ينابيع الفقه

كتاب الصلاة

تقرير بحوث

أستاذ الفقهاء آية الله العظمى

السيد محمود الحسيني الشاهرودي دام ظله

تأليف

الحجة المحقق آية الله العظمى

السيد محمد جعفر الجزائري المروج دام ظله

الجزء الأول

إعداد وتحقيق آل المرتضى عليهم السلام

شبكة الفكر
alfeker.net

ينابيع الفقه

كتاب الصلاة

تقرير البحوث

أستاذ الفقهاء آية الله العظمى

السيد محمود الحسيني الشاهرودي مدّ ظله

تأليف

الحجة المحقق آية الله العظمى

السيد محمد جعفر الجزائري المروج مدّ ظله

الجزء الأول

إعداد وتحقيق آل المرتضى عليهم السلام

جزائري، محمد جعفر، ۱۲۸۸ ـ ۱۳۷۸ش.
ينابيع الفقه كتاب الصلاة: تقريرات مباحث للمرجع الفقيد آية‌الله العظمى السيد محمود الحسيني الشاهرودى (قدس سره)/ المولف السيد محمد جعفر الجزائرى المروج (قدس سره).
قم: آل مرتضى للتحقيق والنشر، ۱۳۹۹.
۳ ج.
978-964-5822-222 دوره؛
978-964-5822-277 ج.۱؛
تقريرات مباحث الصلاة للمرجع الفقيد آية‌الله العظمى السيد محمود الحسيني الشاهرودى (قدس سره).
۱. الصلاة ۲. فقه جعفرى -- قرن ۱۴
حسيني شاهرودى ۱۲۵۹ - ۱۳۵۳.
۱۳۹۶ ۹ی ۴۳ج / ۱۸۶ BP
۲۹۷/۳۵۳
۵۰۹۴۹۹۷

هوية الكتاب

اسم الكتاب :..... ينابيع الفقه كتاب الصلاة المجلّد الأوّل
تقريرات مباحث الصلاة للمرجع الفقيد
آية الله العظمى السيد محمود الحسيني الشاهرودي مدّ ظلّه
المؤلّف : ..... آية الله السيد محمد جعفر الجزائري المروّج مدّ ظلّه
الناشر : ..... آل المرتضى عليهم السلام للتحقيق والنشر
تاريخ النشر : ۱۳۹۹
الطبعة :..... الأُولى
العدد :..... ۵۰۰
المطبعة : ..... ياران
شابک دوره: ۲۲۲-۵۸۲۲-۹۶۴-۹۷۸
شابک: ۲۷۷-۵۸۲۲-۹۶۴-۹۷۸

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون، ولا يحصي نعمه العادّون، ولا يؤدي حقه المجتهدون، الذي لا يدركه بعد الهمم، ولا يناله غوص الغاص، وأفضل الصلاة والسلام على أشرف المرسلين وخاتم النبيين محمد وآله الطيبين الطاهرين الأئمة الهادين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين.

وبعد؛

لا يخفى على طلاب العلم والمعرفة ورواد التقى والفضيلة أنّ منزلة علم الفقه بين سائر العلوم كمنزلة الشمس بين النجوم، فهي مفتاح البصيرة وبها قوام الشريعة، وقد ورد عن الأئمة المعصومين عليهم السلام التأكيد البليغ على التفقه في الدين، ففي الحديث الشريف عن النبي صلى الله عليه وآله: «إذا أراد الله بعبد خيراً فقّهه في الدين»، وعن الصادق عليه السلام: «ليت السياط على رؤوس أصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام».

ثم إنّ منزلة الصلاة بالنسبة إلى سائر العبادات كمنزلة الرأس من البدن وهي «عمود الدين إن قبلت قبل ما سواها وإن ردّت ردّ ما سواها»، وفي الحديث عن الصادق عليه السلام: «لا ينال شفاعتنا من استخف بصلاته».

ونظراً إلى أهمية أحكام الصلاة وكثرة مسائله وفروعه التي قد تبلغ المئات بل الألوف من المسائل عمد الفحول من الفقهاء في تدوين أحكامه وإحصاء فروعه

والاستدلال عليها بالأحاديث والروايات والقواعد والأُصول، فصار هذا الباب مسرحاً لكبار الفضلاء في تأليف الكتب في أبواب الصلاة وإبداء البدايع من التفطنات الدقيقة مما أدّى إلى كون باب الصلاة أكثر ما دوّن فيه الكتب بالنسبة إلى باقي الأبواب.

ثم إنّ هذا الكتاب الشريف الذي بين يديكم هي نتيجة للجهود المتواصلة والمتاعب الكثيرة لسماحة المحقق المدقق آية الله العظمى السيد محمد جعفر الجزائري (قدّس الله نفسه الشريف) تقريراً للمباحث الفقهية لفريد عصره ونادرة دهره أُستاذ الفقهاء والمجتهدين آية الله العظمى السيد محمود الحسيني الشاهرودي (نوّر الله مضجعه الشريف).

وقد تعرف المكانة الرفيعة لهذا الأثر من جلالة منشئه ومقرره وهما غنيان عن التعريف والإعلان.

أما المنشئ ﷺ فهو المرجع الكبير الذي كان في الفقه والمعرفة من القمم العالية والسحب الماطرة الذي جمع في تحليل المسألة وعلاجها بين إمعان النظر وتعميق الجذر فيها من ناحية، وتوسّع الفكرة وتجميع الجهات الدخيلة من ناحية أُخرى، ولعله يمكن أن يكتفى في بيان إصابة آراءه وجلالة نظراته الفقهية والأُصولية وتبحره في معرفة المعيار في الفقاهة بالاعتماد التام من قبل شيخ المجتهدين آية الله العظمى الميرزا النائيني ﷺ عليه حين معاصرته كميزان لاختبار الفقاهة والاجتهاد، حتى علّق نظره الشريف في إجازاته للاجتهاد على تأييده واحتسبها شهادتين فسمّي بذي الشهادتين.

وأما المقرّر ﷺ فهو العلم المشهور باستقامة النظر وحسن الفهم والقدرة على حل العقد الصعبة من المسائل الغامضة الفقهية والأُصولية كما يلاحظ القارئ الكريم في

كتبه القيمة (هدى الطالب) و(منتهى الدراية) و(أعمال الصبي)، وحسن تدوينه وعذوبة بيانه وسلاسة قلمه في كتاب (نتائج الأفكار) تقريرات مباحث الأُصول لأُستاذه المرجع الفقيد آية الله العظمى السيّد محمود الشاهرودي ﷺ الذي قامت هذه المؤسسة بتحقيقه ونشره.

فقد قدمنا موجزاً لترجمته ونبذة من حياته وجهوده العلمية وتأليفاته وأساتذته، ولمعرفة المزيد يراجع مقدمة كتاب (نتائج الأفكار).

وقد ذكر الينابيع الفقهية من ضمن تأليفاته ولكن لم تسنح الفرصة لسماحته إلى طبع هذا الأثر الفقهي النفيس حتى وافاه الأجل، فقد اهتمّ المؤسسة بايعاز نجل المرجع الفقيد ﷺ سماحة آية الله العظمى السيّد محمد الحسيني الشاهرودي (دام ظله) الذي بات حريصاً على حفظ آثار والده المرجع الفقيد ﷺ ـ بعد ما تلف ما قرره بأنامله الشريفة من تقريراته الشريفة على أثر تهجير العدواني الظالم من قبل دولة البعث الكافرة له من النجف الأشرف إلى قم المقدسة ـ بجمع وحفظ ما تبقى من الآثار الذي قرره أفاضل تلامذته ﷺ خاصة مقرر هذا الكتاب الشريف.

فقد تقدمت المؤسسة إلى نجل المقرر ﷺ سماحة آية الله السيد محمد علي الجزائري المروج (حفظه الله) بإتاحة الفرصة لطبع هذا الكتاب، فحظينا باستقبال كبير من سماحته خاصة مع ما لاحظه من الاتقان وجودة عملهم في تصحيح وتحقيق كتاب (نتائج الأفكار)، فقد أحال المخطوطات إلى اللجنة تحقيق المؤسسة وهي تتشكل من عدة أفاضل وهم:

١ـ فضيلة حجة الإسلام والمسلمين السيد علي رضا الشاهرودي.

٢ـ فضيلة حجة الإسلام والمسلمين السيد جواد بن سيد كاظم الشاهرودي

٣ـ فضيلة حجة الإسلام والمسلمين السيد محسن الشاهرودي.

٤ـ فضيلة حجة الإسلام والمسلمين السيد مهدي الهاشمي الگلپايگاني.

٥ـ فضيلة حجة الإسلام والمسلمين السيد عباس الشاهرودي.

٦ـ فضيلة حجة الإسلام والمسلمين السيد محمود الشاهرودي.

٧ـ وفضيلة حجة الإسلام السيد عبدالحسين علم الهدى.

ولقد أجادو في عملهم مع الالتزام الأكيد بحفظ الأمانة في تسمية الكتاب وتبويبه وتسديد عباراته على طبق ما ورد في النسخة المخطوطة حتى صار الناتج دور فقهية في أبواب الصلاة في قمة الروعة العلمية قلّ نظيره بين المؤلفات ولائقاً للمقام الرفيع العلمي الذي كان يحظي بها المرجع الفقيد وسماحة السيد المقرر (رحمة الله عليهما) ويجعل منه مرجعاً للأساتذة والمدرسين والفضلاء في جميع الحوزات العلمية.

راجين أن يحظي الكتاب القبول لدى إمامنا الحجة عجل الله تعالى فرجه الشريف وصلوات الله وسلامه عليه.

﴿وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين﴾

٣ ربيع الثاني ١٤٤٠

قم المقدسة

مدير مؤسسة آل المرتضى عليهم السلام

السيد مجتبى الشاهرودي

الكلام في لباس المصلّي

فتحصل مما ذكرناه مانعية كل ما لا يؤكل لحمه في الصلاة، وحيث إنّ هذا حكم كلي تعبدي عام يكون قابلاً للتخصيص كسائر العمومات وليس حكماً عقلياً حتى لا يكون قابلاً له.

[المستثنيات من مانعية ما لا يؤكل في الصلاة]

وكيف كان فقد استثني من المانعية وبطلان الصلاة في غير المأكول أُمور:

أحدها: وهو ما ادعي عليه الإجماع بقسميه، كما عن الجواهر [١]، وعن جملة من الأصحاب دعوى الإجماع على الجواز من وبر الخز الخالص من وبر غيره مما لا يؤكل لحمه من الأرانب والثعالب وغيرهما.

وأما جلده ففيه خلاف، إلّا أنّ المنسوب إلى المشهور أيضاً الجواز، وعن الحدائق [٢] أنّه مشهور بين المتأخرين، نعم عن ابن ادريس القول بالمنع ونفي الخلاف عنه [٣]، وعن العلّامة في المنتهى متابعته [٤].

والأخبار في وبره كثيرة:

منها: صحيحة سليمان بن جعفر الجعفري: «قال: رأيت الرضا عليه السلام يصلّي في جبة خز.» [٥]، وصحيحة علي بن مهزيار قال: «رأيت أبا جعفر الثاني عليه السلام يصلّي

---

١) جواهر الكلام ٨ / ٨٦.

٢) الحدائق الناضرة ٧ / ٦٠.

٣) السرائر ١ / ٢٦٢.

٤) منتهى المطلب (ط. ج) ٤ / ٢٤٠.

٥) وسائل الشيعة ٤ / ٣٥٩، الباب ٨ من أبواب لباس المصلّي، ح ١، الحديث ٥٣٨٧.

الفريضة وغيرها في جبة خز طاروي وكساني جبة خز وذكر أنّه لبسها على بدنه وصلّى فيها وأمرني بالصلاة فيها.» [١]، ونحوهما غيرهما من الروايات.

وإطلاق بعض الروايات كصحيحة الحلبي، قال: «سألته عن لبس الخز؟ فقال: لا بأس به إنّ علي بن الحسين عليه السلام كان يلبس الكساء الخز في الشتاء فإذا جاء الصيف باعه وتصدق بثمنه وكان يقول: إنّي لأستحيي من ربي أن آكل ثمن ثوب عبدت الله فيه.» [٢]، وموثقة معمر بن خلاد، قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الصلاة في الخز؟ فقال: صلّ فيه.» [٣] يشمل كلّاً من الجلد والوبر.

ولا يسمع إلى دعوى انصراف إلى خصوص الوبر لتعارفه لكونها بدوياً، ومجرد التعارف لا يصلح لتقييد المطلقات.

وكيف كان فالظاهر عدم الإشكال في أصل الحكم.

إنما الكلام في وجود الموضوع، إذ المستفاد من التواريخ أنّ الخز ـ الذي هو حيوان بحري وله قوائم أربع وربما يطلق عليه كلب الماء ـ كان موجوداً في زمان صدور الروايات المجوزة للصلاة فيه إلى زمان العباسيين وكان لبسه متعارفاً عند الأعيان والأشراف ومن ذلك الزمان انقطع نسله، والخز المعروف في الزمان الحاضر ليس بذلك الخز الذي كان موضوعاً لجواز الصلاة فيه.

وحينئذٍ فإن لم يثبت ما نقله المورخون ولم يصير منشأ للشك في انطباق الخز المذكور في الروايات على ما يسمونه خزاً في الزمان الحاضر، فلا كلام.

وإن صار منشأ للشك فهل يمكن إثبات الحكم بجواز الصلاة في الخز لما يسمونه فعلاً بالخز أو لا؟

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٣٥٩، الباب ٨ من أبواب لباس المصلّي، ح ٢، الحديث ٥٣٨٨.
٢) وسائل الشيعة ٤ / ٣٦٦، الباب ١٠ من أبواب لباس المصلّي، ح ١٣، الحديث ٥٤٠٧.
٣) وسائل الشيعة ٤ / ٣٦٠، الباب ٨ من أبواب لباس المصلّي، ح ٥، الحديث ٥٣٩١.

قد يقال بالجواز تشبثاً بأصالة عدم النقل، ببيان: أنّ ما يسمى بالخز فعلاً ويطلق عليه هذا اللفظ على وجه الحقيقة في هذا الزمان يشك في أنّه هل كان في زمان صدور الروايات الدالة على جواز الصلاة في الخز حقيقة في هذا المعنى أو مجازاً فيه فبأصالة عدم النقل عن معنى إلى المعنى الذي يراد فعلاً يثبت كونه حقيقة في هذا المعنى في ذلك الزمان، فتشمله الروايات المجوزة للصلاة فيه لكونه خزاً فيكون لفظ الخز كلفظ الغنم في إطلاقه على الضأن والمعز.

فللخز صنفان: **أحدهما** ما يكون ذا ذنب، **والآخر** ما يكون له إلية، وفقد الثاني على ما يقوله أهل التواريخ وبقي الأوّل.

ولكنه مشكل حيث إنّ أصالة عدم النقل التي هي أصل عقلائي ـ لا استصحاب قهقرائي حتى يكون دليله قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين أبداً بالشك» [1]، فيورد عليه أوّلاً: بعدم استفادة حجية الاستصحاب القهقرائي منه، وثانياً: كونه مثبتاً لوضع لفظ الخز لهذا الموجود المسمى في العرف الحاضر بالخز ـ تكون على تسليم حجيتها في مورد علم بكونه حقيقة في معنى وشك في كونه على نحو الحقيقة في الأزمنة السالفة أو كان حقيقة في معنى آخر ونقل عنه إلى هذا المعنى، فبناء العقلاء حينئذٍ على جعله حقيقة في هذا المعنى في تلك الأزمنة أيضاً.

وأما إذا علم بكون لفظ حقيقة في معنى وعلم بكون لفظ آخر حقيقة في ذلك المعنى أيضاً وشك في كونه حقيقة سابقاً بالاشتراك اللفظي أو المعنوي فلا تجري حينئذٍ أصالة عدم النقل لإثبات كون اللفظ مشتركاً لفظياً أو معنوياً بين المعنيين.

---

١) وسائل الشيعة ١ / ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ١، الحديث ٦٣١.

وبعبارة أُخرى شأن أصالة عدم النقل هو إثبات الحقيقة والوضع لاكيفية الوضع والشك في المقام يكون في كيفية الوضع لأنّه يشك في أنّ هـذا اللـفظ هـل يكـون مشتركاً لفظياً بين الخز المفقود وبين الخز الموجود أو معنوياً بينهما بأن يكون المعنى الموضوع له جامعاً بين المعنيين كالغنم.

والحاصل أنّه لا وجه لإثبات الحكم بالجواز لما يسمى بالخز في العرف الحاضر بأصالة عدم النقل لما عرفت.

ويمكن إثبات الحكم بالجواز لما يسمى بالخز في العصر الحاضر بأنّ الخـطابات الشرعية ليست مختصة بالمشافهين بل هي مشتركة بين المشافهين وبين غيرهم، ولذا يتمسك بها لإثبات الأحكام كل من يراجعها ويـدعى أنّ الظـاهر مـن الروايـة الكذائية كذا وكذا ولو كانت الخطابات مختصة بالمشافهين لم يكن لغيرهم استظهار حكم منها لعدم كونهم مخاطبين ولا مقصودين بالإفهام.

ومن الواضح أنّ المتبع هو المعاني العرفية الدارجة بينهم لا المعاني اللغوية لكون الخطابات ملقاة إلى العرف العام ولذا يقدم المعني العرفي على اللغوي عند التعارض، ولا ريب أنّ المعنى العرفي للخز في هذا الزمان هو ما شهد به التجار من كونه حيواناً برياً يعيش في البر فتشمله الروايات المجوزة للصلاة في جلده ووبره.

والحاصل أنّ كل ما يسمى خزاً في العرف في هذا الزمان تجوز الصلاة فيه.

وإن أبيت عن ذلك فلا محيص عن الرجوع إلى الروايات المبينة لأوصاف الخز، فإن انطبقت على الخز الموجود فلا إشكال في جواز الصلاة فيه وإلّا فلا.

وبالجملة فلا يمكن الركون إلى ما ينقل من شهادة التجار بأنّ الخز الموجود يعيش في البر حتى يشكل الأمر ولاينطبق عليه ما في الروايات من كونه حيواناً بحـرياً يرعى في البر ولا يعيش فيه، له قوائم أربع.

وذلك لأنّه يمكن أن يكون رؤيتهم له في البر منشأ لاعتقادهم بعيشه في البر وتخيلهم كونه من الحيوانات التي تعيش في البر والمظنون قوياً على ما أخبر به كثير من رأى الخز أنّ الصفات المذكورة في الروايات تنطبق على الخز الموجود.

مضافاً إلى أنّه يمكن أن يقال بكون الخز صنفين؛ أحدهما ما لا يعيش إلّا في البحر وإن كان يرعى في البر، والآخر ما يعيش في كل من البحر والبر.

والمفروض أنّ الحكم بجواز الصلاة لم يعلق على صنف خاص من الخز فالحكم ثابت لهما، هذا تمام الكلام في الموضوع.

وأما حكمه، أما بالنسبة إلى الوبر فقد عرفت أنّه لم يظهر الخلاف فيه، مضافاً إلى استفاضة الأخبار عليه.

وأما جلده فقد ذهب إلى جواز الصلاة فيه أيضاً جمع كثير بل المنسوب إلى المشهور ذلك.

لرواية ابن أبي يعفور، قال: «كنت عند أبي عبدالله عليه السلام إذ دخل عليه رجل من الخزازين فقال له: جعلت فداك! ما تقول في الصلاة في الخز؟ فقال عليه السلام: لا بأس بالصلاة فيه، فقال له الرجل: جعلت فداك! إنّه ميت وهو علاجي وأنا أعرفه؟ فقال له أبو عبدالله عليه السلام: أنا أعرف به منك، فقال له الرجل: إنّه علاجي وليس أحد أعرف به مني، فتبسّم أبو عبدالله عليه السلام، ثم قال له: أتقول: إنّه دابة تخرج من الماء أو تصاد من الماء فتخرج فإذا فقدت الماء مات؟ فقال الرجل: صدقت جعلت فداك هكذا هو، فقال له أبو عبدالله عليه السلام: فإنّك تقول: إنّه دابة تمشي على أربع وليس هو على حد الحيتان فتكون ذكاته خروجه من الماء؟ فقال له الرجل: إي والله هكذا أقول، فقال

له أبو عبدالله عليه السلام: فإنّ الله تعالى أحله وجعل ذكاته موته كما أحل الحيتان وجعل ذكاتها موتها» [١].

