يستشكل في الظهر أيضاً؛ لما يظهر من الأدلّة أنّ الحكم الأوّلي كان هو التخيير بين صلاتي الجمعة والظهر، وإنّما تتعيّن الجمعة بوجود من له الولاية والإمامة، أو من ينوب مقامه خاصّة.

وبعبارة أُخرى: تعيّن صلاة الجمعة إنّما يكون بانعقادها ممّن له عقد الولاية، فإذا عقدها فتتعيّن، وإلا فالحكم الأوّلي هو التخيير. وعلى هذا، هما صلاتان كلّ منهما في عرض الأُخرى. غاية الأمر أنّ بانعقادها ممّن له البيعة وعقد الولاية

تتعيّن ويبطل التخيير، ومع غيبته صلوات الله عليه، فبناءً على القول بالولاية العامّة، وثبوتها للفقيه الجامع للشرائط - كما لا يبعد القول بها - فمع بسط يده وكمال اقتداره واستيلائه، فله الانعقاد. وبعقده لها تتعيّن.

وأمّا إذا لم يكن له بسط يد فليس له إجراء الحدود ولا صلاة الجمعة - وإن قلنا بثبوته له -؛ لأنّه لابدَّ من الولاية والبسط؛ لأنّها وإجراء الحدود كانت من وظائف الولاة في زمانهم صلوات الله عليهم، لا من وظائف القضاة. فلا محالة نعتبر فيه الولاية والاقتدار، وإلا لا وجه لأن تختصّ بخصوص الولاة دون القضاة، كما لا يخفى.

وكيف كان بعد كون الظهر في عرض الجمعة، وكان بوجوده صلوات الله عليه تتعيّن الجمعة - لا أنّها تجب -، فلا مجال للتفضيل بينهما أصلاً، مضافاً إلى أنّه يشمله بعض الأخبار الدالّة على جواز العدول من «التوحيد» إليهما باعتبار اشتمالها للفظة «يوم الجمعة»، كما لا يخفى.

وأمّا شمول الأدلّة لصلاة المغرب والعشاء والصبح، فالانصاف أنّه بمعزل عن الدلالة بمراحل، ولا يشمله بلفظ «يوم الجمعة»، بل الظاهر المنصرف منه صلاة الزوال، الشامل للجمعة والظهر، كما أنّ الظاهر المنصرف من الأدلّة هو عدم شمول العصر أيضاً؛ لانصرافه عن الأدلّة، كما لا يخفى. ومع الشكّ في الشمول والإغماض عن انصراف الأدلّة من العصر ومن غيره، فهل مقتضى الأصل جواز العدول، أم تعيّن السورة بمجرّد الشروع فيها، وعدم جواز العدول عنها.

فنقول: إنّ مقتضى الأصل هو التعيّن بمجرّد الشروع في السورة، ولا مجال

لاستصحاب التخيير الّذي كان له قبل الشروع في السورة؛ لبطلان التخيير بمجرّد الشروع في السورة، سواء كان التخيير شرعيّاً أم كان عقليّاً.

بيان ذلك: أنّه لو قلنا بأنّ التخيير شرعيّ بمعنى أنّ ما اعتبر جزءاً للصلاة هو كلّ واحدة من السور؛ لعدم وجود الجامع القريب العرفيّ الّذي هو الملاك في التخيير الشرعيّ، ومجرّد طبيعة السورة لا تكون جامعاً قريباً عرفيّاً حتّى يكون التخيير عقليّاً.

وبناءً على هذا فلا يخلو إمّا أن نقول بكون الامتثال تدريجيّاً، بمعنى أن يكون الامتثال تدريجيّ الحصول. وإمّا أن نقول بأنّه آنيّ، بمعنى أنّ امتثال الأمر المتعلّق بالصلاة يحصل مقارناً للفراغ عن الصلاة بآن.

فعلى الأوّل فلا مجال لتوهمّ بقاء التخيير؛ لأنّه بعد فرض حصول الامتثال الأمر المتعلّق بالسورة بمقدار ما قرأ منها، وبعد بداهة سقوط الأمر بحصول الامتثال، فلا مجال لبقاء الأمر المتعلّق بالسورة، حتّى يقاس بأوّل العمل ويستصحب، ضرورة أنّه امتثل بمقدار منه، ومعه فيتعيّن إتمامه؛ لأنّه الفرد الّذي انطبق عليه المأمور به. فإذا انطبق بوجه وبمقدار، فإخراج المقدار المنطبق عن طبيعة السورة المأمور بها يكون بلا وجه؛ لأنّه تحقّق هذا المقدار. فإبطال هذا المقدار وجوازه وتنزيله منزلة العدم يحتاج إلى الدليل. ومن هذا الباب نقول بعدم جواز إبطال العمل اختياراً، فيكون إبطال ما أتى به من المأمور به على خلاف القاعدة، وبهذا التقريب ظهر أنّه بناءً على التخيير العقليّ لا وجه لإبطال ما أتى به. وأنّ التخيير عقليّ وكان الحاكم هو العقل وهو لا يرفع اليد عمّا أتى به وحصل به مقدار من الامتثال، هذا بناءً على القول بكون الامتثال تدريجيّاً.

وأمّا لو قلنا بكون الامتثال دفعيّاً وهو حصوله آناً قبل الفراغ، فنقول أيضاً بعدم جواز العدول؛ لأنّه بناءً على هذا الأمر وإن كان باقياً لكنّ اقتضاءه للامتثال يبطل بمقدار ما يمتثل منه، ولا يعقل أن يكون اقتضاؤه باقياً، وإلا، يلزم عدم إمكان حصول الامتثال.

والحاصل: أنّ الأمر يبطل اقتضاؤه بالامتثال ولو لم يحصل، ولكن اقتضاء الأمر بمقدار ما يأتي به من المأمور به الّذي كان تدريجيّ الحصول يبطل، وببطلانه يتعيّن ويبطل التخيير؛ لأنّ التخيير إنّما يكون بين الأمرين الّذين كان الأمر بهما مقتضياً للامتثال، باعثاً للمكلّف نحو متعلّقه، وهذا إنّما يكون فيما إذا لم يحصل الامتثال، أو لم يبطل اقتضاء الأمر. ومع حصول كلّ منهما يبطل ذلك الأمر أو يبطل اقتضاؤه، ومعه فلا مجال لبقاء التخيير.

وقد رجّح سيد مشايخنا قُدِّسَ سِرُّهُ - الميرزا الشيرازي - كون الامتثال في المركّبات الارتباطيّة تدريجيّة[1].

أمّا إذا كان الزمان شرطاً للتكليف كما في الصوم وكما في الصلاة في أول وقتها بمقدار ما يسعها من الزمان فلا يعقل أن يكون الامتثال دفعيّاً وإلا يلزم كون ما أتى به من الإمساكات المتعدّدة من أوّل طلوع الفجر إلى الغروب غير مأمور به، بل كان مقدّمةً لما هو المأمور به وهو الإمساك الواقع قُبيل الغروب، مع أنه لا إشكال في أنّ بمجرّد طلوع الفجر يتحقّق شرط الوجوب مقارناً له كما أنّه يتحقّق الامتثال بالإمساك في ذلك الزمان، وهكذا كلّ زمان من اليوم ينحلّ

---

(١) انظر تقريرات السبزواري ٢: ١٥٧ ـ ١٥٨ .

الامتثال وشرط الوجوب متقارنين، وهكذا إلى الغروب، ففعليّة الوجوب وتحقّق الامتثال تكون في كلّ زمان متقارنين بالتقارن الخارجيّ وليس شرط الوجوب وتحقق الامتثال هو الآن المتّصل بالغروب بلا إشكال. بل كلّ زمان من أزمنة يوم الصوم شرط لفعليّة الوجوب، فإذا صار فعليّاً يحرّك المكلّف نحو الإمساك في زمانه، لا الإمساك فيما بعد، ولا يعقل ذلك، ولذا أنكرنا الواجب المعلّق. فلو فرض فعليّة الوجوب وعدم تحقّق الامتثال بالإمساك في زمانه يلزم الخلف.

والحاصل: أنّ بعد عدم إمكان تفكيك الشرط عن المشروط وامتناع الشرط المتأخّر، وبعد امتناع الواجب المعلّق، فلا يمكن أن لا يكون الإمساك الواقع في زمانه امتثالاً له، بل هو امتثال له، غاية الأمر أنّه متوقّف صحّته بالإمساك السابقة واللاحقة، فلو لم يمكن الإمساك الواقع في زمانه امتثالاً له لزم الخلف، وهكذا الكلام بالنسبة إلى الصلاة في أوّل وقتها، كما لا يخفى.

وهكذا الكلام فيما نحن فيه، فإنّ بعد الإتيان ببعض أجزاء السورة يحصل امتثال السورة بالنسبة إليها، وإلا، يلزم أن لا يكون البعض الواقع جزءاً لتلك السورة ومأموراً بها، فبعد كونه مأموراً به بالأمر المتعلّق به، ومعنى تعلّقه به كونه باعثاً ومحرّكاً للمكلّف نحو ذلك البعض، ومعه فلا يعقل أن لا يكون امتثالاً له، كما لا يخفى. هذا هو الحقّ.

وكذا إذا قلنا بكون الامتثال دفعيّاً، فإنّ إبطال ما وقع من إجزاء السورة يكون بلا وجه، وبلا دليل.

نعم، لو كانت الاستدامة الحكميّة معتبرةً في السورة بمجرّد إعراضها أو العدول عنها يبطل كما في الصوم والصلاة، بناءً على اعتبار الهيئة الاتّصاليّة في

الصلاة. وأمّا بعد عدم اعتبارها فيه فلا يبطل بالإعراض والعدول، فيكون إبطاله محتاجاً إلى الدليل. فكلّ مورد ثبت، فهو، وإلا، فلا وجه للعدول، ففي العدول من التوحيد إلى الجمعة في صلاة العصر وفي غيرها يحتاج إلى دليل مفقود في المقام، فمقتضى الأصل عدم جواز العدول، كما لا يخفى.

وممّا ذكرنا ظهر حال العدول عن «الجحد» إلى «التوحيد» من جهة دعوى أولويّة «التوحيد» منه، المستفادة من «إن» الوصليّة دون العكس، لكن هذه الدعوى يحتاج إلى القطع بالأولويّة، كما لا يخفى.

الأمر التاسع من أحكام القراءة: الجهر والإخفات.

لا خلاف ولا إشكال في اعتبار الجهر في الصبح والركعتين الأوّلتين من المغرب والعشاء، والإخفات في الظهرين وفي الركعتين الأخيرتين من العشائين، وهو إجماعيّ[1]، بل من ضروريات المذهب.

إنّما الكلام في أنّهما واجبان فيها، أو مستحبّان.

وقد حكي عن الإسكافي[2] السيد المرتضى استحبابهما فيها.

وعبارة السيّد صريحة فيه، حيث إنّه قال: ومن وكيد السنن حتّى روي «أنّ من تركهما عامداً أعاد»[1].

فإنّ ظاهرها هو كونهما مستحبّاً مؤكّداً.

والأخبار الدالّة على وجوبها كثيرة، لكن العمدة منها في المقام ما روي عن

---

(١) غنية النزوع ٢: ٧٨.

(٢) كما في المختلف ٢: ١٧٠/م ٩٣ والمعتبر ٢: ١٧٦.

(١) كما في المعتبر ٢: ١٧٦.

زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، وأخفى فيما 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 وقد تمّت صلاته»[1].

ولا يخفى أنّ التعبير بلفظة «لا ينبغي» الواقعة في كلام الراوي لا يدلّ على استحبابهما أصلاً.

أمّا أوّلاً: فلبعد أن يكون مثل زرارة يسأل عن حكم تارك المستحبّ الّذي جواز تركه ممّا لا يخفى على كلّ متديّن، فضلاً عن مثل زرارة الّذي هو من فقهاء الشيعة في ذلك الزمان.

وثانياً: أنّ المراد به هو ترك الجهر في المحلّ الّذي لابدّ أن يجهر، مضافاً إلى أنّ الضابط في استفادة الحكم هو قول الإمام عليه السلام، لا قول الراوي.

ثمّ لا يخفى: أنّ تردّد كلمة «نقص» بين أن تكون بالصاد المهملة وبين أن تكون بالضاد المعجمة لا يضرّ بشيء بعد تعقّبها بقوله عليه السلام: «وعليه الإعادة» الظاهرة في وجوب الإعادة، مضافاً إلى أنّه كما كان دإلا على وجوب الجهر والإخفات في موضعهما لو كانت بالضاد المعجمة، فكذا لو كان بالصاد أيضاً، فإنّ النقص يوجب البطلان أيضاً.

والفقرة الأخيرة تدلّ على عدم الإعادة لو كان وقوعهما عن نسيان أو جهل.

---

(١) الفقيه ١: ١٠٠٣/٢٢٧، التهذيب ٢: ٦٣٥/١٦٢، الاستبصار ١: ١١٦٣/٣١٣، الوسائل ٦: ١/٨٦ ب٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة.

ومفهومه يدلّ على لزوم الإعادة إن جهر موضع الإخفات أو أخفى موضع الجهر أيضاً.

ودعوى: أنّ مفهومه إنّه لو لم يفعل كذلك فعليه الإعادة.

مدفوعة: أوّلاً: بأنّ استفادة مثل هذا المفهوم من اعوجاج السليقة، وإنكار المفهوم أولى من هذه الدعوى، بأن يدّعى بأنّ الشرطيّة سيقت لبيان الموضوع.

وثانياً بأنّه بعد كون الكلام سائقاً مساق إفادة عدم لزوم الإعادة بملاحظة طروّ النسيان والجهل، لا بملاحظة نفس الفعل وعدمه، فيكون استفادة المفهوم منه بلحاظ هذا القيد الوارد في الكلام، فيكون مفاده أنّه لو فعلهما في غير حالتي النسيان أو الجهل فعليه شيء وهو الإعادة.

لكنّ الإنصاف أنّ هذه الشرطيّة مسوقة لبيان تحقيق موضوع من لا إعادة عليه بقرينة تعقّبه بلزوم الإعادة على مورد السؤال، الظاهر في كون صدور فعل الجهر في موضع الإخفات وفعل الإخفات في موضع الجهر اختياريّاً، وعلى هذا فدلالته على لزوم الإعادة فيما إذا أخلّ بهما في موضعهما تامّة، لا ينبغي التأمّل فيه، كما لا يخفى.

وفي المقام رواية أُخرى لزرارة أيضاً، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي الجهر فيه، وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، وترك القراءة فيما ينبغي القراءة فيه؟ فقال عليه السلام: «أيّ ذلك فعل ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه»[1].

---

(١) التهذيب ٢: ٥٧٧/١٤٧، الوسائل ٦: ٢/٨٦ ب٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة.

والكلام فيه، هو الكلام في الخبر الأوّل: إلا أنّ ظهور قوله عليه السلام في مقام الجواب في إفادة الجواب عن مورد السؤال، الظاهر عن كون الترك بالاختيار، بمفهوم القضيّة الشرطيّة أقوى من الخبر الأوّل. فبمفهومه يدلّ على لزوم الإعادة لو تعمّد بتركهما، فلو لم يكن له مفهوم يلزم عدم جواب الإمام عليه السلام عن ظاهر السؤال، فكان صورة العمد باقياً على حاله.

مضافاً إلى ما قلنا بأنّ صورة العمد هو المتيقّن من الخطابات الأوّليّة، ولا حاجة إلى بيان حكمه بدليل آخر. فلو أنكرنا المفهوم فنقول: إنّه عليه السلام إنّما بيّن حكم الصورة الّتي لا تستفاد حكمها من نفس الخطابات الأوّليّة، وهو صورة النسيان والجهل. وأمّا صورة العمد، فأحال عليه السلام حكمه إلى ما يستفاد من نفس الخطاب المتعلّق بهما، كما لا يخفى.

وكذا يظهر منه عدم استحبابه، وإلا، فلا وجه لتخصيص عدم الإعادة بخصوص صورة النسيان والجهل بعد كون عدم إعادة المستحبّ ممّا لا ينكر، فدلالة الخبر على وجوبهما ممّا لا ينبغي الإشكال فيه.

ثمّ لا يخفى أنّ الظاهر من اختلاف الجواب في الخبرين كونهما خبرين لا خبراً واحداً، مضافاً إلى أنّ اقتران ترك الجهر والإخفات في موضعهما بترك القراءة أقوى شاهد على بطلان الصلاة بتركهما؛ لأنّ بطلان الصلاة بترك القراءة عمداً مسلّم قطعاً بلا إشكال، فما ينسب إلى أُستاذ الكلّ في الكلّ من كونهما خبراً [واحداً][1] لعلّه نشأ من غفلة فراجع كلامه رفع مقامه.

---

(١) كما في جواهر الكلام ٩: ٣٦٦.

وأمّا الرواية المنسوبة إلى عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلّي من الفريضة ما يجهر فيه بالقراءة، هل عليه أن لا يجهر؟ قال: «إن شاء جهر وإن شاء لم يفعل»[1]. غير صالحة للمعارضة.

أمّا أوّلاً: فلإجمال الرواية، حيث إنّه بعد فرض كون الصلاة جهريّاً يكون قوله «هل عليه أن لا يجهر» دلالته مجملة؛ حيث إنّ الظاهر منه السؤال عن عدم لزوم الجهر في الفريضة الجهريّة، فلا يخلو: إمّا أن يكون الجهر مستحبّاً، فلا مجال لقوله: «هل عليه أن لا يجهر»، يعني هل لازم عليه أن لا يجهر في القراءة. وإمّا أن يكون واجباً فلا مجال للسؤال عن لزوم ترك الواجب، فلابدَّ أن تُؤوّل الرواية بقوله: «هل عليه شيء إن لم يجهر فيه». والإضمار وإن كان خلاف الظاهر لكنّ الظاهر هو هذا، كما أنّه يحتمل قويّاً أن يكون المسؤول عنه لزوم الجهر فيما عدا القراءة الواجبة، من الأذكار وغيرها كالقنوت، كما يدلّ عليه الخبر المحكيّ عن قرب الإسناد[2]، وحمله على مراتب الاستحباب بعيد جدّاً.

وأمّا ثانيا: فأنّه لم يعمل به قدماء الفقهاء الّذين كان عملهم مداراً لاعتبار الخبر وعدم عملهم موجباً [لوهنه][1].

والمراد بهم: هم الطبقة الأُولى المتّصل زمانهم بزمان الغيبة الصغرى - على الغائب المستور ألف صلاة وسلام -، وهم الكليني والصدوق وغيرهما من

---

(١) مسائل علي بن جعفر: ٢٣٧ ـ ٥٥٦/٢٣٨، التهذيب ٢: ٦٣٦/١٦٢، الاستبصار ١: ١١٦٤/٣١٣، الوسائل ٦: ٦/٨٥ ب٢٥ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٢) قرب الإسناد: ٧٩٦/٢٠٥.

(١) في الأصل «لوهنهم» والظاهر ما أثبتناه.

أصحاب كتب المجامع - رضوان الله عليهم - ، وهم لم يعملوا بهذا الخبر. وزمان السيد رحمه الله كان متأخّراً منهم، مع أنّ كلام السيّد لم يكن صريحاً في المخالفة انصافاً. مضافاً إلى أنّه موافق للعامّه، فوجوب الجهر والإخفات فيما ذكرنا من الصلوات لا مجال للخدشة فيه. هذا تمام الكلام في غير يوم الجمعة.

وأمّا يوم الجمعة فقد اختلف في لزوم الجهر في صلاة الظهر فيها؛ لما وردت [من] النصوص الدالّة على الجهر في صلاة ظهرها.

منها: ما عن الحلبيّ قال: سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّي الجمعة أربع ركعات، أيجهر فيها بالقراءة؟ قال: «نعم، والقنوت في الثانية»[1].

ودلالته على جواز قراءة صلاة الظهر في يومها ظاهرة وإن لم يظهر منه الوجوب أو الاستحباب، بل لا يبعد ظهوره في الاستحباب من جهة قياس الجهر بالقنوت بالجهر بالقراءة، كما لا يخفى.

ومنها: ما عن الحلبيّ أيضاً، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن القراءة في الجمعة إذا صلّيت وحدي أربعاً أجهر بالقراءة؟ فقال: «نعم» وقال: «إقرأ سورة «الجمعة» و«المنافقين»»[1].

فإنّ المسؤول عنه هو أيضاً تشريع الجهر في صلاة الظهر، وتصديقه عليه السلام يدلّ على جواز الجهر فيها فقط يوم الجمعة.

---

(١) الفقيه ١: ١٢٣١/٢٦٩، التهذيب ٣: ٥٠/١٤، الاستبصار ١: ١٥٩٤/٤١٦، الوسائل ٦: ١/١٦٠ ب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة .

(١) الكافي ٣: ٥/٤٢٥، التهذيب ٣: ٤٩/١٤، الوسائل ٦: ٣/١٦٠ ب٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة .

ومنها: ما عن عبدالرحمن العرزمي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أدركت الإمام يوم الجمعة وقد سبقك بركعة فأضف إليها ركعة أُخرى وأجهر فيها»[١].

ومنها: ما عن محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال لنا: «صلّوا في السفر صلاة الجمعة جماعةً بغير خطبة وأجهروا بالقراءة» فقلت: إنّه ينكر علينا الجهر بها في السفر، فقال: «أجهروا بها»[٢].

وهذا الخبر كانت دلالته على وجوب الجهر أقوى من الأخبار السابقة؛ حيث إنّه مع قول الراوي: بأنّ الجهر في الظهر ممّا ينكر علينا قال عليه السلام: «أجهروا بها».

ومنها: ما عن محمّد بن مروان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن صلاة الظهر يوم الجمعة كيف نُصلّيها في السفر؟ فقال: «تصلّيها في السفر ركعتين، والقراءة فيها جهراً»[٣].

وهذا الخبر أظهر في الوجوب، حيث إنّه جعل القراءة فيها في قبال التقصير فيه، وهو واجب قطعاً.

ومنها: ما عن [ابن][١] أبي عمير عن جميل قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجماعة يوم الجمعة في السفر؟ فقال: «تصنعون كما تصنعون في غير يوم

---

(١) التهذيب ٣: ٦٥٩/٢٤٤، الوسائل ٦: ٥/١٦١ ب٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٢) التهذيب ٣: ٥١/١٥، الوسائل ٦: ٦/١٦١ ب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٣) التهذيب ٣: ٥٢/١٥، الوسائل ٦: ٧/١٦١ ب٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة.

(١) أثبتناه من المصدر.

الجمعة في الظهر ولا يجهر الإمام فيها بالقراءة، إنّما يجهر إذا كانت خطبةً»[١].

ومثل هذا الخبر خبر عن محمّد بن مسلم[٢].

ومنهما يظهر أنّ بناء العامّة على الجهر في صلاة الجمعة والإخفات في الظهر، كما يشهد به الرواية السابقة، المتضمنة لإنكارهم عليهم بجهر القراءة في الظهر. ولذا حملهما الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ على التقية[٣]. مضافاً إلى أنّ مقتضى بدليّة الظهر عن الجمعة كونها محكومةً بحكم الجمعة في الجهر، كما لا يخفى.

الإنصاف: أنّه لا يظهر من الأخبار المذكورة لزوم الجهر في الظهر الّتي يؤتى بها منفردةً.

أمّا [الخبر الأوّل][٤]، فظاهر عدم [دلالته][٥] على الوجوب؛ لأنّ المسؤول عنه هو نفس الجهر وتشريعه في الظهر، والجواب وهو التصديق المفيد للتشريع فقط أظهر دلالة على الاستحباب؛ حيث قارن الجهر بالقراءة للجهر بالقنوت.

وكذا الثاني، كما ذكرنا في الأوّل، مضافاً إلى أنّه حيث قارن الجهر بالقراءة بقراءة سورة «المنافقين» و«الجمعة»، فلا يدلان على الوجوب.

وأمّا خبر عبدالرحمن العرزمي، فهو وارد في الجماعة ولعلّ للجماعة خصوصيّة من حيث كونها بدلاً عن الجمعة شرّع فيها الجهر كما في الجمعة

---

(١) التهذيب ٣: ٥٣/١٥، الاستبصار ١: ١٥٩٧/٤١٦، الوسائل ٦: ٨/١٦١ ب٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة .

(٢) التهذيب ٣: ٥٤/١٥، الاستبصار ١: ١٥٩٨/٤١٦، الوسائل ٦: ٩/١٦٢ ب٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة .

(٣) التهذيب ٣: ١٥ ذيل الحديث ٥٤، والاستبصار ١: ٤١٦ ـ ٤١٧ ذيل الحديث ١٥٩٨ .

(٤) في الأصل «الخبران الأوّلان» والظاهر ما أثبتناه.

(٥) في الأصل «دلالتهما» والظاهر ما أثبتناه.

بقاعدة البدليّة وخصوصاً في زمان التمكّن من حضوره صلى الله عليه وآله ، فإنّ الجمعة واجبة. فاحتمال كون الظهر في ذلك الزمان محكوماً بحكم الجمعة قويّ جدّاً، ولا ربط له بزماننا هذا أبداً.

وأمّا رواية محمّد بن مسلم، فهي وإن كانت متضمّنةً للأمر بالجهر في الجماعة ولكنّ الموهن لدلالتها على الوجوب هو الأمر به مع فرض الراوي كونه ممّا ينكر عليهم، وهذا بعيد كمال البعد منه صلوات الله عليه أنّه يأمر بالجهر مع الخوف والتقية، فقوله عليه السلام: «أجهروا بها» بعدما قال: إنّه ينكر علينا وارد مورد توهّم الحظر، ولا دلالة له على الوجوب لو لم نقل بعدم دلالته على الترخيص.

وحمله على مجرّد الإنكار والتشنيع من دون أن يكون فيه خوف مال أو نفس ممكن، ولكنّه إطلاق الجواب يدفعه؛ لأنّ المناسب حينئذٍ أن يفصّل عليه السلام بين ما إذا كان الإنكار موجباً للخوف والتقية فيجب ترك الجهر وإلا فلا. فقوله عليه السلام: «أجهروا» مطلق، يمكن أن يكون لخصوصيّة.

ومن هنا ظهر أنّ دعوى كونه آكد في الوجوب - حيث إنّه عليه السلام يأمر به مع الإنكار - لا مجال لها بعد احتمال كون الأمر به لخصوصيّة في المورد، وبعد أن يأمر عليه السلام أمراً وجوباً مع احتمال الخوف كمال البعد، كما لا يخفى.

مضافاً إلى أنّه ورد في الجماعة لا الإنفراد، وظاهر الرواية كون الإنكار بالجهر في القراءة في صلاة الجماعة، حيث إنّ مذهبهم على لزوم الإتيان بصلاة الجمعة لا الظهر جماعةً.

وأمّا خبر محمد بن مروان، وإن كان ظاهراً في الوجوب حيث قارنه بلزوم التقصير في السفر، إلا أنّ احتمال وروده في الجماعة بلحاظ كون السؤال بقوله:

«نصلّي» - الموضوع للمتكلّم مع الغير - قويّ جدّاً.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الأخبار المذكورة لا دلالة لها على وجوب الجهر في الظهر الّذي يوتى به منفرداً، لا جماعة. فالتفصيل بين الجماعة والفردى بوجوب الجهر في الجماعة دون الفرادى قويّ جدّاً؛ لعدم دليل صريح في الوجوب؛ ولما عرفت من أنّ التصديق الوارد في الخبرين الأوّلين لا دلالة له إلا على ما سأله الراوي، وهو لم يسأل عن الوجوب حتّى كان تصديقه تصديقاً للوجوب. بل السؤال عن نفس تشريع الجهر. إمّا من جهة توهّم حظره ومنعه، كما في غير يوم الجمعة. وإمّا من جهة كونها بدلاً عن الجمعة الّتي يجب فيها الجهر. وإلا، فلا مجال للسؤال أصلاً. فتصديقه لا دلالة له إلا على الترخيص.

وأمّا خبر محمّد بن مسلم، فالأمر الوارد فيه المتعلّق بالجهر أمر وارد مورد توهّم الحظر؛ لأنّ من قوله: «ينكر علينا في السفر» يستكشف توهّم الحظر، والأمر الوارد مورده قد قرّر في محلّه أنّه غير ظاهر في الوجوب، فالمتيقّن منه هو الطلب والترخيص، فيتّحد مفاده مع الخبرين الأوّلين.

وأمّا خبر عبدالرحمن فغير ظاهر وروده في صلاة الظهر، بل الظاهر منه وروده في صلاة الجمعة، وإدراك الإمام عليه السلام فيها بركعة، فيأمره عليه السلام بالجهر في الركعة الثانية. ولا دلالة له على الجهر في الظهر جماعةً أصلاً، فضلاً عمّا كان منفرداً.

وقد حكى الأُستاذ سلّمه الله أنّ مذهب أبي حنيفة كان على الإخفات في ظهر يوم الجمعة، ولكن الشافعي له قولان: قول بالجهر وقول بالإخفات. ولعلّ كان الإنكار ناظراً إلى تابعي أبي حنيفة.

بقي في المقام خبر [محمد بن] مروان فهو وإن كانت دلالته على الوجوب أظهر، لكن الظاهر منه كونه وارداً في صلاة الجماعة، فإنّ قوله: «كيف نصلّيها» الظاهر في كون السؤال عن كيفيّة الصلاة الّتي يؤدّيها جماعة، لأنّه أتى بصيغة المتكلّم مع الغير، وهو ظاهر في الجماعة، حيث إنّ إسناد الفعل إلى الجماعة ظاهر في المعيّة في الفعل، والجواب وإن كان بصيغة المفرد المخاطب، لكن لا ينافي كون المراد الجواب عن صلاة الجماعة أيضاً. فعلى هذا لا ظهور له في المنفرد.

مضافاً إلى ما أشرنا إليه، من أنّ دلالته كانت بالجملة الإسميّة، وهي لا تدلّ إلا على الطلب، وأمّا الوجوب، فلا. نعم، اقترانه بوجوب القصر يقوّي ظهورها في الوجوب، كما لا يخفى.

ثمّ على فرض تسليم دلالة الأخبار المذكورة، لكن نمنع دلالتها على وجوب الجهر في صلاة الظهر مطلقاً. بل الظاهر من الأخبار الدالّة على وجوبه هو صلاة الظهر الّتي يؤتى بها جماعةً، واحتمال أن يكون الجهر واجباً لخصوص الجماعة قويّ جدّاً؛ لأنّه البدل الأقرب إلى صلاة الجمعة، ويؤيّده المرويّ عن قرب الإسناد عن رجل صلّى العيدين وحده والجمعة، هل يجهر فيهما؟ قال عليه السلام: «لا يجهر إلا الإمام»[1].

فإنّ الظاهر من إطلاقه هو تشريع الجهر لخصوص الإمام، إمّا في خصوص الجمعة بناءً على كون المراد منه هو صلاة الجمعة فقط. وإما مطلقاً - حتّى في

---

(١) قرب الإسناد: ٨٤٢/٢١٥ الوسائل ٦: ١٠/١٦٢ ب٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة.

الظهر - بناءً على كون المراد منه هو وظيفة الجمعة من صلاتها وصلاة الظهر. كان قوله: «وحده» قيداً للمكلّف في كلتا الصلاتين من العيدين والجمعة، أم لم يكن. وعلى كلّ تقدير لو قلنا بإطلاق الجمعة على صلاتيها من الجمعة والظهر، فظاهر دلالته على اختصاص الجهر بخصوص الإمام. وبعبارة أُخرى ما يظهر منه هو انحصار جواز الجهر للإمام، أمّا لإمام الجماعة أو لإمام الجمعة فمجمل لو لم ندّع ظهوره في خصوص إمام الجمعة، كما لا يخفى.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا دلالة للأخبار على وجوب الجهر في صلاة الظهر منفرداً، وبهذا ينطبق فتوى المشهور على الرجحان فقط[١]، مع مخالفة المحقّق في المعتبر[٢]، وابن إدريس[٣]، ومن تبعه[٤].

وبناءً على تماميّة دلالة الأخبار على لزوم الجهر مطلقاً في صلاة الظهر في يوم الجمعة فيقع التعارض بين الطائفتين حيث إنّه وردت أخبار دالّة على عدم وجوب الجهر في يوم الجمعة، إلا في خصوص صلاة الجمعة.

منها: ما عن عمر بن يزيد، وفيه: «ليقعد قعدةً بين الخطبتين ويجهر بالقراءة»[١].

وهذا ظاهر في تشريع الجهر في صلاة الجمعة.

---

(١) كما في مستند الشيعة ٦: ١٥٠.

(٢) المعتبر ٢: ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

(٣) السرائر ١: ٢٩٨.

(٤) كالشهيد في الدروس ١: ١٧٥.

(١) التهذيب ٣: ٦٦٤/٢٤٥، الوسائل ٦: ٤/١٦٠ ب٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة.

والخبر الثاني، المرويّ عن قرب الإسناد[١]، أيضاً ظاهره هو نفي الجهر عن غير الإمام في يوم الجمعة.

والظاهر من «الجمعة» هو صلاتها لا صلاة الظهر، والوحدة قيد للأُولى.

لكنّ الإنصاف أنه لا دلالة للخبرين على نفي الجهر عن صلاة. أمّا الأوّل[٢] منهما فلسكوته عن النفي عن غير الإمام في صلاة الجمعة أو الجماعة، لا عن غير صلاة الجماعة، كما في صلاة الظهر للمنفرد. فلا دلالة له عليه أصلاً. بل غايته إثبات الجهر في الجمعة للإمام، وهو لا يستلزم النفي عن غيره، مضافاً إلى إجماله، وعدم ظهوره؛ لإجمال لفظة «الجمعة». واحتمال قيديّة لفظة «وحده» للجمعة حتّى ينطبق مع الظهر بعيد لا يمكن أن يستند إليه بلزوم الجهر على الإمام في صلاة الظهر، فضلاً عن وجوبه فيها على المنفرد.

نعم، رواية الجميل ظاهرة في نفي الجهر في غير الجمعة. فإنّ قوله في آخر الرواية: «إنّما يجهر إذا كانت خطبةً»[٣].

وكذا رواية محمّد بن مسلم عن الصلاة في السفر قال: «تصنعون كما تصنعون في الظهر ولا يجهر الإمام فيها بالقراءة وإنّما يجهر إذا كانت خطبةً»[١].

والظاهر من هذه الرواية هو نفي الجهر في الظهر للإمام فيما إذا صلاها

---

(١) تقدّم في الصفحة السابقة .

(٢) لم يُشر رحمه الله إلى عدم دلالة خبر الثاني.

(٣) تقدم في ص ٣٢٠.

(١) التهذيب ٣: ٥٤/١٥، الاستبصار ١: ١٥٩٨/٤١٦، الوسائل ٦: ٩/١٦٢ ب٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة.

جماعةً فتعارض الأخبار الدالّة على وجوبه على الإمام خاصّة في صلاة الظهر، ويكون هذا الخبر وخبر جميل معارضين للأخبار السابقة الدالّة على وجوب الجهر على إمام الجماعة، تعارضاً تباينيّاً؛ لأنّ قوله عليه السلام: «ولا يجهر» مع قوله عليه السلام: «أجهر» متباينان لو كان نفياً دالا على الحرمة. نعم، لو كان نفياً دالا على نفي الوجوب بلسان نفي الجهر، فيمكن أن يكون قرينةً على إرادة الاستحباب من الأخبار السابقة، وحينئذٍ فمقتضى الجمع الدلاليّ حمل الأخبار الدالّة على جواز الجهر على الاستحباب أو على مجرّد الرجحان، وحمل هاتين الروايتين ونحوهما على نفي الوجوب.

ودعوى: أنّ مثل هذا الحمل لا يعدّ جمعاً عرفيّاً؛ لأن مرجعه إلى تفكيك الجنس عن الفصل، ولا يمكن أن ينفى الجنس بلا فصل أصلاً، أمّا لو قلنا بأنّ الوجوب مركّب من رجحان الفعل مع المنع من الترك فظاهر، فإنّه فصل ولا يمكن أن ينفى الرجحان بلا فصل، وإلحاق فصل آخر، وهو جواز الترك من جهة المعارضة، مرجعه إلى طرح الوجوب بالكلّية، بجنسه وفصله. وهذا ليس حملاً. وأمّا لو قلنا بأنّ الوجوب والاستحباب من مراتب الطلب، فهو أولى بعدم إمكان نفي المرتبة مع إبقاء نفس الطلب؛ لما قرّر في محلّه، من أنّ ما به الاشتراك في البسائط عين ما به الامتياز فيها، والمراتب إنّما ينتزع من نفس حدّ وجوده، لا عن أمر آخر. وعلى هذا فما ذكرت ليس جمعاً عرفيّاً، بل مرجعه إلى طرح مفاد الأخبار الدالّة على الوجوب بالكلّية وإثبات الاستحباب فيها إدراج معنى بلا وجه، لا الأخذ بمفاد الخبرين، كما هو معنى الجمع بين الأمارتين.

مدفوعة: باختلاف معنى الجمع العرفي، فمنه ما يؤخذ ببعض مدلول

الطرفين وطرح بعض آخر، كما في الجمع بين المقوّمين المختلفين في قيمتي الصحيح والمعيب، ومنه ما يستكشف المراد من أحد الدليلين من الدليل الآخر، وهذا هو المراد من حمل الظاهر على الأظهر. وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ أظهريّة الأخبار النافية للوجوب قرينة عرفيّة على إرادة مجرّد الرجحان من تلك الطائفة من الأخبار، وبهذا المعنى يجمع بين المطلقات ومقيّداتها. فتدبّر، تفهم.

والحاصل: أنّ بعد أظهريّة هذه الأخبار للدلالة على نفي الجهر في صلاة الظهر مطلقاً، فلابدَّ أن يحمل الأخبار السابقة، الظاهرة في جواز الجهر، إمّا للإمام خاصّة، كما هو ظاهر بعض الأخبار السابقة، بناءً على تسليم ظهوره. وإمّا للمنفرد أيضاً، لو استظهر منها الوجوب، كما قلنا: يمكن استظهاره من رواية محمّد بن مروان.

نعم، من قال باستحباب الجهر مطلقاً في الصلوات، كما حكي عن السيد والإسكافي[1]. فيلزمه أن يجمع بينهما بحمل هذه الأخبار على نفي تأكّد الاستحباب، وهو كما ترى لا وجه له؛ لعدم مساعدة العرف على هذا الجمع، كما لا يخفى.

فبناءً على ما ذكرنا يكون مقتضى الجمع هو استحباب الجهر في ظهر يوم الجمعة، ولكن حيث خالف بعض من الأساطين الأقدمين استحبابه أيضاً، قائلاً بأنّ الإخفات فيه: «أشبه بالمذهب» كالمحقّق في المعتبر على ما حكي عنه[1]،

---

(١) كما في المعتبر ٢: ١٧٦ والمختلف ٢: ١٧٠ مسألة ٩٣ ومستند الشيعة ٥: ١٥٦ و١٥٨ مسألة ٢٢.

(١) المعتبر ٢: ٣٠٤ ـ ٣٠٥ وحكاه في مستند الشيعة ٦: ١٥١ .

واستقربه بعض من تأخر منه[١]. ونسب إلى ابن إدريس المنع من الجهر[٢] أيضاً، وليس عدم عملهم بالأخبار الدالّة على الجهر في الظهر، أو على وجوبه إلا من جهة وجود قرينة دالّة على المنع، فحينئذٍ الاحتياط في ترك الجهر.

نعم، يحتمل أن يكون وجهه تعارض الطائفتين من الطرفين، وسقوط كلتيها من البين، والرجوع إلى ما هو الأصل في الظهر، الّذي مقتضاه هو الإخفات. حيث إنّه شرّع إخفاتاً. والكلام في خروج خصوص ظهر يوم الجمعة، وأصالة العموم محكّمة، كما أنّه مع قطع النظر منه، استصحاب وجوب الإخفات - الثابت في كلّ يوم - أيضاً جار، بناءً على جريانه في أمثال المقام على ما قرّرناه في محلّه. وحيث خالف السيد المرتضى رحمه الله في خصوص المنفرد[٣]، فيكون الاحتياط في ترك الجهر في المنفرد أشدّ، حيث إنّ المخالف فيه أكثر.

وحيث إنّ الشيخ رحمه الله حمل الرواية على النهي الدالّ على الحرمة[٤]، وبناءً عليه يكون التعارض بينهما تعارضاً تباينيّاً، ولا معنى للجمع الدلاليّ بينهما، فحمل الأخبار الدالّة على المنع من الجهر في الظهر وحصره بخصوص الجمعة على التقيّة -؛ لأنّ مساقها مساق التقيّة، حيث قوله «تصنعون كما تصنعون» - ناطق بهذا.

---

(١) كالشهيد في الدروس ١: ١٧٥ .

(٢) السرائر ١: ٢٩٨.

(٣) انظر المختلف ٢: ١٧٨ مسألة ١٠٠ والسرائر ١: ٢٩٨ .

(٤) انظر التهذيب ٣: ١٥ ذيل الحديث ٥٤ .

وقال الأُستاذ سلّمه الله: في البين شواهد أُخر دالّة على كون صدور هذه الأخبار مصدر التقيّة، وبناءً على هذا فلا معارض للأخبار الدالّة على وجوب الجهر، أو جوازه بالنسبة إلى إمام الجماعة في الظهر؛ لأنّ المعارض ينحصر بهذه الأخبار، وهذه الأخبار موافقة للعامة ومع هذا، فلا يصلح للمعارضة، فإذا سقط عن صلاحيّة المعارضة فتصير تلك الأخبار بلا معارض، فيتعيّن وجوب الجهر، وحيث إنّه لم يتحقّق إعراض من العلماء الأقدمين عن هذه الأخبار، فلا وجه لرفع اليد عنها. وهذا صار منشأً لجمع بعض من العلماء مثل سيد مشايخنا - على ما حكى الأُستاذ سلّمه الله - في يوم [الجمعة][1] بين الجهر والإخفات، حتّى الأُستاذ سلّمه الله قال: كان بنائي على الجمع بينهما مدّةً مديدة.

ولكن لا يخفى عليك ما فيه. أمّا أوّلاً: فلما عرفت من أنّه ليس في تلك الأخبار خبر كان تامّ الدلالة على وجوب الظهر في المنفرد؛ لما عرفت غير مرّة قصورها عنه. وأحسنها خبر «محمّد بن مروان» لكنّك عرفت: أنّه ظاهر في وروده في الجماعة، لا في المنفرد، كما عرفت. فعلى هذا فتلك الأخبار بنفسها قاصرة عن الدلالة عن وجوب الظهر في المنفرد، مع قطع النظر عن المعارض. فحمل هذه الأخبار على التقيّة لا يوجب وجوب الحمل في الظهر على المنفرد. نعم، الأخبار الواردة الدالّة على الجهر للإمام في صلاة الظهر، بعضها كخبر «محمّد بن مروان» يدلّ على وجوب الجهر على الإمام. فعلى هذا نتيجة حمل الأخبار المانعة على التقيّة هو وجوب الجهر على إمام جماعة صلاة الظهر، لا المنفرد،

---

(١) في الأصل «الجمع» والظاهر ما أثبتناه.

كما لا يخفى.

وأمّا ثانياً: إنّما تصل النوبة إلى المرجّحات السنديّة إذا لم يمكن الجمع بين الروايتين عرفاً، كما قرّر في محلّه من أنّ التعارض فرع التنافي، والتنافي فرع أن لا يكون في البين جمع عرفيّ دلاليّ، وإلا يتعيّن الجمع. نعم، لو لم يمكن الجمع فتصل النوبة إلى الرجوع إلى المرجّحات السنديّة. ومع ما ذكرنا من الجمع الّذي ساعده العرف، فلا وجه لحمل الأخبار على التقيّة.

والعجب من الشيخ رحمه الله أنّه مع كون بنائه على الجمع بين الأخبار تبرّعاً بلا شاهد، كيف حمل تلك الأخبار بمجرّد وجود المعارض على التقيّة.

اللّهمّ إلا أن يقال بأنّه استظهر منها قرائن التقيّة، وتبيّن عنده ورودها تقيّةً، بحيث لا يبقى مجال للجمع، وقد قرّرنا في محلّه من أنّه لو اشتمل الخبر على قرائن الّتي تُنادي بأعلى صوتها أنّه صدر تقيّةً، فيطرح من أوّل الأمر، كان له معارض أم لم يكن.

ولكنّك خبير بأنّه ليس المقام من هذا القبيل، خصوصاً الخبر المرويّ عن قرب الإسناد، فإنّه ليس فيه شائبة التقيّة أصلاً لو تمّت دلالته، كما استدل به بعض[1]، وكذلك غيره؛ حيث إنّ مجرد قوله عليه السلام: «تصنعون كما تصنعون» لا يوجب كون صدورها على التقيّة، بعد ورود مثل هذا التعبير في غير واحد من الأخبار في غير مقام من المقامات، كقوله عليه السلام: «إقرءوا كما يقرأ الناس»[1] كما

---

(١) كالمحقّق في المعتبر ٢: ٣٠٥.

(١) كالمحقّق في المعتبر ٢: ٣٠٥.

لا يخفى على الراجع إليها.

ثمّ لا يخفى، أنّ ما ذكرنا من لزوم الجهر وعدمه إنّما يكون بالنسبة إلى الركعتين الأوّلتين، وأمّا الركعتين الأخيرتين فلا يظهر منهم جريان هذا النزاع فيه، فيما لو قرأ فيهما أو سبّح.

والظاهر: أنّ القراءة في الأخيرتين حكمها حكم التسبيح فيهما، من غير فرق بين يوم الجمعة وغيره، وإنّما كان الفرق بين يوم الجمعة وبين غيره في القراءة في الركعتين الأوّلتين، وأمّا القراءة في الركعتين الأخيرتين أو التسبيح فيهما، فحكمها حكم سائر الأيّام.

ونقول: إنّ القراءة أو التسبيح في الركعتين الأخيرتين، هل يجب الجهر فيهما أو الإخفات أو التخيير بينهما. المشهور - بل ادّعي الإجماع - على الإخفات فيهما[1]، من غير فرق بين أن يقرأ فيهما أو يسبّح، وليس في البين دليل دلّ على الجهر، إلا الروايتين المنقولتين:

أحدهما: عن رجاء بن أبي الضحّاك من أنّه صحب الرضا عليه السلام من المدينة إلى مرو، فكان يسبّح في الأخيرتين، يقول: «سبحان الله»[2].

ولا يخفى عدم دلالته على الجهر، بل الظاهر منه، أنّه عليه السلام كان بناؤه على التسبيح لا القراءة، ولا يفهم منه كونه جهراً أو إخفاتاً، ومجرّد كون «رجاء» سامعاً له، لا يدلّ على الجهر؛ لأنّ الإنسان يدرك الإخفات أيضاً إذا استمع لو لم يكن بمرتبة قريبة بحديث النفس. وبالجملة لا دلالة له على كون بنائه عليه السلام على

---

(١) غنية النزوع ٢: ٧٨، جواهر الكلام ٩: ٣٦٤ ـ ٣٦٥.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٨٢، الوسائل ٦: ٨/١١٠ ب٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة.

الجهر، ولا ظهور له، كما لا ظهور له في الإخفات أيضاً.

وثانيهما: من أحمد بن علي، المرويّ عن العيون، إنّه صحب الرضا عليه السلام فكان يسمع ما يقوله في الأواخر من التسبيحات[1].

وهذا الخبر أيضاً كالخبر السابق لا دلالة له على الجهر؛ لأنّ مجرّد السماع لا يدلّ على الجهر، حيث إنّ الإخفات أيضاً ببعض مراتبها يدرك بالسمع، مضافاً إلى أنّ استعمال لفظ «يسمع» في مثل هذه الموارد يناسب ما إذا استرق الإنسان بسمعه شيئاً كان بناؤه على الإخفاء عليه، كما إذا استرق واحد كلاماً من اثنين الّذين كانا في مقام الإخفاء عليه، فإنّه يقول: «سمعت قولكما وما جرى بينكما». غاية ما يمكن أن يقال: إنّ السماع منصرف إلى ما أدركه الإنسان بلا استماع. فدعوى دلالته على الجهر تكون من جهة الانصراف الّذي يزول بعد التأمّل.

وبالجملة: لا ظهور لهما للدلالة على الجهر على نحو يعتمد عليه أصلاً.

وأمّا رواية علي بن يقطين عن أبي الحسن عليه السلام عن الركعتين اللّتين يصمت فيهما الإمام أيقرأ فيهما بالحمد وهو إمام يقتدى به؟ فقال: «إن قرأ فلا بأس وإن صمت فلا بأس»[1].

وهذا الخبر إنما تتمّ دلالته إذا كان المراد بالصمت هو الإخفات، وكان المراد بالقراءة هو الجهر، فحينئذٍ يدلّ على التخيير بين الجهر والإخفات، ولا

---

(١) نقله في جواهر الكلام ٩: ٣٧٦ ومستند الشيعة ٥: ١٦٤، ولم نعثر عليه في العيون.

(١) التهذيب ٢: ١١٩٢/٢٩٦، الوسائل ٨: ١٣/٣٥٨ ب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة. (في المصدرين بتفاوت يسير في الكلمات).

خفاء في أنّ إرادة الإخفات من الصمت، والجهر من القراءة، خلاف الظاهر منهما، [و] يحتاج إلى دليل؛ لأنّ الظاهر من الصمت هو السكوت، ومن القراءة هو قراءة الحمد.

ونقل: إنّ أبا حنيفةً كان بناؤه على الصمت، أي السكوت[١]. ولعل هذا صار منشأً للسؤال، وإلا، لا مجال للسؤال مع كون القراءة أو التسبيح مرتكزاً في أذهانهم.

وأمّا ما ذهب إليه الحشويّة[٢]، فلا مدرك له، إلا جهة بنائهم على المخالفة.

وأمّا التفصيل بين ما إذا قرأ في الركعتين الأخيرتين «الحمد» بدلاً عن «التسبيح» بالجهر في الصلوات الجهريّة، وبين ما إذا سبّح فبالإخفات، نظراً إلى تعميم حكم القراءة بالنسبة إليها في أواخر الصلاة، فلا وجه له.

أمّا أوّلاً: فلأنّ القراءة فيها بدل عن التسبيح، ومقتضى البدليّة تساوي البدل والمبدل منه في الحكم.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الدليل الدالّ على الجهر بالقراءة لا يمكن أن يعمّ الركعتين الأوّلتين والأخيرتين؛ لأنّ القضيّة الواحدة لا يمكن أن تكون مطلقةً ومعلّقة، والمفروض أنّ بالنسبة إلى القراءة في الركعتين الأوّلتين يجب الجهر مطلقاً، وأمّا في الركعتين الأخيرتين يجب الجهر على تقدير عدم الإتيان بالتسبيح، فيلزمه أن

---

(١) المجموع ٣: ٣٦١، بداية المجتهد ١: ١٢٨، المبسوط للسرخسيّ ١: ١٨، اللباب ١: ٧٣، عمدة القارئ ٦: ١٩.

(٢) القائلون، بعضهم: بوجوب الجهر بالقراءة في الأخيرتين مطلقاً، وبعضهم: للإمام فقط في صلاة الجماعة، كما في جواهر الكلام ٩: ٣٧٤ ـ ٣٧٥.

يكون في الركعتين الأوّلتين مطلقة، وفي الأخيرتين مشروطة، ولا يمكن أن تكون قضيّة واحدة مطلقةً ومشروطةً، كما لا يخفى.

وقد ورد في بعض الأخبار «أخفي ما سوى القراءة في الأوّلتين»[١].

وظاهره الإخفات فيما عدا الأوّلتين. ولكن دلالته على الإخفات في الركعتين الأخيرتين ممنوعة؛ لإمكان أن يكون النظر إلى الأذكار الواردة في الصلاة؛ لأنّها ما عدا القراءة في الأوّلتين أيضاً.

ولكن هذا الاحتمال بعيد. بل الظاهر منه هو الإخفات فيما يقابل الركعتين الأوّلتين، لا الذكر.

وكيف كان، ليس في البين دليل دلّ على حكم القراءة أو الذكر في الركعتين الأخيرتين سوى الشهرة والإجماع وبناء الأصحاب على الأخفات[١]. ولعلّه كاف في لزوم الإخفات فيهما. مضافاً إلى الخبر المذكور والإجماع القائم على وجوب الإخفات فيما إذا قرأ «الحمد» في الأخيرتين[٢]. وحيث إنّ التسبيح بدل عنه ومحكوم بحكمه، ومقتضاه وجوب الإخفات فيه، كما لا يخفى.

الأمر العاشر: قد اضطربت كلمات العلماء - رضوان الله عليهم - في تحديد الجهر والإخفات على قولين:

الأوّل: ما يظهر [من] صاحب الجواهر[٣] تبعاً لبعض من المتقدّمين منهم

---

(١) كما في مستند الشيعة ٥: ١٦٠.

(١) انظر الحدائق الناظرة ٨: ٤٣٧ ومستند الشيعة ٥: ١٥٩ ـ ١٦٠ .

(٢) انظر مستند الشيعة ٥: ١٦١ وجواهر الكلام ٩: ٣٦٤ ـ ٣٦٥ .

(٣) جواهر الكلام ٩: ٣٧٦ ـ ٣٧٧ .

- رضوان الله عليهم - ، من أنّ حدّ الجهر أن يسمع الغير وحدّ الإخفات أن يسمع نفسه إن كان يسمع[١].

والثاني: ما يظهر من المحقّق الثاني[٢]، وجمع من المتأخّرين، من أنّ حدّ الجهر أن يظهر جوهر الصوت وجرسيّته على وجه يظهر جواهر الحروف، ومواد الكلمات. كما أنّ حدّ الإخفات هو خفاء جوهر الصوت وجرسيته وعدم ظهور مواد الكلمات وحروفها بمرور الصوت، والهواء الخارجة عن مخرج التنفّس إلى مخارج الحروف[١].

وحيث إنّ البحث راجع إلى المفهوم اللفظيّ، الّذي كان المرجع فيه إلى العرف، لا يبعد بل يحتمل قويّاً أن يكون مدار الجهر والإخفات على ظهور الصوت وجرسيّته، وعلى إخفات جوهر الصوت، وجواهر الحروف، ومواد الكلمات؛ لأنّه الظاهر من العرف. كما أنّ كليهما أمران وجوديّان كان كلّ منهما ضدّ الآخر. فإنّ الإسرار والإخفاء ضدّ الإظهار والإجهار، فهما متباينان عرفاً مفهوماً ومصداقاً، بخلاف المعنى الأوّل، فإنّ بناءً عليه يكون بينهما عموم من وجه بحسب مراتبهما، كما لا يخفى.

وكيف كان بعد وضوح المفهومين عرفاً وتبّين المفهوم منهما وتباينهما، لا حاجة إلى بيان أصل التحديد العرفيّ.

وإنّما الكلام في أنّه هل ورد من الشارع تحديد لهذا المفهوم العرفيّ، - كما

---

(١) كالشيخ في التبيان ٦: ٥٣٤.

(٢) جامع المقاصد ٢: ٢٦٠.

(١) منهم البحراني في الحدائق الناظرة ٨: ١٤٠ والشهيد في روض الجنان: ٢٦٥ وانظر مستند الشيعة ٥: ١٦٥.

ورد في باب تحديد الماء الكثير بالكرّ، والسفر بالمسافة، والإقامة بقصد العشرة، والوطن بما بقى فيه ستّة أشهر بقصد الوطنيّة، إلى غير ذلك من المفاهيم العرفيّة الّتي حدّدها الشارع -، أم لم يرد؟ فلابدَّ من ذكر الأخبار الواردة في هذا الباب.

منها: ما عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يكتب من القراءة إلا ما أسمع نفسه»[1].

وظاهر أنّ هذا الخبر لا دلالة له على حدّ الإخفات ولا الجهر، بل الظاهر أنّ القراءة لا يحتسب قراءةً جزءاً للصلاة بمجرّد خطورها وإخطارها بالنفس وبحديث النفس، بل لابدَّ من أن يتكلّم به. وليس هذا الخبر في مقام بيان تحديد الإخفات أصلاً.

[و] منها: ما عن سماعة قال: سألته عن قول الله عزّوجلّ ﴿**ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها**﴾[1] قال: «المخافتة ما دون سمعك والجهر أن ترفع صوتك شديداً»[2].

والظاهر من هذا التفسير أنّ المسؤول عنه هو تعيين مرتبة الجهر المعتبر في الصلاة، وتعيين المرتبة المعتبرة من الإخفات، نظراً إلى أنّ المرتبة العليا من الجهر هو إعلاء الصوت بالشدّة، كما أنّ أدنى مرتبة الجهر هو حكاية النفس وإخطار المنويّ في النفس، فأجاب عليه أفضل السلام بأنّ المنهيّ في الآية

---

(١) الكافي ٣: ٦/٣١٣، التهذيب ٢: ٣٦٣/٩٧، الاستبصار ١: ١١٩٤/٣٢٠، الوسائل ٦: ١/٩٦ ب٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة.

(١) الإسراء: ١١٠.

(٢) الكافي ٣: ٢١/٣١٥، الوسائل ٦: ٢/٩٦ ب٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة.

المباركة هو الجهر بالمرتبة العليا، كما أنّ المنهيّ عن الإخفات هو المرتبة الأدنى منها، وهي حكاية النفس. فكلتا المرتبتين منهما منهيّة، والمأمور به المرتبة المتوسّطة بين المرتبتين. ويشار إليها بقوله عزّ شأنه وعظم قدره: ﴿**وابتغ بين ذلك سبيلاً**﴾[١] يعني: اطلب المتوسّط من كلّ منهما بين المرتبة العليا والأدنى.

فينطبق مفاده مع ما هو الظاهر منه عرفاً، وهو ظهور جوهر الصوت بموادّ الحروف والكلمات، لا بتلك الشدّة والمرتبة العليا الّتي نهي عنها، وخفاء جوهر الصوت، لا على وجه حكاية النفس وإخطارها، بل المتوسّط بينهما. وعلى هذا، فلا وجه لأن يحمل النهي عن الجهر في صلاة والإخفات في صلاة أُخرى، كما حملها عليه بعض[١]. مضافاً إلى أنّه لا يمكن أن ينطبق مع ذيل الآية المباركة، إلا بتأويل.

ويؤيّده خبر إسحاق بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله عزّ وجلّ ﴿**ولا تجهر**﴾ الآية قال: «الجهر بها رفع الصوت، والتخافت ما لم تسمع نفسك واقرأ ما بين ذلك»[٢] كما لا يخفى.

ومنها: ما عن عبدالله بن سنان قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام على الإمام أن يسمع من خلفه وإن كثروا؟ فقال: «ليقرأ قراءةً وسطاً يقول الله عزّوجلّ ﴿**ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها**﴾»[٣][٤].

---

(١) الإسراء: ١١٠.

(١) احتمله الطبري في جامع البيان ١٥: ١٢٥ وحكاه عنه الشيخ في التبيان ٦: ٥٣٤.