ولا بأس ببيان فقه هذا الحديث الشريف حتى يتضح وجه دلالته على المدعى وهو جواز الصلاة في كل من وبر الخز وجلده، فنقول:

إنّ الراوي توهم أنّ الخز لكونه ذا قوائم أربع أو لغيره ليس ذكاته بخروجه عن الماء كالحيتان التي تكون ذكاتها خروجها عن الماء بل تكون ذكاته بنحو آخر، فإذا مات خارج الماء يكون ميتة ومن هذه الجهة لا تجوز الصلاة فيه، فالإمام عليه السلام دفع هذا التوهم وقال عليه السلام: إنّ ذكاته كذكاة الحيتان، فإذا خرج من الماء ومات خارجه يكون ذكياً، فلا إشكال في الصلاة فيه من ناحية عدم كونه مذكى، فتوهم السائل أنّ المانع من الصلاة في الخز منحصر في كونه ميتة بقرينة قوله: «إنّه ميت وهو علاجي» بعد جواب الإمام عليه السلام بقوله عليه السلام: «لا بأس بالصلاة فيه».

والحاصل أنّ السائل رتب في ذهنه قياساً، صغراه كون الخز الذي يخرج من الماء ويموت في الخارج ميتاً، وكبراه عدم جواز الصلاة في الميتة، فالإمام عليه السلام دفع ما اعتقده من الصغرى من كون الخز الذي يموت في خارج الماء ميتاً بأنّ ذكاته خروجه عن الماء وموته خارجه على حد الحيتان والصلاة في الخز أعم من الصلاة في جلده ووبره.

هذا محصل فقه الحديث الشريف، وظهر منه وجه الاستدلال به على المدعى وهو جواز لبس كل من جلد الخز ووبره في الصلاة كما هو واضح.

وقد نوقش في دلالته على جواز لبس وبره في الصلاة ببعض الوجوه الضعيفة:

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٣٥٩، الباب ٨ من أبواب لباس المصلّي، ح ٤، الحديث ٥٣٩٠.

منها: أنّ المتيقن من الصلاة في الخز هو الصلاة في وبره فلا يشمل جلده.

وفيه ما لا يخفى، ضرورة أنّ التشبث بالقدر المتيقن متجه فيما إذا كان اللفظ مجملاً، وفي المقام ليس إجمال حيث إنّ الصلاة في الخز لها إطلاق يشمل كلّاً من الجلد والخز، بل لا يبعد استفادة كون السؤال عن خصوص الجلد حيث إنّ الوبر من الأجزاء التي لا تحلها الحياة فتجوز الصلاة فيه وكانت الشبهة في الصلاة في الجلد لكونه من الأجزاء التي تحلها الحياة.

وإن أبيت عن ذلك لكونه متوقفاً على مقدمة مطوية وهي اعتقاد السائل جواز الصلاة في الأجزاء التي لا تحلها الحياة من أجزاء الميتة وهو غير معلوم، ففي الإطلاق المزبور غنى وكفاية.

ويمكن الاستدلال على جواز الصلاة في جلد الخز أيضاً بصحيحة سعد بن سعد: قال: «سألت الرضا عليه السلام عن جلود الخز؟ فقال: هو ذا نحن نلبس، فقلت: ذاك الوبر جلعت فداك، فقال عليه السلام: إذا حلّ وبره حل جلده» [١].

لكن التمسك بها على المدعى موقوف على أُمور:

أحدها: أن يكون السؤال عن جواز لبس الجلود بحسب الأحوال حتى يشمل جواز لبسها في الصلاة أو عن جواز لبسها في خصوص حال الصلاة لا من حيث الذات إذ جواز لبسها ذاتاً لا يدل على جوازه في جميع الحالات التي منها الصلاة.

ثانيها: أن لا تكون جهة السؤال احتمال نجاسة الجلود الناشئة من احتمال كون الخز الذي يموت في خارج الماء ميتة، أو احتمال كونها من أجزاء نجس العين لتوهم كون الخز من كلاب الماء المحتمل نجاستها لصدق اسم الكلب عليها.

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٣٦٦، الباب ١٠ من أبواب لباس المصلّي، ح ١٤، الحديث ٥٤٠٨.

ثالثها: أن تكون جهة السؤال احتمال المنع عن لبس الجلود في الصلاة لأجل كونها من أجزاء ما لا يؤكل، وهذا الأمر في الحقيقة من متممات الأمر الأوّل بل منشؤه بمعنى أن يكون منشأ السؤال عن جواز لبس الجلود في جميع الأحوال ـ الشاملة لحال الصلاة أو في خصوص حال الصلاة ـ احتمال كونها من أجزاء الحيوان الغير المأكول اللحم التي هي مانعة عن لبسها في الصلاة.

ولا يبعد تحقق هذه الأُمور الثلاثة، لأنّ عدم جواز الصلاة في أجزاء نجس العين وكذا لبسها في سائر الحالات معروف عند المتشرعة ومركوز في أذهانهم فتكون جهة السؤال احتمال المنع عنها في حال الصلاة لأجل كون الجلود من أجزاء غير مأكول اللحم.

وعليه يثبت المطلوب، إذ الجواب المثبت للملازمة بين حلّية الوبر والجلد يدل على جواز الصلاة في الجلد ويظهر من الجواب أنّ حلّية الوبر كانت مسلمة عند السائل فجعل الإمام عليه السلام حلّية الجلد على حد حلّية الوبر، ولا ريب في جواز الصلاة في وبره فكذا جلده لإطلاق الملازمة بين حلّية الوبر وبين حلّية الجلد إذ لو كان جواز لبس الجلد مختصاً بغير حال الصلاة لم يصح إثبات التلازم بنحو الإطلاق بين حلّيتهما.

فلا يرد على الاستدلال بأنّ حلّية الجلد في الجملة لا تستلزم حلّية لبسها في الصلاة التي هي محل الكلام، فيمكن أن يكون التلازم بين حلّية الوبر وبين حلّية الجلد في الجملة.

توضيح عدم الورود: أنّ الإمام عليه السلام في مقام البيان ولم يقيد الملازمة بين الجلد والوبر في الحلّية بقيد فإطلاق الملازمة يقضي بحلّية لبس الجلد كالوبر في جميع الأحوال التي منها الصلاة فيثبت المطلوب.

والحاصل أنّ الإنصاف تمامية الاستدلال بصحيحة سعد بن سعد على جواز لبس جلود الخز في الصلاة.

واستدل له أيضاً بصحيحة عبدالرحمن بن الحجاج، قال: «سأل أبا عبدالله عليه السلام رجل وانا عنده عن جلود الخز؟ فقال عليه السلام: ليس بها بأس، فقال الرجل: جعلت فداك! إنّها علاجي وإنما هي كلاب تخرج من الماء؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: إذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء؟ فقال الرجل: لا، قال عليه السلام: ليس به بأس» (١).

والاستدلال به موقوف على أن لا يكون السؤال عن خصوص لبسه من حيث هو، إذ نفي البأس عن جوازه حينئذٍ لا يدل على جواز لبسه في الصلاة، وأن لا يكون السؤال عن جهة كونها من أجزاء نجس العين كما يومئ إليه قوله: «وإنما هي كلاب»، إذ عليه لا يكون جواز لبس الجلد دليلاً على جواز الصلاة في الجلد لأنّ الجواز حينئذٍ منزل على عدم كون الجلود من أجزاء نجس العين.

وقد يدعى كفاية ما دل على جواز لبس الجبة المأخوذة من الخز لإثبات جواز لبس جلد الخز في الصلاة.

توضيحه: أنّ الجبة لها إطلاق تشمل الخز المصنوع من خصوص الجلد ومن الوبر فقط ومن كليهما، فهذا الإطلاق يكفي في إثبات جواز لبس جلد الخز في الصلاة.

هذا حاصل دعوى كفاية الروايات المتضمنة لجواز الصلاة في الجبة المعمولة من الخز.

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٣٦٢، الباب ١٠ من أبواب لباس المصلّي، ح ١، الحديث ٥٣٩٥.

وفيه ما لا يخفى، إذ القضية خارجية فلا إطلاق لها حتى يتمسك به، ضرورة أنّ الجبة التي لبسها الإمام عليه السلام لا إطلاق لها حتى يتشبث به، نعم لو كانت العبارة هكذا: (لا بأس بالصلاة في الجبة التي تصنع من الخز) كان للأخذ بإطلاقه مجال.

فتحصل من جميع ما ذكرناه أنّ الخز المستثنى من الحكم بمانعية كل ما لا يؤكل لحمه للصلاة عبارة عما تضمنته الأدلة من كونه حيواناً بحرياً ذا قوائم أربع إلى آخر ما ذكر فيها من أوصافه، فإن انطبق ما أُخذ في لسان الأخبار على ما هو الموجود في هذه الأعصار فيحكم بعدم البأس بالصلاة فيه، وإلّا فالصلاة فيه مشكلة جداً لعدم ثبوت كونه ذاك الخز الذي استثني من مانعية ما لا يؤكل، فتأمل جيداً.

ثم إنّ هنا أُموراً ينبغي التنبيه عليها:

الأمر الأوّل: أنّ الحكم بالمانعية هل يكون مختصاً بذي النفس مما لا يؤكل أو عاماً لكل من ذي النفس وغيره؟

وحاصل وجه الاختصاص بذي النفس وعدم كون غيره مانعاً هو: أنّ قوله عليه السلام في موثقة ابن بكير: «ذكاه الذبح أو لم يذكه» [1] قرينة على كون المقسم هو الحيوان الغير المأكول الذي له نفس سائلة، لأنّ التذكية الذبحية مختصة بذي النفس وليست

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٣٤٥، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، ح ١، الحديث ٥٣٤٤.
عن ابن بكير، قال: «سأل زرارة أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر؟ فأخرج كتاباً زعم أنّه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله: أنّ الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وروثه وألبانه وكل شيء منه فاسدة لا تقبل تلك الصلاة حتى تصلّي في غيره مما أحل الله أكله. ثم قال: يا زرارة! هذا عن رسول الله صلى الله عليه وآله فاحفظ ذلك يا زرارة، فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائزة إذا علمت أنّه ذكي قد ذكاه الذبح، فإن كان غير ذلك مما قد نهيت من أكله وحرم عليك أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسدة ذكاه الذبح أو لم يذكه».

ثابتة لغير ذيها، والتذكية في غير ذي النفس هو الإخراج من الماء كالسمك والأخذ حياً كالجراد فالغير المأكول اللحم الذي له نفس سائلة يكون موضوعاً للحكم بالمانعية لا مطلق ما لا يؤكل وإن لم يكن ذا نفس سائلة.

ومحصل دفعه هو أنّ قوله عليه السلام: «ذكاه الذبح أو لم يذكه» لا يكون وارداً في مقام بيان قابلية الغير المأكول للتذكية حتى يكون قرينة على أنّ المراد بما لا يؤكل خصوص القسم الذي يكون له نفس سائلة بل وارداً في مقام بيان كون عنوان غير المأكول بنفسه ومن حيث هو مانعاً عن الصلاة من غير فرق في مانعيته بين كونه مذكى وغيره.

والحاصل أنّ التذكية لا تجدي في رفع مانعية غير المأكول أصلاً فلا أساس لتوهم اختصاص مانعية غير المأكول بذي النفس بل هو عام لكل من ذي النفس وغيره، فتأمل جيداً.

الأمر الثاني: أنّ مانعية ما لا يؤكل لا تكون مختصة بحيوان ذي لحم بل تعم كلّاً من ذي اللحم وغيره.

ووجه التعميم هو إطلاق قوله عليه السلام في موثقة ابن بكير: (ما لا يؤكل) [1] بدون كلمة لحمه.

وتوهم تقييده بالروايات المتضمنة لكلمة اللحم ليكون المتحصل من التقييد أنّ المانع للصلاة هو خصوص الحيوان الغير المأكول الذي يكون ذا لحم، فيخرج عن المانعية الحشرات، مندفع بعدم وجود شرط حمل المطلق على المقيد هنا، ضرورة أنّ شرطه ـ وهو التنافي بين المطلق والمقيد ـ هو مفقود في المقام لكونهما مثبتين فلا تنافي

---

١) الموجود في الرواية: «كل شيء حرام أكله».

بين مانعية مطلق ما لا يؤكل ـ كما هي قضية المطلقات الحاكمة بمانعية ما لا يؤكل مطلقاً ـ وبين ما دل على مانعية ما له اللحم مما لا يؤكل.

وما توهم أوّلاً: من منع ظهور الروايات في الإطلاق حتى لا يكون بينه وبين ما دل على مانعية خصوص ما له لحم من الحيوان الغير المأكول منافاة فيجب العمل بهما، ببيان: أنّ قوله عليه السلام في موثقة ابن بكير: «كل شيء حرام أكله» بقرينة الوبر والشعر والجلد يكون ظاهراً في الحيوان الذي له لحم فلا ينعقد له إطلاق، ولا أقل من كونها صالحة للقرينية فيندرج في الكلام المحفوف بما يصلح للقرينية، وعلى كل حال لا إطلاق له ويكون المانع عن الصلاة خصوص الحيوان الذي يكون له لحم.

وثانياً: من دعوى انصراف الإطلاق ـ على تقدير تسليمه ـ إلى خصوص ذي اللحم فلا يبقى دليل لتعميم المانعية إلى كل ما لا يؤكل سواء كان ذا لحم أم لا.

فيمكن دفعه بأنّ ذكر الوبر والشعر يمكن أن يكون من باب المثال فلا يمنع الإطلاق، وبأنّ الانصراف ممنوع.

نعم يمكن منع الإطلاق بأنّ صدر الموثقة وإن لم يكن مشتملاً على اللحم إلّا أنّ كلام الإمام عليه السلام في ذيلها يدل على اختصاص ما لا يؤكل بذي اللحم حيث قال عليه السلام: «فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره...»، ففي هذا الكلام يكون لفظ اللحم موجوداً وبقرينة المقابلة بينه وبين قوله عليه السلام في ما بعده: «فإن كان غير ذلك مما قد نهيت عن أكله...» يكون المراد من قوله عليه السلام: «مما قد نهيت عن أكله» النهي عن أكل ما له اللحم لا مطلق غير ما لا يؤكل وإن لم يكن ذا لحم، فعلى هذا فلا ينعقد إطلاق حتى يشمل كلّاً من ذي اللحم وغيره بل يختص من أوّل الأمر بذي اللحم، ولا أقل من الإجمال فلا دليل على الحكم بمانعية كل ما لا يؤكل سواء كان ذا لحم أم لا، والله العالم.

هذا مضافاً إلى عدم مجازفة في دعوى الانصراف على تقدير الإطلاق.

الأمر الثالث: أنّ المانعية هل تختص بالحيوانات التي حرمت بعناوينها الأوّلية كالهرة، أو تعم الحرمة العارضية أيضاً كالجلل وشرب لبن الخنزيرة؟

وحاصل وجه التعميم إطلاق ما لا يؤكل على كل من الحرام الذاتي والعارضي. ولكن الحق اختصاص المانعية بالمحرم الذاتي، حيث إنّ عنوان ما لا يؤكل مشير إلى الأصناف الخارجية كالهرة والقردة ونحوهما، كما أنّ عنوان ما يؤكل مشير أيضاً إلى الأصناف الخارجية من الغنم والبقر ونحوهما، فالجلّال من الغنم أو شارب لبن الخنزيرة منه غنم، والمفروض أنّ ما يؤكل حاك عن الغنم وغيره من العناوين المحلّلة، فالمانعية مختصة بالحيوان المحرم الأصلي لا مطلقاً.

والحاصل أنّ النزاع في تعميم المانعية لكل من المحرم الأصلي والعارضي وعدمه مبني على كون عنوان ما لا يؤكل معرّفاً أو موضوعاً، فعلى الأوّل تختص المانعية بالمحرم الذاتي لأنّ الغنم الجلّال غنم والغنم من أصناف المحلل، وعلى الثاني تعمّ المحرم العارضي.

ثم إنّ المراد بالحرام العارضي العارض النوعي الموجب للحرمة كالجلّال وشرب لبن الخنزيرة لأنّ الكلام في صيرورة الحرمة عرضاً لأكل لحم فلا تشمل الحرمة العارضة له من ناحية مطلق التصرف كحرمة أكل الغنم المغصوب.

ثم إنّه على تقدير تعميم المانعية لما حرم أكله بالعرض هل يشمل جميع الأصناف المحرمة بالعرض أو تختص بالحرام الذي يمكن زوال حرمته كالجلّال فإنّ حرمته ترتفع بالاستبراء؟

لا يبعد دعوى الانصراف ـ كما عن الميرزا النائيني قدس سره ـ إلى خصوص المحرم الذي لا تزول حرمته ويبقى نجساً ما دام حياً، كالغنم الشارب للبن الخنزيرة فإنّ لحمه نجس لا يقبل التطهير، بخلاف الجلّال فإنّ لحمه متنجس قابل للتطهير، فإنّ

انصراف غير المأكول إلى الحيوان الذي لا يؤكل أبداً غير بعيد، فيفصّل بهذا الانصراف في الحيوانات المحرمة بالعرض بين ما كان منها حراماً مؤبداً كشارب لبن الخنزيرة وموطوء الإنسان وبين ما كان منها حراماً غير مؤبد كالجلّال بالمانعية في الأوّل وعدمها في الثاني.

الأمر الرابع: أنّ مانعية ما لا يؤكل هل تشمل الإنسان حتى لا تجوز الصلاة في الثوب المنسوج من شعره مثلاً أو لا؟ ثم إنّه على تقدير خروجه عن تلك الكلية وهي مانعية ما لا يؤكل هل يكون خروجه عنها بالتخصيص أو التخصص؟ فيه وجهان، بل قولان من صدق عنوان غير المأكول عليه، ومن قوة دعوى انصراف غير المأكول عنه.

الحق أن يقال: إنّ أدلة مانعية ما لا يؤكل منصرفة عن الإنسان غاية الانصراف فإنّ المخاطب بقوله: (لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه) يرى نفسه ومثله من سائر أفراد الإنسان خارجة عن عنوان ما لا يؤكل ولا ينسبق ذهنه إلى الإنسان أصلاً.

بل يمكن إن يقال: إنّه بقرينة التذكية وعدمها المذكورين في بعض الروايات يكون المراد من ما لا يؤكل ما يمكن ورود التذكية عليها وموضوع التذكية هو غير الإنسان، فلا إطلاق للروايات حتى يدعى انصرافه إلى غير الإنسان، فالثوب المنسوج من شعر الإنسان لا بأس بلبسه في الصلاة سواء كان من شعر المصلّي أم غيره، **وبالجملة** فدليل مانعية ما لا يؤكل قاصر عن شموله للإنسان.

ومن هنا يظهر ضعف ما قواه في وسيلة النجاة من مانعية اللباس المتخذ من شعر الإنسان إذا كان ساتراً.

وقد اتضح مما ذكرناه عدم البأس باستصحاب فضلات الإنسان في الصلاة من بصاقه وريقه وشعره وغيرها سواء كانت من نفس المصلّي أم غيره، فتأمل جيداً.

الأمر الخامس: أنّ مانعية ما لا يؤكل هل تكون مختصة بما تتم فيه الصلاة أو أعم منه؟

فيه خلاف، المحكي عن الأكثر بل المشهور كمعاقد الإجماعات المحكية عدم الفرق في المانعية بين القلنسوة والتكة والجورب وغيرها مما لا يتم فيه الصلاة منفرداً وبين غيرها مما تتم فيه الصلاة.

وعمدة أدلة المانعين هو إطلاقات مانعية غير ما يؤكل لحمه القاضية بعدم الفرق في مانعيته بين كونه مما تتم فيه الصلاة وبين عدمه.

فتحصل من جميع ما ذكرناه وجود الملازمة بين حرمة الأكل وبين المانعية، لا من جهة الحرمة النفسية، بل من جهة التصريح بالمانعية في موثقة ابن بكير المتقدمة [1]، حيث قال عليه السلام فيها: «فالصلاة في وبره وشعره» إلى قوله عليه السلام: «فاسدة لا يقبل تلك الصلاة...».

والحاصل أنّه لا ينبغي الارتياب في فساد الصلاة في كل شيء من أجزاء الغير المأكول حتى فيما لا تحلّه الحياة من الشعر ونحوه.