(٢) تفسير القمي ٢: ٣٠، الوسائل ٦: ٦/٩٨ ب٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٣) الإسراء: ١١٠.

(٤) الكافي ٣: ٢٧/٣١٧، الوسائل ٦: ٣/٩٧ ب٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة.

وهذا الخبر صريح في تأييد ما ذكرنا في تفسير الآية وإنّها كانت في مقام تحديد المرتبة المعتبرة منهما في الصلاة الجهريّة والإخفاتيّة للإمام وللمنفرد، كما لا يخفى.

ومنها: ما عن الحلبيّ قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام هل يقرأ الرجل في صلاته وثوبه على فيه؟ قال: «لا بأس إذا أسمع أُذنيه الهمهمة»[1].

والهمهمة: عبارة عن ظهور جوهر الصوت مع عدم ظهور موادّ الكلمات وجواهر الحروف.

وظاهر هذا الخبر أنّ السائل يسأل عن القراءة مع وجود المانع عن إظهارها، حيث إنّ الثوب الموضوع في الفم مانع عن إظهار الصوت قطعاً، بل ربّما يمنع عن أصل التنفّس. وظاهر أنّ مع عدم إمكان التنفّس لا يمكن القراءة لا جهراً ولا إخفاتاً؛ لأنّ الصوت كما عرفت عبارة عن خروج الهواء عن مخرج التنفّس إلى الخارج، فإن كان مارّاً على مخارج الحروف فيتألّف منه اللفظ، وإلا فصوت محض. فحينئذٍ إن كان وضع الثوب في فيه على وجه لا يقدر على التنفّس، فلا يقدر عن إسماع الهمهمة أيضاً. [فيظهر] من جوابه عليه السلام أنّه لم يكن مانعاً من إظهار الصوت بل كان على وجه يمكن التنفّس وإظهار الصوت، كما أنّه يظهر من جوابه عليه السلام أنّه كان له مانع من إخراجه عن الفم، وإلا، فيأمره عليه السلام به.

وعلى هذا فلا دلالة لهذا الخبر إلا على أنّه مع وجود المانع وعدم التمكّن من إظهار الصوت وإظهار موادّ الحروف يكفي مجرّد الهمهمة الّتي أدركها

---

(١) التهذيب ٢: ٣٦٤/٩٧، الاستبصار ١: ١١٩٥/٣٢٠، الوسائل ٦: ٤/٩٧ ب٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة .

بسمعه في تحقّق القراءة، من دون دلالة له على تعيّن ما هو المعتبر في الجهر والإخفات.

نعم، لا يبعد أن يستظهر من الجواب، أنّ السؤال عنه هو القراءة الجهريّة؛ لأنّ استماع الهمهمة مرتبة من الجهر، ولا ربط له بالإخفات؛ حيث إنّه لا يعتبر في الإخفات ظهور جوهر الصوت وجرسيّته، فيدلّ الخبر على أنّ في الصلاة الجهريّة لو كان في البين [مانع] عن الجهر وعن إظهار الصوت، يكفي مجرّد الهمهمة، وإن لم يظهر موادّ الكلمات، كما لا يخفى.

ومنها: ما عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلح له أن يقرأ في صلاته ويحرّك لسانه بالقراءة في لهواته من غير أن يسمع نفسه؟ قال: «لا بأس أن لا يحرّك لسانه يتوهّم توهّماً»[١].

وقد حمله الشيخ رحمه الله على التقيّة، بمعنى أنّه حملها على من يصلّي خلف من لا يقتدى به[٢]. فإنّ في مثل هذا المورد لا بأس بمثل هذه القراءة، كما يدلّ عليه خبر آخر صريح في التقيّة كقوله عليه السلام: «يجزئك من القراءة معهم مثل حديث النفس»[٣] وصحيح آخر أيضاً معهم: «إقرأ لنفسك وإن لم تسمع فلا بأس»[٤].

---

(١) التهذيب ٢: ٣٦٥/٩٧، الاستبصار ١: ١١٩٦/٣٢١، الوسائل ٦: ٥/٩٧ ب٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٢) التهذيب ٢: ٩٧ ذيل الحديث ٣٦٥ والاستبصار ١: ٣٢١ ذيل الحديث ١١٩٦.

(٣) التهذيب ٢: ٣٦٦/٩٧، الاستبصار ١: ١١٩٧/٣٢١، الوسائل ٦: ٣/١٢٨ ب٥٢ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٤) التهذيب ٣: ١٢٩/٣٦، الوسائل ٦: ١٢٧ ـ ١/١٢٨ ب٥٢ من أبواب القراءة في الصلاة.

فإنّهما صريحان في التقيّة، فيكونان شاهدين لحمل الخبر الأوّل على التقيّة أيضاً. ولا يبعد، بعد أن لا يتحقّق الجهر ولا الإخفات عرفاً بمثل هذه القراءة وبعد أن كان معارضاً بالأخبار السابقة.

قلت: إنّه لا إشكال في أنّ القراءة بنفسها لا يمكن أن تتحقّق إلا بإسماع النفس، فمع عدم إسماع القارئ نفسه لا يمكن أن تتحقّق القراءة الّتي عبارة عن التلفّظ بالكلمات القرآنيّة، الّذي لا يمكن أن يتحقّق اللفظ - كما عرفت - إلا بمرور الهواء الخارج عن مخرج التنفّس إلى مخارج الحروف، ولا يمكن أن يتحقّق هذا، ولا أن يتحقّق الوجود اللفظي إلا بإسماع القارئ نفسه، ودون هذا كان حديث النفس. فما يدلّ من الأخبار على هذا المعنى فهو دالّ على ما يتحقّق به أصل القراءة كما في الخبر الأوّل، المنقول عن زرارة، كما أشرنا إليه. وهذا قدر مشترك بين الجهر والإخفات، لا أن يكون تحديداً للإخفات، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المعتبر بكون القراءة قراءة وسطاً بين رفع الصوت وبين إخفائه يستفاد منه أنّ كلاً من الجهر والإخفات من مراتب الصوت المتحقّق به اللفظ. فلابدّ أن يكون الصوت قابلاً لكلّ منهما فما لم يكن قابلاً للاتّصاف بكلّ منهما فهو خارج عن الجهر والإخفات، كالمبحوح، فإنّه لا يكون قابلاً للاتّصاف بكلّ منهما.

فمن هذا يظهر أنّ التقابل بين الجهر والإخفات، هو تقابل الضدين، لا تقابل الإيجاب والسلب؛ لإمكان أن يكون صوت لم يكن متّصفاً بهما. فيظهر منه أنّهما ضدّان لهما ثالث. وهذا المعنى لا يمكن أن يتحقّق، إلا أن يكون الجهر عبارةً عن ظهور جرسيّة الصوت بظهور جواهر حروف الكلمات وإعلانه. وأن يكون

الإخفات عبارةً عن إخفاء الصوت وإسراره بإسرار حروف الكلمات وموادّها. وبهذا ينطبق الوسطيّة بين رفع الصوت إرتفاعاً عالياً وبين إسراره وإخفائه على نحو لا يمكن معه للمتكلّم امتياز الحروف وكلماته.

فالجهر عبارة عن المرتبة الأدنى من تلك المرتبة. والإخفات عبارة عن مرتبة كانت أعلى من تلك المرتبة. وظاهر أن كلاً من المرتبتين أمر وجوديّ، فيكون التقابل بينهما تقابل تضادّ.

هذا بخلاف ما إذا قلنا بكون الجهر عبارةً عن إسماع الغير القريب منه، فإنه بناءً عليه يكون الإخفات عبارةً عن عدمه؛ لأنّك عرفت، من أنّ إسماع النفس هو القدر المشترك بين الجهر والإخفات، حيث إنّه لولاه لما تحقّق القراءة، فجعل الإخفات عبارةً عن إسماع النفس ليس تحديداً للإخفات، حتّى يقال بأنّه أمر وجوديّ؛ لما عرفت، من أنّه حدّ لنفس تحقّق القراءة، لا للإخفات. فعلى هذا يكون الإخفات عبارةً عن عدم إسماع الغير القريب، وعليه، فلا ينطبق الوسطيّة بالنسبة إلى الإخفات؛ لأنّه أمر عدميّ. نعم، يلازم الأمر الوجوديّ المنطبق عليه الوسطيّة.

فجعل إسماع النفس حدّاً للإخفات، وإسماع الغير الصحيح - إذا استمع - حدّاً للجهر، كما يظهر من الجواهر[1] لا مدرك له. أمّا بحسب اللغة والعرف فواضح، فإنّ الجهر عبارة عن الإعلان والإظهار، كما أنّ الإخفات عبارة عن إسرار الصوت وإخفائه. فيعتبر في الإخفات بعد تحقّق القراءة إخفاؤه ولا ينطبق

---

(١) جواهر الكلام ٩: ٣٧٦.

هذا إلا مع ما ذكرنا من إخفاء جرسيّة الصوت وإسرارها، ويخرج من الإخفات والجهر صوت المبحوح؛ لأنّه ليس لصوته جرسيّة حتّى يتحقّق بظهورها الجهر، وبإخفائها الإخفات. فيلزم عليه في الصلوات الجهريّة إظهار صوته بمقدار ما يتمكّن منه، وفي الصلوات الإخفاتيّة من إسراره دون تلك المرتبة.

ويؤيّد ما ذكرنا من معنى الجهر والإخفات رواية أحمد بن علي، فإنّ قوله: «فكان يسمع ما يقوله في الأواخر»[1].

فإنّه ظاهر في كون الإخفات عبارةً عن إسرار الصوت وإخفائه، وإلا، فلا معنى لقوله: «فكان يسمع»؛ لما ذكرنا من أنّه إنّما يستعمل في مورد كان بناء المتكلّم على الإخفات.

وعلى أيّ حال بعد كون معناها العرفي هو الإظهار المساوق لظهور جرسيّة الصوت، في مقابل إخفائه المساوق لإخفاء جرسيّة كلّ منهما بمرتبة منهما، كما قلنا. ولم يرد نصّ على خلاف ذلك، ولا إجماع لانطباق معاقد الإجماعات عليه، حيث إنّ إسماع الغير ليس فيه خصوصيّة، فلعلّ تحديد الجهر به إنّما يكون لتحديد تلك المرتبة الوسطيّة الّتي نطقت بها الآية المباركة، فلا وجه لما اختاره في الجواهر أصلاً. فالأقوى ما اختاره المحقّق الثاني[1]، كما لا يخفى. فتدبّر.

الأمر الحادي عشر: إنّه ليس على النساء جهر؛ للإجماع بقسميه[2]. ولخبر عليّ بن جعفر، المرويّ عن قرب الإسناد: سأل أخاه عليه السلام عن النساء هل عليهنّ

---

(١) تقدّم في ص ٣٣٨.

(١) جامع المقاصد ٢: ٢٦٠.

(٢) كما في جواهر الكلام ٩: ٣٨٣ ومستند الشيعة ٥: ١٦٦.

جهر في الفريضة؟ قال: «لا، إلا أن تكون امراةً تؤمّ النساء فتجهر بقدر ما تسمع قراءتها»[١].

وهذا الخبر وإن كان بظاهره دالا على وجوب الجهر على المرأة الّتي تؤمّ النساء، إلا أنّه حيث لم ينقل فتوىً بوجوبه عليها ولو كانت إماماً. فلابدَّ أن يحمل على الاستحباب. وبعد اختلاف الصنف وعدم الدليل على اشتراك النساء والرجال في الجهر والإخفات [و] مع قيام الإجماع على عدم وجوب الجهر عليهنّ، فمقتضاه عدم لزوم الجهر عليهنّ.

وأمّا الإخفات، فيدلّ عليه الخبر المذكور؛ لأنّ استثناء السؤال إنّما وقع عن الجهر، وظاهره مسلّميّة لزوم الإخفات عليهنّ. وبتقريره عليه السلام في الجواب للسائل يكشف عن لزوم الإخفات عليهنّ.

ويأتي الكلام في لزوم الإخفات عليهنّ إن شاء الله تعالى.

وقد استدل لعدم لزوم الجهر عليهنّ بأنّ أصواتهنّ عورة، تجب عليهنّ سترها، فإن لم يسترن وأجهرن بالقراءة فسدت صلاتهنّ إن سمعها الأجنبيّ[١].

ولكن لا يخفى ما في هذا الاستدلال صغرىً وكبرىً.

أمّا الصغرى، فلعدم مسلّميّة كون صوتهنّ عورة. فإن أراد بكونها عورة أنّها كأبدانهنّ فتجب سترها عليهنّ مطلقاً في حال الصلاة سواء كان هناك أجنبيّ أم لم يكن. وإن أراد كونها كسائر عورات الرجال والنساء، فيقع الكلام في لزوم

---

(١) قرب الإسناد: ٨٦٧/٢٢٣، الوسائل ٦: ٣/٩٥ ب٣١ من أبواب القراءة في الصلاة.

(١) كما في جواهر الكلام ٩: ٣٨٣.

سترها عليهنّ أم حرمة النظر عليها على الرجال، كما وقع الكلام في لزوم سترها على الرجال والنساء أو حرمة النظر إليها على الغير.

وأمّا الكبرى، فلا نسلّم لزوم سترها عليهنّ مع شهادة السيرة المستمرّة من المتديّنين على التكلّم مع النساء المخدّرات، ومع دلالة الأخبار المتواترة معنىً على تكلّم الزهراء - سلام الله عليها، روحي وأرواح العالمين لها الفداء - مع الخواصّ من الأصحاب، ولا سيّما القضيّة المشهورة الواقعة لها مع هؤلاء في قضيّة فدك، وفي المسجد في الملأ مخاطبة للأنصار، وفي قضيّة مجيء هؤلاء لعيادتها للاسترضاء منها عليها السلام وتكلّمهما معها بمحضر الأمير عليه السلام بعد استئذانهما منه عليه السلام، كما لا يخفى على الراجع إلى السير والتواريخ المتعلّقة بقصّتها عليها السلام.

وعلى فرض تسليم كون صوتها عورة، وتسليم لزوم سترها على النساء. فنمنع بطلان الصلاة لو أجهرت فيها؛ لمنع كون مسألتنا هذه من قبيل النهي في العبادة؛ لأنّه لا بدَّ في تلك المسألة من تعلّق النهيبالعبادة، وفيما نحن فيه لم يتعلّق بنفس القراءة نهي أصلاً. وإنّما تعلّق بالجهر الّذي هو كيفيّة من كيفيّات القراءة، خارجة عنها؛ لما بيّنا سابقاً من أنّ القراءة إنّما تتحقّق بنفس مرور الصوت الخارج من مخرج التنفّس إلى مخارج الحروف، وهو الجامع بين الجهر والإخفات، فكلّ منهما وصف خارجيّ يلحقها.

ومن هنا ظهر: أنّ مسألتنا هذه خارجة عن مسألة اجتماع الأمر والنهي أيضاً؛ لما بيّنا في محلّه من أنّه لابدَّ في تلك المسألة من كون متعلّق كلّ من الأمر والنهي عنواناً وماهيّة متّحدة مع الماهيّة الأُخرى، وعنوان الأمر على وجه كان مورد الاجتماع مركّباً منهما تركيباً انضماميّاً صالحاً لأن يكون كلّ من متعلّق

الأمر والنهي حدّاً لتشخّص الماهيّة الأُخرى بحيث لا يمتاز كلّ من الماهيّتين من الأُخرى، كالصلاة والغصب، فإنّه لا يمتاز كلّ منهما عن الآخر ويكون المشار إليه بمصداق كلّ منهما خارجاً، عين مصداق الآخر خارجاً، والتعدّد إنّما يكون بالدّقة العقليّة. وما نحن فيه ليس من هذا القبيل؛ لأنّ وصف الجهر وعنوانه ليس ممّا اتّحد مع القراءة على نحو كان بما هو هو خارجاً ومصداقاً بل القراءة أمر والجهر أمر آخر ممتاز عنه خارجاً، وإنّما يكون الجهر وصفاً لاحقاً عليه خارجاً، وكيفيّته طارئة عليه ملازماً له. فيكون نسبة القراءة إلى الجهر والجهر إليها كنسبة أحد المتلازمين الاتّفاقيّين إلى الآخر - كاستقبال واستدبار الجدي في العراق -، ولا ربط له بمسألة اجتماع الأمر والنهي. فإذا لم يتعلق بالقراءة نهي فلا وجه لدعوى كونها فاسدةً من الجهة المذكورة.

فتحصّل ممّا ذكرنا عدم وجوب الجهر للنساء في الصلوات الجهريّة، وهل يجب الإخفات عليها فيها، وفي الصلوات الإخفاتيّة أم لا؟

يظهر من الرياض: نفي لزوم الإخفات عليهنّ أيضاً[1]؛ لتوهّم اختصاص النصوص الدالّة على الجهر والإخفات بالرجل دون المرأة، مضافاً إلى أنّ مقتضى تقابل الجهر والإخفات، ونفي الجهر عنهنّ مع عدم التعرّض للإخفات هو عدم لزوم الإخفات عليهنّ أيضاً، وإلا لكان عليه عليه السلام، أن يتعرّض بنفيه بقول مطلق يقتضي نفي كلا الوصفين.

وأمّا قاعدة الاشتراك في التكليف، فإنّما يتمّ فيما إذا اتّحد الصنف، ولم يختلف. وأمّا إذا اختلف الصنف واحتمل أن يكون خصوصيّة للرجل، فلا تتمّ

---

(١) رياض المسائل ٣: ١٦٩.

القاعدة من جهة أنّ مدركها هو الإجماع والقدر المتيقّن منه فيما إذا اتّحدا بالصنف، فعلى هذا لا يجوز التمسّك بها أيضاً لتعميم الإخفات.

بتقريب: أنّ الخارج من القاعدة هو الجهر خاصّة، وأمّا الإخفات فهو على حاله؛ لما عرفت من أنّه بعد اختلاف الصنف، وبعد احتمال أن يكون للاتّحاد خصوصيّة، فلا مجال للتمسّك بها. فعلى هذا تكون النساء مخيّرةً بين الجهر والإخفات.

ولكن لا يخفى ما فيه. **أمّا أوّلاً**: بأنّ الخارج عن قاعدة الاشتراك هو خصوص الجهر، وأمّا الإخفات، فهو على حاله يكون واجباً عليهنّ، مشمولاً لمعقد الإجماع.

وأمّا ثانياً: أنّ خروج الجهر إنّما يكون بملاك أنّ الإخفات أنسب لهنّ من الجهر المنافي للتستّر، فمناسبة الحكم والموضوع على ما ارتكز في الذهن، تقتضي عدم وجوب الجهر، واختصاص الإخفات بهنّ، ومع هذه المناسبة الارتكازيّة العرفيّة لا مجال لاحتمال أن يكون لاتّحاد الصنف دخل في اشتراك الإخفات.

وبعبارة أُخرى: إنّما يوجب اختلاف الصنف الخروج عن القاعدة فيما إذا لم تكن في البين مناسبة تقتضي خروجه عن حكم ودخوله في حكم آخر.

وأمّا ثالثاً: أنّ الجهر والإخفات أمران معتبران في نفس المأمور به، لا في الفاعل والمأمور، فلا مجال لاحتمال أن يكون لاتّحاد الصنف دخل في اشتراك التكليف؛ لأنّه إنّما يتوهّم ذلك في مقام يحتمل اختلاف التكليف باختلاف المأمور وفاعل الفعل وأمّا إذا كان الوصفان معتبرين في نفس المأمور به - كالقصر والإتمام - فلا مجال لهذا التوهّم.

ولكن يشكل علينا، أنّه بناءً على أن يكون الجهر والإخفات من كيفيّات المأمور به - كالقصر والإتمام، اللّذين ممّا اعتبرا في المأمور به - فلا وجه لملاحظة حال القاضي للصلوات الّتي يقضيها من هذه الجهة، بل لابدَّ أن يلاحظ تلك الصلاة المقضيّة، فإن كانت إخفاتيّةً فيجب أن يقضي إخفاتاً، وإن كانت جهريّة فيجب أن يقضي جهراً مطلقاً، كان القاضي رجلاً أم كان امرأة، مع أنّه ليس بناء الفقهاء على هذا. بل يفرّقون بين ما إذا كان القاضي إمرأة فتجب عليها الإخفات ولو كان المقضيّ عنه رجلاً. وإن كان رجلاً فيجب عليه الجهر في الصلوات الجهريّة وان كان المقضيّ عنه إمرأة. فمن هذا يستكشف أنّ لاتّحاد الصنف خصوصيّة، وكون صنف المأمور والمكلّف دخيلاً في الحكم.

اللهم إلا أن يقال: إنّ ما ذكرت مسلّم ولكن لا ينافي كون الجهر والإخفات ممّا اعتبرا في المأمور به مع لحاظ حال القاضي؛ لما قلنا من أنّ الجهر إنّما سقط من المرأة، من جهة أنّ ما يناسبها هو الإخفات. فعدم لزوم الجهر عليها ليس من جهة عدم كون الجهر ممّا اعتبر في المأمور به، بل يكون سقوطه من جهة أُخرى وهي من حيث ملاحظة مستوريّة النساء، فيكون الجهر ساقطاً عنها بعد كونه ممّا اعتبر في المأمور به، لا أنّه واجب على الرجال. وعلى هذا يسقط عن النساء بواسطة لزوم الستر عليهنّ. فلا فرق بين أن يكون قاضياً عن الغير أم لا، كان المقضي عنه رجلاً أو أُنثى، حيث إنّ الجهر وإن كان من الكيفيّة المعتبرة في المأمور به، ولكنّه سقط عن النساء مطلقاً من جهة أولويّة الستر بالنسبة إليهنّ، كما لا يخفى.

[فرع:] يستحبّ الجهر بالبسملة خاصّة في مواضع الإخفات:

لا إشكال في استحباب الجهر بالبسملة خاصّة في الصلوات الإخفاتيّة؛

للإجماعات المنقولة[١] والأخبار المستفيضة الواردة في المقام، الدالّة على الجهر في خصوص المقام[٢]، والأخبار المطلقة الدالّة على الجهر بها مطلقاً في كلّ أمر - فيشمل فيه - كالروايات الحاكية عن فعله صلى الله عليه وآله عند دخول داره[١].

وما ورد في تفسير الآية المباركة ﴿**وإذا ذكرت ربّك في القرآن وحده ولّوا على أدبارهم**﴾[٢][٣] الآية.

والحاصل: لا مجال للإشكال في استحبابها، وأمّا وجوبها كما يظهر من المجلسيّ[٤] - قدس سره - للخبر تبعاً للصدوق حيث إنّه يقول: إنّ الجهر بها من دين الإماميّة[٥]. وللخبر المرويّ عن الخصال عنه عليه السلام: «والإجهار ببسم الله الرحمن الرحيم [في الصلاة][٦] واجب»[٧] فلا وجه له.

---

(١) كما في الخلاف ١: ٣٢٩ ـ ٣٣٠/ مسألة ٨٢، التذكرة ٣: ١٥٢/ مسألة ٢٣٧ (فيه: عند علمائنا).

(٢) الوسائل ٦: ٧٤ ـ ٧٦ أحاديث الباب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة، مستدرك الوسائل ٤: ١٨٣ ـ ١٨٩ أحاديث الباب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة.

(١) الوسائل ٦: ٧٤ ـ ٧٦ أحاديث الباب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة، مستدرك الوسائل ٤: ١٨٣ ـ ١٨٩ أحاديث الباب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٢) الإسراء: ٤٦.

(٣) البرهان في تفسير القرآن ٢: ٤٢٣، تفسير فرات الكوفي: ٢٤١ ـ ٣٢٧/٢٤٢، تفسير العيّاشي ٢: ٢٩٥ ـ ٨٥/٢٩٦ ـ ٨٨.

(٤) قال المجلسي في بحار الأنوار ٨٢: ٧٥ «والاستحباب أقوى وعدم الترك أحوط؛ لإطلاق الوجوب في بعض الأخبار».

(٥) الأمالي: ٧٤٠/ مجلس ٩٣.

(٦) أثبتناه من المصدر.

(٧) الخصال: ٩/٦٠٤.

أمّا كلام الصدوق فمجمل كالرواية، ووجه إجماله أنّه لم يعلم من كلمات الفقهاء ولا من الأخبار أنّ لفظ الوجوب كان يستعمل في معناه المصطلح، بل يحتمل قويّاً أنّه يستعمل في معناه اللغويّ، وهو الثبوت. فعلى هذا ما يستفاد من لفظة الوجوب هو تأكّد الاستحباب. وأمّا الوجوب بالمعنى المصطلح فلا يعلم، لا من الأخبار ولا من كلمات الفقهاء - رضوان الله عليهم - هذا تمام الكلام في الجهر بها في الركعتين الأوّلتين.

وأمّا الجهر بها في الركعتين الأخيرتين لو قرء «الحمد» بدل التسبيح، فلم يظهر دليل على استحباب الجهر فيها؛ لأنّ الظاهر من الأدلّة والمنصرف منها، هو البسملة في الركعتين الأوّلتين اللّتين لزم القراءة فيهما. وأما ما لا يجب فيها القراءة إلا على تقدير اختيار المكلّف فيها، فهو منصرف عنها.

ودعوى: دلالتها على الجهر فيها على التقدير بعيدة بأن يكون دليلاً واحداً دالا على حكم مطلقاً، وعليه على تقدير اختيار المكلّف؛ ولذا لم يعهد من القائلين بوجوبه القول به في الأخيرتين أصلاً. ونقل وجوب الإخفات في البسملة في الركعتين الأخيرتين[1]؛ ولذا كان مقتضى الاحتياط هو الفتوى بإخفاتها في الأخيرتين، كما لا يخفى.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّ القول باستحباب الجهر بالبسملة في صلاة الاحتياط لا يخلو عن شيء؛ حيث إنّها منصرفة عن الأخبار المذكورة، وعن كلمات المحقّقين، مضافاً إلى أنّ صلاة الاحتياط لو كان متمّماً لما فات من الركعتين الأخيرتين فحكمها [فيها] حكم البسملة في الركعتين الأخيرتين.

---

(١) كابن إدريس في السرائر ١: ٢١٨.

نعم، لو قلنا بأنّها صلاة مستقلّة لكان القول بإلحاقها بالصلوات قويّاً، كما أنّ الظاهر من إطلاق بعض الأخبار، كالخبر الدالّ على أنّه من علامات المؤمن[١]. وكالخبر عن فعل النبي صلى الله عليه وآله[١] وغيرهما من الأخبار هو استحباب الجهر في تمام الصلوات المستحبّة من النوافل اليوميّة والنهاريّة، سواء قلنا بالجهر فيها مطلقاً، أو قلنا بالإخفات فيها، أو قلنا بالتفصيل بين النوافل اليوميّة بالإخفات، وبين النوافل الليليّة بالجهر فيها.

[و] على كلّ تقدير يكون إطلاق الأخبار الدالّة على الجهر بالبسملة شاملاً لكلّ جهر، كما لا يخفى.

فرع: وهو إنّ الظاهر من كلمات الفقهاء بتوصيف الصلوات بالجهريّة، ومن الأخبار، حيث إنّه ورد فيها أنّه لا يجهر فيها بالقراءة أو يجهر فيها بالقراءة، تبعاً للآية المباركة ﴿**ولا تجهر في صلاتك ولا تخافت بها**﴾[٢].

فإنّ الظاهر منها لزوم الجهر والإخفات في الصلاة حال القراءة، فيكون مصبّ التقييد هو الصلاة لا القراءة، وإلا لتقيّدت القراءة بهما ولتوصف القراءة بهما لا الصلاة بالقراءة.

وبعبارة أُخرى: لم يرد في الأخبار «أجهر في قراءتك» أو «اقرأ جهراً في صلاتك». بل ورد «أجهر في الصلاة بالقراءة» الظاهر أنّ الجهر والإخفات شرطان للصلاة حال القراءة لا للقراءة في الصلاة، كالقيام الّذى هو شرط للصلاة حال

---

(١) التهذيب ٦: ١٢٢/٥٢، الوسائل ١٤: ١/٤٧٨ ب٥٦ من أبواب المزار وما يناسبه .

(١) الكافي ٨: ٣٨٧/٢٦٦، الوسائل ٦: ٢/٧٤ ب٢١ من أبواب القراءة في الصلاة .

(٢) الإسراء: ١١٠.

القراءة، والترتيب والموالاة بين الأفعال والأقوال. فإنّهما شرطان للصلاة، لا للأفعال والأقوال.

وتظهر الثمرة بين الأمرين أنّه لو كانا شرطين للصلاة حال القراءة، فلو أخلّ بهما حال القراءة عمداً أو جهلاً أو نسياناً، فلا يمكن استيفاؤها إلا بإعادة الصلاة، سواء دخل في الركن أم لا، بل بمجرّد التعدّي عن محلّه يفوت محلّه، ولا يمكن استيفاؤه إلا بإعادة الصلاة، ولا يوجب الإخلال بهما إخلالاً بالقراءة أصلاً. بل القراءة إنّما أُتي بها جزءاً، فلذا يلزم بإعادتها تحقّق الزيادة العمديّة، فتبطل الصلاة بها؛ لأنّ القراءة الّتي هي جزء أُتي بها على وجهها، فإذا أعادها يلزم الزيادة العمديّة.

ولكن بخلاف ما إذا كانا شرطين للقراءة. فإنّ بالإخلال بهما يلزم بطلان الجزء، والإخلال به. فحينئذٍ إن كان محلّ الجزء باقياً، كما إذا تذكّر قبل الدخول في الركن فيأتي به. ولا يلزم بتكرّره زيادة عمديّة؛ لأنّ ما أتى به لم يكن جزءاً، حيث إنّه أخلّ بشرطه. وأمّا إذا دخل في الركن، فلا يبقى له محل للإتيان به.

وتوهّم: أنّ شرط الصلاة راجع إلى شرط الأجزاء، كما أنّ شرط الجزء راجع بقياس المساواة إلى شرط الصلاة، فلا ثمرة بين الأمرين.

مدفوع: بأنّ شرط أجزاء الصلاة شرط للصلاة ولا عكس، ضرورة أنّ الصلاة ليست عبارةً عن القراءة وحدها، أو عن الركوع وحده، بل عبارة عن المجموع. ولذا لو أخلّ بالترتيب، أو بالموالاة بين أجزاء الصلاة لم تبطل الأجزاء السابقة.

وبعبارة أُخرى: الفرق بينهما اعتباريّ يحصل بملاحظة محلّ اعتبار القيد،

فإن كان الدليل ناطقاً باعتبار شيءٍ في الصلاة، كالطهارة والستر والاستقبال المعتبرة في الصلاة. فالمشروط هو الصلاة، لا الأجزاء. وإن كان الدليل دالاً على اعتباره في القراءة، كالموالاة بين حروف الكلمة في التأدية فمصبّ التقييد هو الجزء، لا الصلاة.

وبالجملة: يختلف الأمر باختلاف لسان الدليل، وباختلاف محلّ اعتبار القيود، كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا، فظهر لك أنّ مقتضى الأصل بناءً على ما عرفت أنّه لو أخلّ بالجهر أو الإخفات فيما ينبغي الإخفات فيه. وفيما ينبغي الجهر فيه، فإن كان عمداً فتبطل الصلاة؛ لأنّه ما أتى بالمأمور به على وجهه عمداً واختياراً، وهو باطل ويكفي في ذلك مجرّد الدليل الدالّ على اعتبار الجهر؛ لما قرّرنا في محلّه من أنّ المتيقّن من دليل اعتبار كلّ شيءٍ في المأمور به هو لزوم الإتيان به اختياراً وعمداً، فبطلان الصلاة بالإخلال بشيءٍ ممّا اعتبر فيها عمداً يكون بمقتضى نفس دليل اعتباره، بلا حاجة إلى شيءٍ، بحيث لو ورد دليل على صحّته فيكشف عن عدم اعتباره؛ للزوم المناقضة بينهما.

وأمّا إذا أخلّ بها جهلاً أو نسياناً، فكذلك يكون مقتضى القاعدة هو البطلان؛ لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه، إلا إذا ورد دليل، وفيما نحن فيه، حيث إنّ صحيحة «لا تُعاد»[1] ناطقة بعدم لزوم إعادة الصلاة من قبل الإخلال

---

(١) الفقيه ١: ٩٩١/٢٢٥، الخصال: ٢٨٤ ـ ٣٥/٢٨٥، التهذيب ٢: ٥٩٧/١٥٢، الوسائل ٦: ٥/٩١ ب٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة.

بأجزاء الصلاة وقيودها، إلا فيما إذا أخلّ بالخمسة المذكورة فيها، فمقتضى هذه الصحيحة صحّة الصلاة الّتي أخل بالجهر والإخفات، من غير فرق بين أن يتذكّر في الأثناء قبل الدخول في الركوع، أو تذكّر بعده.

لكن الصحيحة مختصّة بخصوص النسيان، ولا يشمل حال الجهل كما قرّر في محلّه، ولكن حيث ورد في المورد دليل خاصّ دالّ على عدم كون الإخلال بالجهر في مورد الإخفات، أو بالإخفات في مورد الجهر موجباً لبطلان الصلاة، فلا حاجة لنا إلى صحيحة «لا تعاد». وهو صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي أن يجهر فيه، أو أخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه؟ فقال: «أيّ ذلك فعل متعمّداً فقد نقص صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري، فلا شيء عليه وقد تمّت صلاته»[1]. فقد مرّ الكلام فيه إجمالاً.

ولا يخفى أنّ ظاهر قوله عليه السلام: «فإن فعل» أنّه لو أخلّ بهما نسياناً أو جهلاً صحّت صلاته ولا إعادة عليه ولا سجدة سهو ولا غير ذلك. من غير فرق بين أن يتذكّر في الصلاة قبل الدخول في الركوع أو بعده، وبين أن يتذكّر بعد الصلاة. فإنّ مقتضى إطلاقه عدم شيءٍ عليه أصلاً. ولازمه أنّه لو أخلّ بهما في محلّه يمضي في صلاته ولا شيء عليه، من غير فرق بين أن يكون الجهر والإخفات شرطين للصلاة حال القراءة، أو شرطين لنفس القراءة. فإنّ ظاهره صحّة الصلاة

---

(١) الفقيه ١: ١٠٠٣/٢٢٧، التهذيب ٢: ٦٣٥/١٦٢، الاستبصار ١: ١١٦٣/٣١٣، الوسائل ٦: ١/٨٦ ب٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة.

بالإخلال بهما لو لم يتعمّد به. كما أنّ ظاهر قوله: «لا يدري» أعمّ من الجاهل المقصّر والقاصر.

وأمّا الإشكال على الرواية، بأنّه لا يجمع بين صحّة الصلاة وبين العقاب لو كان جاهلاً مقصّراً، فجوابه موكول إلى محلّه فراجعه.

وهنا أُمور:

الأوّل: عدم اختصاص الحكم المذكور بخصوص الركعتين الأوّلتين؛ لأنّه لا وجه له بعد كون المسؤول عنه، الإخفات فيما ينبغي الجهر فيه، وبعد عدم استفصال الإمام عليه السلام بين الركعتين الأوّلتين وبين الأخيرتين. فإنّ إطلاق الجواب مع كونه عليه السلام في مقام البيان كإطلاق السؤال يشمل الجهر في كلّ مورد لا ينبغي الجهر فيه، حسب التشريع والجعل الأوّلي. ويشمل الإخفات في الصلاة في كلّ مورد شرّع فيه الجهر، من غير فرق بين أن يقرأ في الركعتين الأخيرتين، أو يسبّح. فإنّه بناءً على لزوم الإخفات فيهما كما اخترناه، فالركعتان الأخيرتان مندرجتان في كبرى ممّا ينبغي الإخفات فيه، فإن أجهر فيهما نسياناً أو سهواً أو جهلاً، فتشمله الرواية سؤالاً وجواباً.

ودعوى: أنّ الجهر والإخفات من أوصاف القراءة، والمقسم المنقسم إليهما هو القراءة، ومحلّها هو الركعتان الأوّلتان، فلا يشمل الركعتين الأخيرتين.

مدفوعة: بما ذكرنا من شمول الرواية بإطلاقها الإخلال بالجهر والإخفات في كلّ مورد لا ينبغي الجهر والإخفات بحسب ما شرّع فيه. فإنّ الصغرى لكبرى الجواب هو هذا، فبعد الإطلاق - مع كونه عليه السلام في مقام البيان - وعدم

الاستفصال، فيردّ الكبرى الكلّية على الصغرى المذكورة في السؤال. والنتيجة شمول الرواية لحكم الإخلال بالجهر والإخفات في كلّ مورد شرّع فيه الجهر أو الإخفات. وعلى هذا، فدعوى انصراف مورد الرواية إلى القراءة في الركعتين الأوّلتين لا وجه له، وإنّ هذا الانصراف بدويّ لا يضرّ بالإطلاق كما بيّناه في محلّه، كما لا يخفى.

الثاني: أنّ إطلاق الرواية سؤالاً وجواباً يشمل الرجل والمرأة بناءً على كون الإخفات عليهنّ هو الحكم المشروع الأوّلي، لا من جهة حرمة الصوت من جهة كون صوتهنّ عورةً، فإنّه بناءً على كون الإخفات حكماً مشروعاً أوّليّاً لها، تندرج في مورد السؤال وهو «فيما لا ينبغي الجهر فيه» فإذا أجهرت في صلاتها فقد أجهرت في مورد لا ينبغي الجهر فيه، فإن كان من جهل أو نسيان فلا شيء عليها.

ودعوى: احتمال الاختصاص بالرجل من جهة اختلاف الصنف فلا تشملها قاعدة الاشتراك في التكليف.

مدفوعة: بأنّ الاختصاص يحتاج إلى الدليل المخصّص لتلك القاعدة، وحيث لا دليل، فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الرواية الشاملة بإطلاقها - سؤالاً وجواباً - لحكم كلّ مورد شرّع فيه الإخفات أو الجهر.

مضافاً إلى أنّ الإشكال إنّما كان بالنسبة إلى الجهر. وأمّا الإخفات في الصلوات الإخفاتيّة، فهي مشتركة بينهما فتشملها الرواية. وبعدم القول بالفصل بين الصلوات الأُخر أيضاً.

مضافاً إلى ما قلنا: من أنّ الجهر والإخفات من أوصاف المكلّف به، لا

المكلّف. فهما كسائر شرائط الصلاة، فيدخل في قوله: فيما لا ينبغي الجهر فيه، وفيما لا ينبغي الإخفات فيه صفة حكمه كما قلنا.

هذا إذا قلنا بكون الإخفات عليهنّ وظيفة شرّعت لصلاتهنّ. وأمّا إذا قلنا بأنّ لزوم الإخفات عليهنّ يكون من جهة حرمة الإجهار الموجب لظهور صوتهنّ وهو عورة، فتحرم عليهنّ الإجهار. فلا تشملها الرواية، حيث إنّه بناءً على هذا يدخل فيما إذا كان لزوم الإخفات عليهنّ لعارض. ويأتي إن شاء الله تعالى أنّ لزوم الإخفات أو الجهر لو كان لعارض لا تشمله الرواية.

الثالث: أنّه لا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون الجهل أو النسيان مستمرّاً إلى الفراغ عن الصلاة، وبين أن يتذكّر في أثناء الصلاة، ويعلم بالحكم في أثنائها؛ لإطلاق الرواية وشمولها للصورتين من غير تقييد بالاستمرار، ولا تفصيل بين الصورتين؛ حيث إنّ مقتضى قوله: «جهر بالقراءة فيما لا ينبغي أن يجهر فيه» شامل بإطلاقه ما إذا جهر بتمام القراءة أو ببعضها ولو بكلمة أو آية، كما أنّه شامل بإطلاقه ما إذا ارتفع جهله ونسيانه في الأثناء أو بعد الصلاة، فلا وجه لرفع اليد عن الإطلاقين وعن ظهور الرواية، إلا بدليل لم يثبت في المقام.

ودعوى: أنّ ظاهر الرواية هو التذكّر بعد الصلاة ولا أقلّ من انصرافها إليه.

مدفوعة: بأنّ ظاهر الرواية هو الأعمّ ضرورة صدق قوله: «جهر فيما لا ينبغي أن يجهر فيه» ما إذا جهر الرجل آيةً واحدةً ينبغي الإخفات فيها، كما أنّه يصدق على ما إذا جهر بالقراءة كلّه فيما لا ينبغي أن يجهر فيه أيضاً، من غير فرق بين الموردين.

وأمّا دعوى الانصراف، فهو بدويّ لا عبرة به، كما أسمعناك مراراً، فلا

قصور في شمول الرواية للجهل والنسيان المستمرّين إلى آخر الصلاة، أم غير مستمرّين، كما لا يخفى.

الرابع: أنّه لو وجب الإخفات أو الجهر لعارض [كوجوب الإخفات على المأموم المسبوق][1] فلا تشمله الرواية. حيث إنّ ظاهر قوله: «جهر فيما لا ينبغي أن يجهر فيه» ظاهر كالنّص فيما كان عدم الجهر بالجعل الأوّلي؛ لأنّه ممّا لا ينبغي أن يجهر فيه. وأمّا إذا كان المورد ممّا ينبغي الجهر على حسب جعله الأوّليّ ولكن لزم الإخفات لعارض، فخارج عن مورد الرواية.

ولو ادّعي الإنصراف إلى ما كان عدم الجهر فيه على حسب تشريعه الأوّلي أيضاً، لكان في محلّه، من جهة أنّ مادة لفظة «ينبغي» قاصرة عن شمولها بذاتها عن مثل ما إذا كان عدم جواز الجهر من جهة طروّ عارض عرض على المصلّي، فتعميمه بالنسبة إلى الأعمّ يحتاج إلى مؤونة أُخرى.

ومن هنا ظهر أنّ لزوم الإخفات على النساء إن كان لمانع وهو عورتيّة صوتهنّ، فلاتشمله الرواية أصلاً. بل كان خروج هذا المورد بمثل هذا العارض أولى من خروج المأموم. حيث إنّه يمكن أن يقال بأنّ لزوم الإخفات على المأموم يكون من جهة كونه مأموماً، ومن جهة كون الصلاة جماعةً، والجماعة والفرادى صنفان من الصلاة، فيكون الإخفات على المأموم لكون الصلاة جماعةً، فبالأخرة يرجع لزوم الإخفات على المأموم من جهة صنف الصلاة الّتي

---

(١) في الأصل: «كإخفات المأموم، فإنّه عارض ليس بأصل التشريع وأجهر أو أخفيت كما أو أجهر المأموم» وهو كما ترى، والأنسب ما أثبتناه.

شرّع فيه الإخفات، فيكون لزوم الإخفات على المأموم من جهة اقتضاء التشريع الأوّلي في هذا القسم من الصلاة، لا من جهة خارجيّة، فيمكن أن تشمله الرواية. ولكن بخلاف لزوم الإخفات على النساء، فإنّه لا يرجع إلى الصلاة أصلاً. بل يكون لأمر خارجيّ آخر لا ربط له بالصلاة، فلا يمكن إدراجه في الرواية أصلاً. فإذا لم تشمل الرواية لجهر المأموم مع إمكان إدراجه في المسؤول عنه، فلا تشمل جهر المرأة بطريق أولى، كما لا يخفى.

الخامس: أنّ الرواية المذكورة هل تشمل العالم بالجهر والإخفات حكماً وموضوعاً - الجاهل بمورده - كما إذا علم بمعنى الجهر والإخفات وحكمهما، ولكن لا يعلم أنّ الأوّل شرّع في الصبح والصلوات الليليّة أو بالعكس، حتّى كانت صلاته صحيحةً. أو لا تشمل وكان ذيل الرواية مختصّاً بخصوص الجاهل بالجهر بحكمه أو بموضوعه، أو الناسيء لهما، حتّى كانت صلاة من لا يعلم بالمحلّ باطلةً.

وكذلك هل تشمل الرواية الجاهل بمعنى الجهر والإخفات وبإسمهما، أو مختصّة بخصوص الجاهل والناسي بحكمهما. حيث إنّ توهّم الشمول وعدمه مبنيّ على اختلاف ما يستفاد من الرواية. فنقول: إنّ الظاهر من الرواية كون قوله عليه السلام: «فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً، أو لا يدري فلا شيء عليه» مفهوماً للقضيّة الأُولى، وهي قوله عليه السلام: «أيّ ذلك فعل متعمّداً فقد نقص صلاته وعليه الإعادة» كما هو الغالب في أمثال هذه القضايا، لا كونه قضيّةً مستقلّة في قبال القضيّة الأُخرى. وعلى هذا، فإنّ قوله عليه السلام: «متعمّداً» قيد لمجموع ما يراد من قوله عليه السلام: «أيّ ذلك»، فيكون القضيّة الثانية شاملةً لجميع صور الجهل والنسيان

المتعلّقين بكلٍّ من الجهر والإخفات ومحلّهما، وإن كان قيداً لنفس الفعل وهو الجهر والإخفات بما هما، مع قطع النظر عن محلّهما، فلا تشمل القضيّة المفهوميّة للجاهل بالمحلّ أو المردّد فيه. بل الجهل بالمحلّ يدخل في المنطوق، وكذا التردّد في المحلّ.

بيان ذلك وتوضيحه: إنّ قوله عليه السلام: «أيّ ذلك» إشارة إلى المسؤول عنه وهو الجهر في مورد الإخفات وبالعكس، فيكون «متعمّداً» قيداً لفعل الجهر في موضع الإخفات، فإنّه الظاهر من قوله عليه السلام: «أيّ ذلك فعل»، بمعنى أيّاً من الجهر والإخفات وقع في مورد الآخر متعمّداً فقد نقص صلاته. والتعمّد بالمجموع إنما يتحقّق لو كان عالماً بالمجموع، وإلا مع الجهل بالمورد لم يتحقّق القصد بالمجموع، كما إذا كان جاهلاً بالمورد وعالماً بالجهر وحكمه فيما إذا قطع بكون المورد موضع الجهر مع أنّه في الواقع كان المورد موضع الإخفات، فحينئذٍ إذا أجهر لم يكن قاصداً لإيقاع الجهر في موضع الإخفات، بل قاصد وعامد بالنسبة إلى الجهر فقط. فمقتضى كونه قيداً لكلٍّ من الجهر وموضعه كونه عالماً بالمجموع. فحينئذٍ تبطل صلاته.

فتدخل جميع الصور المفروضة لمفهوم هذه القضيّة في القضيّة المفهوميّة وهي قوله عليه السلام: «فإن فعل ذلك جاهلاً أو ناسياً، أو لا يدري» فتدخل صورة التردّد في المورد من كونه موضعاً للجهر أو الإخفات لو فرض صدور الجهر منه أو الإخفات كذلك، وكان واقعاً في غير مورده تكون الصلاة صحيحةً، وكذلك لو قطع بكون المورد موضعاً للجهر وكان في الواقع موضعاً للإخفات أو بالعكس، يكون داخلاً في المفهوم، وتصحّ صلاته.

كما يدخل فيه أيضاً الجهل بحكم الجهر أو الإخفات، وكان فعل الجهر في موضع الإخفات من جهة الجهل بحكمه.

ويدخل فيه أيضاً لو جهل بمعنى الجهر والإخفات، وكان فعل كلّ منهما في موضع الآخر من جهة الجهل بمعناهما.

وهكذا صور النسيان، ولكن نسيان الحكم خاصّة يلحق بالجهل الفعلي بالحكم، كما بيّناه في محلّه من أنّه لا معنى لنسيان الحكم إلا الجهل به فعلاً. وهذا هو الظاهر من الخبر؛ لوجهين:

الأوّل: كون «متعمّداً» حالاً من فاعل «فعل»، فإنّ مقتضاه كون فعل الجهر في غير موضعه من حيث صدوره في غير موضعه، لا من حيث نفس الفعل بما هو هو كما في قولك: «رأيت زيداً يوم الجمعة راكباً». فإنّ راكباً حال عن المفعول في الزمان المخصوص لا عن نفس المفعول بما هو، كما لا يخفى.

والثاني: أنّ سياق الرواية سؤالاً وجواباً كان في مقام جهة فعل كلّ منهما في مقام الآخر، وكان السؤال من هذه الجهة، لا من جهة نفس الجهر بما هو هو، فلابدَّ أن يجاب عنه من حيث جهة السؤال، وظاهر أنّ كون الجواب جواباً عن هذه الجهة يقتضي كونه قيداً للمجموع. وبالجملة: يكون السؤال عن حكم كلّ واحد منهما من حيث وقوعه في مقام الآخر. هذا تمام الكلام بناءً على كون لفظ «متعمّداً» قيداً للمجموع.

وأمّا بناءً على كونه قيداً لنفس الجهر فيخرج الجهل بالموضع عن المفهوم، ويدخل في المنطوق. ولازمه بطلان الصلاة لو أجهر عالماً به وبحكمه، جاهلاً بمورده أو ناسياً له، كما إذا علم بلزوم الجهر في الصلاة والإخفات فيها ولكن لا

يعلم بمورده وبموضعه، إمّا جهلاً بسيطاً أو جهلاً مركّباً، وإمّا مردّداً فيه. فلو أجهر في صلاة الظهر مثلاً، أو أخفت في صلاة العشاء تبطل صلاته. واختاره بحر العلوم في منظومته[1]. وبناءً على هذا يختصّ المفهوم بخصوص الجهل بحكمهما أو بمعناهما وبنسيانهما حكماً أو موضوعاً.

ولا يخفى أنّ هذا ظاهر الرواية؛ لما عرفت من أن الظاهر هو أنّ جهة السؤال هو فعل كلٍّ منهما في مورد الآخر، مضافاً إلى أنّه لازم الجهل بحكم الجهر والإخفات هو الجهل بموضعهما؛ لأنّ الحكم المتعلّق بهما يكون باعتبار فعلهما في مورده، ولولا هذا لا حكم لهما، ضرورة أنّ الجهر والإخفات قيدان إمّا للصلوات المعهودة المخصوصة، وإمّا للقراءة المخصوصة. فعلى هذا، الجهل بهما راجع إلى الجهل بقيديّتهما، والجهل بالقيد إمّا يكون من جهة الجهل بأصل القيد، أو يكون من جهة الجهل بمحلّه ومصبّه، وعلى كلّ تقدير كان الجهل بحكمها راجعاً إلى الجهل بقيديّتها. وعلى هذا يكون الجهل بالمحلّ راجعاً إلى الجهل بحكمهما فيكون داخلاً في المفهوم، ولازمه دخول الجهل بموردهما وموضعهما في القضيّة المفهوميّة، كما مرّ، فتأمّل.

الأمر الثاني عشر: لا ينبغي الإشكال في كون الحكم في الركعتين الأخيرتين في كلّ رباعيّة وفي الركعة الأخيرة من المغرب هو التخيير بين التسبيحات الأربع وبين قراءة الحمد؛ للاجماعات المستفيضة[2] والأخبار

---

(١) الدرّة النجفيّة: ١٣٨.

(٢) كما في مستند الشيعة ٥: ١٣١ وجامع المقاصد ٢: ٢٥٦ والمهذّب البارع ١: ٣٧١ ومختلف الشيعة ٢: ١٦٣/ مسألة ٩٠ ومدارك الأحكام ٣: ٣٤٤ ورياض المسائل ٣: ١٥٩ وروض الجنان: ٢٦١ وجواهر الكلام ١٠: ٢٦ وبحار الأنوار ٨٥: ٨٨ وروضة المتّقين ٢: ٣٠٨.

المتواترة[١]. بل هو الّذي اختصّ به مذهب الشيعة الاثنا عشريّة[٢]، كما أنّ الظاهر من الأخبار كون التخيير بينهما هو الحكم الأوّلي، لا أنّ التسبيحات الأربع بدل، وأنّ الحكم الأوّلي هو تشريع القراءة فيهما.

إنما الإشكال والخلاف العظيم فيما يجزئ من التسبيحات الأربعة في الركعات الأواخر على أقوال كثيرة ربما تبلغ إلى خمسة عشر أو ستة عشر.

وأُصولها ثمانية:

الأوّل: أنّه اثنتا عشرة تسبيحة، صورتها «سبحان الله والحمد للّه ولا اله إلا الله والله أكبر» وهذا هو قول المشهور، وهذا هو المتيقّن من الأخبار الواردة في هذا المقام، بل حكي عليه الإجماع بقسميه[٣].

إنّما البحث في تعيين ذلك، وقالوا بتعيينه[٤]؛ للأخبار الواردة في هذا المقام.

منها: ما عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام إنّه قال: «لا تقرأنّ في الركعتين الأخيرتين من الأربع الركعات المفروضات شيئاً، إماماً كنت أو غير إمام» قال: قلت: فما أقول فيهما؟ قال: «إذا كنت [إماماً][١] أو وحدك فقل: سبحان الله

---

(١) الوسائل ٦: ١٠٧ ـ ١٠٩ أحاديث الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة ومستدرك الوسائل ٤: ٢٠٢ ـ ٢٠٤ أحاديث الباب ٣١ من أبواب القراءة في الصلاة .

(٢) الانتصار: ١٤٢/ مسألة ٤٠.

(٣) جواهر الكلام ١٠: ٢٦ .

(٤) كالشيخ في النهاية ٧٦ والاقتصاد: ٢٦١ والشهيد في البيان: ١٥٩.

(١) أثبتناه من المصدر.

والحمد للّه ولا اله إلا الله والله أكبر ثلاث مرّات ثمّ تكبّر وتركع»[١].

وظاهر هذا الخبر عدم جواز القراءة في الركعتين الأخيرتين، كما أنّ الظاهر من قوله: «فما أقول فيهما» أنّه بعد عدم جواز القراءة فأيّ شيءٍ يقال فيهما؟ فأجابه عليه السلام بالجواب المذكور.

وهذا الخبر إنّما نقل في السرائر. ولكن نقله في مستطرفاته بإسقاط التكبير، وذيّله بقوله: «تكمّله تسع تسبيحات»[٢] كما أنّه نقله منه أيضاً بإسقاط لفظة «تكمّله» ولفظ «وحدك». فبناءً على الأول يدلّ على كونه اثني عشر تسبيحات، وعلى الثاني يدلّ على تسع تسبيحات. وقد نقل عن زرارة عن كتاب حريز.

ويظهر من المجلسي كون «التكبير» زيادة من قلم الناسخ. وذكر له مؤيّدات، منها عدم عمل حريز على اثني عشر، ولولا كونه ساقطاً لا وجه لعدم العمل به[٣].

ولا يخفى أنّه على تقدير صحّة صدق النسبة إليه لا يوجب عمله على التسع كون لفظة «التكبير» ساقطة؛ لأنّ ذكر الخبر وحكايته أعمّ من العمل به وعدمه.

وحكى صاحب مفتاح الكرامة كون لفظة «التكبير» ساقطاً في الموضعين في النسخ القديمة المصحّحة بخط عليّ بن محمّد بن أبي الفضل الآبي صاحب كشف الرموز[١].

---

(١) السرائر ١: ٢١٩، (لم ترد فيه «أو وحدك»)، الوسائل ٦: ٢/١٢٣ ب٥١ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٢) مستطرفات السرائر: ٢/٧١ (لم ترد فيه: تكمّله تسع تسبيحات).

(٣) بحار الأنوار ٨٥: ٨٧ و٨٩.

(١) مفتاح الكرامة ٢: ٣٧٦.

ونقل المجلسيّ ﷺ عن النسخ المصحّحة ثبوتها في رواية كما ذكره الحلّي في أصل السرائر[١]. وسقوطها في رواية أُخرى كما ذكره في مستطرفاته[٢].

وأفتى في المعتبر بالتسع مستنداً إلى هذه الرواية[٣].

وكان المؤيّد بثبوت لفظة «التكبير» ذكرها في رسالة ابن بابويه، الّتي هي المرجع عند إعوزاز النصوص[٤]. وفتوى جمع باثني عشر، ممّن لم يفت إلا بنصّ صحيح وارد[٥].

وكيف كان، المؤيّدات لكلّ من الطرفين مذكورة في الكتب المفصّلة، وعلى هذا، فيحتمل أن يكون الخبران روايةً واحدةً مشتملةً إمّا على ثبوت لفظة «التكبير» وإمّا على سقوطها، وإمّا رواية متعدّدة نقلهما وأثبتهما حريز في كتابه، فكلّ من الأمرين محتمل، ولكلّ منهما شواهد متعدّدة. فإن حصل اطمئنان بكونه خبراً واحداً ثابتاً فيه لفظة «التكبير» أو ساقطاً عنه فيؤخذ بما حصل به الاطمئنان، وإن لم يحصل الاطمئنان من الأُمور المذكورة والشواهد المحكيّة في الكتب المفصّلة، فلا تفيد تلك الأُمور شيئاً.

---

(١) بحار الأنوار ٨٥: ٨٧ والسرائر ١: ٢١٩.

(٢) بحار الأنوار ٨٥: ٨٧ ومستطرفات السرائر: ٢/٧١.

(٣) انظر المعتبر ٢: ١٨٩ ـ ١٩٠.

(٤) ذكرها الصدوق ـ محمّد بن علي ـ في الفقيه ١: ٢٠٩ ذيل الحديث ٩٤٤ ولكن يوجد قول علي بن بابويه بالتسبيح والتحميد والتهليل ثلاثاً مع حذف التكبير كما في مختلف الشيعة ٢: ١٦٤ مسألة ٩٠ ورياض المسائل ٣: ١٨٧.

(٥) كالشيخ في النهاية: ٧٦ والاقتصاد: ٢٦١ وابن أبي عقيل على ما في المختلف ٢: ١٦٤/ مسألة ٩٠.

ومقتضى القاعدة أنّه لو دار أمر الرواية المردّدة في متنها من جهة ثبوت لفظ وسقوطه الراجع إلى النقيصة والزيادة، فقد قرّر في محلّه كون مقتضى الأصل عدم الزيادة؛ لأنّ الزيادة تحتاج إلى مؤونة، ضرورة أنّ زيادة شيءٍ في الرواية تحتاج إلى إعمال نظر ورؤية وفكر، خصوصاً فيما إذا أُريد زيادة لفظ مناسباً للمقام بحيث لم يظهر كونه زيادة كما في مثل المقام، ولكن بخلاف النقيصة فإنّه لا تحتاج إلى مؤونة وإعمال نظر؛ لأنّ النقيصة غالباً تكون من جهة نسيان أو غفلة، وطروّ مثلهما على الإنسان لا يحتاج إلى مؤونة، فإنّ الغفلة والنسيان من لوازم وجود الإنسان، هذا اذا كان المنقول عن زرارة روايةً واحدةً وكان المتن مردّداً بينهما.

وأمّا لو دار الأمر بين كونه خبراً واحداً أو خبرين، فليس في البين أصل يعيّن به كونه خبراً واحداً أو خبرين إلا أنّه يعلم إجمالاً بأحد الأمرين، أي يعلم إجمالاً إمّا بكون الواقع ثابتاً لفظة «التكبير» وإمّا ساقطاً، فبعد عدم الإمكان، فإمّا أن يحتاط بإتيانه رجاءً في المسألة العمليّة، وإمّا أن يكون بين الأخذ بأحد الخبرين تخييراً، أو أحدى النسختين بعد أن لم يكن مرجّح في البين، كما لا يخفى.

ويؤيّد ثبوت لفظة «التكبير» الرضوي[1] وخبر العيون المروي عن الضحّاك إنّه صحب الرضا عليه السلام من المدينة إلى «مرو» فكان يسبّح في الأُخراوين يقول: «سبحان الله والحمد للّه ولا إله إلا الله والله أكبر ثلاث مرّات ثم يركع»[2].

---

(١) الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١٠٥، مستدرك الوسائل ٤: ٢٠٢ ـ ١/٢٠٣ ب٣١ من أبواب القراءة في الصلاة .

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٨٢، الوسائل ٦: ٨/١١٠ ب٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة .

ولعلّ من ثبوت التكبير في الخبرين يطمأنّ الإنسان بكون الخبر المرويّ عن زرارة مشتملاً على التكبير، كما لا يخفى.

الثاني: إنّه عشر تسبيحات بزيادة «التكبير» في التسبيح الأخير، وصورته أن يقول: «سبحان الله والحمد للّه ولا إله إلا الله» ثلاث مرّات ثمّ ألحق به في المرتبة الثالثة «التكبير» ولا مستند له إلا الرواية المذكورة في أواخر السرائر، المشتملة على سقوط «التكبير» عنها فإنّ آخر تلك الرواية قال عليه السلام «تكمّله تسع تسبيحات ثمّ تكبّر وتركع»[1] فإنّ من قوله: «ثم تكبّر»، يستفاد منه إلحاق «التكبير» في المرتبة الثالثة من التسبيح، فإنّه يصير عشراً، فإنّ الفصول ثلاثة وفي المرتبة الثالثة يصير عشراً بالحاق «التكبير».

ولا يخفى ما فيه، أمّا في ثبوت أصله فبما عرفت أنّه لم تثبت النقيصة أصلاً. ثمّ على تقدير ثبوت النقيصة لا دلالة للخبر على إلحاق «التكبير» بالتسبيح، وكان المراد بقوله: «ثم تكبّر» هو الإتيان بالتكبير الثابت قبل الركوع استحباباً ويؤيّده تعقّبه بقوله: «وتركع» فهذا القول ناش عن اللفظة الناشئة عن اشتباه «التكبير» المستحبّ قبل الركوع للركوع بالتكبير الملحق بالتسبيحات الأربع، وهو غفلة محضة.

الثالث: القول بالتسع بإسقاط «التكبير» في المرتبة الثالثة، ولا مستند له إلا رواية حريز عن زرارة، وقد عرفت الكلام فيها. وأنّها مردّدة بين ثبوت لفظ «التكبير» وسقوطه، وعرفت أنّه لكلّ من الطرفين شواهد، ولا فائدة فيها لولا

---

(١) مستطرفات السرائر: ٢/٧١ (لم ترد فيه «تكمّله تسع تسبيحات»).

حصول الاطمئنان، وعرفت أن مقتضى الأصل هو عدم الزيادة، ويؤيّده الرضوي، والمرويّ في العيون. وسقوط التكبير وكون التسبيحات ثلاثة خلاف مقتضى الأصل، ولا شاهد له أصلاً، كما لا يخفى.

فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ هذه الأقوال الثلاثة كلّها ناشئة عن المنقول عن كتاب حريز عن زرارة، ويكفي في مردوديّة الأقوال المذكورة كون منشأها الرواية المردّدة بين أن يكون خبراً واحداً - اختلفت فيه النسخ من الإثبات والإسقاط - وبين أن يكون خبرين. وقد عرفت عدم ثبوت ما يوجب ثبوت أحد الأمرين، وعرفت مقتضى القاعدة في كلّ من الاحتمالين.

الرابع: التسبيحات الأربع مرّةً، وهو مذهب المفيد[١]، والشيخ في الاستبصار[٢] و[العلامة في] التذكرة[١]، والقواعد[٢]، وجمع آخر[٣].

ومستنده صحيحة زرارة: ما يجزئ من القول في الركعتين الأخيرتين؟ قال عليه السلام: «أن تقول سبحان الله والحمد للّه ولا إله إلا الله والله أكبر وتركع»[٤].

---

(١) انظر المقنعة: ١١٣.

(٢) نقله البحراني في الحدائق الناضرة ٨: ٤١٢ والنراقي في مستند الشيعة ٥: ١٤٧ والعلاّمة في المنتهى ١: ٢٧٥ والسيوري في التنقيح الرائع ١: ٢٠٥ عن الشيخ في التهذيب، وأورد الشيخ في التهذيب ٢: ٣٦٧/٩٨ والاستبصار ١: ١١٩٨/٣٢١ روايةً ظاهرها ذلك، من دون إشارة إلى ما اختاره.

(١) تذكرة الفقهاء ٣: ١٤٥/ م ٢٣٠.

(٢) قواعد الأحكام ١: ٢٧٣.

(٣) كالكركي في جامع المقاصد ٢: ٢٥٦ والشهيد في روض الجنان: ٢٦١.

(٤) الكافي ٣: ٢/٣١٩، التهذيب ٢: ٣٦٧/٩٨، الاستبصار ١: ١١٩٨/٣٢١، الوسائل ٦: ٥/١٠٩ ب٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة.

يحتمل أن يكون المسؤول عنه هو ما يجزئ عن القراءة؛ لأنّه المراد بالقول. فالجواب ناظر إلى أنّ التسبيحات الأربع كافية عن القراءة، من غير تعرّض ونظر إلى أيّ عدد منها كاف. ولو كان عليه السلام في هذا المقام، لكان عليه أن يقيّده بقوله: «مرةً». ومن عدم التقييد بها يستكشف أنّ كلامه عليه السلام ناظر إلى كفاية هذا القول عن القراءة. وعلى هذا لا تعارض بينه وبين سائر الأخبار الواردة في هذا المقام، الدالّة على التقييد بالثلاث أو غيره، نعم.

يقع التعارض بينه وبين ما دلّ على كفاية الثلاث أو الأقلّ منه، كما أنّه لو كان في مقام بيان ما يكفي عن القراءة من حيث العدد والقول من جهة تعقّبها بقوله «وتركع» الدالّ على الإتيان بالركوع بعد هذا القول، فيقع بينه وبين الأخبار الدالّه على الزائد على هذا العدد تعارض، فلابدَّ من الجمع بينهما إما بحملهما على مراتب الفضل، وإمّا على وجه آخر كما يأتي إن شاء الله تعالى.

الخامس: أنّه ثلاث «التسبيح» و«التحميد» و«التهليل» مرةً بإسقاط «التكبير» وجعل صاحب الجواهر مستند هذا القول روايتي محمّد بن عمران[1]، ومحمّد بن حمزة[2][3] حيث إنّهما نقلا في بعض النسخ بإسقاط التكبير وفي بعض نسخ آخر بإثباته.

---

(١) الفقيه ١: ٩٢٥/٢٠٢، الوسائل ٦: ٣/١٢٣ ب٥١ من أبواب القراءة في الصلاة .

(٢) علل الشرائع: ١/٣٢٢ ب١٢ وأشار إليه في الوسائل ٦: ١٢٣/ ذيل الحديث ٣ ب٥١ من أبواب القراءة في الصلاة .

(٣) قال في جواهر الكلام ١٠: ٣٩ بعد نقل القول بثلاث تسبيحات مرةً واحدة: «لعلّ مستنده روايتا محمّد بن عمران ومحمّد بن حمزة على ما في بعض النسخ من سقوط التكبير» .

وفي المستند: إنّه لا مستند لهذا القول[١]. ولكن يمكن أن يقال بأنّ الرواية الدالّة على أنّ أدنى ما يجزئ هو كفاية التسبيحات الثلاث معتبرة. وحيث إنّ تكرار نفس التسبيح وهو «سبحان الله، سبحان الله، سبحان الله» لم يعمل به الأصحاب، فيؤخذ بنفس الثلاث، ويحمل على التسبيح والتحميد والتهليل. كما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

السادس: أنّ المتعيّن هو الثلاث أيضاً لكن بتبديل التهليل بالتكبير نسب إلى الإسكافي؛ لصحيحة الحلبيّ «إذا قمت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيهما فقل: الحمد للّه وسبحان الله والله أكبر»[٢][٣] فإنّ النهي عن القراءة والأمر بالثلاث مع وجوب أحدهما ظاهر في تعيّن تلك التسبيحات الثلاث.

وفيه: أنّه بعد عدم كون النهي للحرمة قطعاً، فظاهره أفضليّة التسبيحات الثلاثة لا وجوبه وتعينه. نعم، تدلّ على الثلاث بعدم ذكر [التهليل][١].

السابع: أنّه مطلق الذكر - اختاره المجلسي رحمه الله[٢] -؛ لرواية علي ابن حنظلة عن الركعتين الأخيرتين ما أصنع فيهما؟ فقال عليه السلام: «إن شئت فاقرأ فاتحة الكتاب وإن شئت فاذكر الله فهما سواء» قلت: فأيّهما أفضل؟ قال عليه السلام: «هما سواء إن شئت سبّحت وإن شئت قرأت»[٣].

---

(١) قال في مستند الشيعة ٥: ١٤٨ بعد نقله: «لم أعثر على دليله».

(٢) التهذيب ٢: ٣٧٢/٩٩، الاستبصار ١: ١٢٠٣/٣٢٢، الوسائل ٦: ٧/١٢٤ ب٥١ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٣) كما في مختلف الشيعة ٢: ١٦٤ و١٦٥/ م ٩٠.

(١) في الأصل «التكبير» والظاهر ما أثبتاه.

(٢) بحار الأنوار ٨٥: ٨٩.

(٣) التهذيب ٢: ٣٦٩/٩٨، الاستبصار ١: ١٢٠٠/٣٢١، الوسائل ٦: ٣/١٠٨ ب٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة.

وفيه: أنّ بعد تعيّن الذكر في الأخبار الأُخر، فلو كان الأمر للوجوب كما هو ظاهر الأمر، فيحمل المطلق على المقيّد.

الثامن: تعيّن ثلاث تسبيحات[١]، كما في مرسلة الفقيه: «أدنى ما يجزئ من القول في الركعتين الأخيرتين ثلاث تسبيحات تقول: سبحان الله سبحان الله سبحان الله»[٢].

فقد اختار الأُستاذ سلّمه الله هذا القول نظراً إلى نصوصيّة السؤال في أنّ أقلّ ما يجزئ هو التسبيحات الثلاث، فهذا الخبر من هذه الجهة نصّ، كما أنّ من جهة التصريح بالثلاث أيضاً نصّ. ولكن حيث كان إطلاق التسبيح على الفصول الأربعة شائعاً وذائعاً فيؤخذ به. وأمّا تعيين قوله: سبحان الله سبحان الله سبحان الله فهو وإن كان ظاهر الخبر لكن حيث لم يعمل به العلماء - رضوان الله عليهم - بل أعرضوا عنه فلا اعتماد عليه، ونتيجة ذلك لزوم التسبيحات الثلاث وهو قوله: «سبحان الله والحمد للّه ولا إله إلا الله» كما بنى عليه جماعة من العلماء مثل المحقّق في المعتبر[١] على ما حكى الاستاذ سلّمه الله وغيره من العلماء[٢].

وبالجملة: هذا الخبر نصّ في تعيين أقل ما يجزئ كما أنّه ناصّ بالثلاث، وقوله «تسبّح» مطلق، فيقيّد المطلق بالمقيّد من الباب، ونتيجته كفاية التسبيحات

---

(١) يوجد في حاشية الأصل هكذا: «هذه الأقوال هي الأُصول بالنسبة إلى الأقوال الأُخر، فإنّها أُتّخذت من هذه الأقوال. وإذا عرفت حال الأُصول فيظهر الأمر لك في فروعها».

(٢) الفقيه ١: ١١٥٩/٢٥٦، الوسائل ٦: ٧/١٠٩ ب٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة.

(١) راجع المعتبر ٢: ١٩٠. (يستفاد من إطلاقه).

(٢) الحدائق الناضرة٨: ٤١٥ ومدارك الأحكام ٣: ٣٨١.

الثلاث عن القراءة.

ولا يقال: بأن قوله عليه السلام: «ما يجزئ من القول» كما ذكرناه في القول الرابع ظاهر في أقل ما يكفي أيضاً كهذا الخبر، ولا وجه لترجيح هذا الخبر على ذلك؛ لأنّا نقول: إنّ قوله عليه السلام: «أدنى ما يجزئ» نصّ في المقدار الّذي لا يجزئ الأقلّ منه، ولكن قوله عليه السلام: «ما يجزئ» ليس نصّاً فيه. بل ظاهر فيما يجزئ إمّا عن القراءة من دون نظر له إلى تعيين العدد، وإمّا ظاهر في كفايته عن القراءة عدداً أيضاً. وعلى كلّ حال ليس نصّاً كهذا الخبر. فيقدّم هذا الخبر على ذلك.

وحاصل الجمع بين أخبار الباب: إنّه يحمل ظاهرها على النص في هذا الخبر، ويقيّد إطلاق هذا الخبر بمقيّدات الأخبار من التسبيح الخاصّ، ونتيجة الجمع كفاية قوله: «سبحان الله والحمد للّه ولا إله إلا الله» مرةً واحدةً، ولا يجزئ الأقلّ منه. هذا بالنسبة إلى كفاية نفس الفصول.

وأمّا تعيين الفصول فمن جهة أنّ القول بسقوط التكبير خاصّة مُختار مثل المحقّق[1] والشيخ[2] وغيرهما من الأساطين على ما نقله الأُستاذ سلّمه الله.

والقول بسقوط التهليل وإثبات التكبير، فليس بهذه المثابة من القوّة، فتأمّل فيه جدّاً.

وأمّا بالنسبة إلى كفاية المرّة، فهو وإن كان خلاف سائر الأخبار المصرّحة بثلاث مرّات فيدور الأمر بين أن يحمل تلك الأخبار المشتملة على تعيين العدد

---

(١) لم أعثر على القول بسقوط التكبير معيّناً من المحقق، فانظر المعتبر ٢: ١٨٨ ـ ١٩٠ وشرائع الإسلام ١: ٨٣ والمختصر النافع: ٣١.

(٢) لم أعثر على القول بسقوط التكبير من الشيخ، فانظر المبسوط ١: ١٠٦ والنهاية: ٧٦.

على مراتب الفضل، كما في أشباهه ونظائره من الأخبار الواردة في أوقات الصلاة ونحوها، وبين التخيير في المسألة الأُصوليّة أو الفرعيّة بالتخيير بين الأقلّ والأكثر، بأن يحكم بالتخيير بين الأخذ بهذا الخبر، أو بسائر الأخبار الناصّة بالعدد الخاصّ.

وقال الأُستاذ سلّمه الله: إنّ الحمل على مراتب الفضل أولى وإن كان التخيير بين الأقلّ والأكثر أيضاً ممكناً، ولكنّ الحمل على مراتب الفضل أولى عرفاً من جهة أنّ التخيير إنّما يكون مرجعاً في العرف إمّا فيما إذا كان بين طرفيه تبايناً، وإمّا فيما إذا كان طرفاه حقيقتين مختلفتين ولو كانت النسبة بينهما هي الأقلّ والأكثر كالقصر والإتمام، فإنّه وإن كانت النسبة بينهما هي الأقلّ والأكثر ولكن كلّ منهما ماهيّة متباينة في نظر العرف والشرع، ولذا لو أتى بالإتمام عمداً في السفر كانت الصلاة باطلة وكذا بالعكس.

فمنه يستكشف أنّ الأقلّ بشرط لا، يكون هو المأمور به. والأكثر بشرط شيءٍ كذلك هو المأمور به، فتكون النسبة بينهما هو التباين. فعلى هذا، لو دلّ على كلّ منهما دليل معتبر في بعض الموارد، كما في أربعة فراسخ بالنسبة إلى الراجع ليومه، فإنّ لكلّ من القصر والإتمام دليل معتبر لا مرجّح لأحدهما على الآخر، فيكون المكلّف مخيّراً. وأمّا إذا لم يكن كذلك، بل كان الأمر على وجه لو أتى بالأكثر في مورد الأقلّ كان آتياً بالمأمور به، ولم يلزم من انضمام الزائد محذور، فالجمع العرفي في مثل هذا المورد هو حمل الأكثر على الاستحباب والأفضل.

وما نحن فيه، حيث ورد إنّه «أدنى ما يجزئ»[١] المشعر بأنّ الزائد عليه أيضاً مجزٍ، ولكنّ الأقلّ الّذي يُجزء به ولا يجزء دونه هو الثلاث. وورد أيضاً «أنّ الأربع كان مجزءاً»[٢] فبعد استكشاف عدم كون الأقلّ بشرط لا، مثل القصر في المثال، فمقتضى الجمع العرفي هو الحمل على الاستحباب لا التخيير.

والحاصل: أنّه لو دار الأمر بين التخيير والحمل على الاستحباب فيما إذا دار الأمر بين الأقلّ والأكثر، كان مقتضى الجمع العرفيّ فيما إذا لم يؤخذ الأقلّ بشرط لا، بل لا بشرط، هو الحمل على الاستحباب. بخلاف ما إذا كان الأقلّ بشرط لا، كالقصر بالنسبة إلى الإتمام. فإنّ مقتضى الجمع العرفيّ هو التخيير؛ لأنّ العرف يراهما متباينين.

ومحصّل الكلام في الجمع بين الأخبار: أنّ بعد اشتمال بعض الروايات الدالّة على كون الفصول أربعة على قوله: «ثمّ تكبّر وتركع» بعد ذكر الفصول الأربعة كالنّص في عدم وجوب الزائد على هذه الفصول الأربعة. هذا من طرف الزيادة.

وأمّا بالنسبة إلى النقيصة فدلالة مثل هذه الأخبار المشتملة على الفصول الأربعة عليها تكون بالإطلاق، فيقيّد بالأخبار الدالّة على الثلاث، كما أنّ الأخبار الدالّة على لزوم التسبيح والتحميد والتهليل، إطلاقها يقيّد بالثلاثة المذكورة.

---

(١) الفقيه ١: ١١٥٩/٢٥٦، الوسائل ٦: ٧/١٠٩ ب٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة .

(٢) انظر الكافي ٣: ٢/٣١٩ والتهذيب ٢: ٣٦٧/٩٨ والاستبصار ١: ١١٩٨/٣٢١ والوسائل ٦: ٥/١٠٩ ب٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة (في المصادر: «سبحان الله والحمد لله ولا اله إلاّ الله والله أكبر ثمّ تكبّر وتركع») .

فنتيجة تقييد الإطلاق في هذه الروايات لزوم الإتيان بالثلاث؛ لأنّه المتيقّن. وعلى ما ذكرنا يدور بين التخيير أو حمل الأخبار المشتملة على الزيادة على الأفضليّة، وقد بيّنا كون حمل الأمر على الاستحباب أولى من التخيير، كما لا يخفى.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ قوله عليه السلام: «أدنى ما يجزئ هو التسبيحات الثلاث» دالّ على كفاية الثلاث بالنصوصيّة، ولكن حيث كان بالنسبة إلى مواد الفصول فنقيّده بالفصول المذكورة في الروايات من التهليل والتحميد والتسبيح، ونقول بوجوب كون الفصول هي الثلاثة المصرّحة بها في الأخبار الأُخر، دون مطلق الذكر. وهذا هو الّذي يقتضيه حمل المطلق على المقيّد.

وأمّا بالنسبة إلى العدد فقد عرفت أنّ مقتضى الجمع العرفي بينه وبين الدالّ على كون الفصول أربعة هو [حمل] ذلك الخبر على الاستحباب وعلى مراتب الفضل، وكذلك الحال بالنسبة إلى التكرار. فإنّ مقتضى الجمع العرفيّ أيضاً - بعد عدم كون الأقلّ بشرط لا، بل يكون لا بشرط على الفرض - هو حمل الخبر الدالّ على التكرار على مراتب الفضل؛ لأنّه الذي يساعد عليه العرف والاعتبار، كما لا يخفى.

فروع:

الأوّل: أنّ الأشهر الأظهر - كما صرّح به جمع ممّن تأخّر -: وجوب الترتيب بين التسبيحات بتقديم التسبيح على التحميد والتحميد على التهليل

والتهليل على التكبير بناءً على الأربع[١]، والاكتفاء بالثلاثة الأُول فقط بناءً على الاكتفاء بالثلاثة[٢]، أو بإسقاط التهليل وإثبات التكبير مقامه، كما بنى عليه بعض[٣]، خلافاً لطائفة من العلماء - رضوان الله عليهم - بتقديم التحميد على التسبيح والتسبيح على التكبير[٤]، كما تدلّ [عليه] رواية الحلبيّ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا قمت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيهما فقل: الحمد للّه وسبحان الله والله أكبر»[١].

فعلى هذا، فمقتضى القاعدة هو البناء على التخيير في الترتيب لو اختار الأذكار الثلاثة بمقتضى الروايات الواردة في هذا الباب؛ لأنّه الّذي تقتضيه القاعدة.

فظهر أنّ مقتضى القاعدة في رفع التنافي بين الأخبار الواردة - من هذه القاعدة - هو الأخذ بالمتيقّن الأقلّ وحمل الأخبار المشتملة على الزيادة على الاستحباب، وعلى كونه هو الفرد الأفضل. وبه يجمع الأخبار المتنافية في بيان الكميّة.

---

(١) كالعلاّمة في تذكرة الفقهاء ٣: ١٤٥ ـ ١٤٦ ومنتهى المطلب ٥: ٧٦ و٧٨ والشهيد في ذكرى الشيعة ٣: ٣١٥.

(٢) كابن بابويه على ما في المختلف ٢: ١٦٤/ مسألة ٩٠ وأبي الصلاح في الكافي في الفقه: ١١٧ وحريز بن عبدالله السجستاني على ما في مستند الشيعة ٥: ١٤٦ ـ ١٤٧.

(٣) كالإسكافي على ما في المختلف ٢: ١٦٤/ مسألة ٩٠ ومستند الشيعة ٥: ١٤٩.

(٤) وهو قول الإسكافي أيضاً على ما في المختلف ٢: ١٦٤/ مسألة ٩٠ والمدارك ٣: ٣٨٠ والجامع للشرائع ليحيى بن سعيد: ٨٠ (يوجد في المصادر القول بجواز هذه الكيفيّة).

(١) التهذيب ٢: ٣٧٢/٩٩، الاستبصار ١: ١٢٠٣/٣٢٢، الوسائل ٦: ١٢٤ ـ ٧/١٢٥ ب٥١ من أبواب القراءة في الصلاة.

وأما رفع التنافي بين الأخبار المتنافية من جهة بيان الكيفيّة كما عرفت، فمقتضى القاعدة هو التخيير في الترتيب إلا أنّ موافقة المشهور أولى.

الثاني: أنّ الأخبار الدالّة على الاستغفار لابدَّ من حملها على استحبابه؛ جمعاً بينها وبين الأخبار السابقة الدالّة على نفي الزائد عن فصول الأربعة أو الثلاثة بقوله عليه السلام: «ثم تكبّر وتركع»: فإنّ الأمر بالتكبير والركوع كالنصّ في عدم لزوم شيءٍ آخر، والأخبار الدالّة على الاستغفار وإن كانت بظاهرها دالّةً على الوجوب لكن تلك الأخبار أظهر في عدم كون الاستغفار من الفصول من دلالة الأخبار المثبتة له على كونه منه. فإنّ إمكان كون استحبابه من جهة كونه دعاءً - كما ورد في صحيحة زرارة الدالّة على انحصار الأمر في الركعتين الأخيرتين من الرباعيّتين على التسبيح والتهليل والتكبير والدعاء[1]، فلا يكون الاستغفار فصلاً من الفصول - قويّ جدّاً، ولا صراحة فيها في كون الاستغفار من الفصول، كما لا يخفى.

الثالث: أنّ التخيير الّذي ذكره جمع في الجمع بين الأخبار المتنافية بحسب الكميّة والكيفيّة كما قلنا: بدويّ لا استمراريّ.

ومحصّل برهانه - كما بيّناه سابقاً مفصّلاً - أنّ كونه استمراريّاً يحتاج إلى إبطال ما وقع، وعدّه كأن لم يكن، وهذا يحتاج إلى دليل قويّ، فإنّه بعدما اختار الثلاث أو الأربع أوّلاً، أو اختار أحد الترتيبين وأتى بالكيفيّة المخصوصة وبإحدى الكميّتين، ثمّ جواز اختيار الكيفيّة الأُخرى، أو كميّة أُخرى، الموجب

---

(١) الكافي ٣: ٧/٢٧٣، الوسائل ٦: ٦/١٠٩ ب٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة .

لبطلان ما أتى من الكميّة والكيفيّة يحتاج إلى دليل يجعل الموجود كالمعدوم، ومع عدم الدليل فلا وجه لإبطال ما وقع. ومعه فلا وجه للحكم بالتخيير الاستمراريّ أصلاً. بل لازم ما ذكرنا تعيّن ما اختار من أحد الفردين بنفس اختياره، من غير فرق بين أن نقول بكون الامتثال دفعيّاً، أو نقول بكونه تدريجيّاً؛ لأنّه على كلّ حال يحتاج الحكم بالتخيير الاستمراريّ إلى الحكم ببطلان ما وقع، وهو بلا دليل وبلا وجه، كما لا يخفى. فتدبّر جيّداً.

الرابع: أنّ بعد ما عرفت من أنّ من مذهب الشيعة التخيير بين التسبيح والقراءة في الركعتين الأخيرتين من الظهرين وفي الركعة الأخيرة من المغرب والركعتين الأخيرتين من العشاء، فهل الأفضل هو التسبيح أو القراءة مطلقاً، أو التفصيل بين الإمام بكون الأفضل بالنسبة إليه هو القراءة دون المأموم؟ وجوه وأقوال ناشئة عن اختلاف الروايات الواردة في المقام، فإنّها بين طوائف:

منها: ما تدلّ على أفضليّة التسبيح مطلقاً.

ومنها: ما تدلّ على أفضليّة القراءة.

ومنها: ما يظهر منها التفصيل.

أمّا الطائفة الأُولى: فهي أخبار كثيرة.

منها: ما ظاهره نفي القراءة فيهما ودلالتها على تعيّن التسبيح.

منها: صحيحتي زرارة المصرّحتين بنفي القراءة في الركعتين الأخيرتين في الرباعيّة وقد ذكرناهما وتكلّمنا في متنهما من حيث اختلاف نسخ السرائر في نقله. وما ذكره في أصل السرائر هو يدلّ على نفي القراءة عن الإمام وغيره بقول مطلق. وما ذكره في مستطرفاته أسقط فيه لفظ «وحدك» واقتصر على اختصاص

التسبيح بالإمام، وقلنا: قالوا باحتمال أن يكون خبرين نقلهما حريز في كتابه عن زرارة.

وصحيحة أُخرى، وهي أنّه صلى الله عليه وآله «زاد سبع ركعات هي سنّة[1] ليس فيهن قراءة إنّما هو تسبيح وتهليل وتكبير ودعاء»[2] الخبر.

فإنّ مقتضى الحصر في مقابل الركعتين الأوّلتين اللّتين ممّا فرضها الله هو تعيّن التسبيح دون القراءة، والقول بالتخيير إنّما ينافي تعيّنه لا أفضليّته.

وله صحيحة أُخرى واردة في من أدرك الإمام في الركعتين الأخيرتين يقول عليه السلام: «فإذا سلّم الإمام قام فصلّى ركعتين لا يقرأ فيهما؛ لأنّ الصلاة إنّما يقرأ فيها في الأوّلتين بأُمّ الكتاب وسورة، وفي الأخيرتين لا يقرأ فيهما إنّما هو تسبيح وتهليل وتكبير ودعاء ليس فيهما قراءة»[1].

فإنّ هذا الخبر صريح في نفي القراءة في الركعتين الأخيرتين، ودلالته على الحصر في الموردين منه ممّا لا يخفى، كما أنّ نهيه عن القراءة في الموضعين أيضاً ممّا لا يخفى من كشفه عن الاهتمام بترك القراءة والإتيان بالتسبيح وقوله عليه السلام: «إنّما يقرأ فيهما في الأوّلتين بأُمّ الكتاب وفي الأخيرتين لا يقرأ فيهما إنّما هو تسبيح» الخبر. كالنصّ في أنّ انحصار القراءة بالأوّلتين وانحصار التسبيح بالأخيرتين ليس مختصّاً بخصوص الإمام؛ لأنّ الظاهر من الرواية كونها كبرى

---

(١) ولا يخفى أنّ بعدما ورد أخبار كثيرة دالّة على كون دين الله مفوّضاً إليهم عليهم السلام لا مجال للتكلّم في معنى سنن النبيّ صلى الله عليه وآله، مع أن لها الدلالة. (منه رحمه الله)

(٢) الكافي ٣: ٢٧٣/٧، الوسائل ٦: ١٠٩/٦ ب٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة .

(١) التهذيب ٣: ١٥٨/٤٥، الاستبصار ١: ٤٣٦/١٦٨٣، الوسائل ٨: ٣٨٨/٤ ب٤٧ من أبواب صلاة الجماعة .

كلّيةً ذكرت لانطباقها على صغراها، فتوهّم اختصاصها بخصوص المأموم لا وجه له، كما لا يخفى.

وأصرح ممّا ذكر من الصحاح المنقولة عن زرارة، رواية العجليّ في الفقيه[1]، ورواية محمّد بن أبي حمزة أو حمزة - على اختلاف النسخ - في العلل المعلّلتين أفضليّة التسبيح من القراءة بتذكّر النبيّ صلى الله عليه وآله ليلة المعراج فيهما عظمة الله عزّوجلّ، حيث قال في حديث: سألته لأيّ علّة صار التسبيح في الركعتين أفضل من القراءة؟ قال عليه السلام: «لأنّ النبي صلى الله عليه وآله لمّا كان في الأخيرتين ذكر ما رأى من عظمة الله عزّوجلّ فدهش وقال: سبحان الله والحمد للّه ولا إله إلا الله والله أكبر»[1].

فإنّ هذا الخبر دالّ على أفضليّة التسبيح عن القراءة في الركعتين كانت أمراً مركوزاً مغروساً في أذهان الشيعة، بحيث كان ذلك من مختصّاتهم ولذا يُسأل عن علّة الأفضليّة.

ودعوى: اختصاصه بالإمام من جهة كون النبي صلى الله عليه وآله في ليلة المعراج يصلّي بملائكة السماء.

مدفوعة: بأنّ المسؤول عنه في الرواية هو علّة أفضليّة التسبيح في نفس الركعتين الأخيرتين من دون إضافة إلى الإمام أو إلى المأموم، والجواب عن هذا

---

(١) الفقيه ١: ٢٠٢/٩٢٥، الوسائل ٦: ٣/١٢٣ ب٥١ من أبواب القراءة في الصلاة.

(١) علل الشرائع: ١/٣٢٢ ب١٢ وأشار إليه في الوسائل ٦: ١٢٣ ذيل الحديث ٣ ب٥١ من أبواب القراءة في الصلاة.

من دون إشعار بخصوصيّة كون المصلّي إماماً أو مأموماً، فاختصاصه بالإمام لا وجه له أصلاً.

وتستظهر الأفضليّة من رواية الفقيه - المعلّلة بالفرق بين ما فرضه الله عزّوجلّ وما فرضه رسوله صلى الله عليه وآله شاهدة على أفضليّة القراءة - أيضاً[١] إلى غير ذلك من الأخبار الدالّة على كون التسبيح أفضل، ممّا نقله في الوسائل في هذا الباب[٢]، وفي باب الجماعة[٣]، فراجع.

وأمّا الأخبار الدالّة على أفضليّة القراءة: - وقد اختارها طائفة أيضاً كالشيخ في الاستبصار[١] وتبعه جماعة من الأساطين[٢] - كثيرة. عمدتها رواية محمّد بن حكيم يسأل عن أبي الحسن عليه السلام أيّما أفضل القراءة في الركعتين الأخيرتين أو التسبيح؟ فقال: «القراءة أفضل»[٣]. فإنّ هذا الخبر صريح في أفضليّة القراءة.

والتوقيع المبارك المنقول عن الحميري عليه الرحمة أنّه كتب إلى القائم أرواحنا له الفداء يسأله عن الركعتين الأخيرتين قد كثرت فيهما الروايات فبعض

---

(١) الفقيه ١: ٢٠٢/٩٢٤، الوسائل ٦: ١٢٤/٤ ب٥١ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٢) الوسائل ٦: ١٢٢ ـ ١٢٧ أحاديث الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٣) الوسائل ٨: ٣٨٨/٤ ب٤٧ من أبواب صلاة الجماعة.

(١) انظر الاستبصار ١: ٣٢٢ ذيل الحديث ١٢٠١ (فيه: ... إذا كان إماماً كانت القراءة أفضل).

(٢) كالمحقّق في الشرائع ١: ٨٢ والشهيد في البيان: ١٦٠ والعلاّمة في التذكرة ٣: ١٤٥ والكركي في جامع المقاصد ٢: ٢٥٨.

(٣) التهذيب ٢: ٣٧٠/٩٨، الاستبصار ١: ١٢٠١/٣٢٢، الوسائل ٦: ١٢٥ ـ ١٠/١٢٦ ب٥١ من أبواب القراءة في الصلاة.

يروي أنّ قراءة الحمد وحدها أفضل، وبعض يروي أنّ التسبيح فيهما أفضل، فالفضل لأيّهما لنستعمله؟ فأجاب - أرواح العالمين له الفداء وعليه وعلى آبائه الطاهرين أفضل الصلاة والسلام - قد نسخت قراءة أُمّ الكتاب في هاتين الركعتين التسبيح، والّذى نسخ التسبيح قول العالم عليه السلام: كلّ صلاة لا قراءة فيها فهي خداج[1] إلا للعليل ومن يكثر عليه السهو فيتخوّف بطلان الصلاة عليه»[2].

وتقريب الدلالة بهذه الرواية أنّ عدم تصوّر النسخ الحقيقيّ بعد النبيّ صلى الله عليه وآله لانقطاع الوحي، فتكون المراد بقوله: «كلّ صلاة لا قراءة فيها فهي خداج» ناظراً إلى تأكيد القراءة وأفضليّتها، أو كان المراد نسخ أفضليّة التسبيح، الدالة عليه رواية المعراج. فإنّه يعمّ التقريب به أيضاً.

ولكن لا يخفى ما فيه من أن المراد بالنسخ بعده صلى الله عليه وآله هو إظهار الناسخ الّذي أودعه النبيّ صلى الله عليه وآله عند أوصيائه وخلفائه الّذين [جعلهم الله خلفاء له][1] عليهم السلام. مضافاً إلى ما ورد من أخبار كثيرة مذكورة في باب من أبواب الكافي، من أنّ دين الله فوّض إلى الأئمّة الطاهرين بعد النبيّ صلى الله عليه وآله[2].

ويستكشف منه أنّ كلّ حكم لابدَّ أن يغيّر ويبدّل فوّض إليهم إمّا من النبيّ صلى الله عليه وآله بإيداعه عندهم، وإمّا من الله تبارك وتعالى، ولو لم يكن بطريق الوحي الّذي أوحى إلى أنبيائه الكرام؛ لأنّ طرق إيصال الحكم منه تعالى عزّوجلّ إلى

---

(١) الخداج: بمعنى النقصان مأخوذ عن نقصان اليد ونحوه، والمراد بالعالم هو العسكريّ عليه السلام وكأنّ العالم الوارد في كلامه أرواحنا له الفداء إشارة إليه؛ لأنّه يعبّر عن أبيه بالعالم. (منه رحمه الله)

(٢) الاحتجاج ٢: ٥٨٥ ـ ٥٨٦، الوسائل ٦: ١٤/١٢٧ ب٥٢ من أبواب القراءة في الصلاة.

(١) في الأصل «جعل الله لهم خلفاء له» والأنسب ما أثبتناه.

(٢) الكافي ١: ٢٠٧ - ١/٢١٠ - ١٠.

خلفائه في الأرض ليس منحصراً به، كما لا يخفى.

وعلى كلّ حال يتصوّر النسخ، ولكن لا دلالة مع هذا للتوقيع المبارك على الأفضليّة؛ لأنّ قوله عليه السلام: «كلّ صلاة لا قراءة فيها» ناظر إلى عدم القراءة في الصلاة لا عدم القراءة في الركعة، فيكون المراد أنّ كلّ صلاة كانت خاليةً عن القراءة فهي ناقصة، فيكون مفاده مفاد قوله «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»[1].

وهذا إنّما يتصوّر فيما إذا لم تقرأ في الصلاة أصلاً. كما إذا نسي المصلّي أن يقرأ الفاتحة في الأوّلتين، فحينئذٍ هذا الشخص لو يسبّح في الأخيرتين يلزم خلوّ الصلاة عن القراءة، فيندرج في القول المذكور، من غير فرق بين أن يكون هذا الشخص إماماً كما إذا نسي قراءة أُمّ الكتاب في الأوّلتين من الركعات، أو كان مأموماً أدرك الإمام في الركعة الثالثة، أو كان منفرداً نسي قراءتها في الأوّلتين، فإنّ فرض خلوّ الصلاة عن القراءة إنّما يكون بالنسبة إليهم بحيث لو سبّحوا هؤلاء في الركعتين الأخيرتين للزم خلوّ صلاتهم عن القراءة فيجب عليهم القراءة في حقّهم خاصّة.

وهذا أحسن محمل بهذه الرواية، ولا دلالة له على أفضليّة التسبيح في صورة الدوران بينهما، فيما إذا لم يلزم من التسبيح خلوّ الصلاة عن القراءة فيما نحن فيه. نعم، لابدَّ أن يختصّ هذا بأحدى الركعتين؛ لأنّ القراءة في إحدى الركعتين كاف؛ لأنّ مفاد الرواية هو لزوم قراءة الفاتحة في الصلاة، وعدم خلوّها عنه في السلب الكلّي، لا القراءة فيها في تمامها، كما لا يخفى.

---

(١) الكامل لابن عدي ٤: ١٤٣٧، حلية الأولياء ٧: ١٢٤، فقه القرآن لقطب الدين الراوندي ١: ١٠٢ عوالي اللئالي ١: ٢/١٩٦، مسند أبي عوانه ١: ١٦٦٨/٤٥١ .

فمفاد الرواية هو عدم جواز خلوّ الصلاة عن القراءة سلباً كلّيّاً، ونقيضه هو الموجبة الجزئيّة كما لا يخفى. وحيث كان العمدة من الأخبار الدالّه على أفضليّة القراءة أو التسبيح هو ما كان ناطقاً بأفضليّة أحدهما على الآخر. وأمّا ما دلّ منها على عدم جواز التسبيح أو دلّ على عدم جواز القراءة، فلا دلالة لها على أفضليّة كلّ منهما على الآخر. بل هي من أدلّة تعيّن كلّ منهما لا أفضليّته. وفرق بيّن بينهما.

وما ذكرنا هو أصرح أخبار الباب من الطرفين على أفضليّة كلّ منهما، وبعض الأخبار الناصّة على أفضليّة القراءة كانت فيه قرائن التقيّة، كصحيح زرارة عن الصادق عليه السلام: «إذا كنت خلف إمام» إلى أن قال: «لا تقرأنّ شيئاً في الأخيرتين» ثم قال: «فالأخيرتان تبعاً للأوّلتين»[1].

فإنّ قوله: «تبعاً للأوّلتين» مع كونه عليه السلام في مقام البيان كالنصّ في التقيّة، وهو إشارة إلى البناء على ما بنى عليه القوم من القراءة أو السكوت أو التسبيح على ما ينقل عن أبي حنيفة[2]، ومالك[3]. كما أنّ قوله: «لا تقرأنّ شيئاً في الأخيرتين»[إشارة] إلى هذا.

وكصحيح أبي خديجة عن الصادق عليه السلام: «إذا كنت إمام قوم فعليك أن

---

(١) الفقيه ١: ١١٦٠/٢٥٦، الوسائل ٨: ٣/٣٥٥ ب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة .

(٢) المبسوط للسرخسي ١: ١٩، المجموع ٣: ٣٦١، المغني ١: ٥٦١، الشرح الكبير ١: ٥٦٠، نيل الأوطار ٢: ٢٣٣ .

(٣) يوجد في المصادر التصريح بوجوب القراءة عند مالك فانظر بداية المجتهد ١: ١٢٨ والمجموع ٣: ٣٦١ والمغني ١: ٥٦١ والشرح الكبير ١: ٥٦٠ .

تقرأ في الركعتين الأوّلتين وعلى الّذين خلفك [أن يقولوا][1] سبحان الله والحمد للّه ولا إله إلا الله والله أكبر وهم قيام، وإذا كان في الركعتين الأخيرتين فعلى الّذين خلفك أن يقرءوا فاتحة الكتاب، وعلى الإمام التسبيح مثل مايسبّح القوم في الركعتين الأخيرتين»[2].

فإنّ قوله عليه السلام: «مثل ما يسبّح القوم» ظاهر في التقيّة.

وكذا قوله عليه السلام في صحيح منصور: «وإن كنت وحدك فيسعك فعلت أو لم تفعل»[1].

فإنّه ظاهر في التقيّة من حيث إنّ التخيير بين فعل القراءة وتركها بلا بدل، هو الّذي بنى عليه أبو حنيفة. إلى غير ذلك من الأخبار المشتملة على أمارات التقيّة. مضافاً إلى أنّه لا دلالة له على الأفضليّة أصلاً. بل على تعيّن القراءة في الأخيرتين. وحمله على كونه أفضل الأفراد حمل بلا وجه. مضافاً إلى احتمال أن يكون المراد، فيما إذا أدرك الإمام في الركعتين الأخيرتين، بحيث كانت هاتان الركعتان ركعتين أوّلتين للمأموم، فلا إشكال في تعيّن القراءة عليه.

وحاصل الكلام: أنّ الأخبار الدالّة على تعيّن القراءة على الإمام لا دلالة لها على الأفضليّة وهي معارضة للأخبار الدالة على تعيّن التسبيح. ونتيجة الجمع بينهما سقوط التعيّن وتعيّن التخيير، كما هو المعهود عن مذهب الشيعة من التخيير بين القراءة والتسبيح. مضافاً إلى أنّه موافقة لمذهب أبي حنيفة ومالك. فما

---

(١) أثبتاه من المصدر.

(٢) التهذيب ٣: ٨٠٠/٢٧٥، الوسائل ٦: ١٣/١٢٦ ب٥١ من أبواب القراءة في الصلاة .

(١) التهذيب ٢: ٣٧١/٩٩، الاستبصار ١: ١٢٠٢/٣٢٢، الوسائل ٦: ١١/١٢٦ ب٥١ من أبواب القراءة في الصلاة .

صدر عن الصادقين الدالّة على تعيّن القراءة في الركعتين الأخيرتين، أو أفضليّته -كرواية محمّد بن حكيم - فهي لا تقاوم الأخبار الدالّة على أفضليّة التسبيح سنداً لتطرّق احتمال التقيّة في الأخبار الدالّة على أفضليّة القراءة دون تلك الأخبار، فإنّها مخالفة لهم مع كونها أظهر وأقوى في الدلالة على أفضليّة التسبيح، سيّما حديث ليلة المعراج، فإنّ نفس السؤال كاشف عن كون أفضليّة التسبيح عن القراءة عند الشيعة، وليس في تمام الأخبار المعارضة خبر بهذه المثابة من الدلالة، فالقول بكون التسبيح أفضل، أقرب إلى الرشد والصواب.

وأمّا التفصيل بين الإمام والمأموم: وإن دلّت عليه أخبار متعدّدة مثل صحيح جميل بن درّاج[1] ونحوه من ساير الأخبار، ففيه. أوّلاً[2]: لا دلالة لها على الأفضليّة بل ظاهر غالبها هو تعيّن القراءة للإمام لا أفضليّة القراءة، ولا دلالة لها على الأفضليّة. بل يقع التعارض بينها وبين الأخبار الدالّة على تعيّن التسبيح.

ودعوى: أنّ تلك الأخبار مطلقات تقيّد بهذه الأخبار، ونتيجة التقييد هو اختصاص القراءة بالإمام.

مدفوعة: أمّا أوّلاً: إنّ هذه الأخبار تعارض الأخبار الواردة في مورده، مثل صحيح زرارة: «لا تقرأنّ في الركعتين الأخيرتين من الأربع الركعات المفروضات شيئاً إماماً كنت أم غير إمام» قال: قلت فما أقول فيهما؟ قال عليه السلام: «إذا كنت إماماً أو وحدك فقل: سبحان الله والحمد للّه ولا إله إلا الله والله أكبر»[3].

---

(١) التهذيب ٢: ١١٨٦/٢٩٥، الوسائل ٦: ٤/١٠٨ ب٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة .

(٢) مقتضاه أن يأتي بعده «وثانياً» ولكن لم يشر رحمه الله إليه، فلاحظ.

(٣) الفقيه ١: ١١٥٨/٢٥٦، السرائر ١: ٢١٩، الوسائل ٦: ١٢٢ ـ ١/١٢٣ و٢ ب٥١ من أبواب القراءة في الصلاة .

وهذا الخبر وإن كان مختلف المتن كما أشرنا إليه، ولكن الاختلاف إنّما يكون في ثبوت لفظ «وحدك» وسقوطه، لا في ثبوت لفظ الإمام. فإنّ النسخ متّفقة في ثبوت لفظ الإمام فدلالته على أنّ وظيفة الإمام هو التسبيح ظاهرة.

ومثل رواية أبي خديجة عن الصادق عليه السلام: «إذا كنت إمام قوم فعليك أن تقرأ في الركعتين الأوّلتين وعلى الّذين خلفك أن يقولوا: سبحان الله والحمد للّه - إلى آخره - وهم قيام، فإذا كان في الركعتين الأخيرتين فعلى الّذين خلفك أن يقرءوا فاتحة الكتاب، وعلى الإمام التسبيح، مثل ما يسبّح القوم في الركعتين الأخيرتين»[1].

وهذا الخبر صريح في أنّ وظيفة الإمام هي التسبيح في الركعتين الأخيرتين. وهذا الخبر وإن كان بالنسبة إلى ما دلّ على وظيفة المأموم من تعيّن القراءة عليه غير معمول به لو كان المراد من المأمومين هو الأوّلون المقتدون به، وأمّا لو كان المراد به هو المأموم اللاحق بالإمام في الركعتين الأخيرتين فالحكم كما ذكر، وهو معمول به. ويحتمل كلا الأمرين في الخبر. وعلى كلّ حال صريح في تعيّن التسبيح على الإمام.

وأمّا ثانياً: فبأنّ الأخبار الدالّة على تعيّن القراءة على الإمام موافقة للعامّة، فلا تقاوم تلك الأخبار الدالّة على التخيير أو على أفضليّة التسبيح.

وأمّا ثالثاً: لا دلالة لها على الأفضليّة، وحمل الأمر فيها على الاستحباب يكون بلا وجه، بخلاف تلك الأخبار. فإنّ منها نصّ في الأفضليّة، كما في خبر المعراج.

---

(١) التهذيب ٣: ٨٠٠/٢٧٥، الوسائل ٦: ١٣/١٢٦ ب٥١ من أبواب القراءة في الصلاة.

ودعوى: أنّها مطلقة تقيّد بالأخبار الدالّة على تعيّن القراءة على الإمام.

مدفوعة - مضافاً إلى أنّ مساق ذلك الخبر آب عن التخصيص لقصورها عن التقييد بعد احتمال التقيّة فيها كما يشهد به أمارات أُخر - إنّما تقيّد المطلقات بمقيّداتها فيما إذا لم تشمل الخبر المقيّد لها بما يستشمّ منه رائحة التقيّة، كما لا يخفى. فظهر أنّ الحقّ - كما عليه المعظم - أفضليّة التسبيح مطلقاً، كما لا يخفى على المتأمّل الناقد البصير على الأخبار.

خاتمة:

لا إشكال ولا كلام في اعتبار الموالاة بين أجزاء الكلمة الواحدة وما في حكمها من المضاف والمضاف إليه، والجار والمجرور، والصفة والموصوف.

أمّا الأوّل: فلأنّ الضابط في وحدة الكلمة واللفظ أن يكون الهواء الخارج من مخرج التنفّس مارّاً بمخارج الحروف وموادّ الكلمة، فلو تخلّل بين حروف الكلمة الواحدة فلم تتحقّق الوحدة المعتبرة في الكلمة، وينفصل بعضها عن بعض ويصير اللفظ الواحد لفظين، والكلمة الواحدة كلمتين. ويلحق به المعرّف بلام التعريف وأداة الشرط ومعدّاته، فإنّ الفصل بينهما موجب لانفصام الكلمة الواحدة عن كونها كذلك.

وأمّا في الباقي: فبخروج الكلام عن القواعد الممهّدة الحافظة لعربيّة الكلام، فالفصل موجب لخروجها عن العربيّة المعتبرة في تأدية الكلام العربي الفصيح.

وأمّا الموالاة بين الكلمات وبين الآيات من السورة الواحدة، أو بين الحمد

والسورة - بناءً على كونهما بعنوان واحد، وهو القراءة المبوّبة بباب واحد صارت جزءاً للصلاة -: فالمشهور من أساطين الفقهاء وأعاظمهم - رضوان الله عليهم - على اعتبارها[1]، خلافاً لغيرهم، مع أنّه لم يرد فيه نصّ، ولا دلّت عليه رواية. وعلى هذا، فالّذي يمكن أن يستدلّ به أُمور:

الأوّل: انصراف قراءة الحمد أو السورة إلى قراءتهما مع التوالي؛ لأنّه الفرد الشائع المتعارف منهما. وأمّا عدم التوالي فهو خارج عن الحمد.

وفيه: منع الانصراف وتحقّق قراءتهما ولو مع عدم التوالي، ولما قرّر في محلّه من أنّ الضابط في الانصراف أن يكون ناشئاً عن خصوصيّة في الماهيّة ومعنى اللفظ، الموجبة لانصراف بعض أنواعها وأصنافها دون بعض آخر، وإلا لا فائدة فيه ولو مع غلبة الوجود أو غلبة الاستعمال.

الثاني: أنّ الجزء هو القراءة بعنوانها والمعنون بها ليس إلا السورة والحمد بما لهما من الوحدة الاتّصاليّة بين الكلمات والآيات، فالفصل الطويل بينهما بغيرهما يخلّ بوحدة عنوانهما المنتزعة عنهما.

وفيه: منع اعتبار الهيئة الاتّصاليّة فيهما، ومنع انصراف الوحدة منهما على نحو كان الفصل بالدعاء والقرآن مخلاً بها.

الثالث: أنّ القراءة إنّما اعتبرت في الصلاة بأن يؤتى بها قرآناً وحكاية عنه، وإنّما ينطبق الحكاية مع المحكي مع التوالي. وأمّا مع عدمه، فلا ينطبق، ويخرج عن كونه حكايةً، فتبطل القراءة.

---

(١) انظر مستند الشيعة ٥: ٨٠ ـ ٨١ والحدائق الناضرة ٨: ١٢٣ ـ ١٢٤ ومدارك الأحكام ٣: ٣٤٢ وتذكرة الفقهاء ٣: ١٤٢/ م ٢٢٨.

وفيه: منع الخروج عن كونها حكايةً له بمجرّد الفصل لو لم يكن الفصل مخلاً بتركيب الكلام بنظمه وأُسلوبه الّذي به إعجازه، وهو فيما إذا كان الفصل بين الجار والمجرور، أو الصفة والموصوف، أو المضاف والمضاف إليه. وأمّا الفصل بغير ذلك مثل قوله: «إيّاك نعبد يا إلهي وسيّدي ومولاي وإيّاك نستعين ونتوكل عليك»، فلا مانع منه؛ لعدم خروج حكاية القرآن عن كونه حكايةً له، كما لا يخرج القرآن عن كونه قرآناً بطلب الرحمة والغفران عند قراءة آية الرحمة، والاستعاذة من العذاب والنقمة عند قراءة آية العذاب، الّذي نطقت به الأخبار.

والحاصل: إنّ الذكر والدعاء في خلال الآيات لا يضرّ لا بحكاية القرآن ولا بقراءته.

الرابع: التأسّي بـ«صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»[1] وحيث لم يعهد منهم - صلوات الله عليهم - الفصل بين الآيات، فمنه يستكشف اعتبار التوالي.

وفيه: إنّ تركهم - عليهم أفضل الصلاة والسلام - لا يدلّ على شيءٍ، بل فعلهم كاشف عن الحكم، لا تركهم. نعم، لا يستكشف من الترك إلا عدم الإتمام به لا عدم جوازه.

الخامس: وهو أحسن الوجوه: أن يفصّل بين ما إذا كان الفصل بالأجنبيّ على نحو التركيب والمزج مثل قوله: «الحمد والشكر للّه ربّ العالمين، الرحمن القادر العليم الحكيم الرحيم الكريم الغفور الودود». ونحو ذلك، ممّا يدخل في

---

(١) عوالي اللئالي ١: ٨/١٩٨ السنن الكبرى للبيهقي ٢: ٣٤٥، صحيح البخاري ١: ١٦٢ ـ ١٦٣، سنن الدارقطني ١: ١/٢٧٣ .

الحمد فهو موجب للبطلان، وبين ما لم يكن كذلك، بل كان الفصل بدعاء وقرآن فلا يضرّ.

وفيه: إنّه لو كان بنحو المزج على نحو كان من الحمد فهو خارج عن محلّ البحث، ولكن يمكن تنزيل كلام المشهور على المزج والتركيب، كما يمكن تنزيل كلامهم على ما إذا كان الفصل مخلاً بعربيّة الكلام، ولعلّه يستظهر من كشف اللثام[1].

فظهر ممّا ذكرنا: أنّه لا دليل على مبطليّة الفصل بالقرآن والدعاء بين الآيات من سورة واحدة فضلاً عمّا وقع منهما بين السورتين.

ثمّ لا يخفى أنّه بناءً على أن يكون المستند هو الوجوه المذكورة، لا وجه لاختصاص اشتراط التوالي بخصوص القراءة ما عدا الوجه الثالث. بل الوجوه المذكورة آتية في التسبيحات الأربعة في الركعات الأخيرة ممّا عدا صلاة الصبح، وفي تسبيحات الركوع والسجود، وفي التشهّد والسلام؛ فإنّ المتبادر والمنصرف من عناوينهما هو الوحدة والاتّصال والتوالي، كما لا يخفى. مع أنّ المشهور القائلين بالتوالي في القراءة لم يكونوا قائلين بالتوالي والتتابع فيما عدا القراءة ويمكن أن يكون نظر المشهور في الحكم باعتبار التوالي في القراءة اعتباره بين كلمات الآية من جهة كون الإخلال به مخلاً بالهيئة الاتّصاليّة والوحدة الاعتباريّة، القائمة بهيئات الكلام وتراكيبها المعتبرة في عربيّة الكلام، الموجبة لتغيّر المعنى. وأمّا ما عدا ذلك فلا دليل عليه أصلاً، كما لا يخفى.

---

(١) انظر كشف اللثام ٤: ٤٥.

ثم لا يخفى أنّه بناءً على اعتبار التوالي والتتابع، فلا وجه للقول ببطلان القراءة رأساً حتّى يجب عليه أن يستأنف من أوّل سورة الحمد؛ لأنّه لا يوجب إلا بطلان التوالي بين كلمات آية، أو بين آيتين من تلك السورة الّتي افتتح بها، فلا بُدَّ من إعادة الكلمتين اللّتين تخلّل بينهما، والآيتين كذلك. وأمّا إعادة تمام السورة فلا وجه له.

نعم، لو اعتبر الهيئة الاتّصاليّة والوحدة الاعتباريّة في تلك السورة بين آياتها وكلماتها لكان لاستئنافها من رأس وجه، ولكن حيث لا دليل عليها أصلاً. فلا وجه لاستئناف القراءة أصلاً. من غير فرق بين أن يكون الإخلال بالموالات عمداً أو سهواً.

أمّا لو كان سهواً فظاهر؛ لعدم الدليل على بطلان القراءة رأساً بالإخلال به عدا الوجوه الّتى ذكرنا، وهي لا تصلح لبطلان القراءة رأساً. بل على تقدير تماميّتها، فتدلّ على بطلان تلك الآية أو الكلمتين اللّتين تخلّل بينهما بالفصل بالأجنبي، كما إذا تخلّل بين «إيّاك نعبد» وبين «إيّاك نستعين» أو بين «إيّاك» وبين «نستعين» وهذا لا يوجب إلا بطلان هذه الجملة لا كلّ القراءة، فلابدَّ من إعادة «إيّاك نعبد» متّصلاً بقوله «وإيّاك نستعين» لا بطلان الآيات السابقة والكلمات الماضية، كما لا يخفى.

وأمّا لو كان عمداً فلا يوجب بطلان القراءة رأساً إلا بطلان ما ينتهي إليه من الكلمات أو الآيتين، لا ما قبلها. فضلاً عن بطلان الصلاة، كما يظهر عن الذكرى[1]، وجامع المقاصد[2]، ومن تبعهما. نظراً إلى الأمر المتعلّق بالموالاة،

---

(١) ذكرى الشيعة ٣: ٣١٠.

(٢) جامع المقاصد ٢: ٢٦٥.

المقتضي للنهي عن تركها، وإلى أنّ ذلك الفصل زيادة عمديّة موجبة لبطلان الصلاة.

ولكن لا يخفى ما فيه: أمّا أوّلاً: فبأن الأمر بالشيء لا يكون مقتضياً [للنهي] عن ضدّه، كما قرّر في محلّه.

وثانياً: أنّ المنهيّ هو الفصل بين الكلمات، الموجب لبطلان التتابع والتوالي المعتبر بينها، وهذا هو الضدّ المنهي عنه، فيوجب بطلان الكلمات أو الآيات المتخلّلة بينها لا القراءة، إلا على القول باعتبار الهيئة الاتّصاليّة والوحدة الاعتباريّة لتمام السورة، كما قيل به في الصلاة، فيلزمه بطلان أصل السورة، ولا يفيد هذا، بطلان الصلاة، إلا على القول بكون الموالاة بين الكلمات والآيات شرطاً لأصل الصلاة، لا للقراءة ولا دليل على كون الموالاة بينها من شرط الصلاة أصلاً.

فلا وجه لبطلان الصلاة من هذه الجهة، وأمّا من جهة الزيادة، فظهر ممّا ذكرنا أنّه لم يعتبر في الصلاة عدم مثل الدعاء والذكر، ولا كون الموالاة بين الكلمات والآيات شرطاً للصلاة، فعلى هذا لا وجه لبطلان الصلاة أصلاً.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه بناءً على اعتبار التوالي فالإخلال به لا يوجب بطلان القراءة رأساً، ولا بطلان الصلاة.

ثمّ لا يخفى أنّه لا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون الفصل بالتكلّم بالدعاء والقرآن بين كلمات الآيات أو بين آيات السورة كما عرفت، وبين أن يسكت بين الكلمات والآيات؛ لعدم الفرق بينهما.