[حكم اللباس المشكوك كونه من غير مأكول اللحم]

ثم إنّه إذا علم بكون اللباس من الحيوان الذي حرم أكله أو حلّ فلا كلام، وأما إذا شك في كونه من المأكول أو غيره فهل تجوز الصلاة فيه أو لا؟ فيه وجوه وأقوال.

واعلم أنّ محل الكلام فعلاً في اللباس المشكوك فيه يكون مختصاً بما شك في كونه من المأكول وغيره، وبعد تنقيحه نتعدي منه إلى كل مشكوك وإن لم يكن الشك ناشئاً من حرمة أكل اللحم، وبعبارة أوضح محل البحث فعلاً في اللباس المشكوك فيه

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٣٤٥، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، ح ١، الحديث ٥٣٤٤.

يكون فيما كان منشأ الشك حرمة أكل اللحم بعد العلم بكون اللباس متخذاً من أجزاء الحيوان.

ثم إنّ تنقيح الكلام في جواز الصلاة وعدمه في اللباس المشكوك فيه من جهة الشك في كونه متخذاً من المأكول وغيره منوط بتمهيد مقدمة، وهي أنّ ما لا يؤكل لحمه مانع للصلاة أو ما يؤكل شرط فيها أو كلاهما معتبر بكون الأوّل شرطاً والثاني مانعاً، فذهب بعض إلى الأوّل وبعض إلى الثاني وثالث إلى الثالث.

ولا يخفى أنّ الظاهر أنّ نسبة ما يؤكل وما لا يؤكل هو التضاد موضوعاً وحكماً.

أما الأوّل فلأنّ الإرنب والهرة مثلاً مبائن للغنم والبقر ونحوهما من المأكول، وأما الثاني فلأنّ الحرمة مضادة للحلّية كما لا يخفى، فيكون النسبة بين المأكول وغيره التضاد.

وهل يمكن كون أحد الضدين شرطاً للمقتضي وعدم الآخر مانعاً أو لا؟

أما في التكوينيات فلا يمكن ذلك لأنّ الشرط مقدم رتبة على المانع وعدم الشيء مستند إلى أسبق علله، فإذا فقد الشرط لا يقتضي المقتضي أثره من جهة فقد الشرط لا من جهة وجود المانع، مثلاً لا يقال: إنّ الثوب لم يحترق بالنار الغير المجاورة له لوجود الرطوبة في الثوب بل يستند عدم الاحتراق بفقدان شرطه وهو المماسة بين النار والثوب.

ومن هنا يعلم أنّ عدّ عدم المانع من أجزاء العلة مبني على المسامحة إن كان المراد بكونه من أجزائها تأثيره على حد سائر أجزاء العلة كالشرط، ضرورة أنّ العدم لا يؤثر في الوجود أصلاً.

فالمراد بكونه من أجزاء العلة أنّ المانع لما كان وجوده مخلّاً بشغل المقتضي بالكسر وتأثيره في المقتضى بالفتح لما بين أثري المقتضي بالكسر وذلك المانع من المضادة والمعاندة في الوجود ولأجل هذا التعاند لا يؤثر المقتضي في المقتضى مع وجود ذلك المعاند فيكون فعلية تأثيره في ظرف عدم ذلك المعاند، كما لا يخفى.

فتحصل أنّه لا يمكن في التكوينيات جعل أحد الضدين شرطاً والآخر مانعاً، فلابد إما من جعل الشرطية وإما من جعل المانعية.

وأما التشريعيات، كجعل الاستقبال شرطاً في الصلاة والاستدبار مانعاً لها، وجعل ما يؤكل شرطاً وما لا يؤكل مانعاً لها، فهل يمكن ذلك فيها أو لا؟

الحق أن يقال: إن كان المانع عن جعل المانعية لأحد الضدين والشرطية للاخر لزوم لغوية جعل المانعية مع شرطية الضد الآخر فمن جهة لزوم لغوية التشريع لابد من الاقتصار بجعل الشرطية لأحد الضدين.

فنقول: إنّ لزوم اللغوية منحصر فيما كانت شرطية أحد الضدين مطلقة وفي جميع أجزاء المركب والأعدام المتخللة بينها، كشرطية الاستقبال في الصلاة بالنسبة إلى أجزائها وسكوناتها، ففي هذه الصورة لا يتصور المانعية للاستدبار إذ بمجرد تحققه تفسد الصلاة لفقدان شرطها الذي هو مقدم رتبة على المانع، فيندرج هذا في تزاحم المقتضيين المسمّى بالتعارض الأمري في مقابل التعارض المأموري الراجع إلى عدم القدرة على الامتثال ولا يمكن للمولى إجابة دعوة كلا المقتضيين فلابد من جعل واحد وهو إما مانعية أحدهما وإما شرطية الآخر لاستحالة جعل كليهما.

بخلاف ما إذا كان الاستقبال شرطاً في خصوص أجزاء الصلاة فإذا استدبر المصلّي في حال عدم الاشتغال بالأجزاء فيكون بطلان الصلاة حينئذٍ مستنداً إلى وجود المانع لا إلى فقدان الشرط، فلا يصير جعل المانعية للاستدبار حينئذٍ لغواً بل له أثر كما عرفت، وعلى هذا يمكن جعل الشرطية لأحد الضدين والمانعية للآخر.

وأما الميرزا النائيني ﷺ فقد التزم باستحالة جعل أحد الضدين شرطاً والآخر مانعاً في التشريعيات على حذو استحالته في التكوينيات ولم يفرق بينهما في الاستحالة أصلاً.

ومحصل ما أفاده في وجهه هو: أنّه على مذهب العدلية القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد يكون المركب بما له من الأجزاء والقيود دخيلاً في وجود المصلحة المترتبة عليه، فكما أنّ للركوع دخلاً في تحقق جزء من المصلحة كذلك للطهارة والاستقبال وسائر الشرائط دخل في وجود المصلحة الداعية إلى التشريع فإذا كانت الطهارة دخيلة في المصلحة المترتبة على الصلاة فلا يمكن أن يكون لعدمها دخل فيها أيضاً.

والحاصل أنّه مع شرطية الطهارة للصلاة لا تصل النوبة إلى كون الحدث مانعاً إلّا إذا اختصت شرطية الطهارة بأجزاء الصلاة فحينئذٍ يكون لجعل المانعية للحدث أثر وهو بطلان الصلاة به إذا تخلل الحدث بين الأعدام المتخللة بين الأجزاء.

ونظير الطهارة والحدث جعل المأكول شرطاً وغيره مانعاً، فإنّ الستر الصلاتي يشترط فيه أن يكون مما يؤكل لحمه في جميع حالات الصلاة من دون اختصاص لشرطيته بحال الاشتغال بالأجزاء، كما عرفت في الطهارة الحدثية التي هي شرط في جميع حالات الصلاة حتى السكوتات المتخللة بين أجزائها ومع كون الساتر شرطاً كذلك لا يمكن جعل المانعية لغير المأكول بالنسبة إلى خصوص الساتر.

وأما بالنسبة إلى اللباس الغير الساتر فيمكن جعل مانعية ما لا يؤكل بالنسبة إليه.

هذا كله في مقام الثبوت، وأما مرحلة الإثبات فهل يستفاد من الأدلة شرطية ما يؤكل ومانعية ما لا يؤكل أو لا؟

قد يقال: إنّ صدر موثقة ابن بكير المتقدمة ظاهر في مانعية ما لا يؤكل حيث قال عليه السلام فيها: «فالصلاة في وبره وشعره وجلده» إلى قوله عليه السلام: «فاسدة لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله.»، فإن قوله عليه السلام عليهم السلام «فاسدة» كالصريح في مانعية ما لا يؤكل، وقوله عليه السلام: «لا تقبل تلك الصلاة...» ظاهر في شرطية ما يؤكل لأنّ عدم قبول الصلاة كناية عن عدم الصلاة فلا تقبل الصلاة إلّا إذا وقعت فيما يؤكل فيستفاد من هذا التعبير شرطية ما يؤكل.

والحاصل أنّه في مقام الإثبات يستفاد من هذه الموثقة جعل الشرطية لما يؤكل والمانعية لما لا يؤكل، والوقوع أدلّ دليل على الإمكان فشرطية أحد الضدين ومانعية الآخر بمكان من الإمكان.

قلت: إنّ المانع من جعل الشرطية لأحد الضدين والمانعية للآخر ـ كما عرفت ـ هو لزوم اللغوية، ولا يلزم ذلك هنا حيث إنّ صدر الموثقة في مقام بيان شرط الساتر الذي هو شرط للصلاة، فيكون حاصل الصدر أنّ الشرط وهو ما يتستر به في الصلاة يعتبر أن يكون مما يؤكل لحمه فمورد شرطية المأكول هو خصوص الساتر، ومورد المانعية مطلق اللباس سواء كان ساتراً أم لا مثل التكة والقلنسوة والشعرات الملقاة على اللباس، فاختلف مورد الشرطية والمانعية.

نعم يبقى مقدار الساتر في كونه مشروطاً بأن يكون مما يؤكل وبأن لا يكون مما لا يؤكل، فيكون بين الفقرات الدالة على شرطية المأكول وبين الفقرات الدالة على مانعية ما لا يؤكل من الموثقة المزبورة بالنسبة إلى الساتر الصلاتي تهافتاً وتنافياً لعدم إمكان جعل كل من الشرطية والمانعية في الساتر.

لكنه يرتفع هذا التنافي بتخصيص المانعية بغير الساتر للمانع العقلي وهو عدم إمكان كون المأكول شرطاً وغير المأكول مانعاً في الساتر، فيقال: إنّ الساتر يشترط

فيه أن يكون مما يؤكل، وغير الساتر مما يصدق عليه الصلاة فيه يعتبر فيه أن لا يكون مما لا يؤكل.

وبهذا البيان ظهر وجه اندفاع توهم أنّه بعد البناء على عدم إمكان جعل الشرطية للمأكول والمانعية لغيره يقع التنافي بين فقرات الموثقة الدالة على الشرطية والمانعية وبعد تعارضها تسقط الموثقة عن الحجية، فلا يمكن الاستدلال بها على شيء من شرطية المأكول ومانعية غيره ويرجع إلى غيرها من الروايات ومقتضاها مانعية ما لا يؤكل.

توضيح وجه الاندفاع هو اختلاف مورد الشرطية والمانعية، فلا تهافت بين الفقرة الدالة على الشرطية وبين الفقرة الدالة على المانعية أصلاً وتسلم الموثقة عن المناقشة.

هذا كله مضافاً إلى أنّ التعارض فرع ظهور قوله عليه السلام في الموثقة: «حتى لا يصلّي في غيره مما أحل الله أكله» في شرطية المأكول، وأما إذا كان تأكيداً للازم الصدر المتضمن للمانعية فلا يلزم تعارض أصلاً وتكون الموثقة صدراً وذيلاً في مقام بيان مانعية ما لا يؤكل، فتصير موافقة لغيرها من الروايات الدالة على المانعية.

وإن لم يكن ظاهراً في تأكيد لازم الصدر فيحتمل فيه الوجهان، أحدهما شرطية المأكول والآخر تأكيده للصدر، فيكون مجملاً ولا يصلح حينئذٍ للمعارضة مع الصدر، إذ لو كان ظاهراً في الشرطية ـ فيعارض صدر الموثقة الدال على المانعية وسائر الأخبار الواردة في مانعية ما لا يؤكل ـ فلابد من تساقط الجميع والرجوع إلى الأُصول لا سقوط الموثقة فقط عن الحجية، كما لا يخفى.

ثم إنّه على ما ذكرناه من أنّ قوله عليه السلام: «لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلّي...» ظاهر في اعتبار كون الساتر الصلاتي مما يؤكل، يتوجه إشكال وهو أنّه لا ريب في

صحة الصلاة إذا كان الساتر قطناً ولم يكن مما يؤكل مع أنّ مقتضى شرطية ما يؤكل بطلان الصلاة التي لم تقع فيه على حد سائر شرائط نفس الصلاة كالطهارة الحدثية أو شرائط شرائطها كطهارة ماء الوضوء، فيلزم أن تكون شرطية المأكول منوطة بإرادة المكلف بمعنى أنّه إذا أراد المصلّي أن يجعل ساتره من اللباس الحيواني فيشترط فيه أن يكون مما يؤكل وهذا المعنى لا يلائم الشرطية، هذا محصل الإشكال.

وأما حاصل وجه دفعه فهو: أنّ قوله عليه السلام: «لا تقبل تلك الصلاة» في الموثقة الظاهر في الشرطية مطلق يقيد بما إذا كان الساتر من القطن والكتان مثلاً، نظير تقييد قوله عليه السلام: «لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال.» [1] بسائر المفطرات فيكون الشرط أحد الأمرين من جعل اللباس من المأكول او القطن.

هذا كله بناءً على تسليم ظهور قوله: «لا تقبل تلك الصلاة» في شرطية المأكول، وأما بناءً على كونه تفسيراً للازم ما أفاده عليه السلام أوّلاً من المانعية فلا يلزم شيء من هذه التكلفات من تهافت الفقرات وسقوط الموثقة عن الحجية وغير ذلك مما عرفت.

فتحصل أنّ ظاهر موثقة ابن بكير هو المانعية بعد تنزيل قوله عليه السلام: «لا تقبل تلك الصلاة» على كونه تفسيراً لما في كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله، فيكون وزان الموثقة وزان سائر الأخبار الدالة على المانعية كما هو معقد الإجماعات والشهرات ولو كان مما يؤكل شرطاً لكان اللازم التعرض له ولم يتعرض له أحد.

---

١) وسائل الشيعة ١٠ / ٣١، الباب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ووقت الإمساك، ح ١، الحديث ١٢٧٥٣.

فالحق هو ما ذهب إليه المشهور من المانعية، فيكون ما لا يؤكل من القيود العدمية للصلاة.

هذا تمام الكلام فيما يستفاد من الموثقة.

وأما رواية علي بن أبي حمزة [١] المتضمنة لجواز الصلاة فيما يؤكل إذا كان ذكياً، فإن قلنا بكون المأكولية قيداً للتذكية فتصير دليلاً على عدم قابلية شيء من الحيوانات للتذكية إلّا إذا كان مأكول اللحم، وهذا المعنى أجنبي عما نحن فيه فلا ربط لهذه الرواية بالمقام أصلاً وتكون معارضة لما دل على عدم اختصاص التذكية بمأكول اللحم.

والحاصل أنّ الراوي توهم أنّ التذكية عبارة عن صرف الأفعال الخاصة كما يشعر به قوله: «أو ليس الذكي مما ذكي بالحديد»، فأجابه الإمام عليه السلام بأنّ قابلية الحيوان للتذكية أيضاً شرط للتذكية، فهذه الرواية واردة في مقام بيان ما يقبل التذكية.

فتحصل أنّ عمدة أدلة المانعية هي موثقة ابن بكير المتقدمة، وقد عرفت دلالتها على المانعية، فالأقوى وفاقاً للمشهور على ما نسب إليهم هو القول بمانعية ما لا يؤكل للصلاة لا شرطية ما يؤكل.

ثم إنّ هنا أُموراً ينبغي التنبيه عليها:

الأمر الأوّل: أنّ المانعية هل هي مطلقة أو مختصة بحال العلم؟ وبعبارة أُخرى هل مانعية غير المأكول واقعية أو علمية؟

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٣٤٥، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، ح ٢، الحديث ٥٣٤٥.
عن علي بن أبي حمزة قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام أو أبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والصلاة فيها؟ فقال: لا تصلّ فيها إلّا ما كان منه ذكياً، قال: قلت: أو ليس الذكي مما ذكي بالحديد؟ قال: بلى إذا كان مما يؤكل لحمه».

لا يخفى أنّ ظاهر كل دليل يدل على جزئية شيء للمركب أو قيديته له هو الجزئية والقيدية المطلقتان من دون اختصاصهما بحال العلم بهما، كما أنّ الظاهر هو ركنيتهما [١] بمعنى أنّ الإخلال بهما ولو سهواً يوجب الخلل في المركب ويسقطه عن صلاحية الامتثال به.

والحاصل أنّ مقتضى إطلاق ما دلّ على جزئية شيء أو شرطيته ـ سواء كان الشرط وجودياً كالطهارة أم عدمياً كعدم وقوع الصلاة فيما لا يؤكل لحمه فإنّ المانع عبارة عن تقيد المركب بعدمه ـ هو الدخل المطلق سواء كان المكلف قادراً عليه أم عاجزاً عنه وسواء كان عالماً به أم جاهلاً به.

ولا فرق فيما ذكرناه يعني الدخل المطلق بين طوائف الأدلة وألسنتها فالدليل الذي يستفاد منه الجزئية أو القيدية سواء كان بلسان نفي الطبيعة ـ كقوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور» [٢] أو (إلّا بفاتحة الكتاب) [٣] أو لمن لم يقم صلبه في الصلاة [٤] ونحو ذلك ـ أم بلسان الطلب والخطاب الغيري ـ كقوله: (طهّر للصلاة) مثلاً ـ يكون ظاهراً في الجزئية والشرطية المطلقتين لا المقيدتين بالقدرة والعلم.

والحاصل أنّ أدلة الباب مطلقة ولا تختص المانعية المستفادة منها بحال دون حال.

---

١) الظاهر أنّ الركنية من لوازم الدخل المطلق وليس أمراً زائداً عليه، كما لا يخفى على المتأمل.

٢) وسائل الشيعة ١ / ٣١٥، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، ح ١، الحديث ٨٢٩.

٣) وسائل الشيعة ٦ / ٣٧، الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٢٨٠:
عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الذي لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته؟ قال: لا صلاة له إلّا أن يقرأ بها في جهر أو إخفات...».

٤) وسائل الشيعة ٤ / ٣١٢، الباب ٩ من أبواب القبلة، ح ٣، الحديث ٥٢٤٣:
عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال له: «استقبل القبلة بوجهك... وقم منتصباً فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من لم يقم صلبه في صلاته فلا صلاة له...».

ودعوى عدم إطلاق لها لكونها واردة في مقام أصل التشريع، غير مسموعة لقضاء التأمل فيها بكونها في مقام البيان لا أصل المشروعية، كما يظهر لمن تأمل في الأخبار.

ومع ذلك فقد يفصل بين العلم والجهل، ويدعى اختصاص المانعية بالعلم أي بالعلم بموضوعها وهو كون اللباس متخذاً من غير المأكول لا العلم بالمانعية لعدم إمكان أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه كما تقرر في محله، فمع الشك والجهل بكونه مأخوذاً من غير المأكول يقطع بعدم المانعية لأنّه على هذا التفصيل يكون المانع عبارة عن اللباس الذي علم باتخاذه من غير المأكول فمع الجهل به يعلم بانتفاء المانعية عن هذا اللباس، فلا حاجة في تصحيح الصلاة فيه إلى إجراء أصل البراءة أو غيرها لأنّ موضوع الأصل هو الشك في الحكم الواقعي فمع العلم بعدمه لا مجال لجريان الأصل فيه.

فاتضح من هذا التقريب أنّ النزاع في جريان الأُصول في اللباس الذي شك في كونه من المأكول وغيره موقوف على كون المانعية واقعية لا علمية كما هو أوضح من أن يخفى.

وتحصل مما ذكرناه أنّ قضية إطلاق الأدلة هي المانعية المطلقة وعدم تقيدها بشيء من العلم والجهل والقدرة والعجز، فدعوى اختصاص المانعية بالعلم بكون اللباس مأخوذاً من غير المأكول في غير محلها.

والظاهر أنّ نظر هذا المفصّل إلى أنّ المانعية منتزعة عن الطلب وانتزاعها عنه منوط بتنجزه الموقوف على العلم به، وفيه أنّه أخص من المدعى إذ موثقة ابن بكير

ناطقة إخباراً بمانعية ما لا يؤكل، فليس هناك طلب ينتزع عنه المانعية، مضافاً إلى أنّ الأوامر والنواهي الواردة في بيان الأجزاء وشرائط المركبات وموانعها إرشاد إلى الجزئية والشرطية والمانعية الواقعية فلا ينتزع المانعية عن الطلب حتى يناط انتزاعها عنه بتنجزه.

وكيف كان فقد استند في هذا التفصيل إلى وجوه:

الأوّل: أنّ الألفاظ وضعت للمعاني المعلومة لا المعاني الواقعية، وفيه ما لا يخفى والظاهر أنّه لم يدع ذلك أحد من المحققين.