نعم، لو كان السكوت سكوتاً طويلاً على وجه يوجب محو صورة الصلاة،

فهو مبطل للصلاة قطعاً، من غير فرق بين أن يكون عمداً أو سهواً؛ فإنّ الماحي لصورة الصلاة موجب لبطلانها مطلقاً.

وأمّا إن لم يصل السكوت لهذه الدرجة الماحية لصورة الصلاة، فإن اعتبرنا في الصلاة الجزء الصوري وقلنا باعتبار الوحدة الاتّصاليّة فالسكوت العمديّ، القاطع لتلك الهيئة الاتّصاليّة المعتبرة يوجب بطلان الصلاة. وأما السهويّ منه، فلا يوجب بطلان الصلاة لصحيحة «لا تعاد»[1] وأمّا لو لم نقل باعتبار الهيئة الاتّصاليّة، فلا وجه لبطلان الصلاة بالسكوت. وأمّا بطلان القراءة به، أو بطلان نفس الآيتين اللّتين تنتهي القراءة إليهما وتنفصل كلّ منهما عن الآخر بالسكوت دون القراءة، فالكلام فيه هو الكلام فيما إذا تخلّل بينهما بالدعاء والقرآن من عدم بطلان القراءة رأساً بل تبطل به الكلمتين كما قلنا.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لا وجه لما ذهب إليه المشهور من البطلان، إلا إذا كان الفصل مضرّاً بالتركيب والهيئات الكلاميّة الّتي تقتضيها قواعد العربيّة. وأمّا فيما عدا ذلك فلا دليل على البطلان، كما لا يخفى. لكن لا بأس بالبطلان تحرّزاً عن مخالفة المشهور. فتدبّر في المقام والله العالم بأحكامه.

تتميم: قد جرى في الألسن عدم جواز إنشاء معاني الحمد والسورة عند قراءتهما في الصلاة ومنشأ هذا التوهّم إنّه لابدّ أن يؤتى بها حكايةً عن القرآن وإنشاء معانيها.

ولكن لا يخفى أنّ بعد ما ورد من الإصرار على تحصيل حضور القلب في

---

(١) الفقيه ١: ٩٩١/٢٢٥، الوسائل ٦: ٥/٩١ ب٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة.

الصلاة في الأذكار والدعاء في سائر الأقوال والأفعال، وبعد ما لا ينفكّ حضور القلب عن الالتفات إلى المعاني وقصدها، وبعد ما ورد من الأئمّة الأطهار عليهم السلام من الحالات الحاصلة لهم في صلاتهم وتكرار ﴿إيّاك نعبد وإيّاك نستعين﴾ إلى أن بلغ سبعين مرّة[1]، وبعد ما ثبتت صحّة صلاة من لا يفهم معاني الألفاظ ومن لا يلتفت إلى معانيها، بل إلى ألفاظها أصلاً بلا إشكال ولا كلام. فيستكشف من هذه الأُمور بضمّها إلى كون القارئ حاكياً للقرآن في قراءته أنّ الواجب في القراءة أن يأتي بألفاظها على طبق المحكيّ مطلقاً - سواء كان قاصداً لمعانيها أم لم يقصد -، فالواجب حينئذٍ حكاية القرآن وقراءة الحمد والسورة بألفاظها القدر المشترك بين جميع ما ذكر لا خصوص الألفاظ فقط. ولا معانيها بأيّ لفظ كان، بل قراءة الألفاظ من حيث كونها قرآناً سواء قصد بها معانيها وأنشأ معانيها بها حال كونه قاصداً للحكاية، أو لم يقصد إلا ألفاظها قصداً تفصيليّاً أو إجماليّاً؛ لأنّ بكلّ منهما تتحقّق القراءة وتصحّ الصلاة.

وعلى هذا فلابدَّ من حمل قول من قال ببطلان الصلاة عند إنشاء معاني ألفاظ القراءة على ما إذا لم يقصد بإنشاء تلك الألفاظ حكاية القرآن، كما إذا كان قاصداً لإنشاء معانيها بقوالب تلك الألفاظ، القرآنية. فإنّه حينئذٍ لم يكن قاصداً للحكاية. بل يكون مُنشأ من عند نفسه، وإنّما يأتي بتلك الألفاظ من حيث كونها قوالب تلك المعاني، لا من حيث كونها قرآناً، كما إذا أراد الإنسان أن يدعو ولكن يُنشئ تلك الدعاء بقوله: «ربّنا ظلمنا أنفسنا» من دون قصد القرآن

---

(١) انظر الوسائل ٦: ١/١٥١ ب٦٨ من أبواب القراءة في الصلاة. (فيه: كان علي بن الحسين عليه السلام إذا قرأ «ملك يوم الدين» يكرّرها حتّى كاد أن يموت).

أصلاً، كما لا يخفى.

الخامس من واجبات الصلاة: الركوع

لا إشكال في كونه جزءاً للصلاة ولا حاجة إلى إقامة الدليل عليه بعد كونه ضرورياً من مذهبنا، وقد ورد أنّ الركعة إنّما سمّيت ركعة لاشتمالها على الركوع.

إنّما الإشكال والخلاف في أنّه بم يتحقّق شرعاً؟ وبعبارة أُخرى: الخلاف إنّما يكون فيما يعتبر شرعاً في تحقّقه في الصلاة. ومرجعه إلى أنّ الركوع الّذي كان جزءاً للصلاة بعدما لا خلاف في كونه عبارةً عن الانحناء الخاصّ، في حدّ ذلك الانحناء وفي أنّه هل يتحقّق بمجرّد إمكان إيصال الكفّ أو الراحة أو أطراف الأصابع إلى الركبة، أم يتحقّق بفعليّة الإيصال؟ وعلى تقدير اعتبار فعليّة الإيصال، فهل يكفي إيصال أطراف الأصابع، أم يكفي وضع الراحة على الركبة، أو لابدّ من إيصال الكفّ إليه بتمامه، أو يكفي إيصال رؤوس الأصابع إلى الركبة؟

وجوه وأقوال: أُصولها ثلاثة أو أربعة:

منها: كفاية إمكان وصول جزء من اليد إلى الركبة [والقائلون به] بين من اكتفى بوصول أطراف الأصابع إلى الركبة، والزائد على هذا مستحبّ كما عن

الشهيد الثاني رحمه الله[١] ومن تبعه[٢]، وبين من قال بوصول جزء من باطن أطرافها لا مطلقاً[٣]. وبين من اكتفى بإمكان وضع اليدين إليها ولو برأس إصبع من الأصابع كما عن المجلسي[٤] قدس سره القدسيّ.

ومنها: تحقّقه بتمكّن الراحة وتبليغ عين الركبة بأطراف الأصابع حتّى يكون قد ملئ كفّاه ركبتيه كما عن السيّد[٥]، والشيخ[٦] وأتباعهما[٧] وكلّ من القولين واقع في طرفي الإفراط والتفريط.

ومنها: كفاية بلوغ الكفّين الركبتين. إلى غير ذلك من الأقوال المنقولة في الكتب المفصّلة.

ومنشأ الاختلاف هو اختلاف الأخبار.

منها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «وتمكّن راحتيك من ركبتيك، وتضع يدك اليمنى على ركبتك اليمنى قبل اليسرى، وبلّغ[٨] بأطراف أصابعك عين الركبة، وفرّج أصابعك إذا وضعتها على ركبتك. فإن وصلت أطراف

---

(١) مسالك الأفهام ١: ٢١٣ وحكاه عنه النراقي في مستند الشيعة ٥: ١٩٣.

(٢) كصاحب الرياض في رياض المسائل ٣: ١٩٤.

(٣) حكاه النراقي عن والده في «المعتمد» فانظر مستند الشيعة ٥: ١٩٣.

(٤) بحار الأنوار ٨٥: ١١٩.

(٥) جمل العلم والعمل: ٦٠.

(٦) النهاية: ٧١ والمبسوط ١: ١٠٩.

(٧) كابن البرّاج في المهذّب ١: ٩٢ ـ ٩٣ وابن حمزة في الوسيلة: ٩٥ وأبي الصلاح في الكافي في الفقه: ١٤٢.

(٨) في الوسائل «بلّع» بالعين المهملة.

أصابعك في ركوعك إلى ركبتك أجزأك ذلك، وأُحبّ أن تمكّن كفّيك من ركبتيك فتجعل أصابعك في عين الركبة»[١].

ومنها: رواية الحلبيّ: «وبلّغ بأطراف أصابعك عين الركبة، فإن وصلت أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتيك أجزأك ذلك، وأُحبّ أن تمكّن كفّيك من ركبتيك»[٢].

ولا يخفى أنّ المراد بأطراف الأصابع هو جوانبها، والجوانب تنطبق مع كلّ من الأطراف المتّصلة بالكفّ وما عداها، لا خصوص رؤوسها؛ ضرورة أنّ إرادة خصوص رؤوس الأصابع منها نظراً إلى التعبير بقوله: «بلّغ»، المساوق بمجرّد الإيصال والتبليغ. وحيث إنّه يصدق على رؤوس الأطراف، فيكفي مجرّد بلوغ رؤوس الأصابع. ويبعّده إرادة طرف الإبهام أيضاً من الأطراف، فإنّ تبليغ رأس الإبهام إلى عين الركبة مع تبليغ أطراف سائر الأصابع ملازم؛ لإرادة ما عدا رؤوس الأصابع من الأطراف؛ حيث إنّ رأس الإبهام مساوٍ للعقد الثاني من السبّابة والوسطى، ومعه لا يمكن إرادة الرؤوس من جميع الأصابع.

مضافاً إلى أنّ مقتضى الجمع المضاف هو عموم أطراف جميع الأصابع الشامل لطرفي الإبهامين أيضاً، ولا خفاء في أنّ تبليغ طرفي الإبهامين إلى عيني الركبتين لا ينفكّ عن وضع الراحة على السطح المحدّب من العظم الناتئ المربّع المتّصل بعظم الفخذ؛ لأنّ المراد بعين الركبة - كما نقل عن كتب اللغة من

---

(١) الكافي ٣: ١/٣٣٤، التهذيب ٢: ٣٠٨/٨٣، الوسائل ٥: ٤٦١ ـ ٣/٤٦٢ ب١ من أبواب أفعال الصلاة.

(٢) المعتبر ٢: ١٩٣، وأورد صدره في الوسائل ٦: ٢/٣٣٥ ب٢٨ من أبواب الركوع.

الصحاح وغيره - هو النقرتان الواقعتان في أسفل ذلك العظم النّاتئ المتّصل بعظم الفخذ[١].

فتنطبق الرواية على القول الثاني وهو مِلأ الكفّين للركبتين وتمكين الكفّين من الركبتين؛ لما عرفت من أن تبليغ أطراف الأصابع جميعاً، الملازم لتبليغ الإبهام أيضاً بمقتضى جمع المضاف إلى تلك النقرتين الواقعتين تحت ذلك العظم في الزاوية السفلى، اللّتين عبارة عن عين الركبة لا ينفّك عن وضع نفس الراحة على ذلك العظم الناتئ فينطبق مفاد الروايات على قول من حدّد الركوع بإمكان مِلأ الكفّين الركبتين.

وإرادة الوسط عن عين الركبة كما في الجواهر[٢]، تبعاً لما حكي عن الذكرى[٣] لا وجه له؛ لعدم ذكر أهل اللغة هذا المعنى لعين الركبة. بل المنقول في كلماتهم هو ما ذكرنا من كون المراد منه هو الزاوية السفلى، لا الوسط.

وبناءً على كون المراد منه هو الوسط فيكون المراد هو تبليغ أطراف الأصابع إلى الخطّ المفروض في وسط ذلك العظم الناتئ، وعلى هذا تنطبق فتوى المشهور من كفاية إمكان وصول اليد إلى الركبة؛ بحيث لو أُريد وضع شيءٍ من اليد على الركبة لوضعها عليها بمجموع أطراف الأصابع الّتي منها الإبهام ولا ينطبق مع القول بإمكان وصول رؤوس الأصابع مع إرادة الإبهام منها؛ لما عرفت من أنّ وصول رأس الإبهام مساوق لوصول العقد الثاني من السبّابة والوسطى،

---

(١) انظر الصحاح ٦: ٢١٧٠ (عين) والعين ٢: ٢٥٤.

(٢) جواهر الكلام ١٠: ٧٠ ـ ٧١.

(٣) ذكرى الشيعة ٣: ٣٦٥.

كما أنّ إرادة بعض اليد وهو ما تحت الزند خلاف الظاهر، كإرادة وصول بعض الأصابع؛ لأنّ كليهما خلاف الظاهر إلا بجمع المضاف، فلابدَّ من وصول أطراف الأصابع إلى الركبة.

وكيف كان، إرادة الوسط من العين خلاف ما يظهر من كلمات اللغويّين. وقوله عليه السلام بعد ذلك: «فإن وصلت أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتيك أجزأك»، يمكن أن يكون تفريعاً على الجملة السابقة، ويكون المراد من قوله عليه السلام: «إلى ركبتيك» هو عين ركبتيك سواء أُريد من العين هي الزاوية السفلى أو خطّ الوسط من ذلك العظم؛ لشهادة ضابط التفريع والمفرّع عليه على أن يكون المراد واحداً منهما، وبناءً عليه تكون فائدة التفريع مجرّد الإشارة إلى الأجزاء. ويحتمل أن يكون المراد بهذه الجملة التفصيل بين ما كان واجباً ممّا ذكره في الجملة الأُولى وبين ما لم يكن واجباً، وتكون إلغاءً للتفصيل، لا للتفريع وهذا هو الظاهر من هذه الجملة.

أمّا أوّلاً: لأنه لابدَّ في التفريع من اتّحاد مفاد ظاهر الجملة التفريعيّة مع الجملة المفرّع عليها، والمفروض عدم اتّحادهما، فإنّ المذكور في الجملة المفرّع عليها هو عين الركبة والمذكور في الجملة التفريعيّة هو نفس الركبة، ومع اختلافهما لا وجه لإرجاعه إلى عين الركبة حتّى ينطبق على التفريع. فإنّ المراد بالركبة هو نفس العظم الناتئ، المتّصل بعظم الفخذ. والمراد بعين الركبة هو الزاوية السفلى الواقعة تحت ذلك العظم، ولا وجه لإرجاعه إليه، فيكون إرجاعه إليه بلا وجه.

وأمّا ثانياً: لا فائدة في هذا التفريع؛ لأنّه بعد ما استكمل الجملة جميع ما له

دخل في تحقّق الركوع كما ذكرنا، فلا يبقى مورد لتوهّم عدم الإجزاء حتّى يدفعه بقوله هذا بالإجزاء. بل الظاهر من هذه الجملة كونها تفصيليّة، ومحصّل مفادها أنّه بعدما بيّن جميع ما له [دخل] في الركوع من الأُمور المستحبّة والواجبة، فصار عليه السلام بصدد تفصيل الأُمور الّتي كان دخلها فيه دخلاً استحبابيّاً من الأُمور الّتي كان دخلها فيه دخلاً وجوبيّاً فبيّن كليهما بالجملتين:

الجملة الأُولى هو القول المذكور الّذي افتتحها بقوله عليه السلام: «فإن وصلت».

والجملة الثانية الّتي افتتحها بقوله أخيراً عليه السلام: «فأُحبّ أن تمكّن» (إلى آخره).

وحاصل مفاد الجملة الأُولى: أنّ مجرّد وصول أطراف الأصابع بمجموعها الّتي منها طرف إصبع الإبهام إلى محدّب سطح الركبة وهي العظم الناتئ الفوقاني كافٍ في تحقّق الركوع الشرعيّ، فينطبق مع فتوى المشهور. كما ذكرنا آنفاً عند تعرّض كلام صاحب الجواهر.

ويشهد على كون الجملة المذكورة تفصيليّةً قوله عليه السلام بعد ذلك: «وأُحبّ أن تمكّن كفّيك من ركبتيك فتجعل أصابعك في عين ركبتيك». فإنّ هذه الجملة صريحة في استحباب تمكين الكفّين من الركبتين، وتبليغ الأصابع لعين الركبة بقرينة قوله عليه السلام: «وأُحبّ»، مع أنّه عليه السلام بيّنه أوّلاً، على ما فسّرنا في قوله عليه السلام: «وبلّغ بأطراف أصابعك عين ركبتيك». فهذه تفصيل للمقدار المستحبّ ممّا يستفاد من مجموع ذلك القول، فلو كان تبليغ أطراف الأصابع إلى عين الركبة واجباً، فهذا يناقضه.

إلا أن يقال بأنّ ظاهر هذه الجملة استحباب فعليّة تمكين الكفّين من

الركبتين، ووضع الأصابع على عين الركبتين، كما أنّ المراد بما ذكر أوّلاً هو إمكانه، فلا منافاة بينهما بعد كون ما ذكر أوّلاً في مقام التحديد كان في مقام إمكان الوضع، وكون هذا في مقام فعليّة الوضع.

ولكن هذا التوجيه يؤكّد تفصيليّة الجملة، لا أنّه ينافيه. غاية الأمر أنّه بناءً على كون هذه الجملة تفصيليّة تكون متكفّلةً لأمرين:

الأوّل: ما ذكرت من دلالته على استحباب نفس الوضع كما ذكرت.

والثاني: دلالتها على كون التمكين والوضع في عين الركبتين مستحبّاً.

فتحصّل من مجموع ما ذكرنا: أنّ الخبر المذكور مشتمل على جمل ثلاث.

الأُولى، متكفّلة لبيان ما يتحقّق به الركوع الجامع لجميع شرائط الكمال.

والثانية، متكفّلة للمقدار الواجب ممّا اشتملته الجملة الأُولى.

ومن هنا ظهر أنّ ركوع المرأة أيضاً كركوع الرجل في كون حدّ الانحناء فيهما على حدّ واحد. غاية الأمر أن المرأة تضع يديها فوق ركبتيها؛ لعدم ارتفاع عجزها. وهذا لا ينافي كون الانحناء الواجب عليهما بمقدار واحد كما لا يخفى. وهو كون الحدّ الواجب الّذى يتحقّق به الركوع الشرعيّ هو إمكان وصول أطراف الأصابع مع الإبهام إلى محدّب سطح الركبة، وهو العظم الناتئ الفوقاني. وتدلّ على أنّ الزائد مستحبّ كما بيّنه بالجملة الثالثة. فالثالثة تدلّ على أنّ التمكين الفعليّ والوضع الفعليّ على عين الركبة مستحبّ.

وبما ذكرنا ظهر كون الحدّ الواجب في الركوع الّذي كان ركناً للصلاة هو إمكان إيصال أطراف الأصابع مع الإبهام إلى الركبة، بحيث يمكن أن يضعها على سطح المحدّب منه. فيكون بعض الراحة حينئذٍ واقعةً فوق ذلك العظم

الناتئ، وكذا بعض الكفّ كما لا يخفى.

ومنشأ استفادة الإمكان من الخبر المذكور أمران:

الأوّل: كون الفقرة المذكورة وهي قوله عليه السلام: «فإن وصلت» - الخبر - في مقام تحديد الانحناء الّذي قلنا: إنّه المراد بالركوع عرفاً، فالمناسب لهذا المقام كون المراد بالوصول هو إمكانه، لا فعليّته؛ لأنّه لا يناسبه. فالقرينة المقاميّة دالّة عليه، كما لا يخفى.

الثاني: أنّ التعبير بقوله عليه السلام: «وصلت» أحسن تعبير عن الإمكان، حيث إنّه ثلاثيّ مجرّد، وكان الضمير المستتر فيه راجعاً إلى اليد، ومعناه فإن وصلت اليد بما هي هي إلى الركبة. ولا يخفى أنّه لو كان المراد هو فعليّة الوصول ينبغي أن يقال: «فإن أوصلت يدك» وأن يؤتى بالفعل المزيد فيه. وجعل الفاعل هو ضمير المخاطب؛ لأنّه الدالّ على فعليّة الوصول، لا ما ذكر، كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّ الجملة الّتي كانت في مقام التحديد الواجب من الانحناء الركوعي هي قوله عليه السلام «فإن وصلت». وعرفت أنّه لا دلالة لها على فعليّة الوصول، بل تدلّ على الإمكان. نعم، قوله عليه السلام «بلّغ» أوّلاً، وقوله عليه السلام «وأُحبّ» أخيراً دالّ على الوصول الفعليّ. والأخير صريح في استحبابه ورجحانه.

وممّا ذكرنا ظهر الفرق بين التعبير بـ«بلّغ» والتعبير بتمكين اليد وبالوضع، وبين التعبير بالوصول، فإنّ الوصول المسند إلى اليد بنفسه، عبارة عن إمكان الوصول؛ حيث إنّه فعل لذى اليد لا فعل لنفس اليد. فتدبّر تفهم.

[فرع:] ثمّ إنّ الركوع من مقولة الفعل، فإنّه المتبادر منه إذا تعلّق به الأمر.

نعم، ورد «شيوخ ركّع»[١] حيث إنّه أُطلق على نفس هيئة الركوع، ولكن قرينة المقام تدلّ على أنّ المراد به هو الهيئة الحاصلة من الشيخوخة، لا أنّه يستفاد من لفظه، كيف أنّ المعبّر عنه بالفارسيّة بـ«كرنش وسرفرودآوردن»، وبالعربيّة بـ«تقوس الظهر وتنكيس الرأس» فإنّه انحناء خاصّ يكون خضوعاً في موارده عرفاً، وإنّما حدّده الشارع بالتحديد المذكور في خصوص الصلاة.

لا من مقولة الهيئة، كما يظهر من العلامة الطباطبائي[٢] وتبعه في الجواهر[٣]. بناءً على كونه فعلاً يكون مبدأ حدوثه من أوّل الشروع من القيام إلى الانحناء، فلابدَّ من القيام المتّصل به؛ حيث إنّه لولا الانتصاب لم يتحقّق إحداث الانحناء بعنوان الخضوع، فيكون القيام المتّصل به ركناً من جهة دخله في حدوث الركوع لا أنّه واجب آخر كما على القول بكونه هيئة، فإنّ القيام بناءً عليه واجب مستقلّ في الصلاة، ويكون الهويّ مقدّمةً، فتحقّق تلك الهيئة الانحنائيّة، بخلاف ما إذا كان فعلاً. فإنّ الهويّ الّذي يتحقّق به الانحناء هو الركوع لا أنّه مقدّمة، غاية الأمر أنّ الشارع حدّدها بتحديد مخصوص وهو إمكان وصول أطراف الأصابع إلى عين الركبة على ما قدّمناه.

وتظهر الثمرة بينهما في أُمور:

الأوّل: أنّه لو هوى لغير الركوع كما إذا هوى لقتل حيّة أو عقرب أو لأخذ شيءٍ ثمّ بدا له ونوى الركوع فبناءً على كون الركوع هيئةً فيكفي نيّة الركوع في

---

(١) الخصال: ١٣١/١٢٨، بحار الأنوار ٧٣: ٣٨١ و٩١: ٣١٥، مسند أبي يعلى ١١: ٧٩٣/٥١١.

(٢) الدرة النجفيّة: ١٢٣.

(٣) جواهر الكلام ١٠: ٧١.

أثناء الهويّ؛ لأنّ الهوّي مقدّمة لتحقّق تلك الهيئة وليس واجباً، فبأيّ وجه تحقّق فلا يضرّ بالركوع إذا تحقّق تلك الهيئة.

ولكن بخلاف ما إذا قلنا بأنّه فعل، فإنّ أوّل الشروع فيه، هو أوّل الدخول في الانحناء من حال الانتصاب، فيكون الانتصاب واجباً؛ حيث إنّه يجب إحداث الانحناء، وهو لا يمكن إلا بكونه قائماً منتصباً، ويكون نفس الهويّ والانحناء ركوعاً، وحدّه ما ذكرنا. فعلى هذا إذا هوى لغير الركوع الصلاتيّ كما في الفرض، فعليه أن ينتصب قائماً، ثمّ ينحني ويركع، ولا يكفي ذلك الهويّ؛ حيث إنّه قصد به الخلاف.

نعم، لو هوى [لا] عن نيّة الخلاف ولا عن نيّة الركوع تفصيلاً، وركع يكون كافياً إذا كان ركوعه وهويّه باختيار وإرادة منه، فإنّه لا يمكن صدوره بإرادة منه إلا كون إرادته للهويّ منبعثةً عن تلك الإرادة الإجماليّة المكنونة في النفس الّتي بها توجد الصلاة بأجزائها من أوّل الشروع في الصلاة إلى آخرها، ولو كانت حين إيجاد أفعال الصلاة تلك الإرادة مغفولة عنها، فإنّه يكفي نفس وجودها في مكنون النفس، المعبّر عنها بالاستدامة الحكميّة، ولا يزيلها إلا نيّة الخلاف.

الثاني: أنّه إن لم يتمكّن من الانحناء التامّ الّذى حدّدناه بوصول أطراف الأصابع إلى عين الركبة لعارض، فعلى ما ذكرنا من كون الركوع فعلاً، فيجب عليه أن يأتي بما يتمكّن من الانحناء؛ لقاعدة الميسور[1]. ضرورة أنّه بعدما كان الركوع فعلاً وكان مبدؤه عن القيام فتكون تمام مراتب الانحناء ركوعاً، فما لم

(١) لعلّها اقتباس من قول النبيّ صلى الله عليه وآله «لا يترك الميسور بالمعسور» فانظر عوالي اللئالي ٤: ٢٠٥/٥٨ .

يتمكّن منها كان ساقطاً بالتعذّر، فيجب عليه ما تمكّن منها؛ لأنّه ميسور من ذلك المعسور عرفاً. ويكفي في كون المقام من مصاديق القاعدة في هذا المقام الإجماع المنقول عن المعتبر[1]، بناءً على ما قرّر في محلّه، من الحاجة إلى العمل، وبعدما تقرّر أنّ إيصال أطراف الأصابع ليس بواجب، بل الواجب هو إمكانه، فيجب عليه ما تمكّن منه.

وأمّا على القول بكونه هيئةً، فلا دليل على لزوم الإتيان بما تمكّن؛ لأنّ نفس الركوع قد تعذّر، فيسقط من أصله، ولا يجب عليه الإتيان بما تمكّن؛ لأنّه كان مقدّمة لتحصيل تلك الهيئة، فإذا سقط وجوبها، فيسقط وجوب هذه المرتبة من الانحناء، الّتي تمكّن منها.

ودعوى: لزومه من باب الإجماع كما ترى إجماع منقول لا نقول بحجّيته. كما أنّ التمسّك بكونه أولى من الإيماء، فيه: ما لا يخفى من أنّه لا مجال لأولويّته؛ لأن الإيماء إنّما يجب فيما إذا تعذّر الركوع. فإن كان المقام ممّا يجب عليه الإيماء فهو كما أنّه إن كان يجب الإتيان بنفس هذه المرتبة فهو المطلوب، وإلا فلا معنى لأولويّته على الإيماء، كما لا يخفى.

الثالث: أنّه إن كان كالراكع خلقةً أو لعارض فبناءً على ما ذكرنا من كونه فعلاً فيجب عليه تغيير الحالة عمّا هي عليه إن تمكّن منه ولو بإقامة الظهر يسيراً، أو ولو بزيادة انحناء ولو يسيراً؛ لأنّ ركوع هذا الشخص هو هذا عرفاً؛ وللفرق بين حالتي قيامه وركوعه؛ ضرورة إنّ قيامه هو تلك الحالة الحاصلة له.

---

(١) نقله في جواهر الكلام ١٠: ٧٦ فانظر المعتبر ٢: ١٩٣ .

وأمّا بناءً على القول بكونه هيئةً، فلا يجب عليه إلا الإيماء. أو بقاؤه على حاله بعد القراءة بمقدار الذكر الواجب في الركوع، كما يظهر من الجواهر[1]. وهو كما ترى لا وجه له بعد التمكّن من زيادة انحناء على نحو لم يخرج عن حدّ الراكع، أو من تنقيص الانحناء ولو بإقامة الظهر يسيراً، ولو تمكّن من أحد الأمرين فيجب عليه ذلك، وأمّا إذا تمكّن من كليهما، بمعنى أنّه تمكّن من زيادة الانحناء وتمكّن من تنقيص الانحناء أيضاً، فهل يجب عليه كلا الأمرين أو أحدهما مخيّراً، أو أحدهما معيّناً؟ احتمالات. لعلّه كان تنقيص الانحناء أولى من زيادته إلى الركوع بعد كون قيامه هو إبقاء نفسه على تلك الهيئة الانحنائيّة، بخلاف زيادة الانحناء، فإنّه وإن كان أيضاً مغيّراً للهيئة الانحنائيّة الحاصلة له ولكنّه أبعد من الركوع، بخلاف قيامه عن تلك الهيئة. وتنقيص تلك الهيئة الانحنائيّة، فإنّه أقرب إلى الانحناء بالنسبة إليه من انحنائه ولو يسيراً.

ومن هنا ظهر: أنّه لا وجه للإتيان بكلا الأمرين، فإنّه يعدّ ركوعان بالنسبة إليه لو فرض كون كلّ منهما ركوعاً له. نعم، لو لم يعدّ كلّ منهما ركوعاً بالنسبة إليه فلا مانع من الإتيان بهما. سيّما إذا كان قيامه وتنقيص انحنائه هو نسبتها بالقيام عرفاً، فيكون انحناؤه حينئذٍ بمنزلة ركوعه.

وينبغي التنبيه على أمرين:

الأوّل: أنّ حد ركوع الجالس الّذي يجب، هو أن ينحني بحيث يحاذي

---

(١) جواهر الكلام ١٠: ٨١ ـ ٨٢.

جبهته قدّام ركبتيه ويحاذي عيناه مقابل ركبتيه، هذا أدنى ما يتحقّق به ركوع الجالس بالقياس إلى ركوع القائم. وأولى منه أن يحاذي جبهته موضع سجوده، أو موضعاً يقرب منه، كما لا يخفى.

الثاني: أنّ الحدّ الّذى ذكرنا للركوع الواجب في مستوي الخلقة، الّذي هو المنزّل عليه التحديدات العرفيّة في أمثال المقام هو المقياس لكلّ مكلّف خرجت خلقته عن المتعارف والعادة الجارية عليها النوع، فعلى هذا من كان يداه طويلةً فحدّ ركوعه هو حدّ الركوع في مستوي الخلقة في مقدار الانحناء وكذا من كان مقطوع اليدين، أو كان قصير اليدين. فإنّه يفرض مستوي الخلقة ويكون حدّ انحنائه هو حدّ انحناء مستوي الخلقة، كما لا يخفى.

إذا عرفت ما ذكرنا من معنى الركوع وحدّه، فاعلم أنّه **يجب فيه أُمور**:

الأوّل: الذكر في الجملة إجماعاً محصّلاً ومنقولاً[1]. ولا إشكال في وجوبه في الجملة، إنّما الكلام في تعيين ذلك، في أنّه هل [هو] مطلق الذكر، أو خصوص التسبيح؟ وعلى الثاني وقع الخلاف بين العلماء في أنّه هل يتعيّن التسبيح الكبرى، كما عن نهاية الشيخ[2]، أو يخيّر بينها وبين ثلاث صغريات، كما نسب إلى الأشهر[3] - بين زيادة لفظة «وبحمده» وبين عدمها -، أو ثلاث

---

(١) كما في جواهر الكلام ١٠: ٨٩ ومستند الشيعة ٥: ٢٠٢.

(٢) حكاه في جواهر الكلام ١٠: ٨٩، فانظر النهاية: ٨١ (يظهر منه التخيير).

(٣) أفتى به المحقّق في المعتبر ٢: ١٩٥، وابن فهد الحلّي في المهذّب البارع ١: ٣٧١ والطباطبائي في رياض المسائل ٣: ٢٠٠.

كبريات[١]، أو التخيير بين مطلق التسبيح؟[٢] أقوال نشأت عن اختلاف الأخبار.

منها: ما عن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام[٣] قال: قلت: له ما يجزئ من القول في الركوع والسجود؟ فقال: «ثلاث تسبيحات في ترسّل وواحدة تامّة [تجزئ]»[٤][٥].

فإنّ الظاهر منه هو تعيّن الثلاث؛ حيث إنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «عمّا يجزئ» هو أقلّ ما يجزئ من الواجب من الذكر في الركوع والسجود، ولكن قوله عليه السلام: «وواحدة تامّة» يحمل على التسبيحة الكبرى كما تؤيّده الأخبار، كما أنّ قوله عليه السلام: «ثلاث تسبيحات» يحمل على الصغرى منها.

ومنها: ما عن هشام بن سالم قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التسبيح في الركوع والسجود؟ فقال: «تقول في الركوع سبحان ربّي العظيم، وفي السجود سبحان ربّي الأعلى، الفريضة من ذلك تسبيحة والسنة ثلاث»[٦].

وهذا الخبر ظاهر في لزوم التسبيحة الواحدة من الكبرى في الركوع والسجود بإسقاط لفظة «وبحمده» فيهما. فهو ظاهر في استحباب الزائد.

ومنها: ما عن عليّ بن يقطين عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام قال: «سألته عن

---

(١) نسب العلاّمة في تذكرة الفقهاء ٣: ١٦٩ وجوب ثلاث كبريات إلى بعض علمائنا .

(٢) كابن البراج في المهذّب ١: ٩٧ وسلار في المراسم: ٦٩ (يستفاد من إطلاق كلامهما).

(٣) في المصادر «أبي جعفر عليه السلام».

(٤) أثبتناه من المصادر.

(٥) التهذيب ٢: ٢٨٣/٧٦، الاستبصار ١: ١٢٠٥/٣٢٣، الوسائل: ٢٩٩ ـ ٢/٣٠٠ ب ٤ من أبواب الركوع.

(٦) التهذيب ٢: ٢٨٢/٧٦، الاستبصار ١: ١٢٠٤/٣٢٢، الوسائل ٦: ١/٢٢٩ ب٤ من أبواب الركوع .

الركوع والسجود كم يجزئ فيه من التسبيح؟ فقال: ثلاثة ويجزئك واحدة إذا أمكنت جبهتك من الأرض»[١].

ومثله: رواية أُخرى عن عليّ بن يقطين[٢].

وظاهرهما هو كفاية الواحدة أيضاً، ويحمل بقرينة بعض الروايات على ما حملناه رواية زرارة من التخيير بين ثلاث صغريات وبين تسبيحة واحدة كبرى.

ومنها: ما عن أبي بكر الحضرميّ قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام أيّ شيء حدّ الركوع والسجود؟ قال: «تقول سبحان ربّي العظيم وبحمده ثلاثاً في الركوع، وسبحان ربّي الأعلى وبحمده ثلاثاً في السجود، فمن نقص واحدة نقص ثلث صلاته، ومن نقص اثنتين نقص ثلثي صلاته، ومن لم يسبّح فلا صلاة له»[٣].

وهذا الخبر ظاهر في استحباب الثلاث كما لا يخفى. نعم، يدلّ على أنّ لفظة «وبحمده» جزء من التسبيحة الكبرى، وبه يقيّد رواية زرارة، حيث إنّه لم يذكر فيه لفظة «وبحمده» فهو مطلق بالنسبة إليه فيقيّد بهذا الخبر، كما لا يخفى.

ومثله: رواية أُخرى عن أبي بكر الحضرميّ نقله الكليني رحمه الله[٤].

ومنها: رواية معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له أدنى ما يجزئ المريض من التسبيح في الركوع والسجود؟ قال: «تسبيحة واحدة»[١].

---

(١) التهذيب ٢: ٢٨٤/٧٦، الاستبصار ١: ١٢٠٦/٣٢٣، الوسائل ٦: ٣/٣٠٠ ب ٤ من أبواب الركوع.

(٢) التهذيب ٢: ٢٨٥/٧٦، الاستبصار ١: ١٢٠٧/٣٢٣، الوسائل ٦: ٤/٣٠٠ ب ٤ من أبواب الركوع.

(٣) التهذيب ٢: ٣٠٠/٨٠، الوسائل ٦: ٥/٣٠٠ ب ٤ من أبواب الركوع.

(٤) الكافي ٣: ١/٣٢٩، الوسائل ٦: ٧/٣٠١ ب ٤ من أبواب الركوع.

(١) الكافي ٣: ٤/٣٢٩، الوسائل ٦: ٣٠١ ـ ٨/٣٠٢ ب ٤ من أبواب الركوع.

ولا يخفى أنّ هذا الخبر صريح في كفاية التسبيحة الواحدة للمريض، وقد نقل الإجماع على كفاية التسبيح الواحد من التسبيحة الصغرى [عند الضرورة][1].

ومنها: ما عن عليّ بن أبي حمزة قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل المستعجل، ما الّذي يجزؤه في النافلة؟ قال عليه السلام: «ثلاث تسبيحات في القراءة وتسبيحة في الركوع والسجود»[2].

وظاهر هذه الرواية كفاية التسبيحة الواحدة للمستعجل في خصوص النافلة، والتعدّي عن مورده إلى الفريضة يحتاج إلى الدليل، وحيث ليس، فلابدَّ من الاختصار بمورده.

ومنها: عن أبي سيّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «يجزؤك من القول في الركوع والسجود ثلاث تسبيحات، أو قدرهنّ مترسّلاً، وليس له ولا كرامة أن يقول سبّح سبّح سبّح»[3].

ومنها: ما عن معاوية بن عمّار قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أخفّ ما يكون من التسبيح في الصلاة؟ قال: «ثلاث تسبيحات مترسّلاً تقول: سبحان الله سبحان الله سبحان الله»[1].

ومثله: رواية أُخرى عن سماعة[2].

---

(١) حكاه النراقي في مستند الشيعة ٥: ٢٠٨ عن المنتهى، فانظر المنتهى ١: ٢٨٣ (الحجري).

(٢) الكافي ٣: ٤٥٥/٢٠، الوسائل ٦: ٣٠٢/٩ ب٤ من أبواب الركوع.

(٣) التهذيب ٢: ٧٧/٢٨٦، مستطرفات السرائر: ٩٥/١٠، الوسائل ٦: ٣٠٢/١ ب٥ من أبواب الركوع.

(١) التهذيب ٢: ٧٧/٢٨٨، الاستبصار ١: ٣٢٤/١٢١٢، الوسائل ٦: ٣٠٣/٢ ب٥ من أبواب الركوع.

(٢) التهذيب ٢: ٧٧/٢٨٧، الاستبصار ١: ٣٢٤/١٢١١، الوسائل ٦: ٣٠٣/٢ ب٥ من أبواب الركوع.

وهما صريحان في أنّ أقلّ ما يجزئ وأخفّ ما يكون من التسبيح على المكلّف هو تسبيحات ثلاث صغريات.

ومنها: ما عن مسمع عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا يجزئ الرجل في صلاته أقلّ من ثلاث تسبيحات أو قدرهنّ»[1].

وهذا الخبر صريح في عدم كفاية الأقلّ من الثلاث، وبقرينة رواية عمّار، الدالّة على تعيين الثلاث في الصغريات يقيّد جميع ما ورد في أخبار الباب من الأمر بثلاث تسبيحات مطلقةً بعد ظهورها في كفاية صرف الوجود.

وأمّا ما دلّ على كفاية الواحدة فيحمل على التسبيحة الكبرى مع ضمّ لفظة «وبحمده» إليها؛ لما ورد في رواية أبي بكر الحضرميّ[2]. وحيث إنّ ما لم يرد فيه لفظة «وبحمده» - كما في رواية هشام[3]- ساكت من جهة عدم ذكر لفظة «وبحمده» فيه، ورواية أبي بكر الحضرمي ناطق بها، فتقيّد بها كما لا يخفى. فتكون النتيجة هو التخيير بين ثلاث تسبيحات صغريات وبين تسبيحة واحدة كبرى.

وأمّا كفاية التسبيحة الواحدة من الصغرى فتختصّ بالمريض كما في رواية معاوية بن عمّار[1].

وأمّا كفايته للمستعجل مطلقاً فلا دليل عليه إلا رواية عليّ بن [أبي]

---

(١) التهذيب ٢: ٢٩٧/٧٩، الاستبصار ١: ١٢٠٨/٣٢٣، الوسائل ٦: ٤/٣٠٣ ب٥ من أبواب الركوع.

(٢) تقدّمت في ص٤١٦.

(٣) تقدّمت في ص٤١٧.

(١) تقدّمت في ص٤١٨.

حمزة[١]، وقد عرفت أنّها مختصّة بالنافلة. وأمّا التعدّي منها إلى الفريضة فلا دليل عليه، فلا وجه للتعدّي عنها.

ويكفي مكان التسبيح خصوص التهليل والتحميد والتكبير؛ لما عن هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام يُجزئ في الركوع أن أقول مكان التسبيح لا إله إلا الله والحمد للّه والله أكبر؟ قال: «نعم كلّ هذا ذكر الله»[٢].

ومثله: ورد عن هشام بن سالم، إلا أنّ فيه: يجزئ عنّي أن أقول مكان التسبيح؟[٣].

ولا وجه للقدح في هشام مع أنّه من أعاظم أصحاب الصادقين عليهما السلام، وما ذكر في قدحه من مخالفته للإمام عليه السلام حيث نهاه عن التكلّم لحفظ دمه وخالفه[٤]، لا يوجب فيه قدحاً يضرّ بروايته.

وأمّا كفاية التصلية عن التسبيح فلا دليل عليه، وما ورد من الأخبار الدالّة على كفاية التصلية عن التسبيح، كرواية أبي بصير[١]، وصحيحة ابن سنان من أنّ الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله كهيئة التسبيح والتكبير[٢] مهجورة غير معمول بها، ولا يصلح للمعارضة مع الأخبار المذكورة الحاصرة في التسبيح والتهليل والتحميد،

---

(١) تقدّمت في ص٤١٨.

(٢) الكافي ٣: ٥/٣٢٩، التهذيب ٢: ١٢١٧/٣٠٢، مستطرفات السرائر: ١٢/٩٦، الوسائل ٦: ١/٣٠٧ ب٧ من أبواب الركوع.

(٣) الكافي ٣: ٨/٣٢١، التهذيب ٢: ١٢١٨/٣٠٢، الوسائل ٦: ٢/٣٠٧ ب٧ من أبواب الركوع.

(٤) اختيار معرفة الرجال (الكشّي) ٢: ٥٤٨ ـ ٤٨٨/٥٤٩.

(١) التهذيب ٢: ١٢٧٩/٣١٤، الوسائل ٦: ٢/٣٢٦ ب٢٠ من أبواب الركوع.

(٢) التهذيب ٢: ١٢٠٦/٢٩٩، الوسائل ٦: ١/٣٢٦ ب٢٠ أبواب الركوع.

كما لا يخفى. فعلى هذا لم يرد فيها دليل يصلح لأن يقاوم الأخبار المذكورة، كما لا يخفى على من راجعها.

وأمّا الذكر المخصوص وهو التهليل والتحميد والتكبير، فلما ذكر من نصوصيّة الواردة فيه. فالّذي ينبغي أن يقال في المقام: كفاية الذكر المذكور أيضاً عن التسبيح، كما أنّه يكفي عن الذكر الواجب من التسبيح أحد الأمرين، إمّا التسبيحة الكبرى وضمّ لفظة «وبحمده» إليها، وهو المراد بالتسبيحة الواحدة التامّه المذكورة في الأخبار كما عرفت، وإمّا ثلاث صغريات، والمكلّف مخيّر بينهما.

وأمّا كفاية الصغرى الواحدة للمريض؛ فلعلّ وجهه من جهة صدق التسبيح الواحد المطلق عليها بضمّ ما ذكرنا من استفادة التخيير من الأخبار بين التسبيحة الكبرى تامّةً وبين الثلاث من الصغريات؛ فإنّ مقتضاه كفاية الواحدة من الصغرى في مقام الضرورة، وإلا، فلا وجه لتخصيص الواحدة بالمريض؛ لأنّ المفروض أنّ الكبرى منها كافية للمختار.

ثمّ لا يخفى أنّ المراد بالضرورة في كلماتهم أن يكون عذراً لا يتمكّن معه من الإتيان بالثلاث ولو كان هو الحرج والمشقّة الدينيّة. وإلحاق المستعجل به مطلقاً لا وجه له، حتّى ما إذا كان الاستعجال لاستجلاب نفع لا يضرّه فوته فلا وجه. نعم، لو فرض وقوعه في ضرر دنيويّ لا يتحمّله عادةً، فلا يبعد إلحاق خصوص هذه الصورة به. وأمّا إلحاق مطلق المستعجل من جهة فوت نفع منه، فمشكل جدّاً، كما لا يخفى.

وبناءً على ما ذكرنا من كفاية التسبيحة الكبرى من الذكر الواجب، فيكون

الزائد عليه مستحبّاً؛ لأنّ الذكر الواجب قد تحقّق بأوّل وجود منه ومع تحقّقه، فيكون الزائد مستحبّاً، سواء قصد به الوجوب أم لا.

نعم، لو قصد به الاستحباب على نحو التقييد، بمعنى أنّه قصد به أن يكون مستحبّاً على نحو لو لم يكن مستحبّاً لم يأت به، أو لم يبدأ به، يبطل ذلك التسبيح. وببطلانه تبطل الصلاة؛ لأنّه زيادة محرّمة عمديّة. وأمّا لو قصد به الاستحباب لا على نحو التقييد، بل من باب الخطأ في التطبيق، فلا يبطل بل يقع من الذكر الواجب كما في سائر الموارد الّتي يقصد بالمأتيّ به غير وجهه باعتقاد أنّه وجهه، مع أنّه كان داعيه عند التحليل هو الإتيان بالواجب. وكذا من لم يقصد به شيئاً من الوجوب والاستحباب، فإنّه يجزئ عن التسبيح الواجب أيضاً لو صدر اختياراً؛ حيث إنّ صدوره اختياراً لا ينفكّ عن الإرادة المخزونة في النفس المتعلّقة بالصلاة بأفعالها وأقوالها في مواقعها الخاصّة المقرّرة لها في الشرع فيكون كافياً.

وعلى هذا فلو قصد الوجوب بالتسبيحات الثلاثة من الكبرى، فإن كان على وجه التقييد يكون تشريعاً؛ لأن المفروض أنّه ثبت في الشرع وجوب أحد التسبيحتين تخييراً، إمّا الكبرى منهما وإما ثلاث صغريات. نعم، لو قصد جهلاً أو من باب الخطأ في التطبيق فلا يضرّ بالصلاة.

ومن هنا ظهر أنّ كفاية أحد التسبيحات الّتي يأتي بها من الثلاث أو الخمس أو السبع لا وجه [لها]؛ لأنّه لم يثبت وجوب واحدة لا بعينها، كما أنّه لم يثبت وجوب خصوص الأُولى بعنوانها. ولكن حيث ثبت إنّ الواجب هو صرف الوجود من التسبيح، وحيث إنّه ينطبق مع أوّل وجود منه، فيتحقّق ذكر الواجب

بالتسبيحة الأُولى؛ لانطباقه معها قهراً. إلا إذا قصد خلافه على نحو التقييد الّذي هو تشريع محرّم.

فكذا ظهر أنّ المقام ليس من باب التخيير بين الأقلّ والأكثر؛ لما قرّر في محلّه من أنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر يكون إمّا فيما إذا أُخذ كلّ الأقلّ بشرط لا، والأكثر بشرط شيء، -كما في التخيير بين القصر والإتمام لو قلنا بأنّهما فردان من ماهيّة واحدة وأمّا إذا قلنا بأنّهما ماهيّتان مختصّتان فلا-، وإمّا فيما كان كلّ من الأقلّ والأكثر صالحاً لأن يكون فرداً للواجب وكان تعيّنه وتشخّصه في الخارج بالقصد، أو بالاقتصار عليه في الخارج -كالخطّ إذا تعلّق أمر به على وجه كان كلّ من القصير والطويل المتحقّق في الخارج فرداً للمأمور به، فبالاكتفاء بأيّ منهما يرفع اليد عنه، ويتحقّق مصداق الواجب وتنطبق عليه الطبيعة المأمور بها،- وما نحن فيه ليس من هذا القبيل؛ حيث إنّ المفروض تشخّص كلّ من التسبيحات ليس بالقصد، ولا يتحقّق الفصل العدميّ برفع اليد عنه، بل يكون تشخّصه بنفس وجوده بحدوده، وهو «سبحان ربّي الأعلى وبحمده» أو ثلاث تسبيحات صغرى، فبنفس وجوده يتحقّق المصداق المنطبق عليه التسبيح المأمور به. فإذا تحقّق فيسقط وجوبه، كما أنّه ليس المقام من قبيل القصر والإتمام؛ لأنّه لم يجعل التسبيحة بشرط لا ذكراً للواجب ولا كونه بشرط الزيادة فرداً آخر، فعلى هذا ليس من باب التخيير بين الأقل والأكثر أصلاً، كما لا يخفى.

الثاني من واجبات الركوع: الطمأنينة.

لا إشكال في اعتبارها في الركوع بالإجماع[١]، بل الضرورة. ولا حاجة معه إلى ذكر الأدلّة الدالّة على وجوبها.

نعم، الّذي هو محلّ الكلام هو أنّها هل تجب في الصلاة حال الركوع، كالقيام المعتبر في الصلاة حال القراءة أو الجهر والإخفات المعتبرين فيها حال القراءة بناءً على كونهما شرطين للصلاة حال القراءة، أو تجب في نفس الركوع حتّى تكون شرطاً للركوع؟

وتظهر الثمرة فيما إذا نسي الطمانينة، فإنّه بناءً على كونها شرطاً للصلاة حال الركوع فلا يمكن تداركها إلا بإعادة الصلاة. وأمّا بناءً على كونها شرطاً للركوع فيمكن تداركها بإتيان الركوع ثانياً.

والإنصاف: أنّ الأدّلة غير ناطقة بذلك، ولا يستفاد منها شيءٌ تطمأنّ به النفس؛ حيث إنّ الخطاب بها متوجّه إلى المكلّف المصلّي، وهو صالح لكلا الأمرين، كقوله عليه السلام في رواية الحميري: «إذا ركع فليتمكّن»[١]. أو قوله عليه السلام: «اركع حتّى تطمئنّ راكعاً» كما في رواية أُخرى[٢]. فإنّ الخطاب إنّما تعلّق

---

(١) كما في تذكرة الفقهاء٣: ١٦٧ - ١٦٦/مسألة ٢٤٨ وجامع المقاصد٢: ٢٨٤ ومستند الشيعة٥: ١٩٥.

(١) قرب الإسناد: ٣٧/ ١١٨

(٢) ذكرى الشيعة ٣: ٣٦٣، مسند أحمد ٢: ٤٣٧، سنن ابن ماجه ١: ١٠٦٠/٣٣٦، سنن أبي داود ١: ٨٥٦/٢٢٦، سنن الترمذي ٢: ٣٠٣/١٠٤، صحيح البخاري ١: ١٩٣، صحيح مسلم ١: ٣٩٧/٢٩٨، سنن النسائي ٢: ١٢٤ .

بالمصلّي حال ركوعه، فلولا ظهوره في كونها شرطاً للصلاة حال الركوع والسجود فلا ظهور له في كونه شرطاً للركوع، ومع الشكّ في كونها شرطاً للصلاة حال الركوع أو شرطاً له، فمقتضى الأصل هو كونها شرطاً لنفس الركوع حيث إنّ مرجع الشكّ إلى وجوب إعادة الصلاة لو نسيها وعدمه. فمقتضى الأصل عدم وجوبها فتلزمه صحّة الصلاة. ولكن لا يمكن إثبات كونها شرطاً للركوع بالأصل المذكور، كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى أنّها ليست بركن للركوع بل هي شرط غير ركنّي له.

ودعوى: أنّه بناءً على كون الركوع هيئةً لا فعلاً تكون الطمأنينة ركناً من جهة عدم تحقّق الهيئة الركوعيّة إلا بها، فيكون تقوّم الركوع بها، بخلاف ما إذا كان الركوع فعلاً، فإنّه يتحقّق بنفس الانحناء الخاصّ، بلا دخل للطمأنينة فيه.

مدفوعة: بأنّ الهيئة تتحقّق بنفس الهيئة التقويسيّة ولو لم يكن مطمئنّاً كالفعل بعينه.

وبالجملة: بعد تحقّق الركوع بلا طمأنينة فنمنع كونها معتبرةً في هويّة الركوع وحقيقته حتّى تكون ركناً. سواء قلنا بكونه فعلاً أو قلنا بكونه هيئةً من دون فرق بينهما أصلاً، ومن غير فرق بين أن يكون المراد بالطمأنينة فيما نحن فيه هو استقرار الأعضاء وسكوتها - في مقابل التزلزل والحركة والاضطراب - وبين أن يكون المراد منها هو رجوع كلّ عضو إلى مكانه في مقابل حركتها الحاصلة عن الانحناء، ومن تبديل الحالة القياميّة إلى الحالة الانحنائيّة. فإنّه على كلّ تقدير لا يكون لها دخل في هويّة الركوع بكلّ من القولين. كان من مقولة الكيف أو من مقولة الفعل.

وأمّا الطمأنينة في مقابل المشي فهي معتبرة في أصل الصلاة؛ لما ذكرنا في القيام، من أنّ المشي مانع بنفسه لا ربط له بالطمأنينة، كما لا يخفى.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه شرط للركوع في حال الذكر الواجب، فلابدّ من كون الذكر الواجب في حال الطمأنينة، وإلا يبطل الذكر الواجب أيضاً لو كان الإخلال بها عمديّاً. وأمّا مع العجز فتسقط عنه بمجرّد العجز كنفس الركوع على ما ذكرنا. وما ذكرنا كلّها جار في اعتبار الطمأنينة في السجود، كما لا يخفى. هذا تمام الكلام في اعتبار الطمأنينة في الذكر الواجب في الركوع.

وأمّا اعتبارها في الذكر المستحبّ فلا إشكال في اعتبارها فيه أيضاً إجماعاً نصّاً وفتوىً. فلو أخلّ بها في حاله، فإن أتى بالذكر المستحبّ بقصد الذكر الركوعيّ المستحبّ فيه يكون موجباً لبطلان الصلاة؛ لأنّه خرج عن كونه ذكراً ركوعيّاً، وكذلك يخرج عن كونه ذكراً مطلقاً؛ لأنّه لم يأت بقصد الذكر المطلق على الفرض فيكون كلاماً آدميّاً تكلّم به عمداً لو لم يكن مشرّعاً، وإلا فتبطل به الصلاة أيضاً.

نعم، لو أتى بالذكر المستحبّ بقصد مطلق الذكر فلا بأس به؛ لعدم اعتبار الطمأنينة فيه أصلاً، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه تعتبر الطمأنينة في حال الانتصاب بعد الركوع أيضاً؛ للإجماع. والمراد بها هو الاعتدال والاستواء قائماً بعد الركوع، ويكفي في تحقّقه مجرّد صرف وجوده ولو يسيراً، بحيث يصدق عليه إنّه استوى واعتدل قائماً.

ويستحبّ له أن يقول: «سمع الله لمن حمده والحمد للّه ربّ العالمين» حال انتصابه واستوائه؛ لما في غير واحد من الأخبار.

منها: صحيح زرارة ثمّ قل: «سمع الله لمن حمده» وأنت منتصب قائم «الحمد للّه ربّ العالمين أهل الجبروت والعظمة»[١].

وظاهر أنّ لفظة «واو» حاليّة والمستفاد منها كون قول: «سمع الله» في تلك الحالة الدالّة على كون القول المذكور وظيفةً مقرّرةً في تلك الحالة، وحيث إنّه تعتبر الطمأنينة أيضاً بالإجماع فيكون القول المذكور مستحبّاً في تلك الحالة بشرط الطمأنينة والسكون. ومقتضى شرطيّتها له، خروج القول المذكور عن كونه مستحبّاً في تلك الحالة لو أتى به من دون طمأنينة، كالطهارة الّتي هي شرط للصلوات المستحبّة، فإنّه لو أتى بها بلا طهارة يخرج عن كونها صلاةً مستحبّة، فكذا فيما نحن فيه.

فعلى هذا لو أخلّ بالطمأنينة وأتى بذلك القول في حال الهويّ إلى السجود بداعي كونه من المستحبّ المقرّر في الصلاة لا يحتسب من المستحبّ في الصلاة، ولا من الذكر المطلق المستحبّ في جميع أحوال الصلاة، أمّا خروجه عن الوظيفة المقرّرة للمنتصب بعد الركوع فظاهر؛ حيث إنّه مشروط بالطمأنينة والمفروض أخلّ بشرطه، فإذا انتفى، انتفى المشروط. وأمّا خروجه عن مطلق الذكر؛ فلأنّه لم يأت به بقصد الذكر المطلق. فلم يحتسب من كليهما. فإذا لم يحتسب منهما فتكون زيادةً مبطلةً لو أتى به عمداً أو جهلاً إذا كان عن تقصير.

نعم، لو نسي الطمأنينة ودخل في السجود فلا يمكن إعادته إلا بإعادة الصلاة، وصحيحة «لاتعاد»[١] تنفي الإعادة عمّا عدا الخمسة المذكورة.

---

(١) الكافي ٣: ١/٣١٩، الوسائل ٦: ٢٩٥ ـ ١/٢٩٦ ب١ من أبواب الركوع .

(١) الفقيه ١: ٩٩١/٢٢٥، الوسائل ٦: ٥/٩١ ب٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة .

وأمّا لو أخلّ بها جهلاً عن تقصير فلا تشمله «لاتعاد» فيكون موجباً لبطلان الصلاة من جهة كونه زيادةً في الصلاة، فتشمله أدلّة الزيادة فيشكل في صحّة عبادة أغلب الجهّال المقصّرين، حيث إنّ عادة أغلب عوام الناس بل خواصّهم على الإتيان بالقول المذكور حال الهويّ مع كونهم قاصدين به الوظيفة المقرّرة الشرعيّة ولو بنحو الإجمال، ضرورة أنّ الجاهل إنّما يأتي بالعبادة بقصد أنّها وظيفته شرعاً، فإنّه المرتكز في أذهانهم، كما لا يخفى.

ولا يمكن تصحيحه بتعذّر المطلوب بعدما كان الظاهر من دليل اعتبار الطمأنينة فيه تقييده بها، لا اعتبارها بنفسها حتّى كان من قبيل الواجب في واجب؛ فإنّ الإجماع قائم على شرطيّة الطمأنينة للمنتصب، والمستحبّ في حقّه القول المذكور.

ولا بتحليل الداعي بعدما بيّنا، بأنّ الضابط في تحليل الداعي أن يقع الخطأ في أوصاف المأمور به، من القضاء والأداء، أو الوجوب والندب توصيفاً، أو في أوصاف الأمر من الاستحباب والوجوب، كما إذا قصد القضاء مع كون الداعي هو الإتيان بالمأمور به الواقعيّ، ولكن أخطأ في هذا الوصف من جهة الاعتقاد بخروج الوقت مع أنّ الوقت باقٍ، أو الاعتقاد ببقاء الوقت وكان الوقت خارجاً، فإن قصد القضاء أو الأداء في مثل هذه الصورة مع كون المقصود والمراد الواقعي هو الإتيان بالمأمور به الواقعي لا يضرّ بشيء. نعم، لو قصد القضاء أو الأداء بنحو التقييد لتبطل.

وأمّا إذا أخطأ في ماهيّة المأمور به، كما إذا قصد القصر في مورد الإتمام، أو بالعكس فلا يمكن أن يصحّح بتحليل الداعي كما فصّلنا الكلام فيه في النيّة،

وما نحن فيه من قبيل الخطأ في نفس المامور به وماهيّته، فإنّ ما قصده - وهو الذكر المستحبّ شرعاً حال الركوع؛ لأنّه إنّما يأتي به بذلك الداعي الارتكازيّ -، لم يقع في الخارج، وما أتى به في الخارج - وهو قول: «سمع الله» في حال الهويّ - لم يكن مستحبّاً شرعيّاً على الفرض، فلا يمكن تصحيح مثل هذا بتحليل الداعي؛ لأنّ المامور به حال الانتصاب بعد الركوع - هو قول: «سمع الله» مطمئنّاً - لم يأت به، وما أتى به، وإن كان ذكراً، ولكنّه لم يقصده بعنوان كونه ذكراً. فهنا أمران متعلّقان كلّ واحد منهما بما هو مغاير لما تعلّق به الأمر الآخر؛ فإنّ المامور به بالأمر بذلك القول بعد الركوع حال الانتصاب مشروط بالطمأنينة، كما أنّ المأمور به بالأمر المتعلّق بالذكر المطلق ليس مشروطاً بشئ، فحيث إنّه قصد الأوّل فلا يمكن أن يقع المأمور به بالأمر الثاني في مقام الامتثال عن ذلك المأمور به، حيث إنّه لم يقصد، وهذا ليس خطاءً في التطبيق كما ذكرنا. بل هذا من قبيل الإتيان بالقصر في موضع كان المأمور به هو التمام، وقد نقّحنا أنّه لا يمكن أن يكون من قبيل الخطاء في التطبيق.

اللّهمّ إلا أن يقال: بأنّه بعد ما قلنا في محلّه، من أنّه لا يجب تميّز الأجزاء الواجبة من الأجزاء المستحبّة في الصلاة، ولا يجب الإتيان بالأجزاء المستحبّة حال الصلاة بداعي أمرها المتعلّق بها، بل ربّما كان الإتيان بها بداعي أمر نفسها موجباً لخروجها عن الجزئيّة الاستحبابيّة. بل الواجب على الممتثل للأمر الصلاتيّ أن يقصد نفس الأمر المتعلّق بالصلاة حال الامتثال. وأن يأتي بالزوائد المستحبّة بداعي كونها زوائد مستحبّةً مرغّبةً إليها فيها، فالمحرّك والداعي الأصلي هو الأمر بالصلاة المتعلّق بالأجزاء الواجبة والمستحبّة، فكما أن الإتيان

بالأجزاء الواجبة يكون بداعي مطلوبيّتها في الصلاة، فكذا يكون الداعي على الإتيان بالأجزاء المستحبّة أيضاً هو مطلوبيّتها فيها، وبهذا الاعتبار يكون جزءاً مستحبّاً فيها، وإلا، فلو أتى بها بداعي استحباب نفسها، وقصد بكونها جزءاً للصلاة فهو موجب للبطلان؛ لأنّ إتيانها بهذا الداعي لم يكن إتياناً بالجزء المستحبّ فقوام جزئيّة الأمور المستحبّة في الصلاة يكون بإتيانها فيها بداعي مطلوبيّتها فيها، لا بداعي استحبابها نفساً.

فحينئذٍ إذا كان الداعي للإتيان بقوله «سمع الله لمن حمده» هو مطلوبيّته فيها، فإن أتى به حال الهويّ بقصد استحبابه بعد الركوع، فإن كان عن علم وعمد فهو مبطل؛ لأنّه لم يكن جزءاً مستحبّاً في هذا الحال. بل هو مستحبّ حال الانتصاب والطمأنينة.

وأمّا إن قصده جهلاً بحكمه وباعتبار الطمأنينة فيه، فيكون من باب الخطاء في التطبيق؛ لأنّ الجاهل به يأتي به بعنوان كونه مرغّباً إليه في الصلاة، فالداعي الأصلي هو هذا. غاية الأمر توهّم وتخيّل من جهة جهله بشرطه، إنّ هذا الّذي يأتي به في هذا الحال هو ذلك المطلوب المستحبّ بعد الركوع، فيكون خطاءً في التطبيق، ولا يضرّ.

وبعبارة أُخرى: لا إشكال في أنّ الجاهل إنّما يقصد بامتثاله أمر الصلاة المتعلّق بها واقعاً، ويكون جميع ما صدر عنه في رتبة الامتثال بداعي الأمر الواقعيّ المتعلّق بالصلاة في الشرع. ولا إشكال في أنّ قوله: «سمع الله لمن حمده» ذكر مطلوب مندوب إليه في جميع حالات الصلاة مطلقاً من باب كونه ذكراً. غاية الأمر أنّه ندب إليه أيضاً بالخصوص بعد الركوع في حال الانتصاب

والطمأنينة، فعلى هذا إذا لم يؤت به بعد الركوع بشرائطه، فإن كان الداعي الأصلي - على الإتيان به - هو مطلوبيّة الذاتيّة في الصلاة، فكان قصد كونه مستحبّاً بعد الركوع في حال عدم الانتصاب والطمأنينة خطاءً في تطبيق المقصود الواقعي مع المأتي به. وهو غير مضرّ بعد ما كان قصده بالتحليل هو مطلوبيّته في الصلاة، كما إذا قصد القضاء بالمأتي به من جهة الخطاء في التطبيق، فإنّه حيث كان المقصود الأصلي هو الإتيان بما هو المأمور به واقعاً، فلا يضرّ قصد القضاء. فكذا فيما نحن فيه. فإنّ الجاهل كالعالم بعد ما كان المقصود الأصليّ من الإتيان بالزوائد المستحبّة في الصلاة هو مطلوبيّة تلك الزوائد فيها، فإذا أخطأ في تطبيق ذلك المقصود مع ما أتى به، فذلك خطاء في التطبيق، ولا يضرّ بعد كونه مطلوباً في هذا الحال أيضاً.

نعم، لو قلنا باعتبار قصد التمييز، أو قلنا بعدم استحباب القول المذكور إلا بعد الركوع حال الانتصاب والطمأنينة، فلا يمكن تصحيح عبادة مثل هذا الجاهل.

أمّا على الأوّل؛ فلأنّ ذلك القول يكون مأموراً به بأمرين مستحبّين، ويكون كلّ منهما مبايناً للآخر، فالإتيان بأحدهما في مورد الآخر، أو بقصد الأمر المتعلّق بما هو مغاير ومباين له، يكون كالإتيان بالقصر في مورد التمام أو بداعي الأمر بالتمام، ولا يمكن تصحيحه بتحليل الداعي. وأمّا بعد فرض عدم لزوم قصد التمييز في الأجزاء المستحبّة، وبعد كونه مستحبّاً في هذا الحال أيضاً، وبعد كون المقصود الأصليّ في إتيانه أمراً زائداً مرغّباً إليه في الصلاة، غاية الأمر أخطأ في مقام التطبيق والامتثال، بأن أتى ما كان مطلوباً في هذا الحال حقيقةً وواقعاً بداعي كونه مطلوباً في حالة أُخرى، كما لا يخفى.

وأمّا [على] الثاني؛ فلأنه بعد مطلوبيّته في هذا الحال أيضاً بلا شرط، وبعد كون داعيه واقعاً هو مطلوبيّته فيها كما قلنا، فقصد كونه مستحبّاً بعد الركوع يكون لغواً كقصد القضاء فيما إذا أتى بالوظيفة في وقتها واقعاً، كما لا يخفى.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ المدار في تصحيح العبادة بتحليل الداعي كون المأتيّ به مطلوباً ومأموراً به واقعاً، وكونه مقصوداً ومراداً بتحليل الداعي والمحرّك، وكان الخطاء في أحد الأُمور واقعاً، إمّا في تطبيق عنوان الأمر، وإمّا في تطبيق عنوان المأمور به، وإمّا في تطبيق المورد.

أمّا الأوّل والثاني؛ فقد مرّ الكلام فيهما في باب النيّة.

وأمّا الثالث؛ فهو موقوف بما إذا كان المأتيّ به مطلوباً واقعاً في موردين أو أكثر، وكان الداعي الأصلي بالتحليل من إتيانه هو مطلوبيّة القدر المشترك بين مواردها، وكان الخطاء في التطبيق المورديّ كما فيما نحن فيه. وهذا لا يضرّ بشيءٍ بعد ما لم يكن لتمييز المورد دخل في مطلوبيّته.

نعم، لو كان له دخل أو لم يكن مطلوباً في المورد الّذي أتى به في ذلك المورد، أو كان تميّز المامور به المطلوب في المورد لازماً، أو كان المامور به في كلّ مورد مبايناً لما أُمر به في مورد آخر كالقصر والإتمام. فالخطاء في التطبيق لا يفيد؛ فإنّ الإتيان بالقصر في مورد التمام لا يمكن تصحيحه بتحليل الداعي، ولو فرض كون المقصود الواقعي هو مطلوبيّة الصلاة الجامعة بينهما؛ فإنّ القصر ليس بمطلوب في المورد مع أنه ماهيّة أُخرى مباينة. فتصحيحه بتحليل الداعي يكون كتصحيح صلاة نافلة الصبح، الواقعة بقصد صلاة الصبح خطاءً، بتحليل الداعي إذا كان الداعي الأصلي هو المطلوبيّة الجامعة بينهما.

والحاصل: إنّ تصحيح العبادة في خصوص التطبيق الموردي بتحليل الداعي ينحصر بما إذا كان المأتيّ به مطلوباً في مورده الّذي أتى به خطاءً، ولم يكن قصد التمييز واجباً ولم تكن ماهيّة أُخرى مباينة لمطلوبيّته في مورد آخر. بل كان مناط الأمر، الأمر به في مورد آخر بالعنوان الجامع بين الموردين لا شيئاً آخر، كقول: «سمع الله»، فإنّ مناط الأمر به بعد الركوع حال الانتصاب والطمأنينة هو كونه ذكراً الّذي هو مطلوب في جميع حالات الصلاة، ولم يكن تميّز عنوانه في كلّ مورد واجباً ومعتبراً في مطلوبيّته، وكان مطلوباً في المورد الّذي أتى به خطاءً، وكان اعتباره في الصلاة نحو اعتبار لابدّ أن يكون الداعي الواقعي هو مجرّد مطلوبيّته العينيّة الفائتة في الصلاة، بحيث لو أتى به بداعي مطلوبيّته النفسيّة كان مخلّاً. ففي مثل هذا المورد بالقيود المذكورة كان الخطاء في التطبيق الموردي غير مضرّ، كما لا يخفى. فتأمّل فإنّه دقيق وبالتأمّل حقيق.

الثالث من واجبات الركوع: رفع الرأس إجماعاً؛ وللنصوص المستفيضة. بل في خبر أبي بصير من تلك الأخبار: «إذا رفعت رأسك من الركوع فأقم صلبك فإنّه لا صلاة لمن لا يقيم صلبه»[1].

فإنّه صريح في لزوم رفع الرأس والانتصاب بعده.

ولا إشكال في أنّه ليس بركن ولا الانتصاب المعتبر بعده ولا الطمأنينة؛ من جهة صحيحة «لا تعاد» الدالّة على ركنيّة الأُمور الخمسة المذكورة فيها، الحاصرة بها. نعم، لولا الصحيحة المذكورة لكان مقتضى الأصل ركنيّته؛ لأنّ

---

(١) الكافي ٣: ٦/٣٢٠، التهذيب ٢: ٢٩٠/٧٨، الوسائل ٦: ٢/٣٢١ ب١٦ من أبواب الركوع.

مقتضى اعتبار شيءٍ في المأمور به هو بطلان المامور به بفقدانه. ولكن بعد ورود الصحيحة المذكورة على خلاف الأصل فيخرج عنه بالدليل، كما لا يخفى.

وقد عُدّ من واجبات الركوع التكبير قبل الانحناء كما عن العمّاني[١]، والديلمي[٢]، وظاهر المرتضى[٣] تمسّكاً بظاهر الأمر المتعلّق به؛ حيث إنّ ظاهره الوجوب، كما قرّر في محلّه من أنّ الأمر بنفسه حيث كان بعثاً نحو متعلّقه مقتضياً لإيجاده ذاتاً. فمقتضى إطلاقه وعدم ورود الترخيص بتركه هو الوجوب المستفاد من باعثيّة الأمر، وعلى هذا كان الاستحباب محتاجاً إلى الدليل كما قرّر في محلّه.

والمشهور على استحبابها نظراً إلى الأخبار الدالّة على حصر الواجب من التكبير بتكبيرة واحدة[١] وهي التكبيرة الافتتاحيّة.

والأقوى ما ذهب إليه المشهور من جهة أنّها قرينة على كون ذلك الأمر للاستحباب، كما لا يخفى. هذا تمام الكلام في واجبات الركوع.

---

(١) حكاه العلاّمة في المختلف ٢: ١٨٧ / مسألة ١٠٥ .

(٢) المراسم: ٦٩.

(٣) حكاه النجفي في جواهر الكلام ١٠: ١٠١ .

(١)الوسائل ٦: ٩ ـ ١٢ أحاديث الباب ١ من أبواب تكبيرة الإحرام والافتتاح.

السادس من واجبات الصلاة: السجود

وهو لغةً: الخضوع غايته والخشوع والانحناء وتطأطؤ الرأس.

[و] عرفاً عبارة: عن وضع شيءٍ من الوجه على الأرض. ومنه قوله تعالى: ﴿**ويخرّون للأذقان سجّداً**﴾[1].

ولعلّه يكفي في تحقّقه عرفاً لو كان محلّ السجدة أعلى من موقف الساجد بمقدار شبر أو شبرين، فإنّه يصدق السجدة على وضع شيءٍ من الوجه على الأرض المرتفعة بالمقدار المذكور عرفاً، وفي البين أيضاً مصاديق مشتبهة من جهة قلّة الانحناء وكثرته على حسب ارتفاع المسجد قلّةً وكثرةً كما في سائر المفاهيم العرفيّة.

والشارع إنّما حدّده من جهة وضع الوجه على الأرض بكون الموضوع منه لابدّ أن يكون هو الجبهة دون الذقن وغيره من أجزاء الوجه، ومن جهة الانحناء الّذي يتحقّق به الوضع - قائماً كان أو جالساً - بمقدار أربع أصابع مضمومة، المقدّر في العبارات بعرض اللبنة. ولا إشكال في ذلك.

---

(١) الإسراء: ١٠٧.

إنّما الإشكال في أنّ بعد كون نسبة كلّ من الوضع والانحناء إلى السجدة عرفاً على نحو واحد فلم خصّص الوضع المحدود بوضع الجبهة على الأرض بالركنيّة شرعاً دون الانحناء، مع أنّ لكلّ منهما دخلا في السجدة عرفاً على نحو واحد، ومقتضى الأصل هو الركنيّة أيضاً، ولولا أولويّة الانحناء بالركنيّة عرفاً من الوضع لم يكن بأدون منه.

ولكن يجاب عنه: بأنّ دخل كلّ منهما في تحقّق السجدة عرفاً ممّا لا إشكال فيه، ولكن دخل الانحناء فيها عرفاً ليس إلا كدخل الشرط في المركّب المشروط؛ لأنّه محقّق للوضع، فيكون دخله مقدّمةً لتحقّق الوضع بحيث كان قيده خارجاً وتقيّده داخلاً. فكذلك الشرع إنّما اعتبره فيها اعتبار الشرط في المشروط، لا الجزء في المركّب.

وبعبارة أُخرى: لا مجال للإشكال في أنّ قوام تحقّق السجدة عرفاً يكون بالوضع، بحيث لولاه لم يتحقّق السجدة ولو تحقّق الانحناء أعلاها. والشارع اعتبره فيها أيضاً ركناً، ولكن تصرّف في الموضوع من الوجه من تخصيصه بالجبهة دون غيرها من مواضع الوجه، وكذلك دخل الانحناء فيها يكون كدخل الشرط في المشروط عرفاً، والشارع إنّما اعتبرها فيها أيضاً، ولكن حدّدها بكونها بمقدار كان البعد ما بين الأرض وما بين وضع الجبهة بمقدار حجم اللبنة والعرف يعتبره فيها بأوسع من هذا المقدار بشبر أو أقلّ.

والحاصل: إنّ اعتبار الانحناء في السجدة كما كان عرفاً اعتبار الشرط، فكذا الشارع اعتبرها شرطاً، غاية الأمر حدّدها بحدّ مخصوص، كما أنّ دخل الوضع كان دخل الركن فيه، والشارع اعتبره فيها كذلك، كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى أنّ السجدة بمعناها العرفيّ خضوع بذاتها، ولا تحتاج في صيرورتها خضوعاً إلى قصده كما في غيره، من غير فرق بين وضع خصوص الجبهة، وبين وضع غيره من أجزاء الوجه. وتختصّ هي للّه تبارك وتعالى؛ لأنّه المستحقّ بذاته لأن يوضع أشرف أعضاء البدن على التراب له - دون غيره - تعالى، ويسجد له. كما أنّ الركوع بمعناه الشرعيّ، المحدّد بالانحناء المخصوص مخصوص له تعالى، ولا يجوز لغيره.

ولا ينافي هذا تقبيل العتبات المقدّسة والضرائح المطهّرة للأئمّة الأطهار والنبيّ المختار عليهم صلوات الله الملك العزيز الجبّار إلى يوم القيام، فإنّ التقبيل يختلف بنفسه، كما إذا قبّل ابنه لمحبّة أو غيره، ولا ربط له بالسجدة، من غير فرق أن ينحني للتقبيل - كما في تقبيل العتبات المقدسّة - أم لا؛ لأنّ الانحناء بما هو ليس منهيّاً عنه، بل يكون تبعاً لما ينحني له، والانحناء للتقبيل حكمه حكم التقبيل، كما إذا انحنى لتقبيل ابنه النائم على الأرض.

وقد نقل الاستاذ سلّمه الله عن مشايخه العظام - كسيّد محمّد الإصفهاني - حين ما كان في مقام الإنكار على من يقول بتحريم تقبيل العتبات المقدّسة بأنّه هل يرضى أحد أن يقول بحرمة الانحناء لتقبيل الطفل الرضيع.

والحاصل: إنّ عنوان التقبيل لا ربط له بعنوان السجدة، والانحناء له لا ربط له بالانحناء للسجدة، وكذا وضع الوجه والخدّين على الضرائح والقبور المقدّسة ليس حراماً بعد ما أُمر به وورد في الأخبار الحثّ عليه. بل يمكن أن يستكشف

من هذا أنّ وضع الوجه على الأرض لا مانع منه في غير [الجبهة][١] لو لم يكن الوضع بقصد السجدة. فالّذي يختصّ بالمنع مطلقاً - قصد به السجدة أو لم يقصد - [هو الجبهة] وأمّا غير الجبهة من أجزاء الوجه فلا مانع منه، إلا إذا قصد بوضعه الخضوع. وأمّا إذا قصد [بوضعه][٢] التيّمن والتبّرك فلا مانع منه؛ لعدم كونه سجدةً.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ السجدة الّتي هي مختصّة للّه تعالى ولا يجوز لغيره، هي وضع موضع الجبهة على الأرض قصد به الخضوع أو لم يقصد. وأمّا وضع غيره من مواضع الوجه، فيجوز لو لم يكن للخضوع والخشوع، كما لا يخفى.

إذا تبيّن حقيقة السجدة عرفاً وشرعاً فنقول:

يجب في السجدة المعتبرة في الصلاة أُمور:

الأوّل: التعدّد المحدود بالاثنتين بشرط لا في كلّ ركعة إجماعاً محصّلاً. بل يكون ضروريّ الثبوت من المذهب. وهما [ركن][٣] في الصلاة، بحيث لو أخلّ بهما عمداً أو نسياناً بطلت الصلاة بالإخلال بها إتّفاقاً من غير خلاف.

نعم، هنا إشكالان:

الإشكال الأوّل: إنّ بناء الفقهاء أنّ محلّ [التدارك لكلّ جزء][٤] منسيّ باق إلى الدخول في الركن، بحيث ما لم يدخل في الركن وتذكّر قبله يجب عليه

---

(١) في الأصل «الوجه» والظاهر ما أثبتناه.

(٢) في الأصل «بوجه» والظاهر ما أثبتناه.

(٣) في الأصل «ركنان» والظاهر ما أثبتناه.

(٤) في الأصل «السهويّ لكل جزئيّ» والأنسب ما أثبتناه.

الإتيان بالمنسيّ ثمّ الإتيان مرتّباً عليه. وأمّا إذا دخل في الركن فيبطل المحلّ[1]، فإن كان المنسيّ هو الركن فتبطل الصلاة، وإلا فيقضيه. وهذا البناء ثابت فيما عدا الدخول في إحدى السجدتين.

وأمّا إذا نسي الركوع أو نسي الواجب بعد الركوع - من القيام ونحوه - فإن تذكّر قبل الدخول في السجدة يجب عليه أن يرجع ويأتي به. وأمّا إن تذكّر بعد الدخول في إحدى السجدتين، فإن كان المنسيّ هو نفس الركوع، فالقول بالرجوع شاذّ. وأمّا عدم الرجوع إليه مشهور. وإن كان المنسيّ هو الواجب بعده فحكى الأُستاذ عدم الخلاف في عدم جواز الرجوع، مع أنّه لا مانع من الرجوع إلا زيادة سجدة واحدة، فحينئذٍ يسأل وجه الفرق بين زيادة سجدة واحدة، وبين زيادة القيام والتسبيحات إذا نسي التشهّد. فإنّه لو نسي التشهّد وقام وسبّح ثمّ تذكّر قبل الدخول في الركوع يجب عليه الرجوع والإتيان بالتشهّد، ثمّ إلحاق القيام والتسبيحات الأربع بالتشهّد، ولا بأس بلزوم زيادة القيام والتسبيح بلا خلاف ظاهر. مقتضى هذا الرجوع فيما نحن فيه والإتيان بالمنسيّ وهو الركوع أو الواجب بعده وإن لزم زيادة السجدة الواحدة؛ فإنّها ليست بركن، فإذا لم يكن ركناً. فلا محذور في زيادتها مع أنّه لم يقولوا به.

ونذكر تفصيل الجواب عن هذا الإشكال في بحث الخلل إن شاء الله تعالى. وملخّصه: أنّ المتحصّل من الجمع بين ما دلّ على مبطليّة الصلاة بزيادة السجدة الواحدة كصحيحة «لاتعاد»[2] وبين ما دلّ على عدم إعادة الصلاة من جهة زيادة

---

(١) هكذا في الأصل.

(٢) الفقيه ١: ٩٩١/٢٢٥، الوسائل ٦: ٥/٩١ ب٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة .

سجدة واحدة هو عدم مبطليّتها في الموارد الخاصة، ولا يشملها هذا المورد.

والإشكال الثاني: إنّ مقتضى الدليل الدالّ على عدم إعادة الصلاة بزيادة السجدة الواحدة ونقيصتها عدم كونها ركناً، ومقتضى كون الركن - [و]هو السجدتان معاً بقيد الاجتماع - هو بطلان الصلاة بنقيصة سجدة واحدة؛ لأنّ الركن هو المجموع من حيث المجموع ولا إشكال في انتفاء الهيئة الجمعيّة بانتفاء أحد أجزائها، فيلزم من كون الركن هو الهيئة القائمة بالمجموع من حيث المجموع انتفاء الركن بانتفاء تلك الهيئة، ويلزم من انتفائه بطلان الصلاة. وظاهر أنّ بانتفاء السجدة الواحدة ينتفي الركن فيلزم بطلان الصلاة بانتفاء السجدة الواحدة. وحينئذٍ يشكل بأنّ الركن من السجدتين أيّ شيءٍ هل هما معاً بقيد الاجتماع فيلزم المحذور، أو ماهيّة السجدة مطلقاً فيلزم زيادة الركن لو أتى بثلاث سجدات؟ وقد صدر من الأعلام في تصوير ما هو الركن من السجدة ما ذكره في الجواهر[1] وغيره. فراجعه.

وقد أجاب عنه الاستاذ سلّمه الله بأنه لم يرد لفظة الركن المصطلح عند الفقهاء في دليل ولا رواية، ولم يتعلّق بعنوانه حكم من الأحكام، وكان مقتضى القاعدة الأوّليّة ركنيّة كلّ جزء اعتبر في كلّ مركّب ارتباطيّ؛ لأنّه لا نعني بالركن إلا ما ينتفي الكلّ بانتفائه، وانتفاء المركّب بانتفاء أحد أجزائه مطلقا وجدانيّ غنيّ عن البرهان كما قرّر في محلّه، ولكن استفادوا - رضوان الله عليهم - من الأدلّة الواردة في مقام الإجزاء والاجتزاء عن المامور به بالمأتيّ به، الّذي كان بعض أجزائه منسيّاً كصحيحة «لاتعاد» الدالّة على حصر لزوم إعادة الصلاة

(١) انظر جواهر الكلام ١٠: ١٣٠ ـ ١٣٥.

من الخلل الناشئة عن الخمسة المذكورة في عقد المستثنى، أنّ تلك الخمسة كانت ركناً في الاصطلاح. فعلى هذا لابدّ من الاقتصار في ركنيّة كلّ جزءٍ بما دلّ عليه الدليل على لزوم إعادة الصلاة من قبله لو أخلّ به نسياناً.

وبالجملة: الركنيّة إنّما تستفاد من أدلّة الإجزاء وعدم الإجزاء في مرحلة الامتثال والإتيان لا في مرحلة تعلّق التكليف الأوّلي بعناوينه الأوّليّة.

إذا تحقّق ذلك فنقول: إنّ المستفاد من صحيحة «لاتعاد الصلاة إلا من خمسة» هو كون ماهيّة السجدة ركناً، بحيث لولا دليل آخر نقول ببطلان الصلاة بالإخلال بالسجدة في كلا طرفي الزيادة والنقيصة ولازمه إعادة الصلاة بنقيصة سجدة واحدة أو زيادتها، كالإخلال بها معاً، ولكن بعد ما ورد دليل دلّ على عدم لزوم إعادة الصلاة من الإخلال بسجدة واحدة. فيستكشف من هذا الخبر أنّ زيادة السجدة الواحدة ونقصانها لا يوجب البطلان، فينحصر البطلان بخصوص زيادة السجدتين معاً أو نقصانهما جميعاً بمقتضى القاعدة الثانويّة المستفادة من أدلّة الإجزاء.

ومحصّل ما ذكرنا: أنّ الصور الّتي تتصوّر للإخلال بالسجدة أربع:

الأُولى: عدم الإتيان بهما معاً.

والثانية: زيادتهما معاً فتكون أربع سجدات.

والثالثة: عدم الإتيان بإحدى السجدتين والإتيان بالأُخرى.

والرابعة: زيادة الواحدة كما إذا أتى بثلاث سجدات.

وقد ظهر لك أنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة والأدلّة المتكفّلة لاعتبار كلّ جزءٍ في المركّب بطلان الصلاة بكلّ من الصور الأربع مطلقاً؛ لحكم العقل بانتفاء

المركّب بانتفاء أحد أجزائه. ولكنّك عرفت أنّ القاعدة الثانويّة والأدلّة المتكفّلة للإجزاء في مرحلة الامتثال والإخلال بها دالّة على بطلان الصلاة بالإخلال بها في الصورتين الأوّلتين، فيستكشف منه أنّ الركن هما معاً في كلا طرفي الزيادة والنقيصة. فقِيد الاجتماع له دخل في الركنيّة في كلا طرفي الزيادة والنقيصة.

وعلى هذا لا مجال للإشكال بعد كون ركنيّة السجدة مستفادةً من الأدلّة الدالّة على الإجزاء، المقتصرة في البطلان بالإخلال بهما معاً في كلا الطرفين.

والإيراد المذكور إنّما نشأ من الخلط بين تعلّق حكم في لسان دليل بعنوان الركن المعتبر فيه قيد الاجتماع، كما هو مقتضى الأدلّة الأوّليّة، وإن لم يتعلّق بعنوانه، بل تعلّق بعنوان السجدة بشرط الاجتماع، وبين استكشاف ركنيّة السجدتين من الأدلّة المتكفّلة للإجزاء بعنوان الإعادة وعدمها، وظاهر أنّ المتكفّل للركنيّة إنّما هو الأدلّة الثانويّة المتكفّلة للإجزاء، والمستكشف منه هو ما ذكرنا، فلا مجال للإشكال أصلاً. فما صدر من الأعلام في هذا المقام من الأجوبة المذكورة، إنّما نشأ من الخلط المذكور فبعد تبيّن الحال فلا مجال للإشكال، كما لا يخفى على من تدبّر وأجال النظر، فتامّل جيّداً.

الثاني: يعتبر في السجود للصلاة وضع الاعضاء السبعة على الأرض - الجبهة، واليدين، والركبتين، وإبهامي الرجلين - إجماعاً. وتدلّ عليه الأخبار المتواترة.

منها: صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «السجود على سبعة أعظم: الجبهة، واليدين، والركبتين، وإبهامي الرجلين، وترغم بأنفك ارغاماً. أمّا الفرض فهذه السبعة. وأمّا الإرغام بالأنف فسنّة من النبيّ صلى الله عليه وآله»[1].

---

(١) التهذيب ٢: ١٢٠٤/٢٩٩، الاستبصار ١: ١٢٢٤/٣٢٧، الوسائل ٦: ٢/٣٤٣ ب٤ من أبواب السجود.

ينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل: وضع الجبهة على الأرض ولا إشكال في ذلك، إنّما الكلام في تحديد الجبهة، وقد عرفت أنّها ركن في السجود من بين الأعضاء السبعة، وأنّها المتعيّن من الوجه، بعد ما كان وضع الوجه على الأرض سجدة مطلقاً عرفاً، كما لا يخفى.

ولذا قد يشكل: بأنّه ما وجه تخصيص الركنيّة بها دون غيرها من الأعضاء السبعة.

ولكن يدفع هذا الإشكال: بأنّ ما عرفت من أنّ السجدة إنّما تتحقّق عرفاً بوضع موضع من الوجه دون غيره، لا وضع غيره من الأعضاء السبعة وغيرها. وبعد ما عرفت من أنّ الشارع حدّد ذلك المفهوم العرفيّ بتعيّن كون ذلك الموضع هو الجبهة من دون تصرّف في أصل حقيقة السجدة العرفيّة، وظاهر أنّ وضع شيءٍ من الوجه ركن عرفاً للسجدة، وعرفت أنّ الانحناء مقدّمة عرفاً لتحقّقه، وعلى هذا يكون تحديد الوضع والانحناء شرعاً بوضع خاصّ وبالانحناء المخصوص تحديداً لما كان خارجاً عن حقيقة السجدة داخلاً في محقّقها من غير فرق بين القول بكون السجدة من مقولة الفعل - كما هو مختار الأُستاذ سلّمه الله - وبين كونه هيئةً خاصّةً من مقولة الكيف. أمّا على الأوّل فظاهر، وأمّا على الثاني فإنّ تقوّم تلك الهيئة الخاصّة يكون بوضع الجبهة لا غيرها من الأعضاء السبعة.

والحاصل: أنّه بعد ما لم تكن للسجود حقيقة شرعيّة جعليّة وكان بمعناه العرفيّ معتبراً في الصلاة، والشارع إنّما تصرّف فيما هو خارج عن حقيقته

وحدّده بالأُمور المذكورة، وحيث إنّ وضع الوجه ركن عرفاً في السجدة، فيخصّص الشارع بخصوص الجبهة من أعضاء الوجه الّذي هو ركن في العرف أيضاً، ووضع سائر الأعضاء السبعة يكون خارجاً عن حقيقة السجود عرفاً وشرعاً.

قال الأُستاذ سلّمه الله: إنّه لا طريق لاستفادة ركنيّة خصوص وضع الجبهة ما بين الأعضاء السبعة سيّما بعد اشتراط الوضع بما تصحّ السجود عليه، وحينئذٍ فالقول بركنيّته نفسي، وإن لم يكن على ما تصحّ السجود عليه يكون قولاً بلا وجه، كما أنّ القول بركنيّة ما تصحّ السجود عليه أيضاً - دون ركنيّة سائر الأعضاء السبعة - يكون تعسّفاً، ويكون التزاماً بلا ملزم، كما لا يخفى، إلا أن يقوم الإجماع على ركنيّته بالخصوص.

وأمّا تحديد الجبهة بالسطح المحاط من الجانبين بالجبينين، ومن الأعلى بقصاص الشعر من المنبت المعتاد، ومن الأسفل بطرف الأنف الأعلى والحاجبين، ممّا لا إشكال فيه شرعاً؛ لخروج الجبينين عن الجبهة.

وفي صحيح زرارة عن أحدهما عليهما السلام: «إذا مسّ جبهته الأرض فيما بين جاجبيه وقصاص شعره فقد أجزأ عنه»[1].

وهذا الخبر وإن كان ظاهراً في كون الجبهة ما بين الحاجبين، المستفاد منه كونه هو السطح الّذي ينتهي أسفله إلى طرف الأنف بظهور لفظة «ما بين» في هذا المعنى، لكن لا صراحة فيه بخروج الجبينين.

---

(١) الفقيه ١: ٨٣٣/١٧٦، التهذيب ٢: ٣١٤/٨٥، الوسائل ٦: ١/٣٥٥ ب٩ من أبواب السجود.

وفي صحيح آخر عن [بريد][1] عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الجبهة إلى الأنف، أيّ ذلك أصبت به الأرض في السجود أجزأك، والسجود عليه كلّه أفضل»[2].

وهذا الخبر أظهر من الخبر السابق؛ حيث إنّه كان في مقام تحديدها، الظاهر في كون أسفلها منتهياً إلى الأنف، كما أنّه يظهر من التعبير بقوله عليه السلام «أيّ ذلك أصبت» سعة سطح الجبهة، لا الخطّ المستقيم من قصاص الشعر إلى طرف الأنف.

وحيث إنّ هذا الخبر أظهر، فيحمل [عليه] سائر الأخبار الظاهرة فيه. كرواية أُخرى لزرارة قال: سألته عن حدّ السجود؟ قال عليه السلام: «ما بين قصاص الشعر إلى موضع الحاجب ما وضعت منه أجزأك»[3]، فإنّ لفظة «موضع» وإن كانت عبارةً عن محلّ الحاجب ومنبته، ولكن بقرينة الخبر السابق يحمل على مبدأ الحاجب، ولكنّه بعيد بعد إرادة المبدأ عن لفظة «الموضع»، بل هذا الخبر أقوى دلالةً من الخبر السابق؛ حيث إنّه صريح في كونه في مقام تحديد ما به تتحقّق السجدة، وظاهر في دخول الحاجبين في الجبهة.

وأصرح من ذلك رواية أُخرى من زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الجبهة كلّها ما بين قصاص شعر الرأس إلى الحاجبين موضع السجود، فأيّما سقط من ذلك إلى الأرض أجزأك مقدار الدرهم أو مقدار طرف الأنملة»[1].

---

(١) في الأصل «زرارة» والصحيح ما أثبتناه من المصادر.

(٢) التهذيب ٢: ١١٩٩/٢٩٨، الاستبصار ١: ١٢٢١/٣٢٦، الوسائل ٦: ٣/٣٥٦ ب٩ من أبواب السجود .

(٣) التهذيب ٢: ٣١٣/٨٥، الوسائل ٦: ٣٥٥ ـ ٢/٣٥٦ ب٩ من أبواب السجود .

(١) الكافي ٣: ١/٣٣٣، الوسائل ٦: ٥/٣٥٦ ب٩ من أبواب السجود .

فإنه أصرح وأظهر من الخبرين الأوّلين، وعلى هذا فينبغي أن يقال: إنّ الظاهر من الأخبار هو دخول الجبينين في الجبهة وخروج الصدغين؛ حيث إنّه جعل حدّها الأسفل هو الحاجب وموضعه ومحلّه، فيخرج الصدغان.

ولا يستفاد من الخبرين الأوّلين إلا إجزاء السطح المحيط على طرف الأنف المحاط بالجبينين، كما لا يخفى. فحينئذٍ إن قام إجماع على خروج الجبينين فهو، وإلا، فنقول: إنّ الجبينين داخل إلا أن يقوم دليل آخر على خروجهما، كما لا يخفى. هذا تمام الكلام في وضع الجبهة وتحديدها.

الثاني: وضع الكفّين على الأرض، ولا خلاف فيه إلا ما يظهر من المحكيّ عن المرتضى وابن إدريس في الجمل[1] والسرائر[2] - حيث عبّرا بمفصل الزندين من الكفين - وعن غيرهما[3]. وما يمكن أن يوّجه به كلامهم - رضوان الله عليهم - أنّ الظاهر من الصحيحة الأُولى لزرارة هو لزوم وضع اليدين؛ حيث عبّر فيها باليدين.

ولا إشكال في إطلاق اليدين على الزندين في الكلمات وفي الأخبار. وعلى هذا فيجب وضعهما على الأرض استيعاباً أو إجزاءً، فإنّه بناءً على عدم لزوم الاستيعاب - كما يأتي إن شاء الله تعالى - فيكفي وضع الزندين فقط.

وأمّا لزوم وضع الكفّين؛ فلما صرّح بهما في صحيحة «حمّاد»[1] ومجرّد

---

(١) جمل العلم والعمل (ضمن رسائل الشريف المرتضى)٣: ٣٢.

(٢) السرائر ١: ٢٢٥.

(٣) كالإسكافي كما في مستند الشيعة ٥: ٢٣٦.

(١) الفقيه ١: ٩١٦/١٩٦، أمالي الصدوق: ١٣/٣٣٧، الكافي ٣: ٨/٣١١، التهذيب ٢: ٣٠١/٨١، الوسائل ٥: ١/٤٥٩ ب١ من أبواب أفعال الصلاة.

اشتمال صحيحة «حمّاد» على كثير من المستحبّات لا يوجب حمل وضع الكفين على الاستحباب أيضاً؛ لأنّ الظاهر من الأمر الصادر منه عليه السلام - بعد فراغ حمّاد عن الصلاة متعلّقاً بما أتى به فيها - هو الوجوب، إلا أن يدلّ دليل على الاستحباب. فإذا وجب وضع الكفّين فيقيّد «اليدين» الوارد في الصحيحة بالكفّين، فيكون الواجب هو وضع خصوص الكفّين.

ولا إشكال في خروج الزندين عن الكفّين، ولعلّه حَمَلَ السيّد وأتباعه الأمر المتعلّق بوضع الكفّين في صحيحة «حمّاد» على الاستحباب وأفضل الأفراد. مضافاً إلى أنّه خلاف المتعارف الجاري عليه عادة المتشرّعة.

كما أنّه لا إشكال في أنّ المراد بالكفّين هو باطن الكفّ وباطن الراحة، لا ظاهره؛ لأنّه المتعارف المنصرف من وضع الكفّين، لا ظاهرهما. فإنّ الذهن لا ينصرف إليه أصلاً. نعم، إذا تعذّر وضع الباطن فينتقل إلى الظاهر؛ للتعذّر والاضطرار، لا في حالة الإختيار، كما لا يخفى.

الثالث: هو وضع الركبتين على الأرض. والركبة وإن كانت عبارةً - كما قلنا سابقاً - عن العظم المستدير الّذي ينتهي إليه عظم الفخذ وعظم الساق، ولكن المراد بعين الركبة هو النقرة الّتي كانت تحت ذلك العظم المتصّل بعظم الساق. وعلى كلّ تقدير كانت عين الركبة من الركبة لا خارج عنها، وقد صرّح بعين الركبة في صحيحة «حمّاد» وبنت عليه عادة المتشرّعة وكان وضعها أسهل من وضع الركبة؛ لأنّه لابدّ في وضع الركبة وذلك العظم المستدير من تكلّف وتحمّل مشّقة. فلا يرد علينا بمنافاة ما ذكرت سابقاً في مقام تحديد الانحناء للركوع من كون المراد بالركبة هو ذلك العظم الناتئ وما ذكرت هنا من كون

المراد بالركبة هو عينها وهي النقرة.

وجه عدم المنافاة أنّ ما ذكرنا سابقاً يكون من جهة قرائن المقام وهو تمكين أطراف الأصابع الّتي من جملتها الإبهام الّذي لا ينفكّ تمكينه إلا عن إرادة ذلك العظم الناتئ من الركبة في ذلك المقام، بخلاف المقام. فإنّه مع ما صرّح بالعين في صحيحة «حمّاد» كانت عادة الساجدين على وضعه وكونه أسهلاً للوضع من وضع ذلك العظم الناتئ، كما لا يخفى.

الرابع: هو وضع إبهامي الرجلين، وقد وقع فيه الخلاف من العلماء الأعلام.

فمنهم من يقول بتعيّن الإبهامين[١].

ومنهم من يقول بوضع أطراف الأصابع[٢].

والقائلون بوضع الإبهامين [بين من قال باكتفاء مطلق الوضع] - من غير فرق بين وضع الظاهر منهما أو الباطن أو رأس الأنملة[٣] - وبين من خصّصه بوضع طرف الباطن منهما.

فالّذي يمكن أن يقال: إنّه ورد في المحكيّ عن قرب الإسناد: «بأنّه يسجد ابن آدم على سبعة أعظم: يديه ورجليه وركبتيه وجبهته»[١].

وورد أيضاً في صحيح زرارة «السجود على سبعة أعظم: الجبهة واليدين والركبتين وإبهامي الرجلين»[٢].

---

(١) كالشهيد في ذكرى الشيعة ٣: ٣٨٨، والمحقّق الكركي في جامع المقاصد ٢: ٣٠١.

(٢) كأبي الصلاح في الكافي في الفقه: ١١٩ وابن زهرة في غنية النزوع٢: ٨٠.

(٣) انظر الحدائق الناضرة٨: ٢٧٨ومستند الشيعة٥: ٢٣٩وجواهر الكلام١٠: ١٤١.

(١) قرب الإسناد ٢٢: /٧٤، الوسائل ٦: ٨/٣٤٥ ب٤ من أبواب السجود.

(٢) التهذيب ٢: ١٢٠٤/٢٩٩، الاستبصار ١: ١٢٢٤/٣٢٧، الخصال: ٢٣/٣٤٩، الوسائل ٦: ٢/٣٤٣ ب٤ من أبواب السجود

وورد في رواية حمّاد: «وأنامل إبهامي الرجلين»[١].

فبعد حمل الأمر بما ورد في رواية حمّاد على الوجوب كما هو ظاهر الأمر، فمقتضى صناعة الإطلاق والتقييد أن يقيّد الرجلين بالإبهامين وأن يقيّد إطلاق الإبهامين بأناملهما، الّتي عبارة عن العظم المستدير الواقع في رأس الإبهام.

فعلى هذا، ما ذهب إليه المشهور من وجوب وضع خصوص الإبهامين[٢] هو مقتضى الأدلّة الواردة في الباب. وكلامهم وإن كان مطلقاً بالنسبة إلى الأنامل، ولكن هذا الإطلاق وارد مورد التقييد الغالب؛ لأنّ الغالب المتعارف هو وضع أنامل الإبهامين. وأمّا وضع غير الأنامل فيحتاج إلى مؤونة أُخرى خارجة عن الطبع الّذي يقتضى وضعه، كما هو المتعارف. فالقول بوضع أطراف الأصابع قول بلا دليل، ولم يقم عليه إجماع حتّى يكون هو الدليل. كما أنّ حمل رواية زرارة على مجرّد كفاية وضع الإبهامين عن وضع جميع أطراف الأصابع خلاف ظاهر الرواية؛ لأنّها تكون في مقام بيان ما شرّع وجوب وضعه، لا في مقام بيان ما يجتزئ عن الواجب، كما لا يخفى.

نعم، مقتضى ما قلنا هو إطلاق الأنملة بالنسبة إلى طرفه الوحشي أو الإنسي وإلى طرفه الظاهر أو الباطن. فينبغي أن يقال بكفاية وضع من أطرافها، كما لا يخفى، فتدبّر جيّداً.

هذا تمام الكلام في أصل وجوب وضع الأعضاء السبعة على الأرض. وأمّا

---

(١) الفقيه ١: ٩١٦/١٩٦، أمالي الصدوق: ١٣/٣٣٧، الكافي ٣: ٨/٣١١، التهذيب ٢: ٣٠١/٨١، الوسائل ٥: ٤٥٩ ـ ١/٤٦٠ ب١ من أبواب أفعال الصلاة.

(٢) كما في مستند الشيعة ٥: ٢٣٨ وجواهر الكلام ١٠: ١٤٠.

لزوم استيعاب الأعضاء السبعة بالوضع على الأرض. فالظاهر من الأدلّة اختلافها فيها:

أمّا الجبهة: فقد صرّح في الأخبار الدالة على وضعها بعدم الاستيعاب، كما في قوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «أيّ ذلك أصبت به الأرض»[1]. وقوله عليه السلام في صحيحة أُخرى: «فأيّما سقط من ذلك إلى الأرض أجزأك مقدار الدرهم أو مقدار طرف الأنملة»[2] فإنّه صريح في عدم الاستيعاب فلو فرضت دلالة بعض الأخبار - الّذي أُسند الوضع إلى نفس الجبهة - على الاستيعاب، فيقيّد بالخبرين المذكورين.

وأمّا فتوى المشهور إن كان على كفاية مسمّى الوضع من الجبهة عرفاً، فهي إمّا يكون مستنداً إلى فهم المسمّى من نفس إسناد الوضع إليها عرفاً، وإمّا للروايات المذكورة الدالّة على عدم لزوم الاستيعاب. لكن يشكل بأنّ كفاية المسمّى منافية للترديد المذكور في الرواية بين إجزاء مقدار الدرهم وبين إجزاء مقدار طرف الأنملة. فإنّ دعوى كون الترديد كنايةً عن كفاية مسمّى الوضع عرفاً بعيد. فمع فرض اختلاف الدرهم مع طرف الأنملة سعةً - طولاً وعرضاً - كما هو الظاهر، فإن كانت الرواية في مقام تحديد المفهوم العرفيّ بما يقرب منه، فيمكن أن يتسامح فيه. وأمّا إن كان في مقام التحديد شرعاً فمع الاختلاف

---

(١) انظر الفقيه ١: ٨٣٧/١٧٦ والوسائل ٦: ٣٥٦ ذيل الحديث ٤ ب٩ من أبواب السجود (فيهما: فما أصاب الأرض منه فقد أجزأك) ونصّه عن بريد عن أبي جعفر عليه السلام، فانظر الوسائل ٦: ٣/٣٥٦ ب٩ من أبواب السجود .

(٢)الكافي ٣: ١/٣٣٣، الوسائل ٦: ٥/٣٥٦ ب٩ من أبواب السجود .

فلابُدّ من رعاية الاحتياط فيه بوضع مقدار الجبهة، غير المتخلّف منهما، كما لا يخفى.

وأمّا الاستيعاب في وضع الكفّين: فإنّه المتبادر من إسناد الوضع إلى الكفّين عرفاً، وظاهر أنّ إسناد الأفعال إلى متعلّقاتها يختلف باختلاف نفس الأفعال. مثلاً لو قيل: «إغسل اليدين» فالمتبادر منه عرفاً هو الاستيعاب. وأمّا لو قيل: «تنجّس الكفّان»، فتصحّ هذه النسبة بتنجّس موضع منهما. وكذا يختلف إسناد فعل واحد إلى شيءٍ باختلاف متعلّقاته. فإن قيل: «ضع الركبة على الأرض»، فيصدق الوضع عليها بوضع شيءٍ من الركبة على الأرض عرفاً، بخلاف إسناده إلى الكفّين، فإنّ المتبادر منه هو الاستيعاب.

والحاصل: بعد أن كان الكفّ عبارة عرفاً عن مجموع الراحة والأصابع وبعد أن أُسند إليه الوضع، فالمتبادر منه هو الاستيعاب عند الإطلاق، إلا أن يقيّد بخصوص الراحة.

وممّا ذكرنا ظهر عدم لزوم الاستيعاب في الركبتين، مضافاً إلى ما ورد في صحيحة «حمّاد» من إسناد الوضع إلى عيني الركبة، كما عرفت. مضافاً إلى أنّه المتعارف المعهود من وضعهما في السجدة، كما أشرنا إليه سابقاً.

وأمّا الإبهامان: فبعد تحديدهما بوضع الأنملة الّتي هي عبارة عن العظم المستدير في رأس الإبهامين، فالظاهر منه هو الاستيعاب. وقد عرفت أنّه مطلق بالنسبة إلى كلّ من طرفي الوحشي والإنسي، وإلى طرفي الباطن والظاهر، إلا أن يدّعى بأنّ الإطلاق وارد مورد الغالب والمتعارف، وهو وضع الباطن منهما بوضع شيءٍ من ظاهرهما.

وعلى كلّ تقدير، الظاهر من إسناد الوضع إلى الأنملة هو وضعها، كما هو المتعارف. ومع الشكّ في لزوم الاستيعاب بالنسبة إلى جميع ما ذكرنا كان مقتضى القاعدة هو الاستيعاب؛ لأنّه مقتضى قاعدة الاشتغال؛ لأنّ تعلّق الوضع بكلّ من الأعضاء السبعة قطعيّ وإنّما الشكّ في تحقّقه، فيرجع الشكّ إلى الشكّ في مرحلة الامتثال، ولابدّ من ماهيّة الاشتغال، كما قرّر في محلّه.

ودعوى: أنّ المشكوك مردّد بين الأقلّ والأكثر الغير الارتباطيّين، ومقتضى الأصل هو البراءة.

ممنوعة: إلا أن يقال بأنّه بعد صدق الوضع عرفاً وتحقّق الامتثال بوضع مقدار منه، فينطبق عليه متعلّق التكليف، فيحصل الامتثال ويترتّب عليه الإجزاء. وذلك؛ لأنّه بعد صدق الوضع العرفيّ على وضع مقدار منه، فالمتيقّن ممّا يتعلّق به التكليف هو هذا المقدار الأقلّ، ويكون الشكّ في تعلّق التكليف بالزائد على هذا المقدار، فتجري فيه البراءة، كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى: أنّه هل يكفي في الوضع مجرّد مسّ الأعضاء السبعة للأرض، أو لابدّ من تمكينها على الأرض على وجه يتحمّل كلّ عضو ثقل جانبه على وجه يوزّع ثقل الجسم على الأعضاء السبعة حالة السجود؟ وتظهر الثمرة فيما إذا فرض وقوع ثقل البدن على البطن لو سجد على نحو وصل بطنه إلى الأرض، بحيث كان ثقل البدن واقعاً على البطن، لا على الأعضاء السبعة على الأرض.

نقول: الظاهر من تخصيص الوضع بالأعضاء السبعة ونسبة الوضع إليها كون الوضع على نحو يقع ثقل البدن على الأعضاء السبعة، فإنّ نفس نسبة الوضع إليها في الهيئة السجوديّة، يقتضي عرفاً توزيع الثقل عليها لا بنحو المماسّة، كما لو

قيل: «ضع يدك على الجدار» أو «على الكتاب» لاختلاف المقامات ومتعلّقات الأفعال كما مرّ. فإنّ الوضع على الأرض بالهيئة المذكورة والكبّ عليها يقتضي بالطبع كون الثقل على الأعضاء السبعة لا على وجه المماسّة.

مضافاً إلى أنّه ورد في بعض الأخبار: «ومكّن جبهتك على الأرض»[١] ولاخفاء في أنّ تمكين الجبهة على الأرض لا ينفكّ عن تحمّل الجبهة ثقل الرأس. وبه ينصرف ظاهر الأخبار الواردة فيها لفظة «المسّ»[٢] المسند إلى الجبهة أو الإصابة؛ حيث إنّ لفظة «مكّن» أظهر وأصرح منها. فتأمّل.

هذا في الجبهة. وأمّا في سائر الأعضاء: فنفس وضعها بما هي لو لم يعتمد على شيءٍ آخر أو على وضع البطن يقتضي بذاته وقوع ثقل البدن عليها وإخراجه عمّا تقتضيه طبيعته يحتاج إلى الدليل، وحيث اقتصر في الأدلّة على خصوصها دون وضع البطن أو شيءٍ آخر، فيقتضي الاقتصار عليها، ولازمه وقوع الثقل عليها، وتوزيعه عليها. فلو وضع بطنه على الأرض على وجه وقع ثقل البدن عليه دونها، فيخرج وضع الأعضاء السبعة عن الوضع الّذي أُمر بها فتبطل لو كان عمداً واختياراً، كما لا يخفى.

وممّا يعتبر في وضع خصوص الجبهة كون المسجد وما يوضع عليه الجبهة سابقاً على الوضع، فلو كان ممّا يصحّ السجود عليه ملتصقاً، أو مصاحباً للجبهة - ككور العمامة أو الوصلة الملقاة على الجبهة - فلا يكون وضع الجبهة على

---

(١) أربعين الشهيد: ١٤/٤٢، الوسائل ٥: ١٨/٤٧٢ ب١ من أبواب أفعال الصلاة (فيه: ومكّن جبهتك من الأرض).

(٢) الفقيه ١: ٨٣٣/١٧٦، التهذيب ٢: ٣١٤/٨٥، الوسائل ٦: ١/٣٥٥ ب٩ من أبواب السجود.

الأرض مع ذلك الملتصق بها أو المصاحب لها وضعاً للجبهة على الأرض، بل ذلك الشيء الملتصق بها أو المصاحب لها أولى بأن يكون حاجباً ومانعاً عن وصول الجبهة على الأرض من أن يكون مسجداً وما يسجد عليه.

وبعبارة أُخرى: لا يتحقّق حقيقة الوضع المعتبر في السجود بوضعها على ذلك الملتصق بها أو المصاحب لها. والدليل عليه: أنّه بعد ما قلنا بأنّ السجدة المعتبرة في الصلاة من مقولة الفعل، لا أنّها هيئة. فلابدّ من أن يكون إحداثيّاً وإصداريّاً بإرادة الساجد وبإحداث منه.

وبعبارة أُخرى: الوضع إضافة قائمة بكلّ من الجبهة الّتي هي الموضوع، والأرض الّتي هي الموضوع عليه. فإذا اعتبرنا فيها أن يكون إحداثيّاً، فلا يمكن أن يكون حادثاً بإرادة حادثة إلا بسبق وجود كلّ من الطرفين؛ لأنّها عرض والطرفين معروض وسبق المعروض على العرض ضروريّ، لا حاجة إلى البرهان. فعلى هذا إذا كان المسجد والموضوع عليه ملتصقاً على الجبهة، فلا يمكن أن يكون بإلصاق التربة الحسينيّة - على مشرفها ألف سلام وتحيّة - الملتصقة بالجبهة - على الفرض - على الأرض وضعاً للجبهة عليها، لا حقيقةً ولا عرفاً. ضرورة أنّ الوضع حدث بين وضع تلك التربة وبين الأرض لا بين الجبهة وتلك التربة. فالقول بكون تلك التربة حاجبةً عن وضع الجبهة على الأرض أولى، بأن يكون تلك التربة مسجداً وموضوعاً عليها الجبهة. وهذا ظاهر لا خفاء [فيه].

نعم، لو قلنا بأنّ السجود هيئة، فالهيئة حاصلة ولو لم يكن وضعاً على الأرض، وهذا المعنى ظاهر في الشئ الملتصق بالجبهة. وأمّا المصاحب لها

ككور[1] العمّامة أو الوصلة المتصّل بالعمّامة الملقاة على الجبهة، فإن كان ممّا يصحّ السجود عليها فوضع الجبهة عليها بوضعها على الأرض وإلصاقها بها ليس إحداثاً لوضع الجبهة وإيجاداً للإضافة بينها وبين الجبهة. بل الوضع الحادث إنّما وقع بينها وبين الأرض لا بينها وبين الجبهة، وإلا يلزم إمكان إحداث المسجد والموضوع الّذي هو طرف للإضافة مع نفس الإضافة في رتبة واحدة، وهذا غير معقول. وإن أبيت إلا عن إمكان ذلك وأنّه يكفي السبق الرتبيّ وادّعيت بأنّ وضع تلك الوصلة على الأرض مقدّم رتبةً على وضع الجبهة عليها. فنقول: إنّه لا يصدق عرفاً وضع الجبهة على تلك الوصلة المصاحبة إلا إذا [سبق] الموضوع عليه الجبهة، على وضع الجبهة.

والمعتبر من الوضع منهما هو الوضع العرفي، لا الوضع على الأرض بالدقّة العقليّة. إلا أن يقال بأنّ العرف مرجع لأخذ المفاهيم منه، لا في تطبيق المفاهيم مع المصاديق، فإنّه لابدّ أن يكون بالدقّة العقليّة. لكن الإنصاف أنّ حدوث الوضع وثبوت حقيقته لا يمكن أن يكون مقارنا - ولو زماناً - مع حدوث الموضوع له والمسجد. فالسجدة على ما يصحّ السجود عليه إذا كان ملتصقاً بالجبهة أو مصاحباً لها محلّ إشكال، كما لا يخفى، فتأمّل جيّداً. من غير فرق بين السجدة الأولى والثانية؛ ولذا يجب الفصل بين السجدتين بجلسة الراحة.

هذا تمام الكلام فيما يعتبر في وضع الجبهة، وهل يعتبر في وضع سائر المساجد ما يعتبر في وضع الجبهة من الفصل في السجدة الثانية أم لا؟

---

(١) بفتح الكاف وسكون الواو (منه رحمه الله).

وبعبارة أُخرى: هل وضع سائر المساجد كوضع الجبهة من مقولة الفعل حتّى يجب إحداثه؟ أو الهيئة حتّى لا يجب إحداثها؟

قلت: لولا نقض الفروع المسلّمة والنظائر الإجماعيّة كنّا نقول بأنّه من مقولة الفعل، ولكن بعد مسلّمية تلك الفروع، لا مجال للإشكال في عدم لزوم فصل سائر الأعضاء عن مواضعها وعن مساجدها.

منها: ما إذا جلس ما بين السجدتين على نحو اعتمد على وضع يديه وكفيّة على الأرض وركبتيه على الأرض أيضاً، ورفع عقبه بوضع إبهاميه على الأرض. فإنّه لا إشكال ولا خلاف في صحّة السجدة الثانية لو سجد بتلك الحالة. وظاهر أنّه لو سجد بتلك [الحالة] لم يحدث وضع ولم يحصل فصل لوضع الركبتين والإبهامين.

ومنها: إنّه لو انحنى للسجدة، ثمّ قُبيل وضع الجبهة وقف هيئته لذكر أو دعاء أو أمر اتّفق له، بل إحداث فصل بين سائر أعضائه عن مساجده ومواضعه، ثم وضع جبهته على الأرض لا إشكال في صحّة السجود، مع أنّه لم ينفصل سائر اعضائه السبعة عن الأرض لو سجد بتلك الحالة.