الثاني: أنّ التكليف المنجز مانع دون غيره ومن المعلوم أنّ التنجز منوط بالعلم بالتكليف فمع عدم العلم به لا يكون مانعاً، والحاصل أنّ المانعية مترتبة على التكليف بوجوده العلمي لا الواقعي، وفيه ما عرفت من أنّ إطلاق أدلة المانعية يدفع كل شيء شك في قيديته وليس في البين ما يصلح لتقييده.

الثالث: قياس العلم والجهل بالقدرة والعجز، تقريبه: أنّ الخطاب يستدعي بنفسه مقدورية متعلقه لما تقرر في محله من أنّ القدرة مما يتوقف عليها الخطاب ومع عدمها لا يحسن الخطاب وقاسوا العلم على القدرة وجعلوهما من واد واحد وقالوا بأنّ الخطاب لا يحسن مع الجهل كما لا يحسن مع العجز.

وفيه ما لا يخفى، لما تقرر في محله من وضوح الفرق بين العلم والقدرة وأنّ الثاني شرط لتوجه الخطاب لتقبيح العقل توجيه الخطاب إلى العاجز الذي لا يقدر على موافقة الخطاب، بخلاف الجهل فإنّه لا يكون مانعاً عن أصل الخطاب للقدرة على متعلق الخطاب تكويناً، نعم الجهل يكون عذراً في المخالفة في الموارد التي ثبتت معذريته فيها.

الرابع: النص وهو العمدة في المقام، وهو صحيحة عبد الرحمن [١] المتضمنة للحكم بعدم لزوم إعادة الصلاة على من صلّى في عذرة إنسان أو سنور أو كلب جاهلاً به.

تقريب الاستدلال به هو أنّ عدم الحكم بالإعادة مع وقوع الصلاة في عذرة فيما لا يؤكل لحمه يكشف إنّاً عن كون مانعية غير المأكول مختصة بحال العلم، إذ لو كانت مانعيته واقعية فمقتضاها وجوب الإعادة لاقتران الصلاة في أجزاء عذرة الإنسان أو السنور أو الكلب بالمانع، ويتعدى عن مورد الصحيحة وهي الأجزاء النجسة إلى غيرها من الأجزاء الطاهرة لغير المأكول بالأولوية القطعية.

فيكون المتحصل من هذه الصحيحة أنّ الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه سواء كانت نجسة ـ كما هي قضية مدلولها المطابقي ـ أم طاهرة ـ كما هي مقتضى الأولوية القطعية ـ وسواء كانت لباساً أم غيره في صورة الجهل صحيحة، والحكم بالصحة لا وجه له إلّا اختصاص المانعية بصورة العلم بكون اللباس أو ما يلقى عليه غير المأكول، هذا حاصل تقريب الاستدلال بهذه الصحيحة على قصر المانعية بالعلم.

وقد تصدّى المحقق النائيني قدس سره للإشكال على هذا الاستدلال وإثبات عدم دلالة الصحيحة على المدعى وهو اختصاص المانعية بالعلم.

ومحصل ما أفاده في ردّه هو:

أوّلاً: أنّه لا نسلّم التعدي إلى الأجزاء الطاهرة من المأكول لمنع الأولوية بعد

---

١) وسائل الشيعة ٣ / ٤٧٥، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، ح ٥، الحديث ٤٢١٨:

قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو كلب، أيعيد صلاته؟ قال عليه السلام: إن كان لم يعلم فلا يعيد».

التوجه إلى قضية أبان ومنع الإمام عليه السلام إياه عن القياس.

وثانياً: بعد تسليم الأولوية القطعية ـ الموجبة للتعدي عن مورد الصحيحة وهي الأجزاء النجسة من غير المأكول إلى الأجزاء الطاهرة منه ـ أنّ الصحيحة اجنبية عن المدعى المزبور لعدم شمولها لحال الجهل أصلاً بل هي واردة في مقام النسيان ولا مساس لها بالجهل أصلاً.

ومثل هذه الصحيحة في الاختصاص بالنسيان و عدم شمولها للجهل حديث (لا تعاد) المعروف [1]، فإنّه مختص بالنسيان ولا يشمل العمد والجهل أصلاً بقرينة قوله في ذلك الحديث: «لا تعاد» وفي الصحيحة: «لا يعيد».

توضيح ذلك هو أنّ إطلاق قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة...» يشمل كلّاً من صور العمد والجهل والنسيان، لكنه لا يمكن الأخذ بهذا الإطلاق في العمد لمنافاته لأدلة الأجزاء، ضرورة أنّه لو كان الإخلال العمدي بها غير مخل بالصلاة بمقتضى لا تعاد يلزم لغوية ما دلّ على جزئية الأجزاء وشرطية الشرائط، فلا يشمل لا تعاد الترك العمدي للأجزاء والشرائط.

وكذا لايمكن الأخذ بإطلاق لا تعاد في الجهل أيضاً، لأنّ الجاهل يمكن مخاطبته بإتيان ما جهله من الجزء أو الشرط بعنوان كونه جاهلاً فيصح أن يقال له: أيها الجاهل يجب عليك الإتيان بالفاتحة المجهولة جزئيتها لك قبل الصلاة وفي أثنائها.

---

١) وسائل الشيعة ١ / ٣٧٢، الباب ٣ من أبواب الوضوء، ح ٨، الحديث ٩٨:
عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة، الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود».
وانظر أيضاً: وسائل الشيعة ٤ / ٣١٢، الباب ٩ من أبواب القبلة، ح ١، الحديث ٥٢٤١، و ٥ / ٤٧١، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ح ١٤، الحديث ٧٠٩٠.

وهذا بخلاف الناسي فإنّ ناسي الجزئية أو الشرطية لا يمكن مخاطبته بخطاب لأنّه لا يرى نفسه مترددة في الحكم حتى يخاطب بخطاب يبعثه إلى إتيان متعلقه، والخطاب الذي يبعثه إلى الإتيان منحصر في الأمر بإعادة أصل الصلاة توصلاً إلى إيجاد الجزء المنسي أو الشرط كذلك، فكل جزء أو شرط إذا نسيه المصلّي ولا يمكن إتيانه إلّا بإعادة الصلاة يعبر عنه بالجزئية بالإعادة.

وبالجملة فمساق هذه الصحيحة مساق حديث لا تعاد المشهور في الاختصاص بالنسيان وعدم الشمول للجهل كما هو مورد البحث، فكلمة (لا يعيد الصلاة) قرينة على صرف إطلاق عدم العلم الذي تضمنته صحيحة عبدالرحمن عن الجاهل الملتفت إلى جهله وتخصيصه بالجاهل الغافل.

وهذا غير جعل المانعية ابتداء مختصة بحال العلم بحيث لو لم يعلم بكون اللباس من المأكول أو غيره مع التفاته إلى جهله صح له الدخول في الصلاة، إذ لازم دعوى كون المانعية علمية هو جواز الدخول في الصلاة مع عدم العلم بكون لباسه من المأكول أو غيره وعدم غفلته عن جهله وعدم وجوب الفحص عن حال لباسه وأنّه هل يكون من المأكول أو لا.

ضرورة أنّ الشك في المأكولية وعدمها يوجب القطع بعدم المانعية كما عن العلّامة قدس سره، إذ المفروض اختصاص المانعية بالعلم بكون اللباس من غير المأكول، فمع الشك في اتخاذه منه يقطع بعدم مانعيته كسائر الأحكام الثابتة للموضوعات المقيدة بالعلم.

وإطلاق عدم العلم الذي تضمنته صحيحة عبدالرحمن وإن كان شاملاً لصورة الالتفات كشموله للغفلة عن كون اللباس من المأكول إلّا أنّه يقيد بالروايات الخاصة

الواردة في اعتبار طهارة البدن واللباس في الصلاة الدالة على صحة الصلاة في النجس إذا كان جاهلاً به جهلاً يعذر فيه، كما إذا كان غافلاً عن النجاسة أو محرزاً لعدمها بالاستصحاب أو قاعدة الطهارة، فيكون مورد هذه الصحيحة الذي حكم فيه بصحة الصلاة خصوص الجهل العذري وتكون من أدلة مانعية النجاسة واقعاً.

والحاصل أنّ المستفاد من هذه الصحيحة كسائر أدلة مانعية النجاسة أنّ النجاسة مانع واقعي للصلاة، غايته أنّه إذا صلّى في النجس جاهلاً مع كون جهله عذراً تصح صلاته ولا يجب عليه الإعادة ومجرد الحكم بعدم وجوب الإعادة لا يستلزم كون المانع علمياً.

فتلخص مما ذكرناه أنّ صحيحة عبدالرحمن أجنبية عن إثبات كون مانعية غير المأكول منحصرة بالعلم، فإطلاقات أدلة مانعيته محكمة ولا تقيد بحال العلم بحرمة أكل اللحم.

وإن شئت فقل: إنّه لا وجه للاستدلال بالصحيحة على دخل العلم بالنجاسة في مانعيتها للصلاة لظهور الأخبار الخاصة في وجوب الفحص عن النجاسة ووجوب الفحص عنها كاشف قطعي عن كون المانعية واقعية إذ لو لم تكن النجاسة مانعاً واقعاً لم يكن معنى لوجوب الفحص عنها.

هذا من حيث النجاسة، وأما من حيث مانعية ما لا يؤكل، فالصحيحة مجملة ولا تصلح لتقييد الإطلاقات الدالة على مانعية ما لا يؤكل كموثقة ابن بكير المتقدمة [1]، فإطلاقات المانعية محكمة ولا وجه لتقييدها بصورة العلم، فمانعية ما لا يؤكل واقعية لا علمية.

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٣٤٥، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، ح ١، الحديث ٥٣٤٤.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ أخبار وجوب الفحص عن النجاسة ـ مضافاً إلى أنّه لا سند لها ولا عمل بها ـ معارضة بما دل على عدم وجوب الفحص، كقوله عليه السلام في مضمرة زرارة المذكورة في الاستصحاب التي يتمسك بها على حجية الاستصحاب، «قلت: فهل عليّ إن شككت أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال عليه السلام: لا ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع في نفسك.» [1]، فإنّ ظاهره عدم وجوب الفحص مع الشك في وجود النجاسة.

هذا كله مضافاً إلى الإجماع [2] من المحدثين والمجتهدين على الرجوع إلى

---

١) وسائل الشيعة ٣ / ٤٦٦، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات والأواني الجلود، ح ١، الحديث ٤١٩٢.

٢) قد يختلج بالبال عدم منافاة الإجماع على الرجوع إلى الأُصول العملية في الشبهات الموضوعية لكون مانعية النجاسة واقعية بل جريانها فيها تؤيد كون المانعية واقعية إذ جريانها يوجب أمن المكلف عن تبعة المانع.

وتظهر ثمرة الواقعية والعلمية في أنّه إذا كان شاكاً في النجاسة وفرضنا عدم أصل فيها يوجب أمان المكلف فعلى القول بالعلمية لا ينبغي الإشكال في جواز الصلاة مع هذا الشك وعدم وجوب إزاحته، وعلى القول بالواقعية يجب إحراز عدم النجاسة.

والحاصل أنّ الثمرة تظهر في موارد عدم قيام الحجة على عدم النجاسة فعلى مانعية النجاسة واقعاً لا يجوز الدخول في الصلاة مع الشك في النجاسة، وعلى مانعيتها علماً يجوز ذلك، ووجه التأييد هو أنّ جريان الأصل يكون لأجل جعل المكلف في الأمان عن تبعة التكليف ولو لم يكن في الواقع تكليف فليس له تبعة حتى يجعل المكلف في مهد الأمن بمعونة الأصل.

ويمكن أن يخدش أيضاً بهذا الوجه في دلالة مضمرة زرارة على كون مانعية النجاسة علمية لدلالتها على عدم وجوب الفحص عن النجاسة، توضيح وجه الخدشة: أنّ السؤال كان عن إصابة النجاسة وعدمها وهي مسبوقة بالعدم فالاستصحاب محكم، فعدم وجوب الفحص لاجل الاستحصاب لا لأجل عدم كون مانعيتها واقعية فدلالة المضمرة على خلاف مطلوب سيدنا الأُستاد أدلّ، ولابد من مزيد التأمل.

وبالجملة فإحراز عدم المانع الواقعي بالأصل مما لا ريب فيه، كما إذا شك في وجود ناقض من نواقض الوضوء كالنوم ـ كما في بعض أخبار الاستصحاب التعبير عنه بالخفقة والخفقتين ـ فيبنى

الأُصول في الشبهات الموضوعية، ففي صورة الشك في وجود النجاسة يرجع إلى استصحاب عدمها، فحينئذٍ يشكل الالتزام بكون مانعية النجاسة واقعية، بل هي مختصة بالعلم لما عرفت من عدم إمكان الركون في إثبات كون مانعية النجاسة واقعية إلى أدلة وجوب الفحص عن النجاسة لما فيها من المناقشة السندية والمعارضة.

فحينئذٍ لا يمكن منع دلالة الصحيحة على دخل العلم في المانعية، إلّا بأن يقال: إنّ مورد السؤال هو فضلات الغير المأكول النجس، والمدعى وهو مانعية ما لا يؤكل عام لكل من الغير المأكول النجس والطاهر، والتعدي عن النجس إلى الطاهر قياس لا يعتد به إلّا أن يدعى القطع بعدم خصوصية النجس، ومع سماع هذه الدعوى فتكون صحيحة عبدالرحمن مقيدة لإطلاق موثقة ابن بكير ويكون المتحصل من أدلة مانعية ما لا يؤكل بعد تقييدها بهذه الصحيحة أنّ ما لا يؤكل مانع علمي لا واقعي.

ومع عدم سماع دعوى القطع بعدم الخصوصية لرواية أبان الناهية عن العمل بالقياس حيث إنّه بعد الالتفات إلى تلك الرواية لايحصل علم بعدم الخصوصية في شيء من الموارد، فيكون مقتضى الصحيحة كون مانعية ما لا يؤكل علمية إن كان الغير المأكول نجساً وواقعية إن كان طاهراً ولا غرو في ذلك بعد الالتفات إلى قضية أبان.

على عدمه بالاستصحاب، وكذا إذا شك في نجاسة الماء الذي يتوضأ به فاستصحاب الطهارة يقضي بطهارته وصحة وضوئه، بل بعد أدنى تأمل يظهر أنّه لابد أن تكون النجاسة مانعاً واقعياً لا علمياً، ضرورة أنّ الاستصحاب على ما حقق في محله يكون لأجل ترتيب الاحكام المترتبة على المستصحب بوجوده الواقعي لا العلمي، وبعبارة أُخرى الاستصحاب يوجب ترتب الأحكام الواقعية في ظرف الشك فعدم وجوب الفحص عن النجاسة في مضمرة زرارة إنما يكون لأجل الاستصحاب وقد عرفت أنّه لا يجري إلّا لإثبات الأحكام الواقعية في ظرف الشك فلابد أن يكون تقيد الصلاة بعدم وقوعها في النجاسة واقعياً لا علمياً.

وعليه فيكون مانعية الغير المأكول الطاهر أشدّ من مانعية الغير المأكول النجس لكون مانعية الأوّل واقعية والثاني علمية.

فصار المتحصل أنّ مانعية ما لا يؤكل بعد التعدي عن مورد الصحيحة إلى جميع أفراد ما لا يؤكل من النجس والطاهر تكون علمية، فمع الجهل بكون اللباس مأخوذاً من الحيوان المأكول أو غيره لا يكون ما لا يؤكل مانعاً للصحيحة.

ومع النسيان أيضاً لا يكون مانعاً لحديث لا تعاد الحاكم على أدلة الأجزاء والشرائط والموانع الشارح لكيفية دخل الأجزاء وغيرها في المركب، فلم يبق تحت أدلة مانعية ما لا يؤكل إلّا صورة واحدة وهي صورة العلم بكون الحيوان الذي أُخذ منه اللباس غير مأكول اللحم.

ثم إنّه لا بأس بتوضيح ما أفاده المحقق النائيني ﷺ في رسالة الصلاة في المشكوك من قوله: «ومع الغض عن ذلك فأقصى ما يقتضيه ذلك هو عدم مانعية ما أُخذ من الحيوان المشكوك حلّيته أو حرمته من جهة الشبهة الموضوعية أو الحكمية ولا يجدي في عدم مانعية ما تردد بين ان يكون مأخوذاً من الحلال أو الحرام الممتازكل منهما في الخارج عن الآخر...» [1].

ومحصل مرامه ﷺ أنّ صور الشبهة في كون اللباس أو ما عليه من المأكول أو غيره ثلاثة:

إحداها: الشبهة الحكمية وهي أنّه يعلم أنّ اللباس أُخذ من السنجاب مثلاً ولكنه لا يعلم أنّ السنجاب محرم الأكل أو محلّله لتعارض النصوص مثلاً.

ثانيتها: الشبهة الموضوعية بأن يعلم أنّ اللباس أُخذ من هذا الحيوان الخاص ولكن لا يدري أنّه إرنب أو غنم لأجل الظلمة أو غيرها من الأُمور الخارجية.

---

١) رسالة الصلاة في المشكوك / ١٦٥.

ثالثتها: الشبهة الموضوعية بأن يعلم أنّ هذا الحيوان إرنب وذاك غنم ولكن لا يدري بأنّ الشعرة الملقاة على لباسه هل هي من الإرنب المعلوم مانعيته للعلم به موضوعاً وحكماً أو من الغنم المعلوم عدم مانعيته.

إذا عرفت صور الشبهة الثلاث فاعلم أنّه بعد الغض عن المناقشات الواردة على صحيحة عبدالرحمن [١] وغيرها مما ذكر دليلاً على تقييد إطلاقات المانعية وتسليم صلاحيتها لتقييد الإطلاقات بصورة العلم بعدم المأكولية وقصر المانعية بصورة العلم، نقول: إنّ الصحيحة لا تشمل جميع الصور الثلاث المزبورة من الشبهة، بل تعم خصوص الأُوليين منها وهما الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية الأُولى وهي تردد الحيوان الخاص الذي أُخذ منه اللباس بين الإرنب والغنم لأجل بعض الأُمور الخارجية لصدق عدم العلم في هاتين الشبهتين.

بخلاف الشبهة الموضوعية الثانية وهي ما إذا علم بحرمة الإرنب المعين وحلّية الغنم كذلك وتنجز الحكم بمانعية ذلك الإرنب المعين وتردد كون اللباس أو ما عليه من الشعرات بين أن يكون من الإرنب المعلوم الممتاز في الخارج عن الغنم وأن يكون من الغنم المعين.

وحيث إنّه تنجز مانعية هذا الإرنب الخاص للعلم به موضوعاً وحكماً فلا تشمله الصحيحة لاختصاصها بالجهل بالمانعية فمع العلم بالحرمة المنجزة المترتب عليها المانعية لا يندرج في الصحيحة ويجب الفحص عنها.

ثم إنّه كما ذكرنا قد ادعى المحقق القمي ﷺ صراحة بعض الأخبار في كون المانعية علمية وظهور الآخر في ذلك.

---

١) وسائل الشيعة ٣ / ٤٧٥، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، ح ٥، الحديث ٤٢١٨.

والظاهر أنّ مراده بالصريح هو صحيحة عبدالرحمن المتقدمة، وتقريب استدلاله بها هو أنّ عدم الإعادة مع عدم العلم بوقوع الصلاة في النجاسة صريح في عدم مانعية النجاسة واقعاً حيث إنّ الحكم بعدم الإعادة حكم واقعي لا ظاهري فيكون الجهل تقييداً للواقع وأنّ النجاسة الغير المعلومة لا مانعية لها واقعاً فيصير العلم بالنجاسة وبعدم المأكولية جزء لموضوع الحكم بالمانعية.

وإطلاق عدم العلم شامل للجهل العذري وغيره والشبهة الموضوعية والحكمية والنسيان لصدق عدم العلم على جميعها.

وعليه ـ أي وعلى تقدير اختصاص المانعية بالعلم ـ يسقط بحث مرجعية البراءة والاشتغال في اللباس المشكوك فيه عن الاعتبار، حيث إنّه مع الجهل بحرمة أكل اللحم يعلم بعدم المانعية ولا نشك فيها حتى يرجع فيه إلى البراءة أو الاشتغال.

وأما مراده قدس سره بالظاهر فهو النواهي الغيرية.

وتوضيح ما أفاده هو أنّ النواهي الغيرية الظاهرة فيما ادعاه المحقق المتقدم على طائفتين:

إحداهما: ما فيها لفظ الحرام، كقوله عليه السلام في الموثقة المتقدمة: «الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله...».