وغير ذلك من الفروع: كما إذا لم يجلس جلسة الاستراحة على النحو المعروف بل رفع رأسه عن السجدة ووقف مطمئنّاً على هيئة الساجد ثمّ سجد. فإنّه لا تبطل صلاته على الأرجح.

فمن هذه الفروع يستكشف بأنّ الوضع المعتبر في سائر الأعضاء السبعة يكون بمعناه الإسم المصدريّ لا بمعناه المصدريّ كما في وضع الجبهة، كما لا يخفى.

فروع:

الأوّل: يظهر من الرواية الدالّة على تحديد المسجد بمقدار الدرهم أو الأنملة[١] اعتبار اتّصال أجزاء ذلك المقدار؛ لأنّه المتبادر من الدرهم. ويؤكّد عدم كفاية الأقلّ من الدرهم الرواية المنقولة عن دعائم الإسلام عن جعفر بن محمّد عليهما السلام أنّه قال: «أقلّ ما يجزئ أن تصيب الأرض من جبهتك قدر درهم»[٢]. الظاهر في عدم كفاية ما دون ذلك. فعلى هذا لو كان متفرّقاً فلا يجزئ؛ لأنّ الظاهر منه هو عدم كون المسجد بأقلّ من هذا المقدار كمّاً وكيفاً.

وهذا ينافي ما ورد من النصوص الدالّة على جواز السجود على الحصى[٣] الّتي لا تنفكّ عن التفرّق. بل ظاهر بعض هذه النصوص - [الّذي]لا دلالة له على وجوب تسوية الحصى - الاجتزاء بالسجود عليها ولو مع التفرّق.

فحينئذٍ هل تجعل هذه الأخبار الواردة في الحصى قرينةً على إرادة المقدار من الدرهم كمّاً، كانت متفرّقةً أجزاء الّتي واجدة لسعة مقدار الدرهم أو كانت متّصلة، أو يجعل خبر الدرهم قرينةً على إرادة وجوب التسوية بين متفرّقات الحصى بمقدار الدرهم على وجه يصدق عليه عرفاً أنّها متصّل واحد، أو على حمل أخبار الحصى على ما إذا كان فيها ما كان بمقدار الدرهم؟ وجهان:

أقواهما الثاني؛ لأنّ الخبر الدالّ على عدم الاجتزاء بأقلّ من مقدار الدرهم

---

(١) الكافي ٣: ١/٣٣٣، الوسائل ٦: ٥/٣٥٦ ب٩ من أبواب السجود .

(٢) دعائم الإسلام ١: ١٦٤، مستدرك الوسائل ٤: ١/٤٥٨ ب٨ من أبواب السجود .

(٣) الكافي ٣: ٧/٣٣٤، الوسائل ٥: ٢/٣٦٢ ب١٣ من أبواب ما يُسجد عليه .

كان في مقام بيان كميّة مقدار ما يسجد عليه وكيفيّته، بخلاف النصوص الواردة في جواز السجدة على الحصى؛ فإنّها ليست في مقام تحديد المسجد، بل كانت في مقام بيان جواز السجود عليها فقط، بلا تعرّض لتحديد مقداره.

فإذا كانت الأخبار الواردة في عدم الاجتزاء بأقلّ من الدرهم متكفّلاً لتحديد مقدار المسجد دونها، فتجعل تلك الأخبار قرينةً إمّا على وجوب التسوية على نحو صار متفرّقات الحصى بمنزلة متّصل واحد بذلك المقدار، وإمّا على لزوم تحصيل حصاة واحدة كانت بمقدار الدرهم أو الأنملة سعةً، وعلى هذا، فلايجوز السجود على السبحة لو كانت سعة آحادها أقلّ من سعة الدرهم، كما لا يخفى.

الثاني: أنّه يعتبر في تمكين الجبهة على المسجد استقرارها عليه. ولذا قد تشكل السجدة على الحصر والبواري وعلى المخدّة والوسادة المحشوّة بالوبر والريش؛ لعدم الاستقرار. ولكن لا يخفى أنّه لا إشكال فيه بعد أنّه تستقرّ وتمكّن الجبهة على المسجد وعلى الأرض بالأخرة. نعم، لو فرض عدم حصول الاستقرار والتمكّن بوجه فلا يجوز، كما لا يخفى.

الثالث: لا إشكال في أنّه يعتبر عرفاً في السجود الانحناء على وجه يصدق الكبّ والخرّ على الأرض. ولا إشكال في أنّه لو كان المسجد مرتفعاً ارتفاعاً فاحشاً - كما إذا كان قبال الركبتين حال القيام - لايصدق السجود عليه ولا الكبّ على الأرض.

وأمّا الارتفاع الّذي كان دون ذلك، فحيث إنّ له مراتب كان يصدق السجود العرفي عليه في بعضها ولا يصدق في بعضها الآخر، فالشارع حدّد ذلك

المفهوم العرفيّ باللبنة، كما في رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن السجود على الأرض؟ فقال: «إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن موضع يديك قدر لبنة فلا بأس»[1].

والإشكال في سند الرواية من جهة كون النهديّ[2] في طريقه وسنده، المشترك بين الهيثم بن أبي مسروق الّذي هو ممدوح عندهم، وبين من لم يكن ممدوحاً.

مدفوع: بعد نقل [محمّد بن][1] علي بن محبوب - الّذي هو من أبدال أصحاب الإجماع الّذي أجمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عنهم - عنه في هذه الرواية، وبعد وجود مضمونه في الكافي الّذي هو معتمد الشيعة وعلمائهم في كلّ عصر وزمان، وبعد كونه معمولاً به.

وأمّا الإشكال في متنه من جهة قراءة «موضع يديك» بدلاً عن «موضع بدنك» - كما نقل عن بعض النسخ[2] - ليس بشيءٍ بعد كون المنقول والمضبوط في الكتب المصحّحة «بدنك» الكاشف عن عدم كون المرويّ عنه مختلفاً بالطريقين، بل كان هذا الاختلاف من جهة النسّاخ والكتّاب، واضطراب المتن

---

(١) التهذيب ٢: ١٢٧١/٣١٣، الوسائل ٦: ١/٣٥٨ ب١١ من أبواب السجود (في التهذيب «بدنك» بدل «يديك»).

(٢) النهديّ: يطلق على محمّد بن أحمد بن خاقان القلانسيّ، وداود بن محمّد، والهيثم بن أبي مسروق. فأنظر منتهى المقال ٧: ٤٥٢ ـ ٤٥٣.

(١) أثبتناه من المصدر.

(٢) كما في الوسائل ٦: ١/٣٥٨ ب١١ من أبواب السجود نقلاً عن التهذيب.

إنّما يوجب الخدشة في الرواية إذا كان من جهة اضطراب نفس المرويّ عنه بالطريقين، وليس المقام كذلك. فالرواية صحيحة معتمدة عليها مؤيّد مضمونها بالمرسلة المنقولة عن الكليني، قال: وفي حديث آخر في السجود على الأرض المرتفعة قال: «إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن رجليك قدر لبنة فلا بأس»[1]. وظاهر أنّ التعبير برجلين مؤيّد لكون الرواية السابقة «موضع بدنك»؛ لأنّه المناسب له، لا اليدين. فالإشكال في الرواية متناً أو سنداً، لا وجه له. واللبنة: بكسر اللام وسكون الباء الموحّدة المعروفة في ذلك الزمان، وقد حدّدها الأصحاب باللبن الموجودة في أبنية بنى العباس في سرّ من رأى، المحدّد تقريباً قطرها بأربع أصابع مضمومةً أو أزيد. وعلى هذا فالتحديد بمقدار اللبنة وهي أربعة أصابع.

فتحصّل ممّا ذكرنا: اعتبار عدم كون ارتفاع موضع الجبهة أزيد من مقدار اللبنة، كما أنّه ظهر أنّ الارتفاع إنّما يلاحظ بالنسبة إلى موضع البدن. إمّا حال وقوفه - الموافق لمرسلة الكليني - وإمّا لموضع البدن حال الجلوس كما هو المتفاهم العرفي المناسب للمقام.

وأمّا إرادة موضع الإبهامين حال السجدة، ففيه بَشاعة؛ حيث إنّ إرادة الإبهامين من البدن فيها بَشاعةٌ كإرادته من الرجلين وإن لم يكن بتلك المثابة من البَشاعة، ولعلّه يأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى. هذا هو التحديد من حيث الارتفاع.

---

(١) الكافي ٣: ٤/٣٣٣، الوسائل ٦: ٣/٣٥٩ ب١١ من أبواب السجود.

وأمّا التحديد من حيث الانخفاض، فالظاهر من الأخبار تحديده أيضاً بمقدار الآجر الّذي يقرب بالتحديد باللبنة كما في رواية عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام: قال سألته عن المريض أيحلّ له أن يقوم على فراشه ويسجد على الأرض؟ فقال: «إذا كان الفراش غليظاً قدر آجرة أو أقلّ استقام له أن يقوم عليه ويسجد على الأرض، وإن كان أكثر من ذلك فلا»[1].

وهذا الخبر بظاهره يدلّ على أنّ التحديد من حيث الانخفاض لابدّ أن يكون بقدر الآجر أو اللبنة.

ولا معارضة بين هذا الخبر وخبر محمّد بن عبد الله عن الرضا عليه السلام في حديث سأله عمّن يصلّي وحده فيكون موضع سجوده أسفل من مقامه؟ فقال: «إذا كان وحده فلا بأس»[1]؛ لأنّه مطلق والخبر الآخر مقيّد، فإنّه مقيّد له بالآجرة واللبنة، كما لا يخفى.

فروع:

الأوّل: إنّه لا فرق فيما ذكرنا - من عدم جواز ارتفاع موضع الجبهة عن موقف المصلّي بأزيد من لبنة ولا يجوز انخفاضه بأزيد من ذلك - بين ما إذا كانت الأرض مستويةً أو انحداريّةً أو غير ذلك؛ لإطلاق الأدلّة المذكورة الّتي كانت في مقام البيان من الجهات المذكورة.

---

(١)الكافي ٣: ١٣/٤١١، الوسائل ٦: ٢/٣٥٨ ب١١ من أبواب السجود .

(١)التهذيب ٣: ٨٣٥/٢٨٢، الوسائل ٦: ٤/٣٥٨ ب١٠ من أبواب السجود .

ودعوى انصرافها إلى الأرض المستوية مجازفة محضة؛ لأنّه لا وجه للانصراف أصلاً، كما لا يخفى.

وبعد ما ذكرنا من أنّ التحديد المذكور إنّما يكون تحديداً للمفهوم العرفيّ، فلا معنى لما ذكر عن الأساطين من كون المدار على صدق السجدة عرفاً إلا إذا كانوا منكرين للتحديد المذكور من جهة كون المثبت له هو الخبر الواحد، كما يظهر من صاحب المدارك من وسوسته في التحديد المذكور من حيث الانخفاض[1] وإلا، مع العمل بالخبر الواحد لا وجه لإناطة الصحّة وعدمها على الصدق العرفي، كما لا يخفى.

الثاني: إنّه هل يعتبر التحديد المذكور في سائر المساجد السبعة أم يختصّ بخصوص موضع الجبهة؟

الظاهر من الأدلّة المذكورة تخصيصه بخصوص الجبهة، وملاحظة النسبة بينها وبين موقف المصلّي دون سائر الأعضاء السبعة، فحيث إنّ التحديد المذكور يكون تحديداً للمفهوم العرفي مع كونها في مقام البيان فيدور في اعتبار الارتفاع والعلوّ والانخفاض في سائر الأعضاء السبعة مدار صدق السجدة عرفاً.

فالّذي ينبغي أن يقال: إنّه لابدّ من ملاحظة الارتفاع والانخفاض فيها على وجه لا يضرّ بالصدق. فإن كان الاختلاف فيها على وجه يخرج السجدة عن كونها سجدةً عرفاً فيخرج عن موضع البحث، وإلا فلو لم يخرج عن الصدق

---

(١) انظر مدارك الأحكام ٣: ٤٠٧ ـ ٤٠٨.

العرفيّ مع محفوظيّة التحديد المذكور بالنسبة إلى موضع الجبهة فلا يضرّ ارتفاع مواضعها وانخفاضها.

وأمّا ما ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «ضعوا اليدين حيث تضعون الوجه فإنّهما يسجدان كما يسجد الوجه»[1]، فهذا الخبر لا دلالة له على استواء موضع الجبهة مع موضع اليدين بل كان في مقام بيان نفس الوضع لا في مقام تحديد الموضوع عليه الجبهة واليدين.

وخبر عبد الله بن سنان - المحدّد للموضوع عليه باللبنة - أظهر وأصرح، وهو ظاهر في تخصيصه بخصوص موضع الجبهة دون غيره، فلا يعارضه، كما لا يخفى.

نعم، لابدّ في تحقيق السجدة من انخفاض الجبهة واليدين وارتفاع العجزة والدُبر عن الساقين والتجافي بينهما. ولعلّ هذا هو المراد من قولهم «الأعالي» و«الأسافل» و«انخفاض الأعالي» و«ارتفاع الأسافل». فإنّ «الأعالي» هي الجبهة واليدان. و«الأسافل» هي «العجزة»؛ لأنّ هذا هو الّذي ينطبق مع السجدة العرفيّة [الّتي] جرت العادة عليها، كما لا يخفى.

ومع الشكّ في اعتبار الحدّ المذكور فيما عدا الجبهة أو ارتفاع شيءٍ آخر، كان مقتضى الأصل هو البراءة، كما لا يخفى.

الثالث: إنّه قد أشرنا إلى أنّ المراد بالموقف ليس موضع الرجلين حال القيام، ولا موضع الإبهامين حال السجود؛ لبشاعة إرادة موضع الإبهامين من

---

(١) التهذيب ٢: ١١٩٨/٢٩٧، الوسائل ٦: ٣/٣٥٧ ب ١٠ من أبواب السجود.

«موضع البدن» كما في خبر ابن سنان، أو من «المقام» كما في خبر محمّد بن عبد الله، كما [أنّ] إرادة محلّ الرجلين من «موضع البدن» أيضاً خلاف الظاهر. فالظاهر هو موقفه حين الجلوس؛ لأنّه المناسب له بعد جواز صحّة الصلاة مع فرض علوّ موضع الرجلين حال القيام، والانتقال إلى المساوي عند السجود. فإنّ من نفس جواز الانتقال إلى المساوي حال السجود، يستظهر منه كون المراد بالموقف، هو محلّ البدن عند الجلوس. فلابدّ أن يلاحظ ارتفاع موضع الجبهة وانخفاضه بالنسبة إلى موضع جلوسه حال الجلوس، كما لا يخفى.

ويشكل عليه: أنّه لو اختلف موقفه حال الجلوس مع موقفه حال السجدة، وهكذا لو اختلف موقفه حال القيام مع موقفه حال الجلوس، فلا يتمّ ما ذكرت؛ لأنّ ما ذكرت إنّما يتمّ لو اتّحد موقف المصليّ حال جلوسه مع حالة سجوده. وأمّا مع الاختلاف فلا. فحينئذٍ فالعبرة هل بموقفه حال الجلوس أم بموقفه حال السجود؟

فالّذي ينبغي أن يقال - بعد عدم تعرّض الرواية المذكورة لصورة اختلاف مواقف المصلّي. بل الظاهر منه ومن سياقه هو ما إذا اتّحدت مواقفه -: إنّ العبرة في لحاظ الارتفاع والانخفاض بين موضع الجبهة وبين الموقف هو موضع الركبتين حال السجود. بتقريب: أنّ لفظة «الموضع» - كما عبّر به في رواية - ولفظة «المقام» - كما عبّر به في رواية - إسمان للمكان، والمشتق حقيقة فيمن يتلبّس به حال النسبة - كما قرّر في محلّه - فلابدّ أن يكون المراد «بالمقام» و«الموضع» هو حيّز البدن وحيّز المصلّي حال السجود؛ لأنّه هو الّذي جعل مقياساً لتحديد انخفاض موضع الجبهة وارتفاعه.

وأمّا الحدّ الّذي شغله بدن المصلّي حال القيام فهو منقضٍ عنه حال السجود، وإرادة حال الانقضاء من «المقام» و«الموضع» مجاز، خلاف الظاهر من وضعهما. فتحتاج إلى القرينة والمفروض عدمها، فيؤخذ بمعناهما الحقيقيّ وهو الحيّز الّذي شغله بدن المصلّي حال السجود. وظاهر أنّ إرادة الفضاء الّذي شغله بدن المصلّي حال السجود لا يناسب جعله مقياساً لملاحظة ارتفاع موضع الجبهة وانخفاضه؛ لأنّه هواء مرتفع عالٍ لا يمكن أن يكون حيّزاً لبدنه ومقاماً له. فالمراد بها هو الحيّز الّذي شغله بدن المصلّي.

وظاهر أنّ الحيّز عبارة عمّا يتحمّل ثقل بدن المصلّي، وظاهر أنّ ما يتحمّل ثقل بدن المصلّي حال السجود هو المواضع السبعة، وموضع الجبهة خارج في هذا الفرض، فيبقى سائر المواضع. وظاهر أنّ عمدة ما يتحمّل ثقل بدن المصلّي حال السجود هو موضع الركبتين، وما يتحمّل من الثقل الركبتان لا يتحمّله اليدان والإبهامان، بل نسبة الركبتان إليهما كنسبة البدن إلى غير الركن؛ ولذا عدّ موضع الإبهامين موضع البدن بَشاعة كما قلنا، وكذا اليدان. فالمناسب للمقام وما يساعده الاعتبار هو موضع الركبتين، فتدبّر.

الرابع: إنّ ما يظهر من فتاويهم - رضوان الله عليهم - جواز وضع الجبهة ثانياً على موضع كان مساوياً، أو كان واجداً للحدّ المذكور لو وضع جبهته أوّلاً على موضع مرتفع كان ارتفاعه أزيد من اللبنة، أو كان فاحشاً. ويظهر منهم لزوم الجرّ إلى ما يصحّ السجود عليه، فيما إذا وضعها أوّلاً على ما لا يصحّ السجود عليه[1].

---

(١) كشف اللثام ٤: ٨٨، رياض المسائل ٣: ٢١٧ وانظر تذكرة الفقهاء ٣: ١٩٤ ـ ١٩٥/م ٢٦.٥

وحينئذٍ يسأل عن وجه الفرق بينهما. وحاصل الفرق: أنّه لو وضعها إلى الموضع المرتفع فلا يكون هذا الوضع وضعاً يتحقق به السجود، فوجوده كالعدم، بخلاف ما إذا وضع على ما لا يصحّ السجود عليه، فإنّ الوضع الّذي يعتبر في السجود قد تحقّق، فلو كرّره يلزم تعدّد السجدة، فلذا يجب الجرّ. فيحمل كلّ من الفتوائين على كلّ من الوجهين، ومن هذا نقول بأنّه لو وقعت جبهته على الأرض فإن كان على وجه يصدق عليه السجود فلا يجوز رفعه؛ لتحقّق مسّ السجدة. وإن لم يكن على هذا الوجه فيجوز؛ لعدم لزوم تعدّد السجدة، الموجب للبطلان.

ولكن يشكل عليه: أنّ هذا إنّما يتمّ فيما إذا كان الارتفاع على وجه لا يصدق على وضع الجبهة عليه عنوان السجود عرفاً. وأمّا إذا لم يبلغ الارتفاع إلى هذا الحدّ - كما إذا كان الارتفاع أزيد من اللبنة بإصبع أو بإصبعين - فإنّه لا إشكال في صدق السجود عرفاً بالوضع على هذا الموضع، كصدقه على ما لا يصحّ السجود عليه. ففي هذا الفرض إن قيل بالوضع يلزم تعدّد السجدة كما في الوضع على ما لا يصحّ السجود عليه، فلابُدّ من الجرّ.

وعلى هذا، فلابدّ من التفصيل في المقام بين ما إذا كان الارتفاع بالغاً حدّ الموجب لعدم صدق السجدة العرفيّة على ذلك الموضع، وبين ما إذا لم يبلغ إلى هذا الحدّ، بالقول بالوضع في الأوّل، وبالجرّ في الثاني. مع أنّه لم يقل به أحد. ويكون خلاف الظاهر من الأخبار الواردة في هذا المقام، فإنّ الأخبار الدالّة على الوضع مطلقة، كرواية «حمّاد»: أسجد فتقع جبهتي على الموضع المرتفع؟

فقال عليه السلام: «إرفع رأسك ثمّ ضعه»[١].

وهذا مطلق بالنسبة إلى مقدار الارتفاع المحدود باللبنة، فيدلّ على الوضع ثانياً، سواء كان مقدار ارتفاع الموضع الّذي وضع جبهته فيه بمقدار اللبنة أو أزيد منه.

وفي رواية ابن حمّاد: أضع وجهي للسجود فيقع وجهي على حجر أو على شيءٍ مرتفع أُحوّل وجهي إلى مكان مستوٍ؟ قال عليه السلام: «نعم، جرّ وجهك على الأرض من غير أن ترفعه»[٢].

وهذا الخبر وإن كان إطلاقه لجميع صور الارتفاع ومقتضاه وقوع التعارض بينه وبين الخبر الأوّل، وكان بينهما عموم من وجه، لكن بعد تقييد الخبر بما إذا كان أزيد من مقدار اللبنة - سواء صدقت عليه السجدة العرفيّة أم لم تصدق - بالأخبار السابقة المحدّدة لمقدار الارتفاع باللبنة الدالّة على بطلان الصلاة بالوضع على أزيد منها مع الإجماع عليه أيضاً، فتنقلب النسبة إلى العموم المطلق. فإنّ الأوّل خاصّ وهذا عام، فيخصّص الثاني بالأوّل ونتيجة التخصيص به هو الجرّ فيما إذا كان الارتفاع بأقلّ من مقدار اللبنة، وحينئذٍ يحمل الأمر المتعلّق بالجرّ على الاستحباب، فإنّ الوضع على المكان المساوي لموقف المصلّي راجح قطعاً. وليس بواجب؛ للإجماع، كما لا يخفى.

وأمّا رواية ابن عمّار: «إذا وضعت جبهتك على نبكة[١] فلا ترفعها ولكن

---

(١) التهذيب ٢: ١٢١٩/٣٠٢، الاستبصار ١: ١٢٣٧/٣٢٠، الوسائل ٦: ٤/٣٥٤ ب٨ من أبواب السجود.

(٢)التهذيب ٢: ١٢٦٩/٣١٢، الاستبصار ١: ١٢٣٩/٣٣٠، الوسائل ٦: ٢/٣٥٣ ب٨ من أبواب السجود.

(١) النبكة بالتحريك وقد تسكن (منه رحمه الله).

جرّها على الأرض»[١].

فلا ربط لها بما نحن فيه من جهة أنّ النبكة إمّا عبارة عن «أكمّة محدودة الرأس»[٢]، فيكون الأمر بالجرّ من جهة عدم تمكين الجبهة عليها، فيكون الأمر بالجرّ من جهة فقدان شرط صحّة السجدة، لا من جهة الارتفاع. فهو مثل ما إذا سجد على ما لا يصحّ السجود عليه. فالجرّ يكون على القاعدة.

وإمّا عبارة عن «الأرض الّتي فيها صعود ونزول»[٣]. ويكون المراد حينئذٍ من وضع الجبهة على موضع لا يساوي موقفه، فيكون الأمر بالجرّ استحبابيّاً لتحصيل الموضع المساوي كما قلنا في الخبر السابق.

وأمّا رواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام عن الرجل يسجد على الحصى فلا يمكّن جبهته من الأرض؟ فقال عليه السلام: «يحرّك جبهته [حتّى يتمكّن][١]، فينحي الحصى عن جبهته ولا يرفع جبهته[٢][٣].

لا دلالة لها على ما نحن فيه؛ لصراحتها في كون التحريك والجرّ لتحصيل موضع يمكن من تمكين الجبهة فيه. فالمسجد يكون فاقداً لشرط صحّة السجود وهو التمكين، لا الارتفاع. كما لا يخفى.

---

(١) الكافي ٣: ٣/٣٣٣، التهذيب ٢: ١٢٢١/٣٠٢، الاستبصار ١: ١٢٣٨/٣٣٠، الوسائل ٦: ١/٣٥٣ ب٨ من أبواب السجود.

(٢) كما في الصحاح ٤: ١٦١٢ (نبك).

(٣) كما في مجمع البحرين ٥: ٢٩٥ (نبك).

(١) أثبتناه من المصدر.

(٢) في المصدر «رأسه».

(٣) قرب الإسناد: ٧٧٩/٢٠٢. التهذيب ٢: ١٢٧٠/٣١٢، الوسائل ٦: ٣٥٣ ـ ٣/٣٥٤ ب٨ من أبواب السجود.

والحاصل: أنّ الظاهر من الأخبار كون تحديد ارتفاع موضع الجبهة باللبنة ركناً في تحقّق السجود شرعاً كالتحديد بإمكان وصول أطراف الأصابع إلى الركبتين في الركوع، فكما أنّ الانحناء الغير البالغ بذلك المقدار لا يوجب زيادةً فيه؛ لعدم تحقّق الركوع به. فكذا السجود لا يتحقّق بالوضع إلى أزيد من الارتفاع المذكور شرعاً - سواءٌ صدق عليه السجدة العرفيّة أم لا -، فلا يلزم من وضعها على موضع آخر زيادة في السجود. نعم، إنّما يلزم الزيادة بالوضع الثاني فيما إذا تحقّقت السجدة شرعاً كما في الانحناء الركوعي، ففي الحقيقة هذا أيضاً تحديد للانحناء السجوديّ، كما لا يخفى.

بخلاف ما إذا كان المسجد فاقداً للشرائط المعتبرة في صحّة السجود، فإنّها ليست بركن له، وإنّما اعتبر بعد تحقّق ما هو الركن فيه من الوضع والانحناء؛ فلذا يلزم الجرّ تحرّزاً عن عدم زيادة الركن، فحال فقد الشرائط المعتبرة في مسجد الجبهة كحال فقد الذكر أو الطمأنينة وغيرهما المعتبرة في السجود. ولا إشكال، من فقدها لا يلزم خلل في الصلاة وكان مقتضى صحيحة «لاتعاد الصلاة إلا من خمسة»[1] عدم إعادة الصلاة من الخلل الناشئة عن نقصان شيء أو زيادته إلا من الخمسة. فبعد تحقّق أصل حقيقة السجدة فبانتفاء الشرائط المعتبرة فيها نسياناً أو سهواً، لاتعاد الصلاة. ومن جملتها وقوع الجبهة على شيء لا يتمكّن، أو نسيان جزءٍ أو شرط معتبر فيها.

فإن قلت: إنّ صحيحة «لاتعاد» إنّما تدلّ على نفي الجزئيّة، أو الشرطيّة

---

(١) الفقيه ١: ٩٩١/٢٢٥، التهذيب ٢: ٥٩٧/١٥٢، الوسائل ٦: ١/٤٠١ ب٧ من أبواب التشهّد .

المنسيّة بلسان نفي الإعادة، وهذا إنّما يصحّ فيما إذا نسي شيئاً وتذكّر بعد مُضيّ محلّه. وأمّا إذا تذكّر حال السجدة، كما إذا وضع جبهته على موضع لا يقدر من تمكينها عليه، فلا تشملها «لاتعاد» أصلاً؛ لأنّه ما فات شيئ منه حال التذكّر حتّى صدق عليه نفي الإعادة لوضعه إلى محلّ آخر، ومعه فلابدّ حينئذٍ إمّا من الحكم بالبطلان، أو بوضعه على موضع آخر. فعلى هذا لولا الروايات السابقة الآمرة بالجرّ فيما إذا تمكّن من الجرّ، لكان مقتضى القاعدة البطلان أو الوضع في موضع آخر. وأمّا إذا لم يتمكّن من تحصيله، كما إذا لم يكن موضع يقدر على الجرّ عليه إلا بالوضع، فمقتضى القاعدة إمّا بطلان الصلاة. وإمّا وضعه على المكان الآخر. وهكذا الكلام فيما إذا سجد على ما لا يصحّ السجود عليه، ولا يتمكّن من جرّ الجبهة إلى موضع يصحّ السجود عليه، كما لا يخفى.

قلت: بعد فرض تحقّق ما هو الركن في السجدة شرعاً - وهو الوضع على الأرض على النحو المقرّر في الوضع -، فنفس الوضع على مكان آخر إعادة لما تحقّق، وحيث ما قلنا بأنّ السجود داخل في المستثنى منه، وتعاد الصلاة منه لو زاد أو نقص إلا في صورة خاصّة وهي ما إذا زاد سجدةً واحدةً أو نقصت، بواسطة دليل خاصّ ورد مخصّصاً للصحيحة. ولذا قلنا بأنّ السجدة الواحدة أمر بين الأمرين بمعنى: يشارك الركن من جهة ويفارقه من جهة أُخرى؛ لورود المخصّص. فالمورد المفروض داخل في المستثنى منه، والصحيحة تدلّ على كون زيادته مبطلة؛ لأنّه زيادة عمديّة، حيث إنّ الوضع الثاني زيادة عمديّة، وتدلّ الصحيحة على نفيها بنفي إعادة الصلاة منها، فلا يجوز الوضع ثانياً سواء تمكّن من الجرّ أم لم يتمكّن.

والحاصل: أنّ ما نحن فيه داخل في عموم الصحيحة باعتبار كون نفس ما وقع في الخارج من وضع الجبهة على الأرض سجدةً، فالوضع الثاني إبطال لنفس ما وقع، والصحيحة تنفيه بنفي إعادة الصلاة.

فإن قلت: إنّ مقتضى التوقيع المبارك الصادر عنه روحي وأرواح العالمين له الفداء عدم البأس بالوضع ثانياً فيما إذا يسجد على ما لا يصحّ السجود عليه؛ حيث إنّه كتب محمّد بن عبدالله بن جعفر الحميريّ إلى الناحية المقدّسة يسأل عن المصلّي يكون في صلاة الليل في ظلمة فإذا سجد يغلط بالسجّادة ويضع جبهته على مِسْح[1] أو نِطَع[2]، فإذا رفع رأسه وجد السجّادة هل يعتدّ بهذه السجدة أم لا يعتدّ بها؟ فوقّع عليه السلام: ما لم يستو جالساً فلا شي عليه في رفع رأسه لطلب الخمرة»[3].

وإن كان هو في النافلة، فإنّ الظاهر منه، أنّه لا مانع من الرفع لطلب الخمرة والسجدة عليه ثانياً. وهذا مطلق بالنسبة إلى المتمكّن - على طلب ما يصحّ السجود عليه - [وغير المتمكّن][4].

قلت: أوّلاً؛ إنّه لا يظهر من جوابه روحي له الفداء وعليه وآبائه الطيّبين

---

(١) المسح، بالكسر فالسكون: واحد المسوح ويعبّر عنه بالبلاس، وهو كساء معروف. (مجمع البحرين ٢: ٤١٤).

(٢) النِطَع بالكسر والفتح، كعِنَبْ وطَبَقْ أيضاً: بساط من الأديم، ويجمع على أنطاع ونطوع (مجمع البحرين ٤: ٣٩٧).

(٣) الاحتجاج ٢: ٥٧٠، الوسائل ٦: ٦/٣٥٤ ب٨ من أبواب السجود .

(٤) في الأصل «أم لم يتمكّن» والأنسب ما أثبتناه.

الطاهرين أفضل الصلاة والسلام جواز الرفع مع تحقّق السجدة العرفيّة. بل يحتمل أن يكون المراد منه، أنّه لو لم تتحقّق منه سجدة لا مانع من الرفع. وكان قوله: «ما لم يستو جالساً» كنايةً عن عدم تحقّق السجدة، وإلا فلا دخل للاستواء جالساً في الرفع وعدمه في الوضع ثانياً. وظاهر أنّه مع عدم تحقّق الوضع الّذي هو فعل اختياريّ من أفعال السجود. كما إذا وقعت جبهته على الأرض من غير اختيار، فلا مانع من الرفع والوضع ثانياً.

ومن هذا التقريب ظهر أنّه أجاب عليه السلام: بعدم الاعتداد بما وقع لو لم تتحقّق السجدة. نعم، لو قلنا بأنّ السجود هيئة يشكل الأمر، ولكنّك عرفت أنّه من مقولة الفعل، فلا دلالة له على ما نحن فيه، كان الوضع متحقّقاً والسجدة العرفيّة صادقةً [أم لا].

وثانياً؛ إنّه لو أغمضنا عمّا ذكرنا كان الجواب ساكتاً عن الاعتداد بما وقع وعدمه ولم يتعرّض له أصلا، حتّى يكون نقضاً لما ذكرنا، مع أنّ الرواية إنّما تكون موردها التمكّن من تحصيل ما يصحّ السجود عليه.

وتوهّم: أنّه بناءً عليه تكون معارضةً لما ذكرنا من لزوم الجرّ مع التمكّن.

مدفوع: بعدم صلاحيّتها للمعارضة بعد إجمالها ونصوصيّة تلك الأخبار في لزوم الجرّ في صورة التمكّن.

وتوهّم: جريان صحيحة «لاتعاد» فيما إذا لم يتمكّن من تحصيل المسجد؛ لأنّه ليس من الخمسة الّتي تعاد الصلاة من قبله.

مدفوع: بأنّ الصحيحة لا تشمل صورة عدم القدرة على إتيان جزءٍ أو شرط. بل إنّما تختصّ بخصوص صورة النسيان، فتأمّل.

هـذا تمـام الكـلام فيمـا إذا تمكّـن مـن تحصـيل المسـجد الجـامع لشـرائط المعتبرة فيه.

وأمّا إذا لم يتمكّن منه، فإن كان جالساً فلا بأس برفع المسجد على نحو يتمكّن من السجدة عليه. وإن كان زائداً على اللبنة؛ للأخبار الخاصّة المطلقة الواردة فيه[1]. وإن كان قائماً لا يتمكّن من السجود فيومئ بدلاً عن السجود كما قلنا. ولا يجب عليه الجلوس ورفع المسجد، كما أنّه لا يجب عليه رفع المسجد في هذا الحال؛ لأن يتمكّن من السجدة عليه؛ لعدم الدليل عليه، مع أنه لا يصدق عليه السجود عرفاً. بخلاف ما إذا كان جالساً، فإنّه يصدق السجود على المسجد الّذي رفعه إذا كان جالساً.

والحاصل: إنّه حيث كان رفع المسجد على خلاف القاعدة فلابدّ من الاقتصار على مورده وهو ما إذا كان جالساً لا يتمكّن من السجود على الأرض، كما لا يتمكّن من القيام.

وكذا المضطجع والمستلقي لو تمكّن من السجدة برفع المسجد، فإنّه يجب عليه. ولعلّه ميسور من معسور السجدة في حال الاضطجاع والاستلقاء والجلوس.

وكذا لا يجب على القائم غير القادر على السجود على الأرض الجلوس ما بين الإيمائين الّذَين كانا بمنزلة السجدتين لو تمكّن من الجلسة ما بينهما؛ لأنّها ليست من مقوّمات السجود. بل فعلها واجب من واجبات الصلاة وجبت على

---

(١) الفقيه ١: ٢٣٨ ـ ١٠٥٢/٢٣٩، التهذيب ٣: ٩٥١/٣٠٧، الوسائل ٦: ١/٣٧٥ ب ٢٠ من أبواب السجود.

المتمكّن من السجود. وأمّا غير المتمكّن من السجود على الأرض فلا دليل على إيجابها عليه، ومع الشكّ في وجوبها عليه فالأصل هو البراءة، بناءً على كون المرجع هو البراءة في المردّد بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، كما لا يخفى.

الثالث والرابع من واجبات السجود: الذكر والطمأنينة.

ولقد قدّمنا الكلام فيهما في الركوع. والكلام فيهما فيما نحن فيه هو الكلام في الركوع كما مرّ.

الخامس من واجباته: رفع الرأس.

لا إشكال في وجوبه من السجدة الأُولى نصّاً وفتوىً. بل لا يمكن أن تتحقّق السجدة الثانية إلا برفع الرأس عن السجدة الأُولى. إنّما الكلام في وجوبه بالنسبة إلى السجدة الثانية.

وحاصل الكلام فيه: أنّه لو كان الرفع من مقوّمات السجود، بمعنى كون السجود متقوّماً بأمرين:

أمر وجوديّ: وهو وضع الجبهة على الأرض.

وأمر عدميّ: وهو الرفع.

فلا إشكال في عدم تحقّق السجدة إلا بالأمرين. وأمّا إذا لم يعتبر فيه كلا الأمرين، فلا. وحيث إنّه لم يعتبر فيه الأمر العدميّ، فلا وجه لاعتباره في السجدة الثانية. وإنّما اعتبر في الأُولى من جهة عدم تحقّق السجدة الثانية، لا من جهة

تقوّم حقيقة السجدة به، كما لا يخفى.

فرع:

لو كان في الجبهة مانع عن وضعها على الأرض وغيرها - ممّا يصحّ السجود عليه - كالدمل والجروح ولم يستغرق تمام الجبهة بل بقي منها ما يحصل به الدرهم كما اعتبرناه وجب عليه أن يحفر حفيرةً، بأن يجعل الدمل وموضع الجرح في الحفيرة ليقع السليم من جبهته على الأرض. وهذا ممّا لا خلاف فيه، والأخبار ناصّة عليه[1]، كما لا يخفى على الراجع إليها. هذا إذا لم يستغرق الدمل والجروح تمام الجبهة مع التمكّن من وضع أطراف الجرح والدمل من الجبهة على الأرض.

وأمّا إذا استغرق الدمل والجرح الجبهة، أو لم يتمكّن من وضع أطرافها على الأرض بالحيلة المذكورة سجد على أحد الجبينين؛ لأنّه المشهور المؤيّد بالروايات الواردة فيه، المؤيدة بقاعدة الميسور بناءً على كون الجبينين من الجبهة كما استظهرناه سابقاً، فإنّه بحسب وضع خصوص ما بين قصاص الشعر والأنف إذا تمكّن منه.

وأمّا مع عدم التمكّن فيجب وضع الجبينين؛ لأنّه الميسور من المعسور من الجبهة. فإن لم يتمكّن من وضع الجبينين فيجب وضع الذقن؛ لدلالة الأخبار الناصّة عليه[2].

---

(١) الكافي ٣: ٥/٣٣٣، التهذيب ٢: ٣١٧/٨٦، الوسائل ٦: ١/٣٥٩ ب١٢ من أبواب السجود، الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ١١٤، مستدرك الوسائل ٤: ١/٤٥٩ ب١٠ من أبواب السجود.

(٢) الوسائل ٦: ٢/٣٦٠ و٣ ب١٢ من أبواب السجود.

وأمّا وضع الحاجب الأيمن والأيسر، وإن دلّ عليه المرويّ عن أبي عبدالله عليه السلام في تفسير عليّ بن إبراهيم. إلا أنّه غير معمول به، والشهرة المحقّقة على خلافه. مضافاً إلى إجمال الرواية؛ فإنّ قوله عليه السلام - في مقام الجواب عن السؤال عمّن عليه قرحة بين عينيه لا يستطيع أن يسجد عليها -؟: «يسجد ما بين طرف شعره، فإن لم يقدر فعلى حاجبه الأيمن، فإن لم يقدر فعلى حاجبه الأيسر، فإن لم يقدر فعلى ذقنه»[1].

فإنّ قوله عليه السلام: «ما بين طرف شعره» مجمل يحتمل أن يكون المراد الحاجبين، بقرينة ذكر الحاجب، فينطبق على الأخبار الدالّة على الانتقال إلى الجبينين.

وبناءً على هذا تكون هذه الرواية معمولاً بها من هذه الجهة، وغير معمول بها بالنسبة إلى السجدة على الحاجب.

ويحتمل أن يكون المراد هو طرف شعر الرأس ولعلّه ينطبق مع الصدغين، ويحتمل غير ذلك.

وعلى كلٍّ، الرواية غير معمول بها، فتطرح ويؤخذ بسائر الأخبار. ومحصّله: هو الانتقال إلى الجبينين مع تعذّر وضع الجبهة، ومع التعذّر ينتقل إلى الذقن.

ويستحبّ أن يقدّم الأيمن من الجبينين نظراً إلى ما ورد في المحكيّ عن فقه الرضا عليه السلام: «فاسجد على قرنك الأيمن، فإن تعذّر فعلى قرنك الأيسر»[2].

فإنّ المراد بالقرن هو طرفا الجبهة وهما الجبينان. فتحصّل أنّه يجب وضع

---

(١) تفسير القمي ٢: ٣٠، الوسائل ٦: ٣/٣٦٠ ب١٢ من أبواب السجود .

(٢)فقه الإمام الرضا عليه السلام: ١١٤، مستدرك الوسائل ٤: ١/٤٥٩ ب١٠ من أبواب السجود .

عين الجبهة مع التمكّن، ومع عدمه يجب وضع الجبينين. والاحتياط تقديم الأيمن منهما، ومع عدم التمكّن من وضع الجبينين يجب وضع الذقن، كما لا يخفى.

مسألة:

سجدات القرآن عندنا خمس عشرة: أربع منها واجبة، والباقي مستحبّة.

وما دلّ على الأمر بالسجدة عند قراءة كلّ سورة، أو كلّ آية ذكر فيها نعمة من نعم الله تبارك وتعالى، وفضله على العباد، أو آية فيها سجدة، فمحمول على مراتب الفضل والرجحان.

والواجب: منها أربع إجماعاً محصّلاً ومنقولاً، لا إشكال في ذلك. إنّما الخلاف والإشكال في أمرين:

الأوّل: في موجب السجدة وسببها، هل هي تمام الآية أو الأمر بالسجدة؟

والثاني: في محلّها، هل هو بعد الفراغ عن تمام الآية أو محلّها هو بعد قراءة كلمة ﴿**اسجدوا**﴾.

ولكنّ الظاهر من الأخبار والمفهوم من كلمات علمائنا الأخيار - عليهم رحمة الملك الغفّار - أنّ الموجب للسجدة هو قراءة آية السجدة بتمامها؛ لأنّه المتيقّن من السبب. وأمّا ما عداه فمشكوك، والشكّ فيه موجب للشكّ في وجوب السجدة عند قراءته، والأصل هو البراءة مضافاً إلى ما ورد في موثّق سماعة من

قوله عليه السلام: «من قرأ ﴿إقرأ باسم ربّك﴾ فإذا ختمها فليسجد»[1] فإنّ ترتّب الأمر بالسجدة على الختم ظاهر في كون الختم هو السبب لا نفس قراءة كلمة ﴿اسجدوا﴾.

ومن هنا ظهر أنّ محلّ السجدة أيضاً هو بعد الفراغ وختم آية السجدة، لا الفراغ عن قراءة الكلمة المتضمّنة لوجوب السجدة. مضافاً إلى أنّ أحد موارد الأربع هو الآية الواردة في ﴿الم تنزيل﴾، وهي غير متضمّن للأمر بالسجدة.

وما ذكر من وجه الوجوب من حصر المؤمن بآياته بمن إذا ذكرها سجد - الدالّ بلازمه على سلب الإيمان عمّن لم يسجد -، وجه اعتباريّ لا يمكن أن يجعله دليلاً على وجوب السجدة. فالعمدة هو ما ذكرنا من كونه المتيقّن من أدلّة وجوب السجدة سبباً ومَحلاً.

ثمّ إنّه لا إشكال ولا خلاف في فوريّة وجوبها في الجملة. كما يظهر من ترتّب الأمر الظاهر في الوجوب المؤكّد على الختم في الخبر المذكور، كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى أنّه يجب السجدة على القارئ والمستمع بلا خلاف، بل هو مجمع عليه تحصيلاً ونقلاً. من غير فرق بين أن يكون الاستماع لتلذّذ - من جهة حسن الصوت - [أو لغيره] كما لا فرق بين أن يكون القارئ كافراً أو مسلماً، مكلّفاً أو غير مكلّف. فإنّ استماع آية السجدة موجب لوجوب السجدة.

وأمّا الاستماع من غير ذي الشعور كما إذا استمع من الآلات الّتي يحبس

---

(١) التهذيب ٢: ١١٧٤/٢٩٢، الوسائل ٦: ٢/١٠٢ ب٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة.

الصوت فيها. ففيه إشكال: من جهة الإشكال في صدق القراءة عرفاً على صوته. فإنّ السبب لوجوب السجدة هو القراءة لا مجرّد الصوت الّذي يشبه بالقراءة. ونظراً إلى أنّ هذا الصوت وإن لم يكن معتمداً على مخرج الفم الّذي هو المناط في تحقّق اللفظ الّذي يتحقّق به القراءة؛ لأنّ القراءة إنّما تتحقّق بتأدية ألفاظ القرآن، وهذا ليس لفظاً.

ولكن حيث إنّه حكاية عن صوت القارئ وعن قراءته وحكاية القراءة قراءة، فتجب السجدة ولو استمعها من صندوق الصوت. ومن هنا ظهر وجه إشكال لزوم السجدة على المستمع من حيوان علّمه القرآن، ولا يبعد صدق القراءة عليه عرفاً، كصدقها على الصوت الخارج عن الصناديق المعدّة لحبس الصوت فيها، فيما إذا كان على وجه يمتاز عن الصوت الآدميّ عند من لم يعلم بمخرج الصوت، بحيث يراه صوتاً آدميّاً، كما لا يخفى.

وأمّا لزومها على القارئ فلا إشكال فيه إذا كان مكلّفاً مسلماً. وأمّا إذا كان كافراً فتجب عليه كسائر التكاليف الأخر، كما لا يخفى.

وأمّا وجوبها على السامع، فهل تجب عليه مطلقاً، أو تستحبّ مطلقاً، أو التفصيل بين كونه سامعاً حال الاشتغال بالصلاة فلا تجب، وبين كونه سامعاً في غير تلك الحالة فتجب؟ فيه أقوال:

أمّا وجوبها؛ فلظاهر الأخبار المشتملة على الأمر بها. كخبر أبي بصير قال: قال عليه السلام: «إذا قُرئ شيءٌ من العزائم الأربع فسمعتها فاسجد، وإن كنت على غير

وضوء، وإن كنت جنباً، وإن كانت المرأة لا تصلّي»[١].

فإنّ ظاهر الأمر للوجوب. كما قرّر في محلّه.

وخبر عليّ بن جعفر، المرويّ عن كتاب «المسائل» لأخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون في صلاته فيقرأ آخر[٢] السجدة؟ قال: «يسجد إذا سمع شيئاً من العزائم الأربع، ثمّ يقوم فيتمّ صلاته إلا أن يكون في فريضة»[٣].

فإنّ قوله عليه السلام: «يسجد» ظاهر في الوجوب؛ لأنّه في مقام الإنشاء. غاية الأمر يفصّل بين ما كان في النافلة وبين الفريضة، من وجوب السجدة في الأوّل والإيماء في الفريضة. وقد تكلّمنا فيه في باب القراءة. فكيف كان دلالته على الوجوب ظاهر.

وأمّا ما استدلّ به لعدم الوجوب مطلقاً، فهو رواية محمّد بن يعقوب عن عليّ بن إبراهيم عن محمّد بن عيسى بن عُبيد عن يونس بن عبد الرحمن عن عبدالله بن سنان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل سمع السجدة تُقرأ؟ قال: «لا يسجد إلا أن يكون منصتاً لقراءته مستمعاً لها، أو يصلّي بصلاته. فأمّا أن يكون يصلّي في ناحية وأنت تصلّي في ناحية أُخرى فلا تسجد لما سمعت»[١].

روي أيضاً: «وأنت في ناحية أُخرى»[٢] بإسقاط لفظة «تصلّي».

---

(١) الكافي ٣: ٢/٣١٨، الوسائل ٦: ٢/٢٤٠ ب٤٢ من أبواب قراءة القرآن.

(٢) والظاهر أنّ لفظة «آخر» فاعل «فيقرأ»، و«السجدة» لمناسبة المقام. (منه رحمه الله).

(٣) مسائل عليّ بن جعفر: ٣٠٣/١٧٣، الوسائل ٦: ٤/٢٤٣ ب٤٣ من أبواب قراءة القرآن.

(١) الكافي ٣: ٣/٣١٨، الوسائل ٦: ١/٢٤٢ ب٤٣ من أبواب قراءة القرآن.

(٢) التهذيب ٢: ١١٦٩/٢٩١.

والإشكال في سنده بأنّ فيه «محمّد بن عيسى العُبيدي عن يونس».

لا وجه له بعد رواية صاحب الكافي - رضوان الله عليه - منه وبعد ما كان ملاك المناقشة فيه رميه بالغلوّ. وهو غير مضرّ بعد ما كان حال القميّين - رضوان الله عليهم - معلوماً من أنّهم يرمون بعض خواصّ الأصحاب بالغلوّ بمجرّد ما صدر منه ما يكون على خلاف مذاقهم، بحيث كان الإمام عليه السلام يتّقي منهم. وقد رموا بعض أجلّة أصحاب الأئمّة بالغلوّ، فلا اعتناء برميهم بالغلوّ بعد ورود المدح فيه. وكان فضل بن شاذان يُحبّ العُبيدي ويُثني عليه[1]. فعلى هذا من جهة السند لا مناقشة فيه.

إنّما الإشكال في دلالته، أمّا أوّلاً: في صدر الرواية فإنّ قوله عليه السلام: «أو يصلّي بصلاته» ظاهر عطفه لقوله عليه السلام: «أن يكون». والمراد: [إمّا][1] أن يقرأ بالعزيمة في صلاته ووجوب السجدة على من قرأ العزيمة فيه. - مع أنّه لا يجوز عندنا -، فلا يكون هذه الفقرة معمولاً بها عندنا، إلا أن يراد الاقتداء بهم. وهذا أيضاً بعيد بعد ما لا ينفكّ الاقتداء عن الاستماع إلا أن يكون عطفاً لقوله عليه السلام: «لقراءته» ويراد به التنبيه على إنصات مثله. فعلى هذا فيجب عليه السجدة. وقد تكلّمنا فيه سابقاً في باب القراءة، وإمّا حمله على التقيّة.

وأمّا ثانياً: في تردّد متن الرواية بين كونه «وأنت تصلّي في ناحية أُخرى» وبين كونه «وأنت في ناحية أُخرى». ضرورة ظهور الفرق بينهما. فإنّه لو كان

---

(١) كما في رجال النجاشي: ٨٩٦/٣٣٤ ومنتهى المقال ٦: ٢٨١٤/١٥٠ نقلاً عن رجال النجاشي .

(١) في الأصل «إلا» والظاهر ما أثبتناه.

المتن «وأنت تصلّي في ناحية أُخرى» فيمكن حمل قوله عليه السلام: «فلا تسجد لما سمعت» على نفي الفوريّة، لا نفي أصل الوجوب؛ لما ذكرنا من أنّه لو استمع في الصلاة فيومئ، ثمّ يتمّ صلاته، ثمّ يسجد بعدها.

نعم، لو كان المتن هو قوله عليه السلام: «وأنت في ناحية أُخرى» يكون دليلاً على عدم وجوب [السجدة][1]، فإنّ هذا جواب عن مفروض السؤال، ومفروض السؤال هو فرض السماع. فيكون حينئذٍ دالا على عدم وجوب السجدة بمجرّد السماع ولكن الّذي بعيد [هو] كون المتن هكذا.

نقل الكافي بزيادة لفظة «تصلّي» وعمل [بها] شيخ الطائفة - رضوان الله عليه -؛ حيث إنّه أفتى بعدم وجوب السجدة فيما إذا سمع في الصلاة[1]. ولا مستند له إلا هذه الرواية، ففتوى الشيخ الطوسي به ورواية الكافي موجب لترجيح ثبوته. مضافاً إلى أنّ أصالة عدم الزيادة جارية فيه، كما قلنا في محلّه من أنّه لو دار الأمر بين الزيادة والنقيصة فأصالة عدم الزيادة محكّمة، خصوصاً إذا كانت الزيادة ممّا تستبعد زيادته، فإنّه تختلف المقامات، ففي مقام تمكن الزيادة من جهة أُنس الذهن، أو من جهة مناسبة المقام، وفي مورد تكون الزيادة بعيدةً من جهة الاشتباه والغفلة؛ حيث إنّ الزيادة تحتاج إلى مؤونة.

والحاصل: أنّ كونه زيادةً بعيدة. فعلى هذا لا يكون [دليلاً] على عدم وجوب السجدة على السامع؛ لاحتمال أن يكون النهي وارداً على الفوريّة، لا على أصل السجدة، فلا يصلح أن يكون دليلاً، كما لا يخفى.

---

(١) في الأصل «السماع» والظاهر ما أثبتناه.

(١) انظر المبسوط ١: ١١٤ (يستفاد من مفهوم كلامه) وحكاه عنه الاصفهاني في كشف اللثام ٤: ١١٢.

فتكون الأخبار الأُخر الظاهرة في الوجوب محكّمةً، خصوصاً المرسلة المنقولة عن الدعائم، المصرّحة به بقوله عليه السلام: «من قرأ السجدة أو سمعها من قارئ يقرأها، وكان يستمع فليسجد»[1]. فوجوبها على السامع لا يخلو عن قوّة، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه لا إشكال في اعتبار وضع الجبهة على الأرض فيها؛ لأنّه به تقوّم السجدة، كما يعتبر أن لا يكون ارتفاع المسجد أزيد من اللبنة؛ لأنّه من الأركان كما قلنا.

وكذا يعتبر وضع سائر المساجد الستّة؛ لأنّ قوله عليه السلام: «السجود على سبعة أعظم»[1] كون مطلق السجود؛ فإنّ ظاهر الألف واللام هو الجنس، فيدلّ على أنّ وضع المساجد السبعة ركن في حقيقة السجود. وعلى هذا فلابدّ أن تحمل الأخبار الدالّة على خلاف هذا - مثل رواية العلل الدالّة على جواز السجدة على ظهر الدابّة - على عدم التمكّن من النزول إمّا عقلاً وإمّا عرفاً، فإنّه الحرج المنفيّ شرعاً. وغالباً يكون فيه الحرج والمشقّة.

وحاصل الكلام في رواية العلل - حيث يعلّل الإمام عليه السلام جواز السجود على ظهر الدابّة: بأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يصلّي على ظهر ناقته وهو مستقبل المدينة. يقول الله عزّ وجلّ: ﴿**أينما تولّوا فثمّ وجه الله**﴾[2][3] - أنّ السجدة على

---

(١) دعائم الاسلام ١: ٢١٥، مستدرك الوسائل ٤: ١/٣١٩ ب٣٦ من أبواب قراءة القرآن .

(١) التهذيب ٢: ١٢٠٤/٢٩٩، الاستبصار ١: ١٢٢٤/٣٢٧، الوسائل ٦: ٢/٣٤٣ ب٤ من أبواب السجود .

(٢) البقرة: ١١٥.

(٣) علل الشرائع: ١/٣٥٨ ب٧٦، الوسائل ٦: ١/٢٤٨ ب٤٩ من أبواب قراءة القرآن .

ظهر الدابّة إمّا تكون من جهة عدم التمكّن من النزول عقلاً أو عرفاً من جهة خوف الضرر على نفسه أو على ماله، أو من جهة المشقّة والحرج والضيق على الركوب والنزول كما هو الغالب. وإمّا تكون من جهة بناء المستحبّات على التوسعة. فلو كان الوجه هو الكلفة والضيق العرفيّ، فتكون دالّةً على سقوط شرطيّة الاستقرار وعلى سقوط وضع باقي الأعضاء، بل نفي الوضع على الأرض. فتكون مخصّصةً لعموم قوله عليه السلام: «السجود على سبعة أعظم».

وأمّا إذا كان من جهة بناء المستحبّات على التوسعة، فلا تكون دليلاً على سقوط الأُمور المذكورة في سجدة العزيمة الّتي هي واجبة. وعلى هذا فيكون استدلاله عليه السلام بفعله صلى الله عليه وآله من جهة سقوط القبلة فقط في سجدة العزيمة، ولعلّه كان المسؤول عنه هو شرطيّة القبلة. فإن استظهرنا الوجه الأوّل فتكون مخصّصةً للأدلّة الدالّة على اعتبار الأُمور المذكورة في السجدة، بخلاف الثاني، فإنّه مخصّص للدليل الدالّ على شرطيّة القبلة. فإذا دار الأمر بين كثرة التخصيص وقلّته، فأصالة العموم بالنسبة إلى ما عدا المتيقّن من التخصيص - وهو شرطيّة القبلة فيما نحن فيه - محكّمة، ولازمه اعتبار الأعظم السبعة فيها، كما لا يخفى.

وأمّا اعتبار كونها إلى القبلة فلا دليل عليه بعد أن لم يكن ركناً فيها. مضافاً إلى دلالة بعض الأخبار عليه، مثل رواية العلل. فإنّ قوله في آخر الرواية: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصليّ على ناقته وهو مستقبل المدينة، يقول الله عز وجل: ﴿**أينما تولّوا فثمّ وجه الله**﴾ صريح في عدم اعتبارها، فلابدّ من حمل ما تتوهّم دلالته عليه على الاستحباب، كما لا يخفى.

ولا يعتبر في مسجد الجبهة ما اعتبر فيه في الصلاة ممّا يصح السجود عليه؛ لاختصاص اعتبارها بخصوص السجدة الصلاتيّة.

وكذلك لا يعتبر الطمأنينة والاستقرار فيه؛ لاختصاصهما بالسجود الصلاتيّ.

وأمّا الشرائط الخارجيّة من الستر وما اعتبر فيه في الصلاة فلا يبعد اعتبار الستر فيه من جهة اقتضاء مناسبة الحكم والموضوع له، وأمّا كونه شرطاً له فلا دليل عليه، ومع الشكّ فالبراءة هي المحكّمة كما قلنا، كما لا يخفى على الراجع إلى الكتب المفصّلة.

وأمّا لو نسي السجدة فلا إشكال في وجوبها عليه بمجرّد التذكّر؛ لأنّه هو مقتضى فوريّتها. فإنّ مقتضى فوريّتها هو لزوم الإتيان بها فوراً ففوراً إلى آخر أزمنة الإمكان. والتعبير بالقضاء مسامحة. ومرجعه إلى تركها في أول أزمنة وجوبها، كما أنّ أداءها عبارة عن الإتيان بها في أوّل أزمنة وجوبها فوراً، كما لا يخفى.

مسألة: في سجدتي الشكر.

ولا إشكال في رجحانهما عند تجدّد كلّ نعمة ودفع النقم وعقيب الصلاة. ولا يعتبر فيهما شيءٌ ممّا اعتبر في السجدة الصلاتيّة إلا ما هو ركن فيهما من الوضع على الأرض وعدم كون مسجد الجبهة مرتفعاً بأزيد من المقدار، ووضع الأعظم السبعة. وأمّا الزائد على هذا، فلا دليل على اعتبارها فيهما فيما إذا أتى بهما بقصد رجحانهما.

نعم، لو أتى بهما بعنوان كونهما مأموراً بهما. فالأولى اعتبار الشرائط فيهما لو أتى بهما بقصد كونهما مأموراً بهما، كما لا يخفى. والله العالم بأحكامه.