تقريبه: أنّ لفظ الحرام ظاهر في الحرام المنجز إذ الحرام الواقعي الغير المنجز لا يترتب عليه آثار الحرمة من استحقاق العقوبة على مخالفتها وغيره. فكأنّ الحرام الواقعي الغير المنجز إما إنشائي محض، وإما فعلي بنحو لو علم به العبد لتنجز.

والحاصل أنّ الحرام الذي ينتزع عنه المانعية ظاهر في الحرام المعلوم، ولازمه اختصاص المانعية بالعلم بالحرمة وهو المطلوب وتكون مانعية ما لا يؤكل نظير المانعية الناشئة من باب التزاحم أعني به اجتماع الأمر والنهي.

ثانيتهما: النواهي الغيرية، كقوله: (لا تصلّ فيما لا يؤكل) [١] ونحوه.

تقريب الاستدلال بها منوط بأُمور:

أحدها: أنّ الظاهر من الخطابات هو المولوية لا الإرشادية وصرفها عن هذا الظاهر إلى الإرشادية منوط بقرينة، وعلى الإرشادية لا يمكن إجراء أصل البراءة فيه لأنّ البراءة مشروطة بكون المجهول مجعولاً شرعياً أي مما تناله يد الجعل التشريعي وعلى الإرشادية لا جعل أصلاً.

ثانيها: أنّ الخطابات تقتضي مقدورية متعلقاتها لقبح مطالبة العاجز، وقد تقرر في محله أنّ القدرة مما لها دخل في حسن الخطاب وتوجهه إلى العبد.

ثالثها: قياس العلم بالقدرة وجعله كالقدرة دخيلاً في توجه الخطاب ولو بنتيجة التقييد، وقد يحكي هذه المقايسة عن الوحيد البهبهاني قدس سره لكن في صحة هذه النسبة تأمل، بل الظاهر عدم صحتها، لأنّه بعد الفحص عن ذلك لم نظفر بما يدل على صدق هذه النسبة من كلمات الوحيد قدس سره.

وكيف كان فهذا توضيح ما أفاده المحقق القمي قدس سره من دعوى صراحة بعض الأخبار وظهور الآخر في قصر المانعية بالعلم بحرمة أكل لحم الحيوان.

وأنت خبير بعدم صلاحية شيء مما ذكره لإثبات مدعاه.

أما الصحيحة فلأنّ موردها فضلات الغير المأكول النجس، والتعدي عنه إلى فضلات الغير المأكول الطاهر قياس لا يعتنى به.

وعلى تسليم التعدي للأولوية القطعية لا تصلح الصحيحة أيضاً لإثبات ما رامه المحقق المتقدم ذكره، لكون الجهل فيها عذرياً، ضرورة أنّه لو كان ملتفتاً إلى تلك

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٣٤٧، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، ح ٦، الحديث ٥٣٤٩:
عن جعفر بن محمد عليهما السلام عن آبائه عليهم السلام في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال: «يا علي لا تصلّ في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه».

الفضلات قبل الصلاة وترك الفحص وصلّى مع هذه الحالة ثم تبين أنّ صلاته وقعت في تلك الفضلات فلا وجه لعدم وجوب الإعادة، إذ على تقدير كون مانعية غير المأكول علمية وعدم ثبوت وجوب إعادتها من هذه الجهة ـ أما وجوب إعادتها من جهة التفاته إلى النجاسة ووقوع الصلاة فيها فلا ينبغي الارتياب فيه ـ يكون عدم وجوب الإعادة قرينة على كون جهله عذرياً.

والمبحوث عنه في المقام هو دعوى اختصاص المانعية بالعلم. ومع الجهل ـ عذرياً كان أو غيره ـ لا مانع واقعاً، فالصحيحة [1] أجنبية عن المدعى، هذا تمام

---

١) الإنصاف عدم قصور في الصحيحة لإثبات المدعى، لأنّ إطلاق الجهل فيها شامل للجهل العذري وغيره في كل من النجاسة ومانعية غير المأكول، غايته أنّ هذا الإطلاق في ناحية مانعية النجاسة يقيد بما دلّ على عدم جواز الدخول في الصلاة مع الالتفات إلى النجاسة وعدم محرز للطهارة من أمارة أو أصل، وأما بالنسبة إلى مانعية ما لا يؤكل فهو سليم عن التقييد ويؤخذ بإطلاقه، فيكون المتحصل حينئذٍ أنّ الصلاة في النجاسة إن كانت مع الجهل العذري لا تعاد وإن كانت مع غيره تعاد وإن كانت فيما لا يؤكل فلا تعاد مع الجهل مطلقاً، سواء كان عذرياً أم غيره، من غير فرق في هذا الحكم بين الشبهة الحكمية وبين الشبهة الموضوعية بجميع أنحائها لصدق عدم العلم بوقوع الصلاة في النجس على جميع صور الجهل.

نعم لما كان في عذرة الإنسان والكلب والسنور المذكورة في الصحيحة جهتان: النجاسة وعدم المأكولية، فوجوب الإعادة مع الجهل الغير العذري يكون لأجل النجاسة لا من جهة عدم المأكولية، فالثمرة تظهر في أجزاء غير المأكول الطاهر فإنّه مع الجهل بوقوع الصلاة فيها لا تعاد مطلقاً سواء كان جهلاً عذرياً أم لا.

فاتضح مما ذكرناه اختصاص مانعية ما لا يؤكل بالعلم وعدم الفرق في هذا الحكم بين الشك في وجود المانع ـ كما إذا شك في التصاق شعرة من غير المأكول بلباسه ـ وبين الشك في مانعية الموجود ـ كما إذا رأى شعرة في لباسه ولم يعلم أنّها من هذا الإرنب المنجز حرمته أو من ذاك الغنم ـ لصدق عدم العلم على جميعها.

ومن هنا ظهر ضعف ما افاده المحقق النائيني قدس سره في رسالة المشكوك من جعل قول الإمام عليه السلام في الصحيحة: «فلا يعيد» قرينة على تخصيص قوله عليه السلام فيها: «لم يعلم» بالجهل العذري أعني به النسيان والغفلة.

الكلام في الصحيحة.

وأما الطائفة الأُولى من النواهي الغيرية التي فيها لفظ الحرام، ففيها: أنّ دعوى ظهور الحرام في خصوص الحرام المنجز مجازفة، مضافاً إلى اندفاعها بالإطلاقات، وعلى تقدير ظهوره في الحرمة المنجزة فلا يجدي فيما هو محل البحث من أنّه إذا شك في أنّ الشعرة الملقاة على اللباس مثلاً هل هي من الإرنب المعين المعلوم حرمته أو من الغنم المشخص الذي علم حلّيته.

وذلك لأنّ دعوى ظهور الحرام في خصوص المنجز منه لا تثبت جواز الصلاة وصحتها في الشعرة في هذا المثال من أمثلة الشبهة الموضوعية، حيث إنّ الحرمة في هذه الصورة صارت منجزة فلا تصح الصلاة في هذه الشعرة، فيكون حال هذه الشعرة حال القطرة الواردة على البدن او اللباس من أحد الإنائين اللذين كان أحدهما ماء والآخر بولاً واشتبها وصار التكليف بالاجتناب عنهما منجزاً، لا حال القطرة التي شك بدواً في كونها ماءً أو بولاً فإنّه لا إشكال في جريان قاعدة الطهارة فيها.

بتقريب أنّ الناسي لا يمكن أن يخاطب أصلاً لا بعنوانه ولا بعنوان ملازم له كما حرر في محله، وملخص وجهه هو قصور الخطاب عن محركيته له فإنّه لو فرض أنّ العنوان الملازم للناسي هو التهجد مثلاً فلو قال المولى له: (أيها المتهجد صلّ في المأكول) فلا يكون هذا محركاً له لاعتقاده بوقوع صلاته في المأكول ولا يرى هذا الخطاب متوجهاً إليه حتى ينبعث عنه، فتدارك المنسي جزءً أو شرطاً لا يمكن إلّا بإعادة أصل المركب وبهذا التقريب خصص هو ﷺ حديث لا تعاد المعروف بالنسيان أيضاً.

توضيح وجه الضعف هو: أنّ الجاهل أيضاً لا يمكن مخاطبته بإتيان المتروك جهلاً بحكم بعد تجاوز محله، سواء كان بعد في أثناء الصلاة أم فرغ عنها، فإنّ التدارك في هاتين الصورتين منحصر في إعادة أصل المركب.

وبهذا الوجه يمنع أيضاً عن تخصيصه ﷺ حديث لا تعاد بحال النسيان وإخراج صورة الجهل عنه، وتمام الكلام موكول إلى محله، فتأمّل جيّداً.

وأما الطائفة الثانية، ففيها: أنّها إرشاد إلى الجزئية والشرطية [١] لا أنّها إرشاد إلى الدخل في المصالح الخارجية التكوينية حتى يكون من قبيل القضايا الخارجية التي هي أجنبية عن القضايا الشرعية، كي يستشكل فيها بعدم جريان أصل البراءة لعدم كونها مجعولاً شرعياً.

فتحصل أنّ ما نسب إلى المحقق القمي قدس سره من اختصاص المانعية بالعلم، لا يمكن المساعدة عليه لما عرفت من مخدوشية الوجوه المذكورة وقصورها عن إثبات المانعية.

تذنيب: لا يخفى أنّه قد يتمسك لصحة الصلاة في اللباس المشكوك كونه من المأكول أو غيره بعد البناء على المانعية الواقعية بوجوه ضعيفة:

أحدها: دعوى سيرة المتشرعة على عدم الفحص قبل الصلاة عن كون اللباس أو ما عليه من المأكول أو غيره وإن احتمل كونه من غير المأكول.

وفي هذه الدعوى ما لا يخفى من المجازفة، إذ لم يعلم وجود هذه السيرة مع الالتفات وعدم الغفلة بحيث لا يعتنون بهذا الاحتمال ويصلّون.

---

١) وجهه: أنّه إذا دار الأمر بين القضية الخارجية وبين القضية الشرعية، فالأصل ـ أعني به الظاهر ـ كونها قضية شرعية حيث إنّ المناسب لمقام شارعية الشارع هو التشريع لا الإخبار عن الأُمور الخارجية.

لا يقال: إنّ ما ذكرت يقتضي حمل الخطابات على المولوية المقتضية لمقدورية متعلقاتها وبعد مقايسة العلم بالقدرة تختص تلك الخطابات بالعالم القادر ولا تشمل العاجز أصلاً، فثبت المدعى وهو اختصاص مانعية غير المأكول بالعالم بعدم المأكولية.

فإنّه يقال: إنّ قضية الأصل المزبور هو حمل الخطابات على القضايا الشرعية المناسبة للمقام فقد تقتضي المناسبة حملها على الحكم التكليفي وقد تقتضي حملها على الوضعي فتختلف الموارد بتلك المناسبة، وفي محل البحث لما كان الظاهر في جميع الخطابات الواردة في المركبات هو حملها على الجزئية والشرطية لا على التكليف النفسي فتحمل الخطابات على الغيرية أى القيدية.

وبالجملة فلا مجال لحمل النواهي في المقام على الحرمة التكليفية لتختص بالقادر والعالم، فتأمل.

ثانيها: إطلاقات الروايات الدالة على جواز الصلاة في الخز الشاملة للشك في التصاق اللباس بشيء من أجزاء غير المأكول.

وفيه أيضاً ما لا يخفى، **أما أولاً:** فلعدم ورودها في هذا المقام وأنّها واردة مورد حكم آخر وهو جواز الصلاة في الخز. **وأما ثانياً:** فلأنّها قيدت بالأخبار المانعة عن الصلاة في غير المأكول. **وأما ثالثاً:** فلأنّ التمسك بها لإثبات جواز الصلاة في اللباس المشكوك كونه من المأكول وغيره تشبث بالعام في الشبهة المصداقية، إذ لم يعلم أنّ المشكوك من مصاديق العام وهو ما دلّ على جواز الصلاة في الخز أو من مصاديق الخاص وهو عدم جواز الصلاة في غير المأكول.

ثالثها: الروايات الدالة على جواز الصلاة [1] في الفرا المأخوذة من سوق المسلمين مع قيام احتمال عدم تذكية الحيوانات التي أُخذت الفرا منها، فإنّ السوق أمارة على التذكية، فتجوز الصلاة في الألبسة المشتراة من سوق المسلمين مع احتمال كونها مأخوذة من غير مأكول اللحم.

وفيه أيضاً ما لا يخفى، ضرورة أنّ أخبار السوق وردت في مقام بيان أمارية السوق على تذكية ما احتمل عدم تذكيته، ففي صورة دوران الأمر بين كون حيوان ميتة ومذكى فالسوق يكون أمارة على تذكيته، ومن المعلوم اختصاص ذلك بما تحلّه الحياة من الأجزاء.

وعلى أيّ حال لا ربط لهذه الأخبار بما نحن فيه لما عرفت من كونها واردة مورد حكم آخر وهو اعتبار السوق وأماريته على التذكية، فلا يحكم بكون المشكوك ميتة

---

١) راجع: وسائل الشيعة ٤ / ٤٥٦، الباب ٥٥ من أبواب لباس المصلّي، باب جواز الصلاة فيما يشتري من سوق المسلمين من الثياب والجلود ما لم يعلم أنّه ميتة أو نجس.

بل يترتب عليه آثار التذكية، وأين هذا من اختصاص مانعية غير المأكول بالعلم، حيث إنّ الشك في المقام يكون من هذه الجهة لا من حيث التذكية وعدمها.

والحاصل أنّ ارتفاع الشك في التذكية بأمارية السوق لا يوجب ارتفاع الشك في المأكولية وعدمها، كما لا يخفى.

فتحصل أنّ الوجوه المذكورة قاصرة عن إثبات اختصاص المانعية بالعلم، فلا وجه لتقييد إطلاق ما دلّ على المانعية بالعلم.

والعمدة في دعوى اختصاص المانعية بالعلم بعدم المأكولية هي صحيحة عبدالرحمن المتقدمة، لدلالتها على صحة الصلاة مع عدم العلم بوقوعها في أجزاء غير المأكول وعدم العلم شامل للمورد وهو الجهل بكون اللباس مأخوذاً من الحيوان المحرم المعلوم الذي تنجز مانعيته بتنجز حرمته أو من الحيوان المحلل المعلوم، كما أنّه شامل للشك في وجود المانع ومانعية الموجود، لكن الظاهر هو الشك في وجود المانع فقط لا الأعم.

وكيف كان فعدم العلم الذي هو مورد الصحيحة عام يشمل الغفلة والالتفات المقرون بأصل محرز وعدمه.

وحيث إنّ الحكم فيها بعدم وجوب الإعادة واقعي فلا محالة يتقيد واقعاً مانعية ما لا يؤكل بصورة العلم بعدم المأكولية، فهذه الصحيحة كافية في تقييد إطلاقات مانعية المأكول.

هذا محصل ما يمكن تقريبه من الاستدلال بالصحيحة على قصر المانعية بالعلم وعدم إطلاق المانعية.

ولكن يشكل دلالة الصحيحة على اختصاص المانعية بصورة العلم لمعارضتها ببعض روايات مانعية النجاسة، منها: رواية معاوية بن عمار عن ميسر، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: آمر الجارية فتغسل ثوبي من المني فلا تبالغ في غسله فأُصلّي فيه، فإذا هو يابس؟ قال: أعد صلاتك، أما إنّك لو كنت غسلت أنت لم يكن عليك شيء» (١).

تقريب المعارضة هو: أنّ الحكم بعدم وجوب الإعادة إذا غسل بنفسه الثوب ووجوبها إذا غسلته الجارية يدل على كون المانعية واقعية لا علمية إذ لو كانت النجاسة بوجودها الواقعي مانعاً للصلاة فتجب الإعادة في كلتا الصورتين ولا وجه للتفكيك بينهما إذ المفروض وجود النجاسة واقعاً في كليتهما.

ولكن يمكن دفع المعارضة بأن يقال: إنّ عدم وجوب الصلاة فيما إذا باشر بنفسه غسل الثوب لأجل حصول الاطمينان بطهارة الثوب وإحراز خلو الصلاة عن المانع قبل الشروع فيها وانتقاض اليقين بنجاسة الثوب باليقين بطهارته بخلاف الحكم بوجوب الإعادة فيما إذا غسلته الجارية لعدم حصول الاطمينان المحرز لعدم وجود المانع حيث إنّ عدم المبالغة في التطهير كما تضمنه الرواية يدل على عدم تحقق الاطمينان بطهارة الثوب.

ومن المعلوم أنّ النجاسة تنجزت مانعيتها قبل تطهير الجارية له وبعد غسل الجارية له يشك في ارتفاع النجاسة المانعة فيستصحب وجودها فتكون الإعادة في هذه الصورة لأجل تنجز المانعية الواقعية.

---

١) وسائل الشيعة ٣ / ٤٢٨، الباب ١٨ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، ح ١، الحديث ٤٠٦٧.

ومنها: قوله عليه السلام في الصحيحة الثانية لزرارة المذكورة في باب الاستصحاب: «تغسله ولا تعيد الصلاة» في جواب سؤال زرارة وقوله: «فإن ظننت أنّه أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت ولم أر شيئاً فصلّيت فيه فرأيت فيه؟» ثم سأل زرارة عن لمّ هذا الحكم فقال عليه السلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك» (١).

تقريب وجه المعارضة هو: أنّ الحكم بصحة الصلاة في هذه الصورة ـ أي في صورة الظن بوجود النجاسة وعدم الظفر بها بعد الفحص عنها قبل الصلاة ورؤيتها بعد الصلاة ـ لأجل استصحاب الطهارة يلازم كون المانع النجاسة الواقعية، إذ لو كانت المانعية مختصة بحال العلم تعين تعليل الحكم بعدم وجوب الإعادة بالجهل بالنجاسة لا استصحاب الطهارة، فجريان استصحاب الطهارة حال الصلاة لتصحيح الصلاة يلازم كون المانعية واقعية، ضرورة أنّه لا معنى لإحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد، حيث إنّه مع كون المانعية مختصة بحال العلم ففي ظرف الشك في النجاسة يقطع بعدم المانعية ومعه لا معنى للاستصحاب.

فإن قلت: إنّ صحيحة زرارة تعارض صحيحة عبدالرحمن المتقدمة في خصوص النجاسة، وأما من حيث عدم المأكولية فلا تعارضه صحيحة زرارة ومقتضى سلامتها عن المعارضة هو كون عدم المأكولية مانعاً علمياً لا واقعياً.

قلت: إنّ مورد صحيحة عبدالرحمن هو خصوص الأجزاء النجسة من غير المأكول ولا تشمل الأجزاء الطاهرة منه، ومع عدم شمولها للأجزاء الطاهرة من غير المأكول لا تدل الصحيحة على كون مانعية الأجزاء الطاهرة منه علمية لا واقعية، والحاصل أنّ الصحيحة لا تعرض فيها لكيفية مانعية الأجزاء الطاهرة من غير المأكول حتى يدعى دلالتها على كون مانعيتها علمية لا واقعية.

---

١) وسائل الشيعة ٣ / ٤٧٧، الباب ٤١ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، ح ١، الحديث ٤٢٢٤.

فتلخص أنّ صحيحة عبدالرحمن لا دلالة فيها على قصر المانعية بالعلم، أما في غير المأكول الطاهر فلعدم تعرضها له، وأما في غير المأكول النجس فلمعارضتها لصحيحة زرارة المتقدمة.

ويمكن أن يقال بعدم المعارضة وحكومة صحيحة زرارة على صحيحة عبدالرحمن، بتقريب: أنّ ظاهر عدم العلم المذكور في صحيحة عبدالرحمن وإن كان كغيره من العناوين المأخوذة في الخطابات هو الموضوعية والقيدية ولازمه كون مانعية الأجزاء النجسة من غير المأكول علمية لا واقعية، إلّا أنّ قوله عليه السلام في صحيحة زرارة المتقدمة: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك» بمنزلة الشارح لصحيحة عبدالرحمن، حيث إنّها تدل على أنّ منشأ عدم مضرية عدم العلم بالنجاسة المذكور في صحيحة عبدالرحمن بصحة الصلاة هو مسبوقية عدم العلم بالنجاسة بالعلم بوجود الطهارة.