الواجب السابع: التشهد

والكلام فيه يقع في أُمور:

الأوّل: وجوبه في كلّ ثنائيّة مرّةً وفي كلّ رباعيّة مرّتين بلا خلاف ولا إشكال فيه.

وأمّا ما ذكر في بعض الأخبار من أنّه سنّة[1]. فالمراد بالسنّة: هو كونه فرض النبيّ صلى الله عليه وآله ويكون واجباً مثل وجوب التسبيحات الأربع، في مقابل ما يكون وجوبه بفرض من الله عزّ وجلّ، كالركعتين الأوّلتين وكالركوع والسجود والوقت والقبلة والطهور، لا أنّ المراد منها استحبابه كما توهّم.

فإنّه يظهر من الأخبار الكثيرة أنّ الصلاة مشتملة على فرض الله وفرض النبي صلى الله عليه وآله[2] ولا فرق بينهما من جهة كون كلٍّ منهما واجباً في الصلاة. نعم، الفرق بينهما - كما يظهر من صحيحة «تعاد» - كون فرض الله أركاناً للصلاة، بحيث لو أخلّ بها نسياناً أو سهواً، زيادةً أو نقيصةً، تبطل الصلاة بالإخلال بها.

---

(١) الوسائل ٦: ٤٠١ - ١/٤٠٢ و٢ ب٧ و٤١١ - ٢/٤١٢ و٣ و٤ ب١٣ من أبواب التشهّد.

(٢) الكافي ٣: ٢٧٢ - ٢/٢٧٣ و٧، الوسائل ٨: ١٨٧ - ١/١٨٨ و٢ ب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة وغيرها.

بخلاف فرض النبيّ صلى الله عليه وآله فانه ليس ركناً للصلاة ولازمه عدم بطلان الصلاة بالإخلال به، سهواً أو نسياناً، زيادةً أو نقيصةً[١].

وأمّا ما يدلّ من الأخبار على أنّه: «لو تخلّل الحدث بين التشهّد وبين السجدة الأخيرة من الصلاة لا يوجب بطلان الصلاة»[٢] فغير معمول بها؛ لأنّه لم يعهد من العلماء - رضوان الله عليهم - العمل بتلك الأخبار إلا ما ينقل من الصدوق رضوان الله عليه[٣]، فلا يوجب جبر وهنِها. مضافاً إلى إمكان حملها على التقيّة بعد ما ثبت بالأدلّة القطعيّة أنّ الحدث الواقع في أثناء الصلاة مبطل قطعاً. وبعد ما لا إشكال في عدم الخروج من الصلاة بمجرّد الإتيان بالسجدة الأخيرة. فإنّه لو عدّ هذا من ضروريّات مذهبنا لكان في محلّه.

فالقول بعدم قاطعيّة الحدث بعد السجدة الأخيرة مخالف للمذهب الإماميّة، ولا دلالة له على استحباب التشهّد، بل الإخلال بالتشهّد عمداً يوجب بطلان الصلاة إجماعاً محصّلاً ومنقولاً، كما لا يخفى.

الثاني: صورة الشهادتين، فهي قولك: «أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله». فإنّ هذا هو نتيجة الجمع بين الأخبار الدالّة عليها بالإطلاق والتقييد. فإنّ ما ورد في صحيح زرارة من كفاية قول: «أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له» في الركعتين الأوّلتين[٤] مطلق

---

(١) الفقيه ١ : ٩٩١/٢٢٥ ، التهذيب ٢ : ٥٩٧/١٥٢ ، الوسائل ٦ : ١/٤٠١ ب٧ من أبواب التشهّد .

(٢) الوسائل ٦ : ٤١٠ ـ ٤١٢ أحاديث الباب ١٣ من أبواب التشهّد .

(٣) الفقيه ١ : ٢٣٣ (ضمن الحديث ١٠٣٠) ونقل عنه النجفيّ في جواهر الكلام ١٠ : ٢٤٧ .

(٤) التهذيب ٢ : ٣٧٤/١٠٠ ، الاستبصار ١ : ١٢٨٤/٣٤١ ، الوسائل ٦ : ١/٣٩٦ ب٤ من أبواب التشهّد.

وما ورد في صحيحة محمّد بن مسلم. من اعتبار كلتيهما في نفس التشهّد[١] مقيّد له. ومقتضى تقييد إطلاق صحيح زرارة بكلتيهما هو اعتبارهما في مطلق التشهّد، نظير تقييد إطلاقات الأخبار الواردة في بيان حقيقة الصوم الشرعيّ المقتصرة بالأربع المطلق أو بأزيد منها. فإنّ الدال على كفاية الإمساك عن الأربع مطلق بالنسبة إلى ما يعتبر فيه أمر آخر، فيقيّد إطلاق ذلك الأخبار به، وكذا فيما نحن فيه.

وأمّا الأخبار الدالّة على الاجتزاء بحمد الله[٢] تبارك وتعالى فهي غير معمول بها، ومطروحة. وكذا يقيّد إطلاق الأخبار الخالية عن قوله: «وحده لا شريك له»[٣] بما فيه ذلك، كما لا يخفى.

الثالث: يعتبر في التشهّد الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله للإجماع، والأخبار المستفيضة الدالّة على وجوبه[٤]، ولا خلاف فيه، إلا ما حكي عن الصدوق[٥]، وابن الجنيد[٦]، ولا يعبا بخلافهما بعد أن كان الإجماع على خلافهما متأيّداً بالأخبار الدالّة على نفي الصلاة غير المشتملة على الصلاة عليه[١]، المقيّدة

---

(١) التهذيب ٢: ٣٧٩/١٠١، الاستبصار ١: ١٢٨٩/٣٤٢، الوسائل ٦: ١/٣٩٧ ب٤ من أبواب التشهّد.

(٢) التهذيب ٢ : ٣٧٦/١٠١ ، الاستبصار ١: ١٢٨٦/٣٤١ ، الوسائل ٦: ٢/٣٩٩ ب٥ من أبواب التشهّد .

(٣) مستدرك الوسائل ٥ : ١٥ ـ ١٦ أحاديث الباب ٨ .

(٤) الوسائل ٦ : ٣٩٣ ـ ١/٣٩٤ و٢ ب٣ و٤٠٧ ـ ٤٠٨ أحاديث الباب ١٠ من أبواب التشهد وغيرها .

(٥) المقنع : ٩٥ وحكاه النجفيّ في جواهر الكلام ١٠ : ٢٥٤ .

(٦) انظر ذكرى الشيعة٣: ٤١٢ (فيه: قال ابن الجنيد: تُجزئ الشهادتان إذ لم تخلُ الصلاة من الصلاة على محمّد وآله في أحد التشهّدين).

(١) الوسائل ٦ : ١/٤٠٧ و٢ ب١٠ من أبواب التشهّد .

بالأخبار الأُخر، المقيّدة للصلاة عليه في خصوص التشهّد[١]. وأمّا ما ورد في صحيح محمّد بن مسلم من تحقّق الانصراف عن الصلاة بالشهادتين[٢]، فهو غير معمول به، بعد كون المحلّل السلام، فلابدّ من تقييده ببعد السلام، فكما أنّه مقيّد بالسلام فكذا مقيّد بالصلاة على النبيّ وآله، كما لا يخفى.

وأمّا صورتها، فهي قوله: «اللّهمّ صلّ على محمّد وآل محمّد»؛ لما ورد في موثّق عبد الملك بن عمرو الأحول عن الصادق عليه السلام: «التشهّد في الركعتين الأوّلتين الحمد الله، أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، اللّهمّ صلّ على محمّد وآل محمّد وتقبّل شفاعته وارفع درجته»[٣]. وقد ثبت بالدليل استحباب التحميد والدعاء، وبقي الباقي على وجوبه بعين وجوب التشهّد؛ حيث إنّ الظاهر منه بيان حقيقة التشهّد؛ لقوله: «التشهّد في الركعتين» الخبر، كما لا يخفى.

وظهر ممّا ذكرنا دخول «الآل» في صورة الصلاة عليه؛ للتصريح به في الخبر المذكور، وظهر أيضاً منه اعتبار لفظ اسمه المبارك، مضافاً إلى سائر الأخبار الدالّة عليه وهي كثيرة جدّاً، مضافاً إلى ما ورد من الأخبار الكثيرة المشتملة على الأمر بالصلاة عند ذكره صلوات الله عليه[١]، والمفروض: أنّ الشهادة الثانية مشتملة على اسمه المبارك، فيجب أن يتعقّب بالصلاة عليه. وإنّما

---

(١) الوسائل ٦ : ١/٣٩٣ و٢ ب٣ من أبواب التشهّد .

(٢) التهذيب ٢ : ١٢٩٨/٣١٧ ، الوسائل ٦ : ٢/٣٩٧ ب٤ من أبواب التشهّد .

(٣) التهذيب ٢ : ٣٤٤/٩٢ ، الوسائل ٦ : ١/٣٩٣ ب٣ من أبواب التشهّد .

(١) انظر الوسائل ٧ : ١٩٢ ـ ٢٠٨ أحاديث الباب ٣٤ ـ ٤٣ من أبواب الذكر .

ثبت الاستحباب في غير الصلاة عند ذكره أو سماع ذكره كما في الأخبار المتواترة[١].

والمراد بذكره - كما في الأخبار: «البخيل كلّ البخيل من ذكرت عنده ولم يصلّ عليّ»[٢] - هو ذكر نفسه باسمه المبارك المختصّ به كـ «محمّد» و«أحمد» أو اللقب والكنية المختصّان به كـ «أبي القاسم».

وأمّا غير المختصّ به، كـ «الهاشميّ القرشيّ» أو «العربيّ التهاميّ» فهو خارج عن ذكره المختصّ به. فإنّ المستفاد من قوله: «إذا ذكرت» ذكر نفسه. وذكره بالألفاظ المشتركة في الحقيقة لم يكن ذكراً لنفسه، بل ذكره بالواسطة، كما لا يخفى. ولكن لابدّ في التشهّد الصلاتيّ أن يذكر باسمه المبارك؛ للخبر المذكور، فإنّ مقتضى الإطلاق والتقييد هو ما ذكرنا، كما لا يخفى.

---

(١) انظر الوسائل ٧: ١٩٢ ـ ٢٠٨ أحاديث الباب ٣٤ ـ ٤٣ من أبواب الذكر.

(٢) الخصال ٢: ١٦٩، وسائل الشيعة ٧: ٢٠٦/١٤، ح ٤٢، من أبواب الذكر

الثامن من أفعال الصلاة: التسليم

لا إشكال ولا خلاف في وجوبه في الجملة، ولكنّه ليس بركن للصلاة، فإنّه ممّا فرضه النبيّ صلى الله عليه وآله محلّلاً لها كمحلليّة الحلق والتقصير لإحرام الحجّ، ولا أنّه ممحّض في الجزئيّة بأن يكون داخلاً في الصلاة كسائر الأجزاء الداخليّة، إلا أنّه خارج عنها كالتعقيب، بل هو بين الأمرين داخل في الصلاة من جهة أنّه لا يخرج عن الصلاة إلا به، وخارج عنها من جهة أنّ به يتحقّق الخروج. فهو الجزء الخارج الداخل كما هو الشأن في محلّل إحرام الحجّ، فإنّه أيضاً من الخارج الداخل فيه.

وكيف كان، لا مجال للإشكال في وجوبه، بل لعلّه هو الّذي استقرّ عليه المذهب.

وأمّا ما يظهر من كلمات العلماء - رضوان الله عليهم - من أنّه مستحبّ، فهو محمول على الصيغة الأخيرة؛ لأنّها المنصرف من السلام المخرج، وهي قوله: «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته»، فإنّه - كما يأتي إن شاء الله تعالى - مستحبّ، لا على أصل التسليمة. وما يظهر منهم من كونه واجباً فهو محمول على أصل السلام القدر الجامع بينهما. وهذا هو الّذي به يجمع بين كلماتهم المختلفة، وبه يرتفع التنافي بين قولهم بالوجوب، وبين قولهم بالاستحباب.

وبالجملة: مرادهم باستحبابه هو استحباب الصيغة الأخيرة، ومرادهم بوجوبه: هو نفس التسليم المنطبق على الصيغة الثانية.

وأمّا الصيغة الأُولى فليست من التسليم المحلّل، بل التسليم المحلّل إمّا هو الصيغة الثانية كما هو الّذي يظهر من الأخبار[١]، وإمّا الثالثة، كما يظهر من بعض الأخبار[٢]، فيجمع بين كلماتهم بما قلنا، كما لا يخفى.

مضافاً إلى [أنّ المراد] الأخبار الكثيرة الحاصرة للمحلّل بالتسليم[٣] ليس إلا [نفس التسليم]. فلو لم يكن في البين إلا قوله صلى الله عليه وآله في الرواية المرويّة عن الكافي مستندةً إلى القدّاح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله افتتاح الصلاة الوضوء، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم»[٤] يكفي في إثبات الوجوب به.

والمراد بكون الوضوء ممّا تفتتح به الصلاة: إنّه أوّل مقدّمة خارجيّة أمر الله تعالى بتحصيله للتهيّؤ للدخول في الصلاة قبل أن يُحرم للصلاة، كالتكبيرات الافتتاحيّة الّتي كان يفتتح بها الدخول فيها. وأصل التعبير بالتحريم والتحليل إنّما يكون للإشارة إلى ما كان مرتكزاً في أذهانهم من التحليل والتحريم للحجّ، الثابتين له من زمان إبراهيم الخليل - على نبيّنا وآله و عليه السلام - إلى زمان بعثة النبيّ صلى الله عليه وآله وكان بناؤهم وعملهم على تحريم بعض أشياءٍ على أنفسهم بعقد إحرام الحجّ إلى أن يأتوا بالمحلّل.

---

(١) الوسائل ٦ : ١/٤٢٦ و٢ ب٤ من أبواب التسليم .

(٢) علل الشرائع : ١/٣١٢ ، الكافي ٣ : ١/٤٨٦ ، الوسائل ٥ : ١٠/٤٦٨ ب١ من أبواب أفعال الصلاة .

(٣) الوسائل ٦ : ٤١٥ ـ ٤١٨ أحاديث الباب ١ من أبواب التسليم .

(٤) الكافي ٣ : ٢/٦٩ ، الوسائل ٦ : ١/٤١٥ ب١ من أبواب التسليم .

فغرضه ﷺ من هذا الكلام أوّلاً: كان إشارةً إلى أنّ للصلاة أيضاً محرّم ومحلّل كالحج الّذي كان مغروساً في أذهانهم إنّ له المحرّم والمحلّل.

وثانياً: إلى بيان أنّ المحرّم للصلاة هو التكبير فقط، والمحلّل هو التسليم وحده دون غيره. فإنّ التحليل مصدر مضاف إلى الصلاة كالتحريم، فكانت الإضافة معنويّةً كما هو الظاهر؛ لأنّ الإضافة اللفظيّة الّتي فائدتها هي التخصيص فقط منحصرة بخصوص أسماء الفاعلين والمفعولين، والصيغ المشبّهة والمبالغة. وأمّا كون إضافة المصدر أيضاً من الإضافة اللفظيّة فهو غير مسلّم، فتكون الإضافة معنويّةً وعلى فرض تسليم عموم تلك القاعدة لإضافة المصدر، فنقول: إنّ الإضافة اللفظيّة تكون مختصّةً بخصوص ما إذا أُضيف المصدر ونحوه إلى فاعله أو مفعوله. وأمّا إضافته إلى سائر ملابساته من الزمان والمكان ونحوهما فلا نسلّم كون إضافة المشتقّات إليه لفظيّةً فضلاً عن المصدر. وحيث إنّ مرجع الضمير الّذي أضاف إليها التحريم والتحليل إلى الصلاة الّتي هي محلّهما وموردهما، لظهور أنّ الصلاة ليست فاعلاً لهما ولا مفعولاً لهما، فعلى هذا كانت الإضافة معنويّةً.

فإذا كانت الاضافة فيهما معنويّةً فيكون كلّ من التحريم والتحليل مبتدأ وكلّ من التكبير والتسليم خبرهما. وحيث إنّه لو كان المبتدأ معرّفاً أو المبتدأ والخبر معرّفين يفيد الحصر، فيكون الجملتين مقيّدتين، ومرجع الحصر إلى حصر المبتدأ المعرّف بالخبر، كما لا يخفى.

وكذا لو جعلنا الإضافة لفظيّةً، فإنّه يكون كلّ منهما خبراً مقدّماً والآخر

[مبتدءاً][1] مؤخّراً، فيفيد الحصر ويتمّ المقصود؛ لأنّ تقديم ما حقّه التأخير يفيد الحصر أيضاً. وعلى كلّ تقدير فيتمّ المطلوب، وهو كون المحلّل منحصراً بخصوص السلام لا غيره.

وظاهر أنّه حيث كان ﷺ في مقام التشريع فتدلّ الجملتان على وجوب كلّ منهما على نهج واحد، كما لا يخفى. مضافاً إلى الأخبار المستفيضة الدالّة على أنّ الصلاة لابدّ أن تختتم بالتسليم، وهي أخبار كثيرة.

منها: رواية أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في رجل صلّى الصبح فلمّا جلس في الركعتين قبل أن يتشهّد رعف؟ قال: «فليخرج وليغسل أنفه ثمّ ليرجع فليتمّ صلاته؛ فإنّ آخر الصلاة التسليم»[2].

فقوله: «فإنّ آخر الصلاة التسليم» في مقام التعليل صريح في أنّ الصلاة لم يُفرغ عنها إلا بالتسليم. وأمّا صدره فإمّا[3] أنّ يحمل على ما إذا لم يلزم من الغَسل فعل كثير ماحٍ لصورة الصلاة ولا الاستدبار، وإلا فهو غير معمول به، ولا يضرّ بما نحن نستدلّ به.

ومنها: الأخبار المتعرّضة لعلّة جعل تحليل الصلاة بالتسليم، فإنّها تدلّ على أنّ التسليم هو المحلّل دون غيره، من حيث كونه تحيّة الآدميّين الّذي كان حراماً في الصلاة، كالتقصير والحلق في الحجّ، أو من حيث كونه علامة الأمن وعلامةً

---

(١) في الأصل «خبراً» والظاهر ما أثبتناه.

(٢) التهذيب ٤: ١٣٠٧/٣٢٠، الاستبصار ١: ١٣٠٢/٣٤٥، الوسائل ٦: ٤/٤١٦ ب١ من أبواب التسليم.

(٣) هكذا في الأصل ولم يُشر رحمه الله إلى إمّا الثاني فلاحظ.

للخروج من الصلاة، وتحليلاً للكلام وأمناً من أن يدخل في الصلاة ما يُفسدها. فمن هذا يستظهر أنّ السلام مأخوذ من السلامة ويمكن أن يكون اسماً من أسماء الله تبارك وتعالى، وهو واقع من المصلّي على ملكي الله الموكلّين كما في رواية العلل عن الرضا عليه السلام: «إنّما جعل التسليم تحليل الصلاة ولم يجعل بدلها تكبيراً أو تسبيحاً أو ضرباً آخر؛ لأنّه لمّا كان الدخول في الصلاة تحريم الكلام للمخلوقين، والتوجّه إلى الخالق، كان تحليلها كلام المخلوقين، والانتقال عنها، وإنّما ابتداء المخلوقين في الكلام أوّلاً بالتسليم»[1].

إلى غير ذلك، ممّا يدلّ بأنّه ممّا تختتم به الصلاة وظاهر أنّ آخر الشيء لا يكون خارجاً بالكليّة ولا داخلاً كذلك، بل هو بين داخل وخارج، كما لا يخفى.

ومن أقوى ما يدلّ في هذا الباب على جزئيّة السلام ووجوبه الأخبار الواردة في باب من أتمّ في السفر عامداً، أو ناسياً، وجب عليه الإعادة في الوقت، كرواية صفوان بن يحيى[2] قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل صلّى وهو مسافر فأتمّ الصلاة؟ قال: «إن كان في وقت فليُعد. وإن كان الوقت قد مضى فلا»[3]. فإنّه لو لم يكن السلام جزءاً وواجباً فلا وجه لإيجاب الإعادة عليه؛ لأنّه قد أتمّ صلاته بالتشهّد في الركعة الثانية كما هو المفروض، فمنه يستكشف وجوبه، وإلا، فلا وجه لإيجاب الإعادة عليه سيّما إذا نسيه.

---

(١) علل الشرائع : ٩/٢٦٢ ، الوسائل ٦ : ١٠/٤١٧ ب١ من أبواب التسليم .

(٢) في المصادر «صفوان بن يحيى عن العيص بن القاسم».

(٣) الكافي ٣ : ٦/٤٣٥ ، التهذيب ٣ : ٣٧٢/١٦٩ ، الاستبصار ١ : ٨٦٠/٢٤١ ، الوسائل ٨ : ١/٥٠٥ ب١٧ من أبواب التسليم .

وفي بعض هذه الأخبار قد أُطلقت الزيادة في الصلاة على الركعتين الأخيرتين فيما إذا أتمّ المسافر، كرواية الخصال عن جعفر بن محمّد في حديث شرائع الإسلام قال: «والتقصير في ثمانية فراسخ، وهو بريدان، وإذا قصّرت أفطرت، ومن لم يقصّر في السفر لم تجزء صلاته؛ لأنّه قد زاد في فرض الله عز وجل»[1] فإنّ التعبير بالزيادة صريح في عدم تحقّق الفراغ من الصلاة بنفس التشهّد، وكان الركعتان الأخيرتان واقعتين في نفس الصلاة، فلو لم يكن السلام جزءاً لكان الفراغ متحقّقاً بنفس التشهّد، وكانت الركعتان واقعتين في خارج الصلاة. فالتعبير بكونهما زيادتين صريح في أنّه لا يتحقّق الفراغ عن الصلاة إلا بالسلام، كما لا يخفى.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ التسليم واجب في الجملة، وأنّه لا يتحقّق الفراغ منها إلا به، والإجماع على هذا. وقلنا: إنّ ما يظهر منهم من كونه مستحبّاً محمول على الصيغة الأخيرة؛ لأنّها المنصرف منه.

وأمّا ما استدلّ به على عدم وجوب التسليم فطوائف:

منها: ما يدلّ على تحقّق الفراغ من الصلاة لو لم يسلّم.

ومنها: ما يدلّ على أنّ من جلس وصدر منه حدث قبل أن يسلّم كانت صلاته صحيحةً.

ومنها: ما يدلّ على أنّه لو نسي التسليم وانصرف عن الصلاة، ثمّ تذكّر بعد ذلك، فيتوضّأ ويسلّم وإن بلغ الصين.

---

(١) الخصال : ٩/٦٠٤ ، الوسائل ٨ : ٨/٥٠٨ ب١٧ من أبواب صلاة المسافر .

ومنها: ما يدلّ على التفصيل فيمن زاد في صلاته ركعةً بين من جلس قبل الدخول في الركعة الخامسة بمقدار التشّهد صحّت صلاته.

وبين من لم يجلس بعد الركعة الرابعة بهذا المقدار فتبطل صلاته.

فإنّه صريح في عدم كون السلام جزءاً، وإلا، فلا وجه لهذا التفصيل.

أمّا الطائفة الأُولى:

منها: صحيحة محمّد بن مسلم: «إذا استويت جالساً فقل أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله ثمّ تنصرف»[1]. فإنّ ظاهرها الاجتزاء بالشهادتين.

ومنها: صحيحة الفضلاء: «إذا فرغ من الشهادتين فقد مضت صلاته، فإن كان مستعجلاً في أمر يخاف فوته فسلّم انصرافاً أجزأه»[2]، فإنّ قوله: «فقد مضت صلاته» دالّ على عدم كون التسليم جزءاً.

ومنها: قوله صلى الله عليه وآله: «إنّما صلاتنا هذه تكبير وقراءة وركوع وسجود»[3].

ولا يخفى أنّ شيئاً من هذه الأخبار الثلاثة لا دلالة له.

أمّا الأوّل؛ فلأنه مطلق فيقيّد الانصراف بالصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله، مضافاً إلى احتمال أن يكون المراد بالانصراف: هو الانصراف بنفس السلام، كما في افتتاح الصلاة، فإنّ قوله: «افتتح الصلاة». معناه افتتاحها بالتكبير، فكذا المراد بالانصراف منها: هو الانصراف عنها بالسلام، فتأمّل.

---

(١) التهذيب٢ : ٣٧٩/١٠١ ، الاستبصار١ : ١٢٨٧/٣٤٢ ، الوسائل ٦ : ٤/٣٩٧ ب٤ من أبواب التشهّد .

(٢) التهذيب ٢ : ١٢٩٨/٣١٧ ، الوسائل ٦ : ٥/٤١٦ ب١ من أبواب التسليم .

(٣) عوالي اللئالي ٣ : ١٠٤/٩٤ .

كما أنّ الثاني أدلّ على المدّعى بمقتضى ذيله، وأمّا صدره لا دلالة له، إلا على عدم كون السلام جزءاً في عرض سائر الأجزاء، وهو كذلك. مع أنّ غاية دلالته أنّه مطلق فيقيّد بالأخبار السابقة.

وأمّا الثالث، فالحصر إضافيّ بالنسبة إلى كلام الآدميّين ويكون مطلقاً، فيقيّد بالأدلّة الدالّة على التشهّد والتسليم، كما لا يخفى.

أمّا الطائفة الثانية: فهي كثيرة.

منها: رواية زرارة المصحّحة عن الرجل يصلّي، ثمّ يجلس فيحدث قبل أن يسلّم؟ قال عليه السلام: «تمّت صلاته»[١].

ومنها: الموثّق عن الرجل يصلّي المكتوبة فيقضي صلاته ويتشهّد، ثمّ ينام قبل أن يسلّم؟ قال عليه السلام: «تمّت صلاته»[٢].

ومنها: حسنة الحلبيّ: «إذا التفتّ في صلاة مكتوبة عن غير فراغ فأعد الصلاة إذا كان الالتفات فاحشاً، وإن كنت قد تشهدّت فلا تُعد»[٣].

إلى غير ذلك من الأخبار الدالّة على أنّ الحدث قبل التسليم لا يوجب بطلان الصلاة.

ولا يخفى ما فيها؛ لأنّه إن أراد عدم بطلانها بترك التسليم قهراً فهو مسلّم؛ حيث إنّه لا إشكال في أنّه غير ركن، ولا يكون بطلان الصلاة بتركه بنفسه كما

---

(١) التهذيب ٢ : ١٣٠٦/٣٢٠ ، الاستبصار ١ : ١٣٠١/٣٤٥ ، الوسائل ٦ : ٢/٤٢٤ ب٣ من أبواب التسليم .

(٢)التهذيب ٢ : ١٣٠٤/٣١٩ ، الوسائل ٦ : ٦/٤٢٥ ب٣ من أبواب التسليم .

(٣)التهذيب ٢ : ١٣٢٢/٣٢٣ ، الاستبصار ١ : ١٥٤٧/٤٠٥ ، الوسائل ٦ : ٤/٤٢٤ ب٣ من أبواب التسليم .

يأتي في باب الخلل من أنّه لو نسي نفس التسليم لا يوجب النسيان بطلان الصلاة إلا إذا تخلّل المنافي بينه وبين الصلاة ولو بالسكوت الطويل، أو الفعل الكثير الماحي لصورة الصلاة؛ لأنّه لم يخرج من الصلاة إلا به، فكلّما تذكّر فيجب عليه أن يأتي به. فعلى هذا، فلا يمكن أن يستند بطلان الصلاة إلى ترك التسليم فقط، بل لا محالة يستند إلى وجود إحدى المنافيات الّتي تقع وتصدر عن المكلّف.

وإن أراد عدم بطلان الصلاة بالحدث الواقع قبل التسليم، فهو خلاف مذهبنا، ولم تكن تلك الأخبار معمولاً بها، بل هو مذهب العامّة. فهذه الأخبار موافقة لمذهب العامّة محمولة على التقيّة.

والحاصل: أنّ غاية دلالة هذه الأخبار هو عدم مبطلية الحدث؛ لأنّ الخروج عن الصلاة إنّما تحقّق به، لا بترك التسليم، فخرج عن الصلاة بواسطة تحقّق الحدث، لا بواسطة ترك التسليم، فهو خلاف مذهبنا، ولا دلالة لها على عدم جزئيّة التسليم، كما لا يخفى.

وأمّا الطائفة الثالثة: فدلالتها على خلاف المدّعى أدلّ؛ لأنّه لولا وجوبه على المكلّف، ولولا جزئيّته للصلاة، فلا وجه للزوم الإتيان به لو تذكّر ولو «بالصين».

وأمّا الطائفة الرابعة: فإنّ كان المراد من الجلوس بمقدار التشهّد فيها مجرّد الجلوس، فهذا خلاف مذهبنا، موافق لمذهب أبي حنيفة[1]، فلابدّ أن يحمل على التقيّة.

وإن كان المراد هو الجلوس عن التشهّد، ففيه: أنّه لا دلالة على كون

---

(١) الهداية للمرغيناني ١ : ٤٦ ، المغني ١ : ٦١٣ ، الشرح الكبير ١ : ٦٣٤ .

التسليم مستحبّاً مطلقاً، بل لابدّ من الاقتصار على مورده، فإنّ الحكم بزيادة الركعة موقوف عليه ولا منافاة بين كون الحكم بزيادة الركعة متوقّفاً على الجلوس بمقدار التشهّد في خصوص مورده.

وبعبارة أُخرى: توقّف الحكم بزيادة الركعة في خصوص المورد لا يوجب عدم كون السلام جزءاً مطلقاً، كما لا يخفى.

وأمّا سائر الأخبار الواردة في هذا المورد، مثل ما ورد عن معاوية بن عمّار في صلاة الطواف من قوله عليه السلام: «ثمّ تشهّد واحمد الله واثن عليه وصلّ على النبيّ صلى الله عليه وآله واسأله أن يتقبّل منك»[1].

ففيه أوّلاً: أنّها ليست في مقام جميع ما يعتبر في الصلاة.

وثانياً: أنّه يحتمل أن يكون المراد بالتشهّد هو الأعمّ من الشهادتين والسلام، ويكون المراد من حمد الله والثناء عليه، والصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله هو بعد الصلاة. ويشهد على ذلك أنّ الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله كان من التشهّد فالتعرّض له بعد ما أمر بالتشهّد إشارة إلى أنّ المراد بالتشهّد هو الأعمّ، وأنّ المراد بالحمد والثناء والصلاة، هو الإتيان بها بعدها عقيب الصلاة.

ومثل رواية عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام عن الرجل يكون خلف الإمام فيطوّل الإمام التشهّد، فيأخذ الرجل البول، أو يتخوّف على شيء يفوت، أو يعرض له وجع، كيف يصنع؟ قال: «يتشهّد وينصرف ويدع الإمام»[2].

---

(١) الكافي ٤ : ١/٤٢٣ ، الوسائل ١٣ : ٣/٤٢٣ ب٧١ من أبواب الطواف .

(٢) مسائل عليّ بن جعفر : ٦١٣/٢٥٥ ، التهذيب ٢ : ١٤٤٦/٣٤٩ ، الوسائل ٨ : ٢/٤١٣ ب٦٤ من أبواب صلاة الجماعة .

ففيه: ما لا يخفى، فإنّ قوله: «وينصرف» - بعد التشهّد - هو الانصراف بالسلام كقوله: «ويفتتح الصلاة» ويقول مثلاً كذا فعطف قوله: «وينصرف» يدلّ على لزوم التسليم؛ لأنّه المحقّق للانصراف المعهود من الصلاة. ويشهد له ما حكي عن نسخة التهذيب والفقيه من قوله: «ويسلّم»[1].

ويؤيّده غيرها من الأخبار الدالّة على أنّ المأموم إذا عرضت له حاجة فيسلّم، ويدع الإمام.

ومثل موثّقة يونس بن يعقوب عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له صلّيت بقوم فقعدت للتشهّد ونسيت أن أُسلّم عليهم، فقالوا: «ما سلّمت علينا؟» فقال: «ألم تسلّم عليهم وأنت جالس؟» فقلت: «بلى». قال: «لا بأس عليك ولو نسيت حين قالوا لك: ذلك استقبلتهم بوجهك فقلت: السلام عليكم»[2].

فإنّ الظاهر هو خصوص التسليم الآخر الّذي يقصد به المأمومين، وسيأتي إن شاء الله تعالى أنّه مستحبّ.

ثمّ لا يخفى أنّ الأخبار الدالّة على جواز ترك السلام، فالمراد بالسلام المطلق هو السلام الأخير؛ لأنّه المنصرف منه، ويحمل الأخبار الدالّة على استحباب السلام المطلق، أو جواز تركه على الصيغة الأخيرة، فإنّها مستحبّة، كما يأتي إن شاء الله تعالى.

ومثل رواية زرارة المرويّة عن الكافي قال: قلت له من لم يدر في أربع هو أم ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال: «يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة

---

(١) التهذيب ٣ : ٨٤٢/٢٨٣ ، الفقيه ١ : ١١٩١/٢٩١ . (فيهما : «يسلّم» بدل «يتشهّد») .

(٢) التهذيب ٢ : ١٤٤٢/٣٤٨ ، الوسائل ٦ : ٥/٤٢٥ ب٣ من أبواب التسليم .

الكتاب، ويتشهّد ولا شئ عليه»[١].

ففيه، **أمّا أوّلاً**: أنّه يطلق التشهّد على الشهادتين والسلام. أمّا السلام على النبيّ صلى الله عليه وآله فإنّه من أجزاء التشهّد، ولذا لم يقل أحد بالخروج عن الصلاة بالسلام على النبيّ صلى الله عليه وآله من جهة أنّه من أجزائه بلحاظ كونه عقيب إسمه المبارك وقد ورد الحثّ والترغيب على السلام عقيب إسمه المبارك[٢].

وأمّا صيغة «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين»؛ فلأنّه أُطلق عليه التشهّد في الأخبار أيضاً. كما في رواية أبي بصير حيث قال: - بعد ذكر ما ينبغي أن يقال -: «إذا جلس في الرابعة من التشهّد الكامل ثمّ قال: السلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله وبركاته، السلام على أنبياء الله ورسله، السلام على جبرئيل والملائكة المقرّبين السلام على محمّد بن عبد الله، خاتم النبيّين، لا نبيّ بعده، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، ثمّ تسلّم»[٣]. فإنّ قوله أخيراً: «ثمّ تسلّم» أقوى شاهد على أنّ ما عدا السلام الأخير كان من التشهّد. كما أنّه يشهد على أنّ السلام المطلق هو السلام الأخير. فمنه يستكشف أمران:

الأوّل: كون الصيغتين الأوّلتين من التشهّد فقوله: «يتشهّد» في رواية زرارة يحتمل أن يراد منه السلام الّذي به يخرج عن الصلاة. كما سيأتي من أنّ بالصيغة المذكورة - وهي قوله: «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» - يخرج عن الصلاة.

---

(١)الكافي ٣ : ٣/٣٥١ ، الوسائل ٨ : ٣/٢٢٠ ب١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة .

(٢)معاني الأخبار : ٣٦٧ ـ ٣٦٨ ، الوسائل ٧ : ١/١٩٦ ب٣٥ من أبواب الذكر .

(٣) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري: ١٧٦ (الحجري).

والثاني: أنّ المراد بالسلام عند الإطلاق هو الصيغة الثالثة. ويأتي إن شاء الله تعالى كونها مستحبّة، وبهذا نقول بأنّ المراد من بعض الأخبار الدالّ على نفي لزوم السلام، وعلى عدم وجوبه، وعلى أنّه يتحقّق الخروج بنفس التشهّد هو نفي وجوب الصيغة الأخيرة خاصّة، لا القدر الجامع من السلام.

وتحمل الأخبار الدالّة على تحقّق الخروج بنفس التشهّد على ما إذا اشتمل على الصيغة المذكورة الّتي سيأتي تحقّق الخروج به. فعلى هذا لا منافاة بين الأخبار أصلاً، كما لا يخفى؛ لإطلاق التشهّد على السلام الواجب، كما أُطلق السلام على السلام المستحبّ فلو لم يكن لشاهد الجمع بين الروايات إلا هذه الرواية، فيكفيها أن تجمع بها بين الروايات، كما لا يخفى. والرواية معتبرة صحيحة كما لا يخفى.

وأمّا ثانياً: أنّ غاية ما يستفاد منها، هو كونها مطلقة. والأخبار الدالّة على لزوم السلام مقيّدة لها، كما لا يخفى. هذا تمام الكلام في أصل وجوب التسليم، وقد عرفت وجوبه.

وظهر من جميع ما ذكرنا أُمور:

الأوّل: كون السلام المحلّل والمخرج من كلام الآدميّين.

والثاني: أنّه ليس جزءاً متمحّضاً في الجزئيّة الداخليّة ولا متمحّضاً في كونه أمراً خارجيّاً، بل أمره دائر بين خارج وداخل.

الثالث: وجوب التسليم في الجملة. هذا تمام الكلام في أصل وجوب التسليم.

وأمّا تعيين ما هو الواجب منه، فقد اختلفت كلمات العلماء فيه: من وجوب

كلتا الصيغتين معاً[١]، أو وجوب الأخيرة متعيّناً[٢]، أو وجوب السلام عليكم متعيّناً[٣]، ومن التخيير بينهما. والقائلون بالتخيير أيضاً بين من يقول بجواز تقديم كلّ منهما[٤]، وبين من يقول بأنّ تقديم السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين موجب لاستحباب الصيغة الأُخرى[٥].

الى غير ذلك من الأقوال في هذه المسألة.

ولكلّ قول وجه. ومنشأ الأقوال اختلاف الأخبار. أمّا القول بوجوبهما معاً فهو مخالف لكلتا الطائفتين من الأخبار الدالّة على تحقّق الخروج من الصلاة بمجرّد الإتيان بالصيغة الأُولى، كما في رواية الحلبيّ؛ فإنّه ورد فيها أنّه «فلو قلت: «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد انصرفت»[٦].

وكما في رواية المحكيّة عن التهذيب: «فإذا قلت ذلك» - مشيراً إلى قوله: «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» - فقد انقطعت الصلاة»[٧].

وكما في رواية أبي كهمس قال: سألته عن الركعتين [الأوّلتين][٨] إذا جلست فيهما للتشهّد فقلت وأنا جالس: السلام عليك أيّها النبيّ ورحمة الله

---

(١) انظر ذكرى الشيعة ٣ : ٤٣٣ .

(٢) كأبي الصلاح في الكافي في الفقه: ١١٩ وسلّار في المراسم: ٧٢.

(٣) كالسيّد في مدراك الأحكام ٣ : ٤٣٦ والشهيد في الدروس ١ : ١٨٣ .

(٤) كالعلاّمة في تذكرة الفقهاء ٣ : ٢٤٥ ـ ٢٤٦ والمحقّق في شرائع الإسلام ١ : ٨٩ .

(٥) كما في تذكرة الفقهاء ٣ : ٢٤٥ ـ ٢٤٦ .

(٦) التهذيب ٢ : ١٢٩٣/٣١٦ ، الوسائل ٦ : ١/٤٢٦ ب٤ من أبواب التسليم .

(٧) التهذيب ٢ : ٣٤٩/٩٣ ، الوسائل ٦ : ٨/٤٢١ ب٢ من أبواب التسليم .

(٨) أثبتناه من المصدر.

وبركاته انصراف هو؟ قال عليه السلام: «لا، ولكن إذا قلت: «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» فهو الانصراف»[١].

وهذه الرواية صريحة في أمرين:

الأوّل: عدم تحقّق الانصراف بالسلام على النبيّ صلى الله عليه وآله كما دلّت عليه روايات متعددة من أنه كان من التشهّد[٢].

والثاني: أنّ المراد بالانصراف هو الخروج عن الصلاة؛ لأنّ مقتضى الاستدراك هو هذا. فالقول بأنّ المراد هو الانصراف عن الأجزاء الركنيّة، ولا منافاة بينه وبين وجوب «السلام عليكم ورحمة الله وبركاته» لا يُعبأ به.

كما أنّ دعوى: أنّ هذا مطلق يقيّد بالدليل بوجوب الصيغة الثانية.

مدفوعة: بأنّ بعد ما نفى تحقّق الانصراف بالسلام على النبيّ صلى الله عليه وآله وأثبته بقوله: «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين»، لا مجال لتوهّم تقييده بغيره، والرواية السابقة المعبّر فيها بانقطاع الصلاة صريحة في تماميّة الصلاة.

وكما في رواية معاوية بن عمّار حيث قال عليه السلام بعد قوله: السلام علينا إلى آخره: «فإذا قلت ذلك فقد خرجت عن الصلاة»[٣].

فإنّ التعبير بالخروج غير قابل لأن يؤوّل. مضافاً إلى ما ورد في الآثار عن الرضا عليه السلام فيما كتبه إلى المأمون - لعنه الله - في تعليل المنع عن قول: «السلام علينا» في التشهّد بأنّ: «تحليل الصلاة التسليم، وإذا قلت هذا فقد سلّمت»[١].

---

(١) الفقيه ١ : ١٠١٤/٢٢٩ ، التهذيب ٢ : ١٢٩٢/٣١٦ ، الوسائل ٦ : ٢/٤٢٦ ب٤ من أبواب التسليم .

(٢) انظر الوسائل ٦ : ٤٢٦ ـ ٤٢٧ أحاديث الباب ٤ من أبواب التسليم .

(٣) المعتبر ٢ : ٢٣٢ .

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢ : ١٢٣ ، الوسائل ٦ : ٣/٤١٠ ب١٢ من أبواب التشهّد .

فإنّه يستفاد منه برهان - بالشكل الأوّل - على أنّ «السلام علينا» إلى آخره محلّل للصلاة ويخرج به عن الصلاة، بتقريب: إنّ قولنا: «هذا تسليم وكلّ تسليم تحليل فهذا تحليل» إلى غير ذلك من الأخبار الدالّة على تحقّق الخروج والتحليل بقولنا: السلام علينا[١]، ومعه فلا يمكن أن يكون قوله «السلام عليكم» واجباً ومحلّلاً.

ولذا لابدّ من توجيه ما ينقل عن الشهيد في البيان من أنّ «السلام علينا» لم يوجبه أحد من القدماء، بل القائل بوجوب «السلام علكيم» يجعله مستحبّاً[٢]. وجعله مستحبّاً مع الأخبار الناصّة في الخروج عن الصلاة به غير ممكن الجمع بينها، ولذا اعترف - رحمه الله - بأنّه لو حصل المنافي للصلاة للمصلّي بعد قوله: «السلام علينا» وقبل قوله: «السلام عليكم» بغير اختيار أو بسوء اختياره لم تبطل الصلاة. ولا يمكن تصوير عدم بطلان الصلاة بتخلّل المنافي في أثناء الصلاة، فيستكشف منه أنّ الخروج إنّما يتحقّق بنفس «السلام علينا» كما اعترف به في الدروس على ما نقل عنه من أنّ أكثر [القدماء][٣] على الخروج بقوله: «السلام علينا» الى آخره[٤]. ولذلك لابدّ من توجيه ما ينسب إلى القدماء. ولعلّ المراد بقوله: «لم يوجبه أحد من القدماء بل القائل بوجوب التسليم يجعله مستحبّاً» هو استحباب «السلام علينا» عند القدماء.

---

(١) انظر الوسائل ٦ : ٤٢٦ ـ ٤٢٧ أحاديث الباب ٤ من أبواب التسليم .

(٢) البيان: ١٧٧ - ١٧٦.

(٣) أثبتناه من المصدر.

(٤) الدروس ١ : ١٨٣ .

والحاصل: أنّ مقتضى الجمع بين كلماته أنّ «السلام علينا» الى آخره مستحبّ، ولكن يخرج به عن الصلاة؛ لأنّ الواجب بالأصالة هو الصيغة الأخيرة، كالوضوء فإنّ الندبيّ منه يوجب سقوط الوضوء الواجب بالأصالة للصلاة مطلقاً وإلا لا يعقل أن يكون مرادهم هو تعيّن المحلّل بالصيغة الأخيرة؛ مع كون الأخبار بمرأى ومسمعهم، كما لا يخفى.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ القول بالجمع لا وجه له، كما أنّ القول بتعيّن الصيغة الأخيرة أيضاً لا وجه [له]؛ لأنّ أخباره محجوج بما ذكرنا من الأخبار المذكورة، كما أنّه لا وجه للطرح أيضاً.

فعلى هذا، مقتضى القاعدة القول بالتخيير؛ لأنّ به يتمّ العمل بالأخبار الواردة لكلا الطرفين، والعمل بقول العلماء الأخيار عليهم رضوان الله، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه لا إشكال ولا كلام في أنّه لو بدأ بقوله: «السلام علينا» إلى آخره يكون الصيغة الأُخرى مستحبّةً. وجه الاستحباب؛ أنّ بعد كون مقتضى الأخبار الخروج عن الصلاة بالصيغة الأُولى، كما أنّ مقتضى بعض الأخبار الخروج عنها بالصيغة الثانية، وقد قلنا بالتخيير بين الطائفتين، فلابدّ من حمل الأخبار الدالّة على الجمع، على استحباب الصيغة الثانية.

ولكنّ الكلام في تصوير استحبابها في الصلاة مع فرض تحقّق الخروج بالصيغة الأُولى. ويمكن أن يكون المراد: كونه جزءاً استحبابيّاً للفرد من الصلاة، بمعنى كونه جزءاً لأفضل أفرادها، كالفرد الطويل والقصير، ولا منافاة بين كون أفضل الأفراد من الصلاة متوقّفاً على أن يؤتى بالصيغة الأخيرة فيكون هو جزءاً مستحبّاً للفرد الأفضل.

كما أنّه يمكن أن يكون المراد: أنّ قوله: «السلام علينا» كان مخرجاً عن الصلاة، ولكن يستحبّ أن ينضمّ إليه الصيغة الأخيرة. فقوله: «السلام عليكم» - بناءً على هذا - من ضمائم الصيغة الأُولى، ولكن ضميمة مستحبّة، فتكون الصيغة الأخيرة - بناءً على هذا - من الضمائم المستحبّة للصيغة الأُولى. وأمّا لو بدأ بقوله: «السلام عليكم» فيخرج عن الصلاة قطعاً؛ للأخبار المستفيضة الناطقة[١]. وأمّا استحباب «السلام علينا» بعده، وإن لم ينطق به خبر، لكن استفادته يكون من الجمع بين الأخبار ومن إطلاق الأمر بالتسليم ومن إطلاق التسليم على كلّ منهما. فتأمّل.

فظهر أنّ مقتضى الأخبار هو التخيير، وأنّه لو بدأ بكلّ منهما يستحبّ الآخر، كما أفتى به المحقق رحمه الله[٢]. وعرفت أنّ مقتضى الأحتياط الجمع بينهما؛ جمعاً بين أقوال العلماء وتحذّراً عن مخالفة القدماء الّذي نقل من الشهيد رحمه الله في البيان[٣].

فروع:

الأوّل: أنّ مقتضى صناعة الإطلاق والتقييد أن يضاف إلى قوله: «السلام عليكم» قوله: «ورحمة الله وبركاته»، كما قلنا في التشهّد. وذلك؛ لأنّ الأخبار المتضمّنة المقتصرة بقول: «السلام عليكم»، يحتمل أن يكون وجه الاقتصار عليه

---

(١) انظر الوسائل ٦: ٤١٩ ـ ٢/٤٢٢ و٩ و١١ و١٥ ب٢ من أبواب التسليم.

(٢) شرائع الإسلام ١: ٨٩ والمختصر النافع: ٣٣.

(٣) البيان: ١٧٦ ـ ١٧٧.

هو التقيّة؛ لأنّ بناء العامّة على الاقتصار عليه. كما يحتمل أن يكون الاقتصار؛ لكونه وارداً مورد الغالب، ويكون الإطلاق ناظراً إلى ما هو المتعارف المعهود من ضمّ «ورحمة الله وبركاته». ومع هذين الاحتمالين فاعتبار «ورحمة الله وبركاته» في الصيغة الأخيرة في كمال القوّة، والاحتياط في الإتيان به.

والثاني: أنّ مقتضى إطلاق الأخبار المذكورة الناطقة بانقطاع الصلاة، والخروج عنها بقول: «السلام علينا» إلى آخره أنّه متى تحقّق هذا القول يخرج عن الصلاة؛ لأنّه المحلّل بنفسه، ولم يشرط تحليله بالنيّة وبقصد الوجه، إلا أنّه ثبت عدم مبطليّته في الصلاة لو وقع نسياناً؛ لصحيحة «لاتعاد»[1]. نعم، فيما إذا أتى بالقول المذكور بعد الركعتين وقبل الركعة الزائدة يكون «السلام» مخرجاً؛ لدليل خاصّ[2]، كما لا يخفى.

والثالث: أنّ الظاهر أنّ «السلام علينا» كان دعاءاً لا تحيّةً آدميّاً كسائر التحيّات؛ لما ذكر في علّة جعل التسليم محلّلاً من كونه سلامةً وأمناً عن وقوع الخلل في صلاته، وأنّه اسم من أسماء الله. كيف، ولو كان تحيّةً آدميّاً كسائر التحيّات ليجب ردّه كوجوب ردّ «السلام» ولو كان في الصلاة، ولا إشكال في عدم وجوبه. فمن هنا يستكشف أنّه دعاء لا تحيّة كسائر التحيّات. وكذلك «السلام عليكم»، فإنّه لو كان كلاماً آدميّاً وكان تحيّةً ليجب ردّه، مع أنّه لا إشكال في عدم وجوب ردّه.

---

(١) الفقيه ١ : ٩٩١/٢٢٥ ، الوسائل ٦ : ٥/٩١ ب٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة .

(٢) الفقيه ١ : ٢٢٩ / ١٠١٤ ، التهذيب ٢ : ٣١٦ / ١٢٩٢ ، مستطرفات السرائر ١٦/٩٧ ، الوسائل ٦ : ٢/٤٢٦ ب ٤ من أبواب التسليم .

الرابع: إنّك بعد ما عرفت من كون «السلام» الّذي يخرج به عن الصلاة ليس ممحّضاً في الجزئيّة، ولا ممحّضاً في عدمها، بل هو بين داخل وخارج. فيعتبر فيه ما يعتبر في الصلاة من الشرائط. وحكمه حكم سائر الأجزاء؛ لأنّ به يخرج. فهو آخر الأجزاء، الّذي به يتحقّق الخروج عن الصلاة، فيكون محكوماً بحكم أجزاء الصلاة وكذا يعتبر في «السلام» الأخير مطلقاً، كان مستحبّاً في الفرد الطويل من الصلاة أو كان مستحبّاً لتعقّب «السلام» المخرج به. فعلى كلّ تقدير يكون حكمه حكم سائر الأجزاء لا حكم التعقيب، كما لا يخفى.

وبالجملة: الأخبار بين الطوائف الثلاثة:

الأُولى: ما دلّ على الخروج بصيغة «السلام علينا» متعيّناً.

والثانية: ما دلّ على تحقّق الخروج بالثانية متعيّناً.

والثالثة: ما دلّ على الإتيان بهما جمعاً. وكلّ من الطائفتين [الأوّلتين] صالح لأن يكون قرينةً على استحباب الجمع، فعلى هذا لو بدأ بالصيغة الأُولى يخرج عن الصلاة على الفرض، فتستحبّ الصيغة الثانية حينئذٍ؛ رعايةً للطائفة الثالثة، وجمعاً بينها وبين الطائفتين الأوّلتين.

وقد ذكر الفقهاء - رضوان الله عليهم - من مسنون هذا القسم تسليم المنفرد إلى القبلة تسليمة واحدة، وإن كان مأموماً فيسلّم بتسليمتين إحداهما على من كان في يمينه، والأُخرى على من كان في يساره، فيما إذا كان في كلا طرفيه غيره من المأمومين[1]؛ لأنّ بهذا يجمع بين الأخبار الواردة في هذا المقام

---

(١) انظر تذكرة الفقهاء ٣: ٢٤٤ ومدارك الأحكام ٣: ٤٣٨ ـ ٤٣٩.

بعضها مطلق وبعضها مقيّد بكونه مأموماً. ونتيجة تقييد مطلقها بمقيّدها هو استحباب التسليم الواحد إذا كان وحده، واستحباب التسليمتين إذا كان مأموماً، وكان في طرف يمينه أحد وفي يساره أحد أيضاً، كما في صحيح عبد الحميد: «إن كنت تؤمّ قوماً أجزأك تسليمة واحدة عن يمنيك، وإن كنت مع إمام فتسليمتين، وإن كنت وحدك فواحدة مستقبل القبلة»[1].

وهذا الخبر وإن كان مطلقاً، إلا أنّ ما ورد في رواية المفضّل كان مقيّداً له؛ حيث ورد فيه: قلت فلم يسلّم المأموم ثلاثاً؟ قال عليه السلام: «تكون واحدة ردّاً على الإمام وعلى ملكيه، وتكون الثانية على من على يمينه والملكين الموكّلين به، وتكون الثالثة على من على يساره وملكيه الموكّلين به، ومن لم يكن على يساره أحد لم يسلّم على يساره إلا أن تكون يمينه إلى الحائط ويساره إلى من يصلّى معه خلف الإمام، فيسلّم على يساره»[2].

فإنّ هذه الفقرة من رواية المفضّل صريحة في أنّ التسليمتين تكون على من كان في يمينه إذا كان أحد، وعلى من في يساره إذا كان أحد، وأمّا إذا لم يكن إلا على أحد طرفيه فيسلّم على من كان في أحد طرفيه، وعلى الملكين الموكّلين به. وظهر أنّ الإتيان بضمير الجمع بقوله: «السلام عليكم» من جهة كون المخاطب هو الجمع باعتبار الملكين الموكّلين، ولكنّ الإشكال في أنّه بناءً على كون الواجب هو التسليم الثاني فكيف يمكن الجمع بين استحبابه، وبين وجوبه.

ولا يخفى أن هذه الأخبار أيضاً كاشفة عن أنّ الواجب من التسليمتين هو

---

(١) التهذب ٢ : ٣٤٥/٩٢، الاستبصار ١ : ١٣٠٣/٣٤٦، الوسائل ٦ : ٤١٩ ـ ٣/٤٢٠ ب٢ من أبواب التسليم .

(٢) علل الشرائع : ١/٣٥٩ ب٧٧، الوسائل ٦ : ١٥/٤٢٢ ب٢ من أبواب التسليم .

التسليم الأوّل، وهو قول: «السلام علينا وعلى عباد الله» إلى آخره. وعلى القول بوجوبه فيمكن توجيهه: بأنّ الواجب هو التسليم القدر المشترك بين التسليمتين، أو الثلاث، وإنّما اتّصف بالاستحباب باعتبار وصف وحدته والاقتصار عليه فيما إذا كان واحداً.

وبعبارة أُخرى: نفس التسليم واجب ولكن الاقتصار على الواحد يكون مستحبّاً فيما إذا كان منفرداً في مقابل التسليمات المتعدّدة لو كان مأموماً.

وبعبارة ثالثة: وصف الاستحباب يكون باعتبار وصف الانفراد في المسلّم في مقابل ما إذا لم يكن منفرداً، لا باعتبار نفس التسليم. وواضح إمكان وجوب أصل وجود الطبيعة باعتبار نفسه من حيث كونه جزءاً للصلاة، وإمكان استحباب ما يلازم وجودها خارجاً باعتبار الوصف اللاحق بالمسلّم والمصلّي من الانفراد والاجتماع، فافهم.

وقد جعل من مسنوناته الإيماء بمؤخّر العين إلى يمينه حال التسليم إذا كان مأموماً، وكان معه من يصلّي خلف الإمام في كلا طرفيه، والإيماء بصفحة وجهه إلى يمينه للإمام والمأموم، والإيماء بصفحة وجهه إلى يمينه ويساره إذا كان مأموماً حال التسليمتين.

نظراً إلى الأخبار الواردة في هذا المقام، كرواية المفضّل المرويّة عن العلل سألت أبا عبدالله عليه السلام لأيّ علّة يسلّم على اليمين ولا يسلّم على اليسار؟ قال عليه السلام: «لأنّ الملك الموكّل الّذي يكتب الحسنات على اليمين، والّذي يكتب السيّئات على اليسار، والصلاة حسنات ليس فيها سيّئات، فلهذا يسلّم على اليمين دون اليسار». قلت: فلم لا يقال «السلام عليك والملك الموكّل على اليمين واحد.

ولكن يقال: «السلام عليكم»؟ قال عليه السلام: «ليكون قد سلّم عليه وعلى من على اليسار، وفضّل اليمين عليه بالإيماء إليه»[١].

فإنّ هذه الفقرة صريحة في الإيماء إلى طرف اليمين، لكن لا ظهور لها في كون الإيماء بمؤخّر العين أو بصفحة الوجه لكن المفضّل فهم منه كون الإيماء بصفحة الوجه ولذا سأل ثانياً بقوله: قلت فلم لا يكون الإيماء في التسليم بالوجه كلّه ولكن كان بالأنف لمن يصلّي وحده، وبالعين لمن يصلّي بقوم؟ قال عليه السلام: «لأنّ معقد الملكين من بنى آدم الشدقين، فصاحب اليمين على الشدق الأيمن ويسلّم المصلّي عليه ليثبت له صلاته في صحيفته»[٢].

ويظهر من هذا السؤال والجواب تقرير الإمام عليه السلام للمفضّل لمّا فهم من كلامه السابق كون الإيماء بالأنف لمن يصلّي وحده، وبالعين لمن يصلّي بقوم، مع أنّه لم يكن في كلامه عليه السلام السابق ما يفهم منه هذا التفصيل إلا قوله أخيراً: «وفضّل اليمين عليه بالإيماء». نعم، قوله: «يسلّم على اليمين» ظاهر في كون التسليم كان حال التوجّه إلى اليمين. فإنّ السلام إلى شخص ملازم للتوجّه إليه، والالتفات به. فلولا قوله أخيراً بالإيماء عليه كان ظاهره التوجّه بصفحة الوجه، ولكن حيث عبّر عنه بالإيماء، فيحتمل أن يراد بالإيماء هو التوجّه بصفحة الوجه، كما يحتمل أن يراد منه مجرّد الإيماء الّذي يتحقّق بإدارة حدقة العين وتوجيهها إلى اليمين، فعلى هذا يكون قوله أخيراً قرينةً على إرادة الإيماء بطرف العين من

---

(١) علل الشرائع : ١/٣٥٩ ب٧٧ ، الوسائل ٦ : ١٥/٤٢٢ ب٢ من أبواب التسليم .

(٢) علل الشرائع : ١/٣٥٩ ب٧٧ ، الوسائل ٦ : ١٥/٤٢٢ ب٢ من أبواب التسليم .

قوله أوّلاً: «يسلّم على اليمين». و[على] كلّ تقدير لا يفهم من الرواية ما فهمه المفضّل.

نعم، يمكن أن يكون هذا الكلام محفوفاً بقرائن حاليّة في مجلس التخاطب، كما إذا كان عليه السلام أومأ حين تكلّمه بالكلام بطرف عينه أو بإمالة طرف أنفه عليه السلام إلى طرف يمينه على وجه فهم المفضّل رحمه الله ذلك التفصيل، وإلا، فليس في الرواية ما يظهر منه التفصيل المذكور.