وعليه فتكون صحيحة زرارة شارحة لصحيحة عبدالرحمن وأنّ الجهل بوجود النجاسة ليس موضوعاً للحكم بصحة الصلاة، بل وجه الحكم بصحة الصلاة في صورة الجهل بوقوعها في النجاسة هو استصحاب الطهارة، لا أنّ للجهل بالنجاسة خصوصية موجبة لصحة الصلاة، كما لا يخفى.

ثم إنّ مورد صحيحة زرارة وإن كان خصوص الدم إلّا أنّه بمقتضى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر النجاسات يتعدى عن الدم إلى سائر النجاسات، فلا يمكن أن يقال بأخصية موردها من مورد صحيحة عبدالرحمن الموجبة لتخصيص صحيحة عبدالرحمن بالدم وكون مانعية غيره من أنواع النجاسات منوطة بالعلم.

فتحصل من جميع ما ذكرناه قصور الوجوه التى ادعي دلالتها على تقيد مانعية غير المأكول وتقييدها لإطلاقات مانعية ما لا يؤكل عن إثبات التقيد المزبور، حتى صحيحة عبدالرحمن التي هي عمدة تلك الوجوه.

فإطلاقات أدلة المانعية ـ المقتضية لكون المانعية واقعية لا علمية ـ محكمة ولا مقيد لها كما عرفت بما لا مزيد عليه.

ثم إنّ صحيحة زرارة المتقدمة ـ كما ذكرنا سابقاً ـ لا تصلح لمعارضة صحيحة عبدالرحمن المتقدمة ولا لإثبات حجية الاستصحاب، على ما استدل به غير واحد كشيخنا الأعظم قدس سره في فرائده [١] وغيره في غيره على اعتبار الاستصحاب.

ومحصل الإشكال في الصحيحة المزبورة هو تناقض بعض فقراتها مع بعضها الاخر.

توضيحه: أنّ قول زرارة: «قلت: فإن ظننت أنّه أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت ولم أر شيئاً فصلّيت فيه فرأيت فيه، قال عليه السلام: تغسله ولا تعيد الصلاة.»، يكون مفاده الظن الغير المعتبر بوجود النجاسة قبل الصلاة، وبعد الفحص والنظر حصل الاطمينان بعدمها وصلّى ثم وجد تلك النجاسة المظنونة التي تفحص عنها قبل الصلاة على ما هو الظاهر من قوله: «فرأيت فيه» لا النجاسة الغير المظنونة.

وتعليل الإمام عليه السلام لعدم وجوب الإعادة في هذه الصورة بعدم نقض اليقين ـ يعني اليقين بعدم النجاسة الحاصل له قبل الصلاة بعد الفحص المسوغ للدخول في الصلاة ـ ظاهر في كون الحكم الظاهري الاستصحابي وهو الطهارة مجزياً على خلاف القاعدة الأوّلية المقتضية لعدم إجزاء الأحكام الظاهرية عن الأحكام الواقعية، فتكون هذه الصحيحة مخصصة لتلك القاعدة.

ولا ضير فيه، إلّا أنّ الفقرة الأخيرة تناقض هذه الفقرة المتوسطة، حيث إنّ زرارة بعد سؤال حكم الظن الغير المعتبر بوجود النجاسة قبل الصلاة سأل سؤالاً

---

١) فرائد الأُصول ٣ / ٥٨.

آخر متعلقاً بحال الاشتغال بالصلاة وهو قوله: «قلت فهل عليّ إن شككت أنّه أصابه شيء» إلى قوله «إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال عليه السلام: تنقض الصلاة وتعيد.»، ومحصل السؤال هو أنّه بعد الفراغ عن حكم الظن الغير المعتبر بوجود النجاسة إذا شككت في وجود النجاسة قبل الصلاة ووجدتها في أثناء الصلاة فمقتضى حجية الاستصحاب صحة الصلاة لأنّ دخوله في الصلاة كان مشروعاً لاستصحاب الطهارة، وجواب الإمام عليه السلام يناقض اعتبار الاستصحاب الثابت بالفقرة المتقدمة في الظن بالنجاسة.

والحاصل أنّه لا فرق في الحكم بين الصورتين أعني بهما صورتي الظن بالنجاسة والشك فيها بعد وضوح لحوق الظن الغير المعتبر بالشك، لوجود استصحاب الطهارة في كلتيهما، فهاتان الفقرتان تسقطان عن الاعتبار للتناقض فلا تصلحان لشيء من المعارضة لصحيحة عبدالرحمن ولا لإثبات حجية الاستصحاب، كما أنّ الفقرات المتقدمة على هاتين الفقرتين متعارضة ببعض طوائف الأخبار الواردة في مانعية النجاسة، فهذه الصحيحة ساقطة عن الاعتبار رأساً، فتسلم صحيحة عبدالرحمن المتقدمة عن المعارضة، ومقتضاها مانعية النجاسة للصلاة في ظرف العلم بها لا مطلقاً.

ثم إنّه لا بأس بالإشارة إلى مدرك ما أفتى به المحقق النائيني قدس سره في حاشية العروة من وجوب إعادة الصلاة مع وقوعها في النجاسة إذا نسيها المصلّي وعدم وجوب إعادتها مع الجهل بالنجاسة، وهذه الفتوى مما تعجب عنه كثير من الفضلاء.

وكيف كان فمحصل وجهها هو انقلاب النسبة بين حديث لا تعاد [1] وبين موثقة

---

١) وسائل الشيعة ١ / ٣٧٢، الباب ٣ من أبواب الوضوء، ح ٨، الحديث ٩٨٠.

ابن بكير [١] بعد تخصيصها بصحيحة عبدالرحمن [٢] الموجب لخروج صورة الجهل بالنجاسة عن دائرة موثقة ابن بكير واختصاص الموثقة بالنسيان، لما ستعرف من بعد اختصاص كون المانعية بصورة العلم، فتنقلب النسبة بين حديث لا تعاد وبين الموثقة.

ومقتضى انقلاب النسبة هو وجوب الإعادة مع نسيان النجاسة وعدمه مع الجهل بها، لكونهما متعارضين وحيث إنّ الموثقة أظهر من لا تعاد فيقدم عليه ومقتضاه فساد الصلاة في صورة الجهل بالنجاسة.

توضيح ذلك هو: أنّ حديث لا تعاد مختص بالنسيان وعام بالنسبة إلى المستثنى منه لغير المأكول والنجس وغيرهما من الأجزاء والشرائط، فبالإطلاق يشمل غير المأكول والاجزاء والشرائط ما عدا الخمسة المستثناة.

وموثقة ابن بكير مختصة بغير المأكول وعامة بالإطلاق للعلم والجهل والنسيان، فإذا وقعت الصلاة في غير المأكول تجب إعادتها بمقتضى الموثقة سواء كان جاهلاً أم ناسياً أم عالماً.

وعلى هذا فالنسبة بين لا تعاد وبين الموثقة هي العموم من وجه، إلّا أنّ الموثقة بعد تخصيصها بصحيحة عبدالرحمن ـ التي هي أخص مطلقاً من الموثقة لاختصاصها بالجهل وشمول الموثقة لكل من الجهل والعلم والنسيان ـ يبقى تحتها صورتا العلم والنسيان، ومن البعيد جداً أن تكون مانعية النجاسة في ظرف العلم والعمد، فلا يبقى في الموثقة إلّا صورة النسيان، فتنقلب النسبة الأوّلية التي كانت بين الموثقة وبين

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٣٤٥، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، ح ١، الحديث ٥٣٤٤.

٢) وسائل الشيعة ٣ / ٤٧٥، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، ح ٥، الحديث ٤٢١٨.

حديث لا تعاد من العموم من وجه إلى الأعم والأخص المطلق الذي يكون بحكم التباين، لما عرفت من عدم كون مانعية النجاسة مختصة بالعلم ففي صورة وقوع الصلاة في النجاسة نسياناً يقع التعارض بين لا تعاد وبين الموثقة، وتقدم الموثقة لأظهريتها من لا تعاد حيث إنّ لا تعاد بإطلاقه يشمل غير المأكول بخلاف الموثقة فإنّ موردها هو غير المأكول، ومقتضى تقدمها على حديث لا تعاد هو وجوب الإعادة إذا وقعت الصلاة في غير المأكول نسياناً أخذاً بالموثقة وطرحاً للحديث.

فتحصل مما ذكرناه أنّ قضية انقلاب نسبة الموثقة إلى حديث لا تعاد من العموم من وجه إلى التباين هو وجوب الإعادة مع وقوع الصلاة في النجس نسياناً وعدمه مع وقوعها فيه جهلاً.

هذا حاصل وجه الفتوى بوجوب إعادة الصلاة الواقعة في غير المأكول النجس مع النسيان وعدمه مع الجهل.

وأنت خبير بعدم إمكان المساعدة عليه، ضرورة أنّه لا وجه لانقلاب النسبة فإنّ صحيحة عبدالرحمن كحديث لا تعاد من الأدلة الشارحة لكيفية دخل الأجزاء والشرائط في الصلاة، فكما أنّ حديث لا تعاد حاكم على الموثقة ولا تلاحظ النسبة بينهما كذلك الصحيحة، إذ مقتضاها كون المانعية مختصة بحال العلم.

ومقتضى حكومة لا تعاد والصحيحة على الموثقة هو عدم وجوب الإعادة لا في حال الجهل ولا في حال النسيان.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ شمول حديث لا تعاد لغير المأكول النجس لما كان بالإطلاق فلا مانع من تقييده بما دل على وجوب الإعادة مع النسيان ـ إذا وقعت الصلاة في غير المأكول النجس ـ كتقييده بغير الخمسة المذكورة فيه كالتكبيرة في حال الجلوس نسياناً فإنّه يعيد.

والحاصل أنّ كل دليل كان في رتبة لا تعاد وكان أخص منه يقيده. وعليه فيكون المتحصل وجوب إعادة الصلاة مع النسيان وعدمه مع الجهل.

ثم إنّه قد تلخص من هذه التطويلات الطائلة أو غيرها أنّ دلالة الصحيحة على اختصاص مانعية غير المأكول بالعلم لا تخلو عن قرب. لكن ظاهرها اختصاص الشك بوجود أجزاء ما لا يؤكل دون الشك في مانعية الشيء الموجود.

ولا يخفى أنّه بناءً على قصر مانعية غير المأكول بالعلم وإن كان لا يبقى مجال للبحث عن اندراج الشبهة في مجاري قاعدتي البراءة والاشتغال ـ حيث إنّ الشك في المانعية تمام الموضوع للقطع بعدم المانعية ـ إلّا أنّ عدم المجال حينئذٍ مختص بالشك في المأكولية وعدمها.

ضرورة أنّ دليل اختصاص المانعية بالعلم منحصر في مانعية غير المأكول وأما بالإضافة إلى سائر الموانع كالحريرية والذهبية وغيرهما فلا دليل على اختصاص مانعيتها بالعلم، فإطلاق أدلة مانعيتها المقتضي لكون مانعيتها مطلقة محكم، فحينئذٍ يبقى مجال للبحث عن اندراج الشك في اللباس في الأقل والأكثر الارتباطيين الذي هو مجرى أصالة البراءة عقلاً وشرعاً أو شرعاً فقط أو أصالة الاشتغال على الخلاف المذكور في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين.

وليعلم أوّلاً أنّ النزاع الطويل في الأقل والأكثر الارتباطيين والتمثيل بالشك في جزئية السورة ونحوها للمركب مبني على التسامح ولا مجال لذلك النزاع أصلاً، حيث إنّ الشك في متعلق التكليف لأجل الشبهة الحكمية وأنّه هل يكون عشرة أجزاء أو تسعة مثلاً، يرتفع بالدليل الاجتهادي وهو إطلاق الدليل ولو كان ذلك الإطلاق المقامي، ولا تصل النوبة إلى الأصل العملي وهو البراءة او الاشتغال.

وكيف كان فاندراج الشبهة المبحوث عنها في المقام في الأقل والأكثر يكون من ناحية الشبهة الموضوعية لدوران اللباس المشكوك فيه بين ما يسوغ فيه الصلاة وبين ما لا تجوز فيه للشبهة الخارجية لا الحكمية بخلاف الأمثلة المذكورة في الأقل والأكثر فإنّها أمثلة للشبهة الحكمية التي ترتفع بالإطلاق.

ولا يخفى أنّ اندراج الشبهة في الأقل والأكثر وجريان البراءة فيها موقوف على إثبات انحلال القضايا الشرعية المتضمنة لمانعية غير المأكول والحرير ونحوهما للصلاة إلى تكاليف متعددة وموانع مستقلة بعدد وجودات غير المأكول والحرير بحيث كان كل فرد من أفراد الحرير وكل جزء من أجزاء ما لا يؤكل مانعاً مستقلاً حتى يكون الشك في التكليف الذي يجرى فيه البراءة.

حيث إنّه على تقدير عدم الانحلال يكون الشك في الامتثال إذ المطلوب حينئذٍ اتصاف المصلّي بوصف عدمي وهو كونه لا لابساً لغير المأكول والحرير والذهب، وإحراز هذا الوصف موقوف على ترك الأفراد المعلومة والمظنونة والمشكوكة مقدمة لتحقق ما هو المطلوب أعني الوصف العدمي، فيقع الكلام في أنّ مقتضى أدلة المانعية هل هو دخل الوصف النعتي في الصلاة الذي لا يتحقق إلّا بترك جميع ما احتمل فرديته للطبيعة التي صارت مانعة أو دخل كل فرد من أفراد تلك الطبيعة.

وعلى الأوّل يكون الشك في المحصل الذي يكون مجرى قاعدة الاشتغال، وعلى الثاني يكون الشك في التكليف الذي هو مجرى أصالة البراءة.

والحاصل أنّه لابد من إثبات الانحلال الذي هو المعيار في اندراج الشبهة في الأقل والأكثر وجريان البراءة فيها.

[الكلام في إثبات الانحلال في التكاليف]

وحيث إنّ الضابط في جريان البراءة في الأقل والأكثر هو فرض المشكوك الجزئية أو الشرطية تكليفاً استقلالياً لوضوح كون أظهر أفراد مجرى البراءة هو الشك في التكاليف النفسية، فينبغي تقديم مقدمة متكفلة لإثبات الانحلال في القضايا المتضمنة للتكاليف الاستقلالية ثم التكلم في انحلال القضايا الواردة في التكاليف الضمنية التي هي مورد البحث في اللباس المشكوك فيه.

فنقول وبه نستعين:

إنّ التكاليف المتعلقة بالموضوعات الخارجية إيجابية كانت أو تحريمية، تارة تتعلق بها بصرف الوجود، وأُخرى بمطلق الوجود.

وعلى الأوّل يكون التكليف واحداً، غايته أنّه يوسع في دائرة الامتثال كوجوب الوضوء والغسل والتيمم المتعلق بالماء والتراب فإنّه لا يجب الوضوء بكل فرد من أفراد المياه ولا التيمم بالتراب كذلك، لأنّ تعلق الوجوب بالماء والتراب يكون بصرف وجودهما فيكفي وضوء واحد بماء واحد، نعم للمكلف الخيار في امتثال أمر الوضوء بين أفراد المياه والتراب، فالتوسعة حينئذٍ في الامتثال مع وحدة التكليف.

وحيث إنّ الغالب في التكاليف الإيجابية المتعلقة بالموضوعات الخارجية هو تعلقها بصرف وجود الموضوعات لا مطلق وجودها طوينا الكلام عنها وعطفنا عنان البحث إلى التكاليف التحريمية التي لها تعلّق بالموضوعات الخارجية.

فاعلم أنّه هل يكون مقتضى قول المولى: (لا تشرب الخمر) السالبة البسيطة أو المعدولة؟

وعلى الأوّل يصير معناه لزوم اتصاف المكلف بوصف عدمي وهو اللاشاربية فكأنّ المولى قال: (أيها المكلف كن لا شارباً وحصّل وصف اللاشاربية لنفسك).

وعلى الثاني يصير معناه لزوم ترك شرب كل فرد من أفراد الخمر ويكون مساقه مساق (كل خمر حرام) نظير: (كل إنسان حيوان) في كونه منحلّاً إلى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع، فكأنّه قيل: مهما وجد شيء وكان إنساناً فهو معنون بالوصف العنواني المحمولي أعني الحيوانية، وفي المثال يكون معناه أنّه مهما وجد شيء وكان خمراً فهو متصف بوصف المحمول أعني كونه حراماً.

والحاصل أنّ القضايا الشرعية تحتمل هذين المعنيين وهما السالبة البسيطة والمعدولة، وتعيين أحدهما محتاج إلى معين.

والثمرة المترتبة عليهما هي أنّه على المعدولة يكون الشك مجرى لقاعدة الاشتغال لرجوع الشك إلى الشك في المحصل، وعلى السالبة البسيطة يكون الشك مجرى للبراءة لأوله إلى الشك في الحكم.

التحقيق أنّ المستفاد من القضايا المتضمنة للأحكام الاستقلالية هو مقتضى السالبة البسيطة لا المعدولة، لبرهانين لمّي وإنّي.

أما البرهان اللمّي: فلأنّ الأحكام بناءً على مذهب العدلية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها فالحكم تابع لملاكه صلاحاً وفساداً، ومن البديهي أنّ المفسدة في المحرمات قائمة بكل وجود من وجودات الطبيعة التي تعلق بها الحرمة فكل فرد من أفراد الخمر تقوم به المفسدة، وقد عرفت تبعية الحكم للمفسدة ومقتضى هذه التبعية حرمة كل فرد من أفراد الخمر، وهذا هو معنى الانحلال.

والحاصل أنّ المفسدة قائمة بكل شرب مضاف إلى الخمر ومقتضى تبعية الحرمة لها هو حرمة كل شرب أُضيف إلى الخمر، فليست المفسدة قائمة بوصف شاربية المكلف

له حتى يكون المطلوب لزوم تحصيل عنوان اللاشاربية فهذا الوصف أجنبي عن المفسدة.

مضافاً إلى أنّ لحاظها إثباتاً وثبوتاً محتاج إلى عناية زائدة، وإلى أنّ المطلوب في المحرمات هو وجود الطبيعة لا مفهومها، واختصاص الحرمة ببعض وجوداتها لا جميعها ترجيح بلا مرجح لتساوي الطبيعة بالنسبة إلى تمام أفرادها، ومقتضى قبح الترجيح من دون مرجح هو عموم الحكم لجميع الأفراد دون بعضها، وحينئذٍ يكون كل وجود من وجودات الطبيعة مقدمة لنفس الحكم وشرطاً له لما تقدم كراراً من أنّ كل شرط موضوع وكل موضوع شرط، فالشك في فردية شيء للطبيعة المحرمة شك في أصل الحكم لأنّ الشك في موضوع الحكم يستتبع الشك في نفس الحكم على ما عرفت من شرطية الموضوع للحكم، وعليه فلا يتنجز الحكم بمجرد العلم بالكبرى بل لابد من العلم بالصغرى أيضاً.

وأما البرهان الإنّي: فملخصه أنّه لا ريب عند كل من الأُصولي والأخباري في مرجعية أصل البراءة النافية للحكم في الشبهات الموضوعية مع أنّ مجراه لابد أن يكون الشك في التكليف، وصيرورة الشك في الشبهات الموضوعية شكاً في التكليف منوط بالانحلال إذ مع عدمه لا يكون الشك في الموضوع شكاً في التكليف، بل لو كان متعلق التكليف نفس الطبيعة وكان الحكم تحريمياً فلا تجري البراءة لكون الشك حينئذٍ في امتثال خطاب الشارع إذ مع عدم ترك ذلك المشكوك لا يحرز الامتثال، فحينئذٍ يكفي في تنجز الحكم نفس العلم بالكبرى.

ومما يشهد بالانحلال ما اشتهر من أنّ الضرورات تتقدر بقدرها، تقريب وجه شهادته: أنّ التكليف التحريمي إن كان متعلقاً بنفس الطبيعة دون وجوداتها فإذا اضطر إلى ارتكابها كما إذا ألجأه المرض إلى شرب الخمر فيسقط أصل التكليف

بالخمر لا أنّه يسوغ له رفع الاضطرار بالخمر مع بقاء حرمته بالنسبة إلى الأفراد الغير المضطر إليها، ضرورة أنّ مقتضى حرمة الطبيعة لا الأفراد هو سقوط الحرمة عن الطبيعة رأساً ولا معنى حينئذٍ لتقدير الضرورة بقدرها.

هذا حال التكاليف النفسية التحريمية.

فتحصل من جميع ما ذكرناه أنّ التكليف إما أن لا يكون له موضوع خارجي كالتكلم والقهقهة وإما أن يكون له ذلك، وعلى الثاني إما أن يكون تعلق الحكم به بنحو صرف الوجود ـ كما إذا نذر ترك شرب ماء الفرات مثلاً بحيث كان المنذور ترك شرب أوّل وجود من وجوداته لا جميع وجوداته ـ وإما أن يكون الحكم متعلقاً بنفس الطبيعة وإما أن يكون بكل من وجوداتها وأفرادها.

فهذه أقسام أربعة لا كلام لنا في الأوّلين، بقي الأخيران.

وقد عرفت أنّ البرهان بقسميه قائم على كون المطلوب في المحرمات النفسية هو مفاد السلب البسيط لا المعدولة، فتعين الوجه الرابع.

وأما التكاليف القيدية التي هي مورد البحث فلا يكون بينها وبين التكاليف النفسية فرق إلّا في أنّه يمكن كون القيد ترك الطبيعة لا كل واحد من وجوداتها، إذ من المحتمل أن يكون الصلاة مثلاً مقيدة بعدم وقوعها في غير المأكول بحيث يكون ترك الطبيعة قيداً للصلاة لا ترك كل من أفرادها، فيكون وقوع الصلاة في المشكوك راجعاً إلى الشك في الامتثال الذي لا يجري فيه البراءة.

وقد يقرر الفرق بين التكاليف النفسية التحريمية وبين القيود العدمية بما يرجع إلى وجهين:

الأوّل: دعوى ظهور الخطابات الغيرية كقوله: (لا تصلّ في الحرير) [١] و(فيما لا يؤكل) [٢] ونحوه في كون المطلوب اتصاف الصلاة بوصف عدمي وهو لا وقوع الصلاة في الحرير ونحوه، وإحراز هذا الوصف للصلاة منوط بترك لبس جميع ما يحتمل فرديته للحرير وغيره من الموانع، بخلاف الخطابات النفسية كقوله: (لا تشرب الخمر) [٣] و«لا تلبس الحرير» [٤] فإنّه ظاهر في حرمة كل فرد من أفراد هاتين الطبيعتين.

الثاني: أنّه لا معنى للانحلال في القيود العدمية، إذ لو فرضنا أنّ المصلّي لبس الحرير فبطلت صلاته ثم إذا لبس ثوباً آخر من الحرير أيضاً يلزم بناءً على انحلال القيود العدمية طرو فساد آخر على صلاته وهو كما ترى، فلا محيص عن رفع اليد عن الانحلال في القيود العدمية والالتزام بأنّ المعتبر هو اتصاف الصلاة بلا وقوعها في الموانع. وعليه فالمانع هو صرف الوجود لا وجودها الساري المساوق للانحلال.

وهذا بخلاف التكاليف النفسية التحريمية، فإنّ الانحلال فيها مما لا مانع عنه، فإذا شرب كأساً من خمر مثلاً فارتكب محرماً وإذا شرب كأساً آخر فقد ارتكب محرماً آخر وهكذا، ولا يختص الحرمة بأوّل وجود طبيعة الخمر بل الحرمة سارية فيها بسريان وجودها.

هذا محصل توضيح توهم الفرق بين التكاليف النفسية التحريمية والقيدية.

---

١) راجع: وسائل الشيعة ٤ / ٣٦٨، الباب ١١ من أبواب لباس المصلّي، باب عدم جواز صلاة الرجل في الحرير المحض.

٢) وسائل الشيعة ٤ / ٣٤٥، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، باب جواز الصلاة في الفراء والجلود و... وعدم جواز الصلاة في شيء من ذلك إلّا إذا كان مما لا يؤكل لحمه.

٣) وسائل الشيعة ٢٥ / ٢٩٦، باب تحريم شرب الخمر.

٤) وسائل الشيعة ٤ / ٣٦٩، الباب ١١ من أبواب لباس المصلّي، ح ٥، الحديث ٥٤١٥.

وهو مدفوع نقضاً وحلاً.

أما النقض: فبالطبائع التي جعل كل منها مانعاً مستقلاً كالحرير والذهب وغير المأكول ونحوها، فإذا أوجد الصلاة أوّلاً في إحدى هذه الطبائع كالحرير مثلاً وصارت فاسدة ثم لبس الذهب مثلاً فهل يلتزم هذا المتوهم بعروض فساد آخر على صلاته؟ لا يمكن الالتزام به أصلاً إذ لا معنى لطرو فساد على الصلاة الفاسدة.

بل يمكن النقض بنفس أجزاء الصلاة، بأن يقال: إنّ الصلاة تبطل بنقص الركوع مثلاً فإذا ترك جزء آخر أيضاً فهل يمكن الالتزام بفساد آخر للصلاة؟

وأما الحل وهو العمدة، **فمحصله**: أنّ وجه عدم طرو فساد آخر على الصلاة فيما إذا لبس شيئاً من أفراد الطبيعة المانعة كالحرير بعد ما لبس غير المأكول مثلاً وكذا فيما لبس فردين من طبيعة واحدة كالحرير على التعاقب، هو كون المقيد بعدم تلك الطبائع المانعة طبيعة الصلاة لا أفرادها وإلّا يلزم كون التخيير بين أفراد صلاة الظهر مثلاً شرعياً لا عقلياً، وفساده بمكان من الوضوح كما حقق في محله.

ومن البديهي أنّ فساد الصلاة عبارة عن عدم انطباق الطبيعة المأمور بها على المأتي بها، فإذا أتى بالصلاة في الحرير مثلاً فلا ينطبق المأمور به على المأتي به سواء لبس ثوباً آخر من الحرير أم من الذهب أم لا، **والحاصل** أنّه لم يأت بالطبيعة المأمور بها سواء أوجد مانعاً آخر في فرد الصلاة أم لا.

هذا حاصل الجواب عن الوجه الثاني من وجهي الفرق بين التكاليف النفسية والقيدية من حيث النقض والحل.

وأما الوجه الأوّل ـ وهو دعوى الظهور ـ ففيه منع أيضاً، إذ لا منشأ لتلك الدعوى فإنّ الظاهر من قوله عليه السلام في موثقة ابن بكير كون الصلاة فاسدة في وبر ما لا يؤكل، وكذا في لبنه وكذا في روثه وهكذا، فجعل المانع كل واحد من تلك الأُمور فكل منها مانع والصلاة مقيدة بعدم كل واحد منها وعدم كل منها دخيل في الصلاة.

فتخلص مما ذكرناه اندفاع توهم الفرق بين الخطابات التحريمية النفسية وبين القيود العدمية وأنّ البرهان قائم في كليهما على الانحلال [١].

وإن أبيت إلّا عن الفرق بين التكاليف النفسية والقيدية وأنّ الانحلال مسلم في الأوّل دون الثاني، وأنّ الظاهر في القيود هو اتحادها في النتيجة مع المعدولة ومقتضاها هو لزوم الاحتياط وترك الصلاة في المشكوك كونه من الحرير أو غيره مقدمة لتحصيل قيد الصلاة الذي هو عنوان بسيط وهو لا وقوع الصلاة في الحرير ونحوه من الموانع، فنقول ـ بعد تسليم الفرق بين المقامين ـ: إنّه لا مانع من إجراء البراءة أيضاً في المشكوك حيث إنّه إن كان المشكوك من أفراد الغير المأكول أو الحرير مثلاً فيكون قيود متعلق التكليف ـ وهو الصلاة مثلاً ـ عشرة مثلاً وإن لم يكن من أفراد الطبائع المانعة فيكون القيود العدمية للصلاة تسعة مثلاً.

فيؤول الأمر بالأخرة إلى تردد [٢] متعلق التكليف بين الأقل والأكثر والمرجع فيه البراءة على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

لا يقال: إنّه على تسليم الفرق المزبور وجعل القيود العدمية من باب المعدولة

---

١) ويمكن تأييد عدم الفرق في الانحلال بين التكاليف النفسية والقيدية بما مر في الانحلال في التكاليف النفسية من تبعية الحرمة للمفسدة القائمة بكل فرد من أفراد الطبيعة المحرمة.
توضيحه: أنّ المانعية مترتبة على المفسدة، ومن البديهي أنّ المفسدة قائمة بكل وجود من وجودات الطبيعة، فالمانعية أيضاً قائمة بها لا بنفس الطبيعة حيث إنّ المفسدة الموجبة للمانعية ليست قائمة بوصف عدمي وهو لا وقوع الصلاة في ما لا يؤكل مثلاً بل هي قائمة بكل وجود من وجوداتها، ومقتضى تبعية الحكم لملاكه هو سراية المانعية إلى جميع وجودات الطبيعة، كما لا يخفى.

٢) لا يخفى أنّه بعد تسليم دخل العنوان البسيط المساوق لمحمول المعدولة في القيود العدمية لم يتحصل تردد متعلق التكليف كالصلاة بين الأقل والأكثر، بل المردد حينئذٍ هو مقدمات العدم الوصفي الذي قيدت به الصلاة، إذ القيد هو العدم البسيط ولا تعدد فيه.

تندرج الشبهة المبحوث عنها في المقام في الشك في المحصل، والمرجع فيه الاشتغال لا البراءة.

فإنّه يقال: إنّ جعل الشك في المقام من الشک في المحصل موقوف على كون متعلق التكليف عنواناً غير معلوم للمكلف، بمعنى عدم قدرة المكلف على تمييزه ـ كالطهارة الحدثية إن قلنا بكونها هي المأمور بها لا الغسلتين والمسحتين وجعل هذه محصلات للطهارة المأمور بها ـ وفي المقام ليس كذلك إذ تمييز الغير المأكول عن المأكول للعرف بمكان من الإمكان.

فلا وجه لإدراج الشبهة المبحوث عنها في كبرى الشك في المحصل.

نعم ادراجها في الأقل والأكثر ليس منوطاً بالالتزام بانحلال القيود العدمية بل لو فرض كون متعلق التكليف الطبيعة بوجودها السعي ـ بمعنى صيرورة المتعلق وجودات الطبيعة مع عدم دخل الخصوصيات واللوازم الفردية في متعلق الحكم، وهذا هو الفارق بين الانحلال وبين الوجود السعي، إذ في الأوّل يكون لوازم الوجود داخلة في متعلق الخطاب، وفي الثاني تكون خارجة عنه ـ فمتعلق الخطاب حينئذٍ هو الطبيعة الموجودة.

ويتضح وجه الفرق بين الانحلال وبين الوجود السعي بملاحظة النذر، فإنّ الناذر لترك شرب ماء الدجلة مثلاً، تارة: يقصد ترك شرب طبيعة ماء الدجلة ـ بمعنى تحصيل وصف عدمي وهو اللاشاربية لنفسه المنتزعة عن ترك شرب جميع ما للطبيعة من الأفراد المعلومة والمظنونة والمشكوكة ـ بحيث يكون نذره متعلقاً بإعدام الطبيعة في الخارج، فحينئذٍ يتحقق الحنث بشرب أوّل وجود من وجودات الدجلة وينحل النذر وتنتفي الحرمة بالنسبة إلى ثاني الوجود وغيره.

وأُخرى: يقصد ترك شرب كل فرد فرد من أفراد طبيعة ماء الدجلة، بحيث يكون كل فرد من أفرادها متعلقاً للنذر فإذا شرب شيئاً من ماء الدجلة يحصل الحنث ولكن لا ينحل به النذر بحيث يجوز له شرب سائر وجودات ماء الدجلة بل إذا شرب ثانياً وثالثاً يتحقق الحنث ويجب عليه الكفارة وهذا هو معنى الانحلال.

وثالثة: يقصد ترك شرب طبيعة الماء ولكن لا بصرف وجودها ولا بنحو تعلق النذر بخصوصية كل فرد من أفرادها، بل المنذور هو ترك الطبيعة بوجودها الساري في جميع أفراده بحيث لو أمكن وجود الطبيعة بدون لوازم الفرد وجب عليه ترك شربها.

فإذا أُخذت الطبيعه بأحد هذين النحوين يندرج الشك في كون ماء من ماء الدجلة أو غيره في الأقل والأكثر، حيث إنّه يشك في تعلق الحكم النذري به وعدمه، إذ بعد الالتزام بتعلق الحكم بوجود الطبيعة لا بمفهومها الذي هو أمر اعتباري ولا بماهيتها التي ليست إلّا هي فيتعلق الحكم لا محالة بوجوداتها سواء كان تعلقه بها بنحو الانحلال أم بنحو الوجود السعي.

والحاصل أنّ مرجع الشك في المشكوك كونه من وجودات طبيعة ماء الدجلة إلى الشك في تعلق الحكم به، فيندرج في الأقل والأكثر.

وعليه ففي المقام نقول: إنّ طبيعة ما لا يؤكل سواء كانت بوجودها السعي الذي عرفت المراد منه أم بكل فرد فرد منها أُخذ عدمها قيداً للصلاة، فإذا شك في كون شيء من أفراد غير المأكول يؤول هذا الشك إلى الشك في تعلق الحكم وهو القيدية به فتندرج هذه الشبهة في كبرى الأقل والأكثر من جهة الشبهة الخارجية.

ومن البديهي عدم الفرق بين مناشئ الشبهة بعد وضوح كونها شبهة في الحكم الشرعي،وقضية عدم الفرق بين مناشئ الشبهة هو جريان البراءة في جميع موارد

الشبهة سواء كانت ناشئة من فقد الدليل أم تعارضه أم إجماله أم من الشبهة الخارجية كما في المقام، فمنع البراءة في الأقل والأكثر في الشبهة الخارجية يقتضي المنع عنها فيما إذا كانت الشبهة ناشئة من فقد الدليل وأخويه أيضاً.

فتلخص مما ذكرناه عدم الإشكال في صغروية الشك في اللباس للأقل والأكثر الارتباطيين وهو من صغريات تلك الكبرى، فإن قلنا بجريان البراءة في تلك المسألة فلا محيص عن جريانها فيما نحن فيه، وإن قلنا بعدم جريانها فيها فلا تجري في المقام أيضاً، ولا خصوصية لهذه المسألة حتى يقال بعدم جريان البراءة فيها ولو على القول بجريان البراءة في الأقل والأكثر، لما عرفت من عدم الإشكال في صغرويتها للأقل والأكثر من ناحية الشبهة الخارجية.

فعلى القول بجريان البراءة في تلك المسألة لا وجه للمنع عن جريانها في هذه المسألة، **حيث إنّ** المانع المتوهم أحد أُمور: إما عدم المقتضي للبراءة، وإما لوجود المانع وهو إما المثبتية الناشئة من الارتباطية وإما كون الشبهة خارجية.

[جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين]

وتنقيح جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين وعدم مانع منه وإن كان منقحاً في محله من الأُصول إلّا أنّه ينبغي لتكميل المسألة عن بصيرة الإشارة إلى تلك المباحث المحررة في محلها.

فنقول: إنّه لا ينبغي الارتياب في وجود المقتضي لأصالة البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين، ضرورة أنّ المقتضي للبراءة ـ وهو تركبه عن أُمور ثلاثة: كون الحكم الواقعي مجهولاً، وقابليته للوضع والرفع التشريعي، والامتنان في رفعه ـ موجود، فإذا اجتمعت هذه الأركان الثلاثة يتم مقتضي البراءة فلا قصور في البراءة من حيث المقتضي.

وأما من حيث المانع، فإن كان المانع كون الشبهة خارجية فيلزم المنع عن جريانها في الشبهة الخارجية في المحرمات النفسية أيضاً، كما إذا شك في كون مائع خمراً، مع أنّ من البديهي إجراء البراءة فيها، فيستكشف منه عدم مانعية الشبهة الخارجية عن جريان البراءة.

وإن كان المانع الارتباطية، بتقريب: أنّ الارتباطية عبارة عن تقيد كل جزء بآخر بحيث يتوقف صحة كل جزء من أجزاء المركب الارتباطي على صحة الجزء الآخر، فالتكبيرة مثلاً جزء وشرط للاجزاء المترتبة عليها والركوع جزء وشرط لما سبقه ولحقه من الأجزاء وكذا سائر الأجزاء.

ومن الواضح أنّ المشكوك إن كان جزءً مثلاً في الشك في الجزئية كجلسة الاستراحة تكون قيود الأجزاء المعلومة عشرة وإن لم يكن جزءً كان قيودها تسعة.

وإن شئت فقل: إنّ الأجزاء المعلومة يدور أمرها بالنسبة إلى مشكوك الجزئية بين كونها لا بشرط وبين كونها بشرط شيء، إذ لو كان المشكوك جزءً كانت الأجزاء المعلومة مقيدة ومشروطة به وإلّا فهي مطلقة ولا بشرط. وإثبات لا بشرطية الأجزاء المعلومة بإجراء البراءة في مشكوك الجزئية يكون من قبيل إثبات أحد الضدين بنفي الآخر وهو من أردأ أنحاء الأُصول المثبتة.

هذا محصل تقريب مانعية الارتباطية عن جريان البراءة في الارتباطيات، وقد عرفت أنّ وجه مانعيتها هو المثبتية.

وفيه أوّلاً: أنّ الارتباطية لو كانت مانعة عن جريان البراءة في المقام ـ وهو الشك في تقيد الصلاة بعدم وقوعها في المشكوك فيه من جهة الشبهة الخارجية ـ لاقتضى ذلك سد باب البراءة في جميع الارتباطيات، سواء كان الشك فيها من حيث الجزئية أو القيدية الوجودية والعدمية، وسواء كان منشأ الشك فقد النص أم إجماله أم تعارضه أم الأُمور الخارجية لوضوح وجود الارتباطية في جميعها كما لا يخفى.

وثانياً: أنّ مانعية الارتباطية عن جريان البراءة تكون لأجل المثبتية، ولا يخفى أنّ مثبتية البراءة لأجل الارتباطية منوطة بكون التقابل بين لا بشرط وبشرط شيء التضاد حتى يلزم من نفي أحد الضدين بالأصل وجود الضد الآخر.

وأما إذا كان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ـ كما حقق في مبحث المطلق والمقيد أنّ التقابل بين المطلق والمقيد العدم والملكة ـ فلا يلزم إشكال المثبتية، ضرورة أنّ عدم التقييد هو نفس الإطلاق، فإذا شك في جزئية شيء للصلاة يرجع هذا الشك إلى الشك في تقيد الأجزاء المعلومة به، والأصل يقتضي عدم تقيدها به.

والحاصل أنّ لا بشرطية الأجزاء المعلومة تحرز بجريان الأصل في عدم التقيد، نعم على تقدير كون التقابل بين الإطلاق والتقييد التضاد يلزم إشكال الإثبات [١].

فتحصل أنّه لا مانع من جريان البراءة الشرعية في الأقل والأكثر الارتباطيين، لما عرفت من تمامية المقتضي للبراءة فيها وعدم صلاحية مانعية شيء من الارتباطية وخارجية الشبهة.

نعم في جريان البراءة العقلية في الأقل والأكثر الارتباطيين منع واضح، إذ المراد بالبراءة العقلية هو انحلال العلم الإجمالي بأنّ وجوب الأجزاء المعلومة إما مقيد بما شك جزئيته وإما مطلق ولا يعقل أن يكون العلم الإجمالي علة لانحلال نفسه، فالحق في جميع موارد الأقل والأكثر الارتباطيين هو [جريان البراءة الشرعية وعدم جريان البراءة العقلية] [٢].

---

١) قد يختلج بالبال عدم اندفاع الإشكال بالتزام كون التقابل بين المطلق والمقيد العدم والملكة، حيث إنّ المشكوك فيه الذي هو مجرى أصالة البراءة هو الجزئية أو القيدية فالبراءة تنفي الجزئية أو القيدية ولازم انتفائها عقلاً عدم تقيد الأجزاء المعلومة به فمحذور الإثبات باق على حاله، نعم لو كان مجرى البراءة نفس تقيد الأجزاء المعلومة بالمشكوك لم يلزم إثبات.

٢) راجع: نتائج الأفكار ٥ / ١٧٦ - ١٨١.

[الأصل الموضوعي في المسألة]

المقام الثالث: في بيان الأصل الموضوعي في المسألة [١]، والمراد به تارة: يكون الأصل العقلائي مع قطع النظر عن الاستصحاب، بل ولو على القول بعدم حجيته يبحث عن أصالة عدم المانع. وأُخرى: يكون الاستصحاب.

فهنا مبحثان:

المبحث الأوّل: في تقريب أصالة عدم المانع بناء على كونها من الأُصول العقلائية.