ثمّ إنّ الإيماء بالأنف لا يتحقّق إلا بإدارة طرف الأنف. وعلى كلّ تقدير لم يظهر كون الإيماء بمؤخّر العين، أو بصفحة الوجه كما افتوا به رضوان الله عليهم.

وهذا الخبر أظهر من صحيح أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «إذا كنت في صفّ فسلّم تسليمةً عن يمينك وتسليمةً عن يسارك؛ لأنّ عن يسارك من سلّم عليك، وإذا كنت إماماً فسلّم تسليمةً وأنت مستقبل القبلة»[1].

وهذا الخبر مجمل؛ لأنّه لا معنى لقوله: «وتسليمة عن يسارك»؛ لعدم مناسبة لفظة «عن» - الموضوعة للنسبة التجاوزيّة - مع التسليمة إلا أن تكون بمعنى على، كما ورد في الخبر الآخر عن أبي بصير[2]، وبقرينة الرواية السابقة.

وعلى كلّ تقدير ليس في الأخبار ما يدلّ على لزوم الإيماء بمؤخّر عينه إلى يمينه أو يومئ بصفحة وجهه إلى يمينه، والإيماء إلى يساره؛ لما عرفت من أنّ غاية دلالتها هي استحباب تسليمة واحدة للمنفرد وتسليمتين للمأموم.

---

(١) الكافي ٣ : ٧/٣٣٨ ، الوسائل ٦ : ١/٤١٩ ب٢ من أبواب التسليم .

(٢) المعتبر ٢ : ٢٣٧ ، الوسائل ٦ : ٤٢١ ـ ١٢/٤٢٢ ب٢ من أبواب التسليم .

وأمّا التفاصيل المذكورة فلا يظهر من الأخبار ما يدلّ عليها إلا رواية المفضّل، وقد عرفت إجمالها مع أنّ غاية ما يمكن أن يستظهر منها هو الإيماء بصفحة الوجه لو كان الإيماء بالأنف كنايةً عنه، أو كنايةً عن الإيماء بالعين، وأمّا الإيماء بمؤخّر العين فلا أثر له في الأخبار، كما لا دلالة لقوله: «وتسليمة عن يسارك» إلا استحباب السلام إلى من على اليسار: إمّا قصداً، أو بالتوجّه، أو الإيماء إليه، لاحتمال كليهما منه، كما يحتمل هذان الاحتمالان في قوله عليه السلام في رواية أُخرى: «وسلّم على من على يمينك وشمالك»[1].

وكيف كان، ما ذكر في كلامهم من التفاصيل المذكورة فاستفادات منهم رحمهم الله من الأخبار. وإلا فليس في الأخبار عين ولا أثر منه، كما عرفت، كما أنّه ليس في البين إجماع محقّق أيضاً. فعلى هذا لا وجه لاستحبابها أصلاً. نعم، الّذي يستفاد منها - كما ذكرنا - هو استحباب التسليمتين لخصوص المأموم، فإنّه ممّا يقتضيه الجمع بين الأخبار من حمل مطلقها على مقيّدها. فإن كان عليه العمل فهو، وإلا فلا وجه أيضاً؛ لعدم ثبوت عملهم عليه.

هذا ما استفدت من الأُستاذ سلّمه الله تعالى، ولكنّ الإنصاف أنّ الإيماء بطرف الأنف - كما في رواية المفضّل[2] - هو المنطبق مع الإيماء بصفحة الوجه، كما أنّ الإيماء بالعين هو المنطبق مع إدارة حدقتها إلى من على يمينه، وعلى من في يساره، الّتي تحقّق خارجاً مع الإيماء بمؤخر العين، وعلى هذا

---

(١) التهذيب ٢ : ٣٤٩/٩٣ ، الاستبصار ١ : ١٣٠٧/٣٤٧ ، الوسائل ٦ : ٨/٤٢١ ب٢ من أبواب التسليم.
(٢) علل الشرائع : ١/٣٥٩ ب٧٧ ، الوسائل ٦ : ١٥/٤٢٢ ب٢ من أبواب التسليم .

يحمل الخبرين المحكيّين عن أبي بصير الوارد في أحدهما «وتسليمة عن يسارك» وفي الآخر «سلّم على من على يمينك»، بضميمة تضمّن «السلام» التوجّه إلى المسلّم عليه؛ فإنّه بعد تضمّن «السلام» التوجّه إلى المسلّم عليه، كما يستفاد عرفاً من تعديته بـ«عن» وبـ«على»، فيراد منه الإيماء بصفحة الوجه، أو بمؤخّر العين الّتي دلت عليها رواية المفضّل، كما عرفت.

وبالجملة: رواية المفضّل شارحة ورافعة لإجمال الروايتين الأخيرتين فينطبق مفادها مع التفاصيل المذكورة، كما لا يخفى. فتدبّر جيّداً.

فرع:

لا إشكال في بطلان الصلاة بالتسليم عمداً، وكذا نسياناً لو كان الدليل هو صحيحة «لاتعاد»؛ لأنّها لا تشمله؛ لما قرّر في محلّه من أنّه لابدّ في شمولها من كون الصلاة بعنوانها محفوظةً في المستثنى والمستثنى منه، وحيث إنّ بالسلام يخرج من الصلاة فليس عنوانها محفوظاً حتّى يكون «السلام» غير مبطل؛ لاحتمال الخروج منها به. نعم، لو كان في البين دليل آخر[1]، كما يأتي في باب الخلل إن شاء الله تعالى.

وأمّا لو وقع غلطاً، فالظاهر عدم مبطليّته لها؛ لأنّه لم يقصد به التسليم؛ حيث إنّ المقصود كان أمراً آخر، فسبق اللسان به من باب بدل الغلط، فلا يضرّ؛ لأنّه ليس بسلام.

---

(١) هكذا في الأصل ولم يُشر ﷺ إلى جوابه، فلاحظ.

ثمّ إنّ قصد الخروج مبطل للصلاة من جهة كونه منافياً للاستدامة الحكميّة المعتبرة في جميع أكوان الصلاة، لا من جهة كونه بنفسه مبطلاً. ولا يعتبر في التسليم المحلّل إلا الإتيان به كالإتيان بسائر أجزاء الصلاة، سواء قلنا بكونه جزءاً لها، أم لم نقل، فإنّه محكوم بحكم الأجزاء في الأحكام على كلّ حال، وقصد الصلاة قصد إجماليّ له بلا حاجة إلى قصد آخر. مضافاً إلى أنّك عرفت أنّه خارج داخل كما لا يخفى.

الواجب التاسع: الترتيب

بمعنى الإتيان بأجزاء الصلاة من أقوالها وأفعالها على النحو المقرّر في الشرع من ترتّب الإقامة على الأذان، والنيّة وتكبيرة الإحرام عليها، والقراءة على التكبيرة، والركوع على القراءة، وهكذا إلى آخر الصلاة، الّذي يتحقّق بالتسليم. وهذا ممّا لا إشكال ولا خلاف، وقد تبيّن ترتيب أفعالها وأقوالها من نفس أدلّة اعتبارها - الدالّة عليه - في محلّها، فلا حاجة إلى إقامة دليل آخر لاعتباره؛ لكفاية نفس أدلّة اعتبارها عن إقامة دليل آخر عليه، كما لا يخفى.

الواجب العاشر: الموالاة

وقد اختلفت كلمات الأصحاب في تحديدها بين إفراط وتفريط.

فمنهم من حدّدها بعدم وقوع الفعل الكثير الماحي لصورة الصلاة[1].

وفي مقابله من حدّدها بعدم تخلّل شيءٍ بين أفعال الصلاة وأقوالها، كالموالاة المعتبرة بين حروف الكلمة وبين كلمات الآيات[2].

ومنهم من حدّدها بما يضرّ عرفاً بالوحدة العرفيّة المعتبرة في الصلاة على وجه يخرج الجزء اللاحق عن كونه مترتّباً على الجزء السابق، بل يكون مترتّباً على الأمر الفاصل بين الجزئين عرفاً، بمعنى كون ذلك الأمر الواقع، الفاصل على وجه لم يعد الجزء اللاحق مرتّباً على الجزء السابق عرفاً. وحيث إنّ منشأ اعتبار الموالاة ليس إلا جهة وحدة معتبرة في الصلاة، فلابدّ أن يلاحظ تلك الوحدة. بل يكون وحدتها كوحدة أجزاء الكلمة الواحدة حتّى يكون تخلّل شيءٍ ما مضرّاً بالنسبة إليه[3].

---

(١) كالشهيد في ذكرى الشيعة ٤: ٦ ـ ٧.

(٢) انظر جواهر الكلام١٠: ١١.

(٣) انظر مدارك الأحكام٣: ٣٧٥.

ولا خفاء في أنّ الوحدة المعتبرة في الصلاة ليست كوحدة الحروف الّتي يتركّب منها الكلمة، ضرورة أنّ كلميّة الكلمة تكون باتّصال تلك الحروف اتّصالاً حقيقيّاً. وإلا لم تتحقّق. ولكن بخلاف الوحدة فإنّ أجزاءها بأنفسها متباينات ومنشأ التركيب فيها هو جمعها في حيّز خطاب واحد، وتعلّق طلب بسيط به، بحيث لم يكن قابلاً للانحلال؛ ولذا قلنا بأنّ منشأ انتزاع الجزئيّة والشرطيّة هو ذلك الطلب البسيط المتعلّق بها. فالتركيب إنّما حصل بتعلّق ذلك الطلب. وحيث إنّ التركيب اعتباريّ لاعتباريّة منشأه يتحصّل لتلك الأجزاء المختلفة وحدة عرفيّة اعتباريّة. وعلى هذا فالموالاة بينها تدور مدار حفظ تلك الوحدة وعدمه بنظر العرف. ولا إشكال في أنّ تخلّل الفعل الكثير الماحي للصورة موجب لهدم تلك الوحدة، ولا يعقل أن يتحقّق بينها التيام مع تخلّله بينها، وأمّا دونه فيدور مدار العرف.

وتوهّم: أنّه لو كان المنشأ للوحدة هو تعلّق الأمر الواحد بالأجزاء المتباينة فيلزم اعتبارها في كلّ مركّب مثل الغسل والوضوء والحجّ، مع أنّه ليس الأمر كذلك.

مدفوع: بأنّ مقتضى القاعدة هو هذا، إلا أنّ الدليل قام على عدم اعتبار الموالاة فيهما، وإلا، لولا الدليل كنّا نقول به.

فتحصّل: أنّ المعتبر هو الموالاة العرفيّة، ويهدمها ما كان منافياً لها عرفاً. وهذا الكلام إنّما يأتي في تخلّل المنافيات العرفيّة. وأمّا المنافيات الشرعيّة فلا إشكال في أنّ تخلّلها يوجب البطلان سواءً كان منافياً عرفيّاً للوحدة العرفيّة أم لا، وظاهر أنّه لو قلنا باعتبار الجزء الصوري للصلاة غير هذه الأجزاء، وأنّ هذه

الأجزاء بمنزلة الهيولى لتلك الصورة، كما يظهر من الشيخ ﵀ من استفادتها من أدلة القواطع الّتي ورد فيها لفظ «القاطع» و«النقض». فلابدّ من أن نقول باعتبار الموالاة بين الأجزاء بعدم وقوع الفصل المنافي عرفاً وشرعاً بينها وبين السكوتات الصلاتي، ولو بالنيّة والقصد، بحيث إنّه لو حصل له الترديد في أثناء سكوتات الصلاتي لخرج ذلك الكون الواقع فيه هذا الترديد عن الكون الصلاتي، وبخروجه عنه تبطل الصلاة؛ لأنّ تلك الصورة لا يمكن أن تتحقّق إلا بوحدة الأكوان الصلاتية، ووحدتها إنّما تتحقّق بعدم تخلّل قصد العدم أو الترديد كما في الصوم؛ لأنّ مرجع اعتبار تلك الصورة إلى اعتبار الوحدة بين أكوان الصلاة.

ولكن لو قلنا بعدم اعتبار تلك الصورة في متعلّق التكليف، وإنّما هي أمر انتزاعيّ قهريّ ينتزع العقل من الإتيان بالمركّب الصلاة، والّذي يمكن أن يقع متعلّقاً للتكليف هو نفس عدم تخلّل تلك القواطع والنواقض. فتكون الصلاة حينئذٍ من جهة شريكة للصوم من جهة اعتبار الاستدامة الحكميّة في جميع أكوانه وأفعاله وشريكة للوضوء، من عدم منافاة تخلّل بعض الموانع في حال سكوتات الصلاتي بعدم رفعها عند الاشتغال بالأفعال، وتخلّل ما لا ينافي الوحدة العرفيّة من الأُمور الأُخر الّتي لم يعتبرها الشارع وجوداً ولا عدماً فيها، كما لا يخفى. فتدبّر جيّداً.

وبالجملة: فكما أنّ للصلاة جهة وحدة وتركيب في مقام تعلّق الأمر بها، فكذا لها جهة وحدة عرفيّة في مقام الامتثال على نحو يُعدّ الإتيان بها عملاً واحداً بنظر العرف، بحيث لو تخلّل بينها عمل آخر على وجه لم يُعدّ عملاً واحداً.

وبعبارة أُخرى: لا إشكال في لابدّيّة صدق العمل الواحد عرفاً في مقام الإتيان بالعمل الصلاتيّ، ولا يمكن أن يتحقّق ذلك إلا بالتتابع العرفيّ بين أجزاء الصلاة، فكلّما يضرّ بالتتابع العرفي يخرج العمل عن كونه عملاً واحداً. فلو كان الفصل عمديّاً فتبطل، وإلا فلا، لكن لو لم يكن الفصل ماحياً لصورة الصلاة، وإلا تبطل مطلقاً كما سيجئ.

وبما ذكرنا يُشير ما في الرواية[1].

(١)الفقيه ١ : ١٩٦ / ٩١٦، الوسائل ٥ : ٤٥٩ / ١ ب ١ من أبواب أفعال الصلاة .

و من مستحبّات الصلاة

التوجّه بستّ تكبيرات:

مضافاً إلى تكبيرة الافتتاح بلا خلاف فتوىً ونصّاً، وإنّما الاختلاف في الدعاء الوارد في بعض الأخبار قبل الشروع في التكبيرات، وهو قوله: «يا محسن قد أتاك المسيء». كما ورد في بعض الأخبار بعد التكبير السادس[1]. وفي بعض آخر بعد التكبير السابع[2].

فينبغي أن يؤتى به في الموارد الثلاثة جمعاً بين الأخبار؛ حيث إنّه لا مانع منه بعد أن لم يظهر من كلّ من الطوائف الثلاث حصر يضرّ بالإتيان به في الموارد الثلاثة.

كما أنّه لا بأس بأن يجمع بين الأخبار في دعاء التوجّه، الّذي اختلفت الأخبار في متنه، فإنّ في بعضها ورد: «وجّهت وجهي للّذي فطر السموات

---

(١) شرح النفليّة : ٧٣ ، مستدرك الوسائل ٤ : ٦/١٤٣ ب٦ من أبواب تكبيرة الإحرام .

(٢) يظهر من فتوى السيّد بمضمونه ، فانظر العروة الوثقى ١ : ٦٢٩ و٦٣٠/ مسألة ١٠ و١٢ (طبعة الإسلاميّة) .

والأرض على ملّة إبراهيم ودين محمّد ومنهاج عليّ»[١]. وفي بعضها «وهدى عليّ أمير المؤمنين»[٢] بأن يؤتى بكليهما جمعاً بقصد القربة المطلقة كما لا يخفى.

ومن مستحباتها القنوت:

وهو في عرف المتشرّعة عبارة عن الدعاء في الموضع المخصوص كما نشير إليه.

لا إشكال في استحبابه في كلّ ركعتين مرةً واحدةً من كلّ صلاة - واجبةً كانت أم مستحبةً - قبل الركوع؛ للأخبار المستفيضة الدالّة بالصراحة على استحبابه. كصحيحة البزنطي في القنوت في الفجر: «إن شئت [فاقنت][٣] وإن شئت فلا تقنت»[٤].

فإنّ هذا صريح في عدم الوجوب، فيكون قرينةً على إرادة معنى آخر من لفظ الوجوب، الوارد في الأخبار، كما نقل عن ابن بابويه: «القنوت سنّة واجبة من تركه عمداً أعاد لقوله تعالى ﴿**وقوموا للّه قانتين**﴾»[٥][٦]: فلابدّ أن يحمل

---

(١) الاحتجاج ٢ : ٥٧٤ ـ ٥٧٥ ، الوسائل ٦ : ٣/٢٥ ب٨ من أبواب تكبيرة الإحرام والافتتاح ، فلاح السائل : ١٣٢ ، مستدرك الوسائل ٤ : ١٤٠ ـ ١/١٤١ ب٦ من أبواب تكبيرة الإحرام .

(٢) الاحتجاج ٢ : ٥٧٥ ، الوسائل ٦ : ٢٥ ـ ٣/٢٦ ب٨ من أبواب تكبيرة الاحرام والافتتاح .

(٣) أثبتناه من المصدر.

(٤) التهذيب ٢ : ٦٣٤/١٦١ ، الوسائل ٦ : ٢٦٩ ذيل الحديث ١ ب٤ من أبواب القنوت .

(٥) البقرة: ٢٣٨.

(٦) الفقيه ١ : ٩٣٢/٢٠٧ .

على ثبوت القنوت مثل هذه السنّة ويكون التعبير به شدّة التأكيد به.

كما يظهر من الأخبار الآمرة بإمكانه بعد الركوع لو نسيه قبله[١]؛ لأصرحيّة الخبر الأوّل منه.

كما أنّه يحمل سائر الأخبار على نفي الفضيلة، الدالّة على أنّه: «لا صلاة لمن لا يقنت» أو «لمن ترك القنوت»[٢].

كما أنّ الأخبار الدالّة على الإتيان به في خصوص الصلوات الجهريّة دون الإخفاتيّة، والأخبار الدالّة على نفي القنوت في صلاة الجمعة محمولة على التقيّة؛ لصريح الأخبار. فإنّ قوله عليه السلام: «وإذا كانت التقيّة فلا تقنت وأنا أتقلّد هذا»[٣] صريح في أنّ الأخبار الدالّة على تركه مطلقاً في صلاة الجمعة، أو في خصوص الجهريّة محمولة على التقيّة، كما يشهد به خبر أبي بصير؛ حيث إنّه عليه السلام يقول: «رحم الله أبي إنّ أصحاب أبي أتوه فسألوه؟ فأخبرهم بالحقّ وآتوني شكّاكاً فأفتيتهم بالتقيّة»[٤].

فإنّ هذه الأخبار قرينة على كون الأخبار الصادرة منهم - الدالّة على نفي القنوت - محمولة على التقيّة، كما أنّ التعبير بقوله عليه السلام: «أمّا ما لا يشكّ فيه»

---

(١) الوسائل ٦ : ٢٨٧ ـ ١/٢٨٨ و٢ و٣ ب ١٨ من أبواب القنوت.

(٢) الكافي ٣ : ٦/٣٣٩ ، الوسائل ٦ : ١١/٢٦٣ ب١ من أبواب القنوت .

(٣) التهذيب ٢ : ٣٤٠/٩١ ، الاستبصار ١ : ١٢٨١/٣٤٠ ، الوسائل ٦ : ١/٢٦٩ ب٤ من أبواب القنوت (والمراد بقوله «أتقلّد هذا» : ما يعبّر عنه ما في الفارسيّة بـ «گردن گرفتن») . منه رحمه الله .

(٤) الكافي ٣ : ٣/٣٣٩ ، التهذيب ٢ : ٣٤١/٩١ ، الاستبصار ١ : ١٢٨٢/٣٤٠ ، الوسائل ٦ : ١٠/٢٦٣ ب١ من أبواب القنوت .

كما في رواية[١]، أو قوله عليه السلام: «أمّا ما جهرت به فلا شكّ»[٢] محمول على التقيّة. فإنّ التعبير بنفي الشكّ عن ثبوت القنوت في الجهريّة لا يناسبه عليه السلام. بل يناسب المجتهد الجاهل بثبوت القنوت في غيرها، فلابدّ أن يحمل على التقيّة مراعاةً لحال السائل الّذي كان شاكّاً في الإتيان به في غير الجهريّة فيمن كان شاكّاً حقيقةً. وأمّا بالنسبة إلى محمّد بن مسلم وزرارة - رضوان الله عليهما - فنفي الشكّ عنهما يكون باعتبار ما سمعا عن أبيه عليه وعلى آبائه السلام، وإلا هما أجلّ شأناً من أن يكونا شاكّين، كما لا يخفى.

والحاصل: أنّ مقتضى الجمع بين الأخبار الواردة في هذا الباب هو استحباب القنوت في كلّ صلاة، ومحلّه الركعة الثانية بعد الفراغ عن القراءة وقبل الركوع؛ للأخبار المستفيضة[٣]، والإجماع العملي والسيرة المتشرّعة خلفاً عن سلف، إلا في الجمعة والوتر، فإنّه يجوز الإتيان به بعد الركوع، كما يأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى، فلا إشكال في استحبابه.

ويعتبر فيه رفع اليدين وجعلهما تلقاء الوجه؛ للأخبار المستفيضة كما في رواية عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام: «ترفع يديك حيال وجهك وإن شئت تحت ثوبك»[٤]، وتتلقّى ببطونهما تحت السماء وظهورهما الأرض، فلو لم يكن مستحبّاً فلم يكن وجه «وإن شئت تحت ثوبك» فيكشف هذا عن كمال الاهتمام

---

(١) التهذيب ٢ : ٣٣٦/٩٠ ، الاستبصار ١ : ١٢٧٧/٣٣٩ ، الوسائل ٦ : ٥/٢٦٥ ب٢ من أبواب القنوت.
(٢) الكافي ٣ : ١/٣٣٩ ، الوسائل ٦ : ٧/٢٦٢ ب١ من أبواب القنوت .
(٣) الوسائل ٦ : ٢٦٦ ـ ٢٦٨ أحاديث الباب ٣ من أبواب القنوت .
(٤) الفقيه ١ : ١٤١٠/٣٠٩ ، التهذيب ٢ : ٥٠٤/١٣١ ، الوسائل ٦ : ١/٢٨٢ ب١٢ من أبواب القنوت .

به. هذا، مضافاً إلى الأخبار المستفيضة الواردة في رفع اليدين في الدعاء مطلقاً، والابتهال والبصبصة[١]. فعلى هذا لا مجال للشكّ في استحبابه.

وأمّا اعتبار العربيّة في القنوت فغاية ما يمكن أن يستدلّ به هو أدلّة التأسّي، الواردة في الأخبار من قوله صلى الله عليه وآله: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي»[٢]. وقوله صلى الله عليه وآله: «إنّ صلاتنا كلّها دعاء وذكر وقرآن»[٣]. وقد استثني منها كلام الآدميّين دالا على أنّ ما عدا المذكورات داخل في كلام الآدميّين. فالمتيقّن من الدعاء هو الدعاء بما ورد من المأثور، أو بلسان العربيّ.

وأمّا الدعاء بغيره وإن كان دعاءً ولكن يحتمل أن يكون دعاءً يتكلّم به الآدميّون. فالدعاء بلسان الفارسيّ وغيره وإن كان دعاءً إلا أنّه دعاء بكلام الآدميّين، الخارج عن الصلاة.

وأمّا الدعاء بلسان العربيّ هو الدعاء بلسان الملائكة، ومطابق لما ورد به كلام الله تعالى. فهذا الاحتمال لا واقع له، مضافاً إلى أنّ الأدعية المأثورة المخصوصة في الأخبار كلّها عربيّة من غير تعرّض لهم صلوات الله عليهم للدعاء بغير لسان العرب أصلاً. لا في سؤال من الأسئلة، ولا في جواب من الأجوبة، فلو كان الدعاء بغيره جايزاً لكان عليهم البيان. فمن عدم بيانهم ومن تخصيصهم

---

(١) الوسائل ٧: ٤٦ ـ ٥١ أحاديث الباب ١٢ و١٣ من أبواب الدعاء.

(٢) عوالي اللئالي ٣: ٧٦/٨٥.

(٣) ورد نحوه في مسند الطيالسي ١١٠٥/١٥٠ والمصنّف لابن أبي شيبة ٢: ٤٣٢ ومسند أحمد ٥: ٤٤٧ وصحيح مسلم ١: ٥٣٧/٣٨٢ وسنن أبي داود ١: ٩٣٠/٢٤٥ وسنن النسائي ٣: ١٧ وسنن البيهقي ٢: ٢٤٩.

بخصوص العربيّ الموافق لكلامه تعالى، المناسب لسائر أقوال الصلاة يستكشف عدم جوازه، فجوازه يحتاج إلى الدليل.

هذا غاية ما يمكن أن يستدلّ به لعدم جوازه في القنوت.

ولكن لا يخفى ما فيه من أنّه إن أراد بما ذكر إثبات عدم جواز القنوت بالفارسيّة فلا يكون دليلاً، غاية ما يستفاد من الوجوه المذكورة عدم ثبوت جوازه، لا ثبوت عدم جوازه. فإنّ الوجوه المذكورة كلّها وجوه اعتباريّة، واستحسانات عقليّة.

نعم، إن تمّ كون الدعاء بلسان غير العربيّ كلاماً آدميّاً كما يميل إليه الأُستاذ سلّمه الله تعالى، فيكون الدليل الدالّ على مبطليّة كلام الآدميّين للصلاة دليلاً لعدم جوازه، ولكن الشأن في هذا؛ بداهة أنّ الدعاء بالكلام الفارسيّ وغيره دعاء بالحمل الشائع. وعلى هذا فتصير اعتبار اشتراط العربيّة مشكوكاً، ومقتضى الأصل عدمه؛ ولذا استدلّ الصدوق بجوازه بقوله: «كلّ شيءٍ مطلق حتّى يرد فيه نهي»[1]. نعم، مقتضى الاحتياط ورعاية تناسب أذكار الصلاة الاجتناب عنه، والإتيان به عربيّاً.

وكيف كان، يستحبّ لكلّ صلاة مطلقاً قنوت واحد إلا الجمعة، ففيه قنوتان على المشهور بين الأصحاب - في الركعة الأُولى قبل الركوع وفي الثانية بعد الركوع -؛ للأخبار الكثيرة، مثل موثّق سماعة عن القنوت في الجمعة فقال عليه السلام: «أمّا الإمام فعليه القنوت في الركعة الأُولى بعد ما يفرغ من القراءة قبل أن يركع، وفي الثانية بعد ما يرفع رأسه من الركوع قبل السجود» إلى أن قال:

---

(١) الفقيه ١ : ٢٠٨/ ذيل الحديث ٩٣٥ ـ ٩٣٧.

«وإن شاء قنت في الركعة الثانية قبل أن يركع وإن شاء لم يقنت، وذلك إذا صلّى وحده»[١]. والمراد بالجمعة هو صلاتها لا الجماعة.

ثمّ لا يخفى أنّ الأخبار الدالّة على التفصيل بين أن يكون إماماً في الركعة الأُولى، أو يكون منفرداً في الركعة الثانية[٢]، الظاهر منها هو التفصيل في الصلاة يوم الجمعة بين أن تكون جمعةً فيقنت بقنوتين في الركعة الأُولى قبل الركوع وفي الركعة الثانية بعد الركوع وبين أن تكون ظهراً فقنوت واحد في الركعة الثانية قبل الركوع، كما في غير يوم الجمعة.

وعلى ما ذكرنا يجمع بين الأخبار المقتصرة بالقنوت في الركعة الثانية، بحملها على صلاة الظهر وبين الأخبار الدالّة على القنوتين، أو القنوت في الركعة الأُولى بعد القراءة، بحملها على صلاة الجمعة.

وأمّا الأخبار الدالّة على نفي القنوت في صلاة الجمعة[٣]، فهي محمولة على التقيّة، كما قلنا.

وبما ذكرنا ظهر رفع التهافت بين الأخبار المختلفة الواردة في المقام، كما لا يخفى.

ويستحبّ في الوتر قنوتان: قنوت قبل الركوع وقنوت بعد الركوع كما نطقت به الأخبار، ودلّت عليه الآثار[٤]. ولا يخفى لو قلنا بأنّ المراد بالوتر هو

---

(١)التهذيب ٣ : ٦٦٥/٢٤٥ ، الوسائل ٦ : ٨/٢٧٢ ب٥ من أبواب القنوت .

(٢)الوسائل ٦ : ١/٢٧٠ ب٥ من أبواب القنوت .

(٣)انظر الوسائل ٦ : ٢٦٩ أحاديث الباب ٤ من أبواب القنوت .

(٤)انظر علل الشرائع : ٣٦٤ ـ ٣/٣٦٥ ، مستدرك الوسائل ٤ : ١/٤١٤ ب١٦ من أبواب القنوت ، بحار الأنوار ٨٧ : ٢٠٨ . (فيه بعد نقله عن العلل : قال بعض الأصحاب في الوتر قنوتان : أحدهما قبل الركوع والآخر بعده لهذه الرواية وشبهها) .

الركعة الواحدة، فيستحبّ في الشفع أيضاً قنوت واحد، كما في سائر الصلوات. وأمّا لو قلنا بأنّ الوتر عبارة عن ثلاث ركعات فيشكل الإتيان بالقنوت في الركعة الثانية. ولكنّ الظاهر من الأخبار مع فصل «السلام» بينهما كون المراد بالوتر هو الركعة الواحدة، ومع الشكّ فمقتضى الأصل هو الإتيان بالقنوت في الركعة الثانية من الشفع؛ حيث إنّ العمومات الدالّة على استحباب القنوت في كلّ ركعتين قبل الركوع شاملة للشفع، فمرجع الشكّ في استحبابه فيه إلى الشكّ في التخصيص، والأصل عدمه.

تنبيه:

وهو أنّ الظاهر من الأخبار الدالّة على استحباب القنوت في الصلاة هو الجزئيّة كما هو الظاهر من اعتبار شيءٍ في المركّب، فإنّ الظاهر من اعتباره فيه هو كونه جزءاً له.

وأمّا كونه مستحبّاً نفسيّاً - بناءً على استحبابه -، أو واجباً في واجب، فهو خلاف الظاهر من اعتبار شيءٍ في المركّب. فإنّ الظاهر منه هو كونه من المركّب إلا إذا قامت قرينة أُخرى على كونه خارجاً عنه.

مضافاً إلى أنّه لا يترتّب على كونه جزءاً منه، أو مستحباً نفسيّاً ثمرة مهمّة إلا إجراء قاعدة التجاوز والفراغ فيه لو خصّصناهما بأجزاء الصلاة، فإنّه بناءً على تخصيصهما بأجزاء الصلاة فلا تجريان فيه، كما أنّه لو خصّصنا الغير المذكور في قاعدة التجاوز بقوله عليه السلام: «كلّما خرجت عن شيءٍ ودخلت في غيره»[1]

---

(١) انظر التهذيب ٢ : ١٤٥٩/٣٥٢ والوسائل ٨ : ١/٢٣٧ ب٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة . (فيهما : إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء) .

بخصوص أجزاء الصلاة، فإذا شكّ في السورة في حال القنوت فبناءً على كونه جزءاً تجري فيه قاعدة التجاوز. وأمّا بناءً على عدم كونه جزءاً فيشكل، فإنّه لم يدخل في الغير، فلابدّ أن يأتي بالسورة. ولكن حيث قد عرفت في محلّه من وحدة القاعدتين وعموم الغير بالنسبة إلى الجزء وغيره فلا يترتّب عليه ثمرة أصلاً عندنا، كما لا يخفى.

فهرس الموضوعات

فيما يصحّ السجود عليه

المقام الأوّل: في صحة السجود على الأرض والكلام في أمرين ٥

الأول: حكم ما يشك أنه من الأرض كالنورة والطين الأرضي..... ٥

الثاني: في صحة السجود على ما يطبخ من الأرض كالخزف والآجر..... ١٠

المقام الثاني: في حكم السجود على ما أنبتت الأرض إلا المأكول والملبوس..... ١٢

الأخبار الواردة في المقام ١٢

فروع:

الفرع الأوّل: في حكم السجود على قشور الأطعمة والفواكه..... ١٦

الفرع الثاني: في بيان المراد بالمأكول الذي لا يجوز السجود عليه (ما جرت عادة النوع على أكله طبعاً لا مطلقاً)..... ١٧

الفرع الثالث: في عدم جواز الصلاة في القطن والكتّان. ٢٠

الفرع الرابع: في اعتبار تمكين الجبهة على الأرض والأخبار الدالة عليه ٢٢

الفرع الخامس: في جواز السجود على القرطاس. ٢٤
الفرع السادس: حكم غير المتمكّن من السجود على الأرض لبرد أو حر سجد على ثوبه فإن لم يتمكن سجد على ظهر كفه..... ٢٥
الأخبار الواردة في المقام ٢٥
لا يعتبر عدم التمكن من علاج البرد والحر. ٣٢

في الأذان والإقامة

في استحبابها أو وجوبها أو وجوب الإقامة دون الأذان أو غيرهما من الاحتمالات والأقوال والظاهر استحبابها مطلقاً..... ٣٣
الأخبار الواردة في تشريعهما بين طوائف..... ٣٤
الطائفة الأُولى: الأخبار الدالّة على استحبابهما مطلقاً ٣٤
الطائفة الثانية: الأخبار الدالّة على وجوبهما في الجماعة. ٣٤
الطائفة الثالثة: الأخبار الدالّة على اعتبار الإقامة في الفرائض اليوميّة..... ٣٧
الطائفة الرابعة: الأخبار الدالّة على التأكيد بهما في خصوص المغرب والفجر..... ٣٨
حكم الإقامة في خصوص المغرب والفجر. ٤٢
الطائفة الخامسة: الأخبار الدالّة على أنّهما مستحبّان مشروعان للرجال..... ٤٤
فرعان:
الفرع الأوّل: حكم الأذان والإقامة في الفائتة (وكفاية أذان واحد لفوائت متعددة) ...٤٦

الفرع الثاني: حكم الأذان في يوم الجمعة لصلاة العصر. ٥٠

الكلام في الأذان يقع في مقامين :

المقام الأوّل: في بيان المراد من الجمع بين الصلاتين بأذان واقامتين ٥٣

المقام الثاني: حكم الأذان في موارد تخصيص الأدلّة هل هو رخصة أو عزيمة؟ ٥٧

في سقوط الأذان والإقامة عن الوارد على الجماعة غير المدرك لها مادام لم يتفرقوا. ٦١

الكلام يقع في أُمور:

الأوّل: في اختصاص السقوط عن الوارد على الجماعة بالمسجد. ٦٦

الثاني: اعتبار وحدة المكان في السقوط. ٦٦

الثالث: اعتبار عدم التفرّق في السقوط ٦٧

الرابع: هل هذا السقوط عزيمة أو رخصة؟ ٦٧

فروع:

الأوّل: هل العبرة بالتفرّق، تفرّق الكلّ أو هيئة الجماعة؟. ٦٨

الثاني: سقوط الأذان والإقامة عن مدرك الجماعة بالنسبة إلى الصلاة الأُولى. ٧١

الثالث: عدم الفرق في السقوط بين المنفرد والمصلّي جماعة. ٧٢

الرابع: اختصاص السقوط بالنسبة إلى الصلاة الأدائية. ٧٣

الخامس: يعتبر في السقوط عن الوارد كون المورود مؤذّناً ومقيماً ٧٤

الأخبار الواردة في سقوط الأذان والإقامة عمّن سمعهما بتمامهما. ٧٤

فروع:

الأوّل: هل يكفي سماع بعض الأذان والإقامة أم لا؟ ٧٦

الثاني: المستفاد من الأخبار كفاية السماع عنهما. ٧٧

الثالث: في كفاية السماع عن الصلاة الأُولى. ٧٧
الرابع : في عدم كفاية الأذان الإعلامي ٧٨
مسألة: تعطى الأجرة للمؤذّن من بيت المال، ولا يجوز أخذ الأجرة على الواجبات والمستبحات ووجهه ٧٨
من المستحبات الأذان الاعلامي وجواز ارتزاق المؤذن من بيت المال ٨٠
مسألة : حكم من نسي الأذان والإقامة ودخل في الصلاة وتذكر فهل يجوز أن يرجع أم لا؟ ٨٢
الأخبار الواردة في المقام طوائف ٨٢
الطائفة الأولى: إذا تذكر قبل الركوع يرجع ٨٢
الطائفة الثانية: يمضي بصلاته ولا يعيد ٨٣
الطائفة الثالثة: إذا لم يكن قد قرء يرجع. ٨٤
الطائفة الرابعة: الاكتفاء بقوله قد قامت الصلاة في الصلاة ويمضي. ٨٥
الطائفة الخامسة: إذا كان من نية الأذان فيمضي. ٨٥
الطائفة السادسة: إذا لم يتم صلاته يرجع ٨٦
ماهو الجمع بين الأخبار؟ ٨٨
فروع:
الأوّل: في جواز إبطال الصلاة في مورد نسيان الأذان والإقامة ٨٩
الثاني : اعتبار العزم على الرجوع في جواز الإبطال ٩٠
الثالث : حكم نسيان الرجوع بعد العزم عليه ٩٠

فصل في أفعال الصلاة

الأوّل: النيّة

الكلام فيها يقع في أُمور:

الأمر الأوّل: في حقيقة النيّة ٩٣

مورد الخطأ في التطبيق. ٩٥

الأمر الثاني: في اعتبار قصد تمام العمل لو كان مركّباً من قيود متعددة. ٩٦

الأمر الثالث: في تفصيل الدواعي القربيّة ٩٨

إشكال صاحب الجواهر في قصد الجهة وكفايته، بأمرين ١٠٠

محصل الإشكالين ١٠٠

قد اجيب عن الإشكالين والإشكال على هذا الجواب (التمسك بالإطلاق متوقف على تمامية مقدمات الحكمة) ١٠١

حول القدرة العقلية و الشرعية و دخلهما فى الملاك و التكليف ١٠٢

جواب الأُستاذ عن الإشكال الأول ١٠٣

جواب الأُستاذ عن الإشكال الثاني ١٠٦

كفاية قصد الجهة بلا توسّط قصد الأمر ١٠٩

الأمر الرابع: في بيان كيفيّة النيّة ومورد الخطأ في التطبيق..... ١٢١

حول قصد القضاء و الأداء و الوجوب و الاستحباب وعدم اعتبار قصد الوجه و التمييز . ١٢٢

إذا كان الموقت صالحاً لصلاتين أو اشتغلت ذمته بها فلابد من قصد التمييز..... ١٢٣

إذا كانت ذمته مشغولة بواحدة وقعت له وإن لم يقصد عنوانها، بل حتى لو قصد خلافها خطأً في التطبيق بعد إمكان المقصود الأصلي امتثال التكليف الواقعي وهو المراد من الخطأ في التطبيق ١٢٤

إذا قيد المأمور به بغير عنوان الواقع بطل العمد ولكن إذا لم يقيده بل قصد امتثال الواقع ولكن أتى بغيره خطأ في الخارج فهو مورد الخطأ في التطبيق والصحة ١٢٧

الأمر الخامس: في اعتبار الجزم في النيّة ١٢٨

البحث في أن مع التمكن في الامتثال القطعي لا يصل الأمر للامتثال الاحتمالي ١٣٤

الأمر السادس: في بيان محلّ النيّة وهو حال الشروع في العمل ١٣٥

توضيح الفرق بين حال الشروع وحال الاشتغال بالعمل ١٣٦

الفرق بين الداعي والاخطار في النية ١٣٨

فروع:

الفرع الأوّل: في لزوم بقاء النيّة في تمام العمل وعدم العدول عن النية لنية عمل آخر..... ١٤٠

الفرع الثاني: فيما لو خطر بباله غير ما نواه لا يضر بالاستدامة الحكمية ١٤٣

الفرع الثالث: فيما لو تردّد في فساد عمله ١٤٣

الأمر السابع: حكم ما لو شكّ في النيّة له صور ١٤٦

الصورة الأولى: لو علم بعنوان العمل المشغول به كصلاة اظهر أو شك أنه نواه أم لا ١٤٦

الصورة الثانية: إذا علم أنه أحرم لصلاة معينة و شك في عدوله عنها و أتى بغيرها أم لا... ١٤٦

الصورة الثالثة: يعلم أنه أحرم لصلاة ولكن لا يعلم أنه أية صلاة..... ١٤٨

الأمر الثامن: إنّ العدول يحتاج إلى دليل خاص ١٤٩

موارد وجوب العدول ١٥١

منها: لو دخل في العصر أو العشاء قبل أن يصلى الظهر أو المغرب لنسيان ونحوه ثم تذكر في الأثناء مع بقاء وقته أو عدم بقائه..... ١٥١
منها: إذا نوى المسافر الإقامة قبل الصلاة ثم عدل عنها أثناء الصلاة ١٥٧
مسائل:
الأُولى: حكم ما لو عدل في غير مورد جوازه..... ١٥٨
الثانية: حكم ما لو عدل من اللاحقة إلى السابقة بزعم أنه لم يأت بها..... ١٦١
الثالثة: حكم ترامي العدول في موارد وجوبه أو جوازه ١٦٢
الثاني من أفعال الصلاة: تكبيرة الإحرام
والمراد من تكبيرة الاحرام..... ١٦٣
مسألة: في تعيين التكبيرة الافتتاحيّة..... ١٦٦
الثالث من أفعال الصلاة: القيام
القيام من الضروريات ودلت عليه السيرة والروايات..... ١٦٨
القيام حال القراءة ليس ركناً وحال التكبير ركن و الكلام في القيام المتصل بالركوع ١٧١
يعتبر في القيام أُمور ستّة: الاستقرار وعدم تفريج الرجلين وعدم الميل والوقوف على القدمين والاستقلال ١٧٤
فروع:
الأوّل: في التزاحم الواقع بين الأُمور المذكورة ١٧٩
الصورة الأولى: التزاحم بين فوت الاستقرار وفوت غيره فيقدم الجلوس عن استقرار.... ١٧٩
الصورة الثانية: التزاحم بين فوت الانتصاب وفوت غيره فيقدم الانتصاب..... ١٧٩
الصورة الثالثة: التزاحم بين الأربع الأولى مع الأخرين. قدم الأولى ١٨٠

الصورة الرابعة: لو تزاحم الاستقرار مع غيره قدم الاستقرار..... ١٨١
الثاني: فيما لو دار الأمر بين القيام المتّصل بالركوع وبين أصل الركوع ١٨٤
اشارة للمقدمة المفوتة. ١٨٧
اشارة لقاعدة الميسور..... ١٨٩
الثالث: فيما لم يتمكّن المصلّي من القيام بوجه وجب الجلوس فيجب الاضطجاع او الاستلقاء..... ١٩٠
المراد من عدم التمكن التعذر العرفي أي الحرج العرفي لا عدم التمكن العقلي أي التعذر..... ١٩١
الرابع: فيما لم يتمكّن المصلّي من الركوع والسجود التامّين ١٩٣
هل يجب الإيماء أو رفع ما يسجد عليه و مفاد أخبار الباب تقدم رفع ما يسجد عليه على الإيماء. ١٩٣
يعتبر في الإيماء للركوع أن يكون أخص من الإيماء للسجود..... ١٩٤
هل يجب على المضطجع الإيماء بدل الركوع والسجود أو غمض العين ١٩٥
لو تعذر للمستلقي الإيماء والغمض فيخطر الركوع والسجود في القلب ويضع ما يسجد عليه على جبهته..... ١٩٧
مسائلُ:
الأُولى : يجب على المومئ قصد الركوع والسجود حين الإيماء..... ١٩٩
الثانية : هل يجب القيام لو تمكن منه للإيماء للركوع، وهل يجب الجلوس لو تمكن منه للإيماء للسجود..... ٢٠٠
الثالثة : هل الجلوس في صورة التعذّر بدل جعليّ أو عزيمة أو ليس بدلاً أي رخصة ٢٠٢

الرابعة : فيما لو طرأ العجز في الأثناء بعدما كان قادراً على القيام ٢٠٥

الرابع من أفعال الصلاة: القراءة

ووجوبه من الضروريات ولكن ليست ركناً ٢٠٨
يجب التشديد والمد في مواضعه ٢٠٩
لا يجوز المد الطويل ٢١٠
لا يجب محسنات التجويد ويلزم الادغام في حروف يرملون ٢١٠
بحث حول تواتر القراءات السبع ٢١١
فرع: في وجوب تعلّم الحمد والسورة لمن يجهلهما ٢١٤
هل يجب تعلمهما تعييناً أو التخيير بينه وبين الائتمام ٢١٤
لو ضاق الوقت عن التعلم قرء ما تيسر من القرآن. ٢١٧

فروع :

الأوّل: في كفاية ما تيسّر من القرآن عن القراءة ٢٢١
الثاني: لزوم قراءة ما تيسير من الفائت لا أي مقدار ٢٢٢
الثالث: فيما إذا لم يتمكّن إلا من قراءة آية من الحمد هل يكررها بمقدار الحمد أو يقرء غيرها ٢٢٣
الرابع: هل يجب في الإبدال الإتيان بمقدار كلمات الحمد وحروفه؟ ٢٢٤
الخامس: فيما إذا لم يتيسّر له تعلّم شيءٍ من الفاتحة. ٢٢٥
السادس: في بيان المراد بالذكر الواجب في التسبيحات الأربعة ٢٢٧

وجوب السورة: يشترط في وجوب السورة أُمور :

الأمر الأوّل: انتفاء المرض الموجب لصعوبة قراءتها عليه ٢٢٨

الأمر الثاني: لا يكون مستعجلاً لحاجة تفوت بقراءتها ٢٢٨
الأمر الثالث: أن يكون آمناً غير خائف ٢٢٨
الأمر الرابع: أن يكون الوقت متّسعاً لقراءتها ٢٢٩
فرعان:
الأوّل: حكم قراءة السورة الطويلة في الصلاة ٢٣٧
الثاني: بم يحرز ضيق الوقت؟ ٢٣٩
الأمر الخامس: حكم قراءة سور العزائم في الصلاة ٢٤٣
الأخبار الواردة في المقام بين طوائف ثلاث:
الأُولى: ما يدلّ على النهي عن قراءة سورة العزيمة. ٢٤٩
الثانية: ما يدلّ على جواز قراءة سورة العزيمة. ٢٥٣
الثالثة: ما يدلّ على كفاية الإيماء لو صلّى مع العامّة ٢٥٥
التعليل بأن السجود زيادة في المكتوبة علة للحكم أو حكمة التشريع و الفرق بينهما ٢٥٦
الثمرة بين كونه علة أو حكمة ٢٥٨
حكم ما إذا قرء سورة العزيمة نسياناً ٢٦٢
لو سمع واستمع المصلى من أحد آية السجدة فهل يسجد فوراً أو يتأخر أو يوميء ٢٦٣
الأخبار ومفادها في المقام ٢٦٦
جواز قراءة سور العزائم في النوافل ٢٦٩
يعتبر في القراءة أُمور:
الأوّل: التلفّظ بها بحيث يسمعها المتكلّم بها ٢٦٩
يعتبر أن تكون الكلمات والتراكيب الكلامية حسب قواعد النحو والصرف ٢٧٠

حكم المحسنات التجويدية..... ٢٧١
الثاني: يعتبر فيها أن تكون بإحدى القراءات السبع ٢٧٣
الثالث: يعتبر فيها الموالاة بين حروف الكلمة ٢٧٥
الرابع: يعتبر فيها الترتيب بين الفاتحة والسورة..... ٢٧٥
الخامس: تجب قراءة البسملة عند افتتاح كلّ سورة ٢٨١
الكلام في أنها جزء لكل سورة أو واجب مستقل ٢٨١
تعين البسملة للسورة إذا قصدها..... ٢٨٣
السادس: حكم القران بين السورتين في الصلاة..... ٢٨٤
الأخبار في القرآن ومعنى الكراهة في الأخبار ٢٨٥
الجمع بين الأخبار..... ٢٨٨
صور القران من حيث جهات عديدة مثل قصد الجزئية أو القرآنية..... ٢٩١
السابع: حكم سورتي»الضحى«و»ألم نشرح«حكم سورة واحدة وكذلك «الفيل» و«لإيلاف» ٢٩٧
الثامن: حكم جواز العدول من السورة المشروع فيها إلى سورة أُخرى ٢٩٩
اختلاف الأخبار في موارد جوازل العدول ٣٠١
أخبار في جواز العدول في كل سورة إلا سورة «التوحيد» و«الحمد»..... ٣٠٣
جواز العدول فيما لم يتجاوز نصف السورة وجواز العدول من «التوحيد» لسورة «الجمعة» و«المنافقين» يوم الجمعة وعدم جوازه في غير الجمعة ٣٠٥
فقه الرضا كتاب فتوا لأحمد بن محمد بن عيسى..... ٣٠٦
تفسير كلام لصاحب الجواهر ٣٠٩

فروع ينبغي أن ينبّه عليها في مقام العدول ٣١٣
التاسع: من أحكام القراءة الجهر والإخفات. ٣١٨
الأخبار الدالة على وجوبهما ومفادها ٣١٨
الأخبار الدالّة على الجهر في صلاة ظهر الجمعة ومفادها ٣٢٣
الجهر في الركعتين الأوليتين وما حكم التسبيحات في الأخيرتين ٣٣٦
إذا قرأ «الحمد» في الأخيرتين هل يجب الجهر؟ ٣٣٧
العاشر: الأقوال في تحديد الجهر والإخفات ٣٣٩
الأخبار الواردة في مقام تحديد الجهر والإخفات. ٣٤١
الحادي عشر: في حكم الجهر على النساء ٣٤٧
استحباب الجهر بالبسملة خاصّة في مواضع الإخفات ٣٥٢
فرع: في بيان توصيف الصلوات بالجهريّة في الأخبار ٣٥٥
لو أخل بالجهر و الإخفات عمداً بطل الصلاة ولو أخل بهما نسياناً أو جهلاً لم تبطل.... ٣٥٧
أُمور:
الأوّل: عدم اختصاص حكم نسيان الجهر والاخفات بالركعتين الأوّلتين ٣٥٩
الثاني: حكم الإخفات على النساء حكم مشروع أوّليّ ٣٦٠
الثالث: لا فرق في الحكم بين استمرار النسيان والجهل في الأثناء ٣٦١
الرابع: فيما لو وجب الإخفات لعارض. ٣٦٢
الخامس: في بيان موارد شمول رواية زرارة ٣٦٣
الثاني عشر: في تخيّر المصلّي في الركعتين الأخيرتين بين قراءة الحمد والتسبيحات ... ٣٦٦

الأقوال: فيما يجزئ من التسبيحات

الأوّل: أنّه اثنتا عشرة تسبيحة..... ٣٦٧
الأصل عدم الزيادة لا عدم النقيصة..... ٣٧٠
الثاني: أنّه عشر تسبيحات..... ٣٧١
الثالث: أنّه تسع تسبيحات..... ٣٧١
الرابع: أنّه أربع تسبيحات..... ٣٧٢
الخامس: أنّه ثلاث تسبيحات (التسبيح والتحميد والتهليل)..... ٣٧٣
السادس: أنّه ثلاث تسبيحات (التسبيح والتحميد والتكبير)..... ٣٧٤
السابع: أنّه مطلق الذكر..... ٣٧٤
الثامن: أنّه التسبيح ثلاث مرّات..... ٣٧٥

فروع :

الأوّل: في وجوب الترتيب بين التسبيحات..... ٣٧٩
الثاني: حمل الأخبار الدالّة على الاستغفار على استحبابه..... ٣٨١
الثالث: أنّ التخيير المذكور بدويّ لا استمراريّ..... ٣٨١
الرابع: هل الأفضل هو التسبيح أو القراءة..... ٣٨٢
الأخبار في الباب..... ٣٨٢
خاتمة: في اعتبار الموالاة بين أجزاء القرائة..... ٣٩٢
الأدلة على اعتبار الموالاة بين كلمات وآيات السورة الواحدة أو بين الحمد والسورة... ٣٩٣
لا دليل على مبطلية الفصل بالقرآن والدعاء بين آيات السورة الواحدة فضلاً عن السورتين..... ٣٩٥

بناءاً على اعتبار الموالاة فلا تبطل الصلاة ولا السورة كلها بل عليه إعادة الآية ٣٩٦
لا فرق في الفصل بين الكلمات والآيات بالقرآن والدعاء والسكوت القصير لا الطويل الماحي لصورة الصلاة فإنه مبطل لها. ٣٩٧
تتميم: في توهّم عدم جواز إنشاء معاني الحمد عند قراءته وجوابه ٣٩٨

الخامس من واجبات الصلاة: الركوع

بم يتحقق الركوع شرعاً ٤٠١
الأخبار الواردة في المقام. ٤٠٢
في اعتبار إمكان إيصال أطراف الأصابع مع الإبهام في الركوع ٤٠٣
كفاية إمكان وصول الكف للركبة لا فعليته ٤٠٨

وهنا أمور:

الأول: وجوب القيام المتصل بالركوع وحقيقة الهوى للركوع..... ٤٠٩
الثاني: لو لم يتمكن من الانحناء التام أتى بما تمكن لا أنه يسقط ٤١٠
الثالث: إن كان كالراكع خلفه يكفي زيادة انحنائه أو تنقيص الانحناء ٤١١

وينبغي التنبيه على أمرين:

الأوّل: حد ركوع الجالس ٤١٢
الثاني: من كان يده قصيرة أو طويلة يرجع إلى المتعارف ٤١٣

يجب في الركوع أُمور:

الأوّل: الذكر في الجملة ٤١٣
الأخبار الواردة في المقام ٤١٤
كفاية التسبيحة الواحدة الصغيرة للمريض ٤١٧

كفاية التهليل والتحميد والتكبير عن التسبيح ٤١٨
الزائد على التسبيحة الكبيرة مستحب ٤١٩
الثاني: الطمأنينة. ٤٢٢
الطمأنينة شرط للركوع حال الذكر ٤٢٤
فيما لو أخلّ بالطمأنينة جهلاً ٤٢٨
الثالث : رفع الرأس من الركوع ٤٣١

السادس من واجبات الصلاة: السجود

حقيقته شرعاً وضع خصوص الجبهة على الأرض دون غيرها من مواضيع الوجه... ٤٣٣

يجب في السجدة أُمور:

الأوّل: التعدّد المحدود باثنتين ٤٣٦
الثاني: وضع الأعضاء السبعة على الأرض ٤٤٠

ينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل: وضع الجبهة على الأرض وتحديد الجبهة ٤٤١
الثاني: وضع الكفّين على الأرض (المراد بالكفين باطنهما لا ظاهرهما)..... ٤٤٤
الثالث: وضع الركبتين على الأرض..... ٤٤٥
الرابع: وضع إبهامي الرجلين على الأرض..... ٤٤٦
لزوم استيعاب الأعضاء السبعة..... ٤٤٨

فروع:

الأوّل: في الشروط المعتبرة في تحديد المسجد وهي الدرهم أو الأنملة لا دونهما ٤٥٥
الثاني : في اعتبار استقرار الجبهة على المسجد ٤٥٦

الثالث : في تحديد الانحناء في السجود وتحديد ارتفاع المسجد فلا يكون أكثر من لبنة أي أربع أصابع ولا ينخفض أكثر من آجرة أو لبنة ٤٥٦

فروع:

الأوّل: لا فرق في هذا التحديد بين استواء الأرض وانحدارها..... ٤٥٩

الثاني: هل يعتبر هذا المقدار في سائر المساجد السبعة أم يختص بالجبهة. ٤٦٠

الثالث: في بيان المراد بالموقف في التحديد ٤٦١

الرابع: في جواز وضع الجبهة ثانياً على موضع كان مساوياً ٤٦٣

في بيان أنّ التحديد المذكور ركن في تحقّق السجود ٤٦٧

الثالث والرابع: من واجبات السجود الذكر والطمأنينة..... ٤٧٢

الخامس: من واجبات السجود رفع الرأس. ٤٧٢

فرع: فيما إذا كان في الجبهة مانع عن وضعها على الأرض ٤٧٣

مسألة: في عدد سجدات القرآن وأربعة منها واجبة..... ٤٧٥

فورية السجدة وتجب على القارىء والمستمع وصندوق الصوت..... ٤٧٦

حكم السامع لآية السجدة..... ٤٧٧

حول شروط هذا السجود ٤٨١

لو نسي السجدة فتجب فوراً عند التذكر..... ٤٨٣

مسألة: في سجدتي الشكر. ٤٨٣

السابع من افعال الصلاة: التشهد

والكلام في التشهد يقع في اُمور:

الأوّل: في وجوب التشهّد في كلّ ثنائيّة مرّة..... ٤٨٤

معنى كون التشهد سنة ٤٨٤
الثاني: في صورة الشهادتين ٤٨٥
الثالث: في اعتبار الصلاة على النبيّ صلى الله عليه وآله في التشهّد ٤٨٦
دخول الآل عليهم السلام في الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله ٤٨٧

الثامن من أفعال الصلاة: التسليم

كونه من واجبات الصلاة و ليس بركن ٤٨٩
الأخبار الدالّة على وجوب التسليم ٤٩٠
الأخبار الدالّة على عدم وجوب التسليم ٤٩٤
في بيان المراد بالسلام المطلق في الأخبار ٤٩٩
ماهو الواجب من صيغ السلام ٥٠٠
فروع: فيما يستفاد من الأخبار في المقام ٥٠٦
الأول: يضاف «ورحمة الله وبركاته» إلى «السلام عليكم» ٥٠٦
الثاني: تنقطع الصلاة بقوله: السلام علينا ٥٠٧
الثالث: السلام علينا دعاءٌ لا كلام آدمي ٥٠٧
الرابع: يعتبر في السلام شروط الصلاة كأجزاء الصلاة ٥٠٨
من مسنونات التسليم الايماء ىمؤخر العين ٥٠٨
فرع: في بطلان الصلاة بالتسليم عمداً ٥١٤

الواجب التاسع: الترتيب

بيان معني الترتيب ٥١٦

الواجب العاشر: الموالاة

الأقوال في تحديدها. ٥١٧
اعتبار الموالاة للوحدة المعتبرة في الصلاة فما هي وحدة الصلاة ٥١٧
يعتبر في الصلاة الوحدة العرفية وأنه عمل واحد عرفاً ٥١٩

من مستحبّات الصلاة

التوجّه بست تكبيرات: ٥٢١
ومن مستحباتها القنوت: ٥٢٢
محل القنوت الركعة الثانية بعد القراءة وقبل الركوع ويعتبر فيهما رفع اليدين تلقاء الوجه للأخبار وأمّا اعتبار العربيّة في القنوت ٥٢٤
حكم اعتبار العربية في القنوت ٥٢٥
في استحباب قنوت واحد في كلّ صلاة إلّا الجمعة ففيها قنوتان ٥٢٧
يستحب في الوتر قنوتان ٥٢٧
تنبيه: في بيان كون القنوت جزءاً للصلاة ٥٢٨
فهرس الموضوعات ٥٣١