وحاصله أنّ الممكن لما كان في وجوده مفتقراً إلى علة ـ إذ المفروض عدم ضرورية الوجوب له وإلّا لخرج الإمكان إلى الوجوب ـ يكون بناء العقلاء على ترجيح العدم على الوجود مع عدم إحراز علة الوجود لأولوية العدم به من الوجود، حيث إنّ العدم لا يحتاج إلى علة بخلاف الوجود فإنّه محتاج إليها.

إذا ثبت هذا البناء منهم، ففي المقام الذي يكون من صغريات تلك القاعدة يبنى أيضاً على أصل العدم فيما إذا شك في وقوع شيء من أجزاء ما لا يؤكل على البدن أو اللباس، فيحرز بهذا الأصل العقلائي خلو الصلاة عن المانع.

وفيه: أنّه لا دليل على اعتبار هذا الأصل ولا برهان عليه لوضوح أنّه لم يعهد من العقلاء بناؤهم على شيء تعبداً من دون استنادهم فيه إلى برهان أو وجدان، فأصالة العدم هنا لا دليل على اعتبارها.

المبحث الثاني: في تقريب أصالة عدم المانع بناءً على كونها الاستصحاب.

---

١) لا يخفى أنّ الأنسب تقديم المقام الثالث المتكفل لبيان الأصل الموضوعي على المقامين المتكفلين لجريان قاعدتي البراءة والحل، لتقدم رتبة الأصل الموضوعي على الحكمي.

وقبل الخوض فيه ينبغي التنبيه على أمرين:

الأوّل: أنّه لا ريب في جريان الاستصحاب في وادي الفراغ عن التكليف الثابت الذي اشتغل به الذمة قطعاً كجريانه في وادي الاشتغال، **والحاصل** أنّه لا فرق في حجية الاستصحاب بين أن تكون نتيجته ثبوت التكليف أو سقوطه.

الثاني: أنّ حديث إحراز الجزء بالوجدان والآخر بالأصل مختص بالمركبات ولا يتأتى في المقيدات.

وضابط تشخيص أحدهما عن الآخر وإن كان محرراً في محله إلّا أنّه لا بأس بالإشارة إليه في المقام أيضاً، **فنقول**: إنّ الموضوع إن كان جوهرين أو عرضين لمحلين أو لمحل أو جوهراً وعرضاً قائماً بغيره فيكون مركباً، وإن كان جوهراً وعرضاً له فيكون مقيداً، وذلك لعدم صحة اتصاف أحد الجوهرين بالآخر ولا أحد العرضين بالآخر ولا اتصاف جوهر بعرض قائم بغيره.

والكاشف عن عدم الاتصاف المزبور هو عدم صحة الحمل، فلا يصح أن يقال: زيد عمرو ولا زيد عادل بعدالة عمرو وهكذا، فحينئذٍ يكون مجرد اجتماع الجوهرين أو العرضين لمحل أو لمحلين في الزمان موضوعاً للحكم ـ بحيث لو فرض محالاً إمكان انفكاك عنوان الاجتماع والتقارن ونحوهما من العناوين الانتزاعية عن وجودهما في الزمان كان نفس وجودهما كافياً في ترتب الحكم عليها ـ ما لم يؤخذ في لسان الدليل اعتبار العنوان الانتزاعي في الحكم، إذ حينئذٍ لا يمكن إجراء الأصل في جزء من أجزاء الموضوع لعدم إمكان إثبات ذلك الأمر الانتزاعي بالأصل إلّا على القول بالأُصول المثبتة، هذا في الموضوع المركب.

وأما ضابط التقييد فهو أن يكون الموضوع مركباً من العرض ومحله كعدالة زيد واجتهاده مثلاً، والكاشف عن التقييد هو صحة الحمل لصحة قولنا: زيد عادل أو

مجتهد أو فقير أو غني، لتقيد المحل بالعرض واتصافه به.

وبالجملة فمورد إحراز الجزء بالأصل والآخر بالوجدان هو المركب لا المقيد، وشاع التمثيل للمركب باستصحاب عدم إذن المالك في تصرف المستولي على ماله، فإنّ الإذن قائم بالمالك والاستيلاء عرض قائم بمن في يده المال.

إذا عرفت إجمالاً ضابط التركيب والتقييد، فاعلم أنّ للاستصحاب في المقام تقريبات عديدة يرجع بعضها إلى السالبة بانتفاء الموضوع، وحيث إنّه وقع الخلاف في جريان الاستصحاب فيها و عدمه وطال البحث في ذلك بين علمى العلم والتحقيق ومالكي أزمة الفضل والتدقيق المحقق النائيني وشيخنا المحقق العراقي (قدس الله سرهما وطيب رمسهما) وأثبت الثاني ﷺ بعد إتعاب نفسه المقدسة حجيته وأنكره الأوّل ﷺ، فلا بأس بتقديم حال الاستصحاب في السالبة بانتفاء الموضوع من حيث الحجية وعدمها في جميع الموارد وتطبيقه على المقام على سائر تقريبات الاستصحاب.

فنقول: إنّه لا ريب في حجية الاستصحاب فيما إذا اجتمعت أركانه من القطع السابق والشك اللاحق وترتب الأثر الشرعي على المستصحب، كما لا إشكال في عدم حجيته فيما إذا فقد شيء من أركانه ولا كلام في هذه الكبرى، والخلاف في حجيته في السالبة بانتفاء الموضوع لابد وأن يرجع إلى مناقشة في الصغرى بعدم تمامية أركانه، فالمثبت لحجيته يدعي تمامية أركانه التي منها الحالة السابقة والمنكر لها يدعي عدمها وأنّ الحالة السابقة فيه مفقودة.

وقبل الخوض في كلمات المثبتين والمنكرين ينبغي التنبيه على مورد هذا الأصل ومجراه حتى يكون التكلم فيه عن بصيرة.

فاعلم أنّ مجرى الاستصحاب في القضايا السالبة بانتفاء الموضوع هو العدم

النعتي، ضرورة أنّه لو كان المجرى العدم المحمولي بحيث كان الأثر الشرعي مترتباً عليه فلا ريب في صحة جريانه فيه بلا كلام، كعدم إذن المالك للغير في التصرف في ماله المحرز بالاستصحاب لإثبات الحكم بالضمان كما تقدم سابقاً، فمحل الكلام في إجراء الاستصحاب في القضية السالبة بانتفاء الموضوع هو العدم النعتي.

وتوضيح وجه جريانه فيها منوط بتقديم مقدمة.

وهي: أنّه لا ريب في انقسام المحمولات إلى قسمين:

أحدهما: المحمولات الأوّلية العارضة على الماهيات الثابتة في وعاء التقرر وهي منحصرة في الوجود والعدم، والموضوع في هذه المحمولات هو نفس الماهية معراة عن كل قيد حتى قيد وجودها الذهني، إذ مع تقيدها بهذا الوجود يستحيل صدقه على ما في الخارج، فالماهية المجردة عن جميع القيود المعبر عنها في لسان بعض الأكابر بـ(ماهيت ليسيده) تكون موضوعاً للوجود تارة والعدم أُخرى، فالماهية في هذا الصقع ـ أي صقع التقرر ـ لا موجودة ولا معدومة بل مهملة بالنسبة إليهما إذ لو كانت مقيدة بأحدهما تنقلب القضية الممكنة إلى الضرورية كغيرها من القضايا المشروطة بشرط المحمول، هذا واضح لا غبار عليه.

ثانيهما: المحمولات المترتبة ـ على اصطلاح بعض المحققين كالنائيني قدس سره ـ والمحمولات الخارجية ـ على إصطلاح آخر كالمحقق العراقي قدس سره ـ وهذه المحمولات مترتبة على المحمولات الأوّلية لكونها موضوعاً للمحمولات المترتبة، فإنّ قوله: (زيد قائم) قضية موضوعها وجود زيد، فالموضوع هو الماهية المقيدة بالوجود فزيد الموجود قائم.

وبعد وضوح هذين القسمين من المحمولات يتضح لك أنّ موضوع القضية الشرعية أعني به متعلق متعلق التكليف المعبر عنه بالمكلف دائماً يكون في عالم

موضوعيته مقيداً بالوجود، مثلاً: (المستطيع يحج) معناه المستطيع الموجود يجب عليه الحج، إذ الاستطاعة بمفهومها ليست موضوعاً للحكم بل بوجودها العيني.

وأما متعلق التكليف وهو فعل المكلف كالصلاة فلا يمكن تقيده بالوجود للزوم تحصيل الحاصل، مضافاً إلى أنّ وجود المتعلق ظرف سقوط الإرادة لا ثبوتها، كما لا يمكن تقيده بالعدم لامتناع اجتماع المتناقضين لاستحالة إيجاد المعدوم بوصف كونه معدوماً، فلا محالة يكون متعلق التكليف بالنسبة إلى الوجود والعدم مهملاً، فقولنا: (الصلاة واجبة) معناه أنّ ذات الصلاة معراة عن الوجود والعدم واجبة.

ومن الواضح أنّ القيود قيود للصلاة في رتبة ذاتها لأنّها عبارة عن أجزاء وقيود، وقد عرفت عدم إمكان تقيد الصلاة بما لها من الأجزاء والشروط بشيء من الوجود والعدم.

إذا عرفت هذه المقدمة تعرف كيفية تطبيق استصحاب عدم القيد بنحو السالبة بانتفاء الموضوع على المقام، فيقال: إنّ الصلاة قبل إيقاعها كانت هي مع قيدها ـ وهو عدم وقوعها فيما لا يؤكل ـ معدومين وبعد إيجادها في المشكوك كونه من غير المأكول يعلم بانتقاض عدم أصل الصلاة بالوجود ويشك في انتقاض عدم كونها فيما لا يؤكل وعدمه فيستصحب.

والحاصل أنّ ذات الصلاة لم تكن واقعة في غير المأكول وبعد لبس المشكوك كونه من المأكول يشك في صحتها فتستصحب الصحة الثابتة لذات الصلاة قبل تغير حال من الحالات وهو لبس المشكوك فيه، فللصلاة حالتان، أحدهما: اتصاف الصلاة بالصحة قبل لبس المصلّي للمشكوك فيه وهذه الاتصاف معلوم وجداناً، والأُخرى: اتصافها بها بعد لبس ذلك المشكوك فيه وهذا محرز بعناية التعبد أعني الاستصحاب.

فتلخص أنّ عدم القيد على نحو السالبة بانتفاء الموضوع مما له حالة سابقة فلا مانع

من استصحابه.

فصار المتحصل من تقريب الاستصحاب هنا أنّ الصلاة في حال عدمها كان وصفها ـ وهو عدم وقوعها في غير المأكول ـ معدوماً أيضاً وبعد وجودها يشك في انتقاض عدم وصفها بالوجود فيستصحب، ولا يلزم إشكال الإثبات لأنّ المستصحب ليس العدم المحمولي حتى يكون ترتب العدم النعتي عليه لأجل الإثبات بل المستصحب هو العدم النعتي، فهذه الصلاة حين عدمها كان عدم قيدها معدوماً والآن يستصحب ذلك.

وبالجملة فالقائل بجريان استصحاب العدم النعتي في القضايا السالبة بانتفاء الموضوع يدعي كون المقيد هو الذات وأنّ التقيد يكون في رتبة ذات المقيد لا رتبة وجودها.

وعليه فتعلق الإرادة الآمرية هو نفس الذات المهملة المحمول عليها الوجود تارة والعدم أُخرى، كما أنّ متعلق الإرادة المأمورية أيضاً ذلك.

هذا شرح جريان الاستصحاب في القضايا السالبة بانتفاء الموضوع ولو تم هذا كان في الفقه كثير الفائدة جداً، كاستصحاب عدم قرشية المرأة المعينة لإثبات عدم تحيضها إلى ستين سنة، واستصحاب عدم كرية الماء المشكوك الكرية مع عدم العلم بحالته السابقة لإثبات انفعاله بملاقاته للنجاسة، وغير ذلك مما لا يحصى.

وأما منكر جريان الاستصحاب في القضية السالبة بانتفاء الموضوع، فقد أوضح وجه ذلك بتمهيد مقدمات:

الأُولى: أنّ الفرق بين المشتق ومبدأه ـ كما تقدم ذلك في مبحث المشتق [١] ـ بعد

---

١) فقد حرّر ذلك في مبحث المشتق من كتاب نتائج الأفكار ١ / ١٥٦ ـ ١٥٧ و ١٦٦ ـ ١٦٧.

اشتراكهما في كون المعنى في كليهما العرض خالياً عن الذات، هو صحة الحمل في المشتق دون المبدأ، إذ العرض الذي هو معنى كل من المبدأ والمشتق إن لوحظ بما هو عرض وماهية من الماهيات فلا يصلح للحمل لمغائرته مع المعروض الذي هو ماهية أيضاً من الماهيات ولا يتحد مع شيء أصلاً ويكون هذا المعنى مقصوداً في المبدأ.

وإن لوحظ بما أنّه عرض محمول ومتحد مع معروضه فلا محالة يحمل على المعروض ويتحد معه.

ولا ريب في كون ظرف الاتحاد هو الوجود لكونه رابطاً بينهما إذ مع قطع النظر عن الوجود لا يتحد العرض مع معروضه بل هو ماهية من الماهيات.

فنتيجة هذه المقدمة هي أنّ ظرف الاتصاف هو الوجود ويحمل العرض على معروضه بالنظر إلى الوجود، لما عرفت من أنّ الوحدة المصححة للحمل تنشأ من الوجود فالمعروض لا يتصف بنعت إلّا في ظرف الوجود، فالقيود المأخوذة في الموضوعات تكون قيديتها أي نعتيتها لها في حال الوجود لا في رتبة ذاتها، إذ في رتبة الذات لا يكون المعروض معروضاً للعرض بل يكون في رتبة وجود تلك الموضوعات.

فالمتحصل من هذه المقدمة هو أنّ الأعراض لا تكون أوصافاً للماهيات إلّا في ظرف وجودها، فالعدالة التي هي نعت للمجتهد وقيد للحكم ـ وهو جواز تقليده مثلاً ـ لوحظ بما أنّها عرض محمول لا بما أنّها عرض غير محمول. والأوّل مفاد المشتق، والثاني مفاد المبدأ، فليست القيود في رتبة الماهية بل في رتبة الوجود.

وبالجملة فالعرض الصالح للقيدية هو الصالح للحمل، ومن الواضح توقف صلاحية الحمل على الوجود الذي يتحقق به مناط الحمل وهو الوحدة، فظرف التقيد هو الوجود لا الماهية من حيث هي ومركز النزاع في جريان الاستصحاب في القضية السالبة بانتفاء الموضوع هو أنّ ظرف التقيد بالعرض هو الذات أو الوجود، فالميرزا قدس سره يلتزم بالثاني والعراقي قدس سره يلتزم بالأوّل.

[الستر الواجب في الصلاة]

ومنها ـ أي ومن شرائط الصلاة ـ: الستر، فإنّ وجوب التستر في الصلاة في الجملة مما لا إشكال فيه، إنما الكلام يقع في جهات:

[معنى الستر الواجب في الصلاة]

الأُولى: في بيان معنى الستر الواجب في الصلاة.

الثانية: في بيان المستور وأنّه في المرأة تمام البدن أو لا؟ وكذا في الرجل هل هو خصوص العورة أو لا؟

الثالثة: أنّه هل يعتبر في الساتر أن يكون من القطن والصوف ونحوهما مما تعارف لبسه أو لا كالستر بالحشيش والنورة؟

الرابعة: في مستند وجوب التستر في الصلاة وأنّ المدرك في وجوب الستر هل هو ما دل على عدم جواز الصلاة عارياً أو إطلاق ما دلّ على وجوب الصلاة ساتراً؟

أما الجهة الأولى: فلخص الكلام فيها أنّ التستر مما يرجع في مفهومه إلى العرف.

والظاهر أنّه بحسب العرف لا خفاء فيه، وهو عبارة عن حجب شيء بجسم، فإذا حجب البدن مثلاً بثوب غليظ لا يحكي عما وراءه يقال: إنّ هذا البدن مستور وإن لم يستر حجمه، كما أنّه لا إشكال في عدم صدق الستر على البدن المستور بلون خال عن الجسم كلون الحناء والجوهر وغيرهما من الألوان.

وبالجملة ففهوم الستر عرفاً هو ستر البشرة سواء كان الحجم مستوراً كالقباء والعباء الملقين على البدن أم لا كثوب غليظ ملاصق بالبدن بحيث لم يخف الحجم أصلاً.

وليس الستر عبارة عن خفاء كل من البشرة والحجم، إذ هو مفهوم الدفن لا الستر فإنّ الدفن عبارة عن إخفاء شيء في شيء آخر بحيث لم يظهر له أثر من وجوده في ذلك الشيء ولم يعلم بذلك إلّا بالقرائن الخارجية.

وقد ظهر مما ذكرناه أنّه لا مجال لتوهم أنّ للستر مراتب؛ منها ستر البشرة، ومنها ستر الحجم، وحيث لم يقيد الستر بمرتبة خاصة فمقتضى إطلاق الستر هو تحصيل الستر المطلق الذي هو عبارة عن ستر كل من البشرة والحجم. وذلك لما عرفت من أنّ الستر عرفاً هو إخفاء البشرة فقط ولا دخل لإخفاء الحجم في مفهومه أصلاً، كما هو واضح.

ولا ريب في أنّ الكلام الملقى إلى العرف لا يراد به إلّا ما يفهمه العرف ولا يعتبر فيه ما عدا ذلك.

لا يقال: إنّ العرف يعتبر في مفهوم الستر ستر كل من البشرة والحجم لذمهم وتوبيخهم من ستر عورته أو تمام بدنه بالحناء والوحل مثلاً وخرج إلى السوق بحيث سترت بشرته ولم يستر الحجم، والتوبيخ دليل على أنّ الستر هو إخفاء كل من البشرة والحجم وإلّا لم يتوجه إليه الذم لأنّ المفروض تحقق ستر البشرة.

فإنّه يقال: إنّ منشأ التوبيخ ليس عدم ستر الحجم بل قلة الحياء ونحوها، لشهادة أنّه إذا ستر عورته بثوب غليظ جداً بحيث خفي كل من البشرة والحجم وكان سائر بدنه مكشوفاً ورآه الناس يضحكون منه ويلومونه، مع أنّ كلّاً من بشرة عورته وحجمها مستورة، فالضحك واللوم يكونان لأجل قلة حيائه مثلاً.

فتحصل من جميع ما ذكرناه أنّ الستر لا خفاء في مفهومه عرفاً وأنّه عبارة عن ستر بشرة الشيء بجسم، فسترها بالأعراض كالألوان ليس بستر عرفاً. وليس ستر الحجم بمعنى الشكل معتبراً في مفهوم الستر لوضوح صدق الستر عرفاً على الرجل

المستورة بجوراب كثيف لا يحكي عما وراءه إلّا الشكل.

لا يقال: إنّ الستر إن كان عبارة عن ستر البشرة دون الحجم فلم لا يصدق ستر الذهب في قوله: (استر ذهبك وذهابك ومذهبك) على من ستر ذهبه في كيس يحكي شكل الذهب مع أنّه ستر لونه، فيعلم من هذا أنّ ستر الشكل المعبر عنه بالحجم معتبر أيضاً في مفهوم الستر.

فإنّه يقال: إنّ الستر يختلف باختلاف المقامات، فإنّ الستر في قوله: «استر ذهبك...» معناه إخفاؤه بقول مطلق بحيث لا يطلع عليه أحد، إذ الستر هناك يكون عن علم الغير به لئلا يطلع عليه، ولا يمكن هذا إلّا بستر جميع آثاره فالقرينة المقامية أو الحالية اقتضت حمل الستر على هذا المعنى.

وهذا بخلاف المقام فإنّ الستر فيه عبارة عن إخفائه عن حس البصر لا عن العلم وهذا يحصل بستر البشرة، نعم ستر الحجم بمعنى الشبح كما في بعض الألبسة الرقيقة التي تستر لون البشرة دون الشبح معتبر ظاهراً في مفهوم الستر عرفاً أيضاً.

وبالجملة فالستر الصلاتي هو ستر لون البشرة والحجم بمعنى الشبح، وأما ستر الحجم بمعنى الشكل فليس بمعتبر فيه عرفاً، ولذا لا يتأمل أحد في صحة صلاة المرأة التي سترت لون بدنها وشبحها مع ظهور الشكل كهيئة يديها ورجليها ورأسها، فإنّ التسالم على صحة صلاتها في هذه الصورة يكشف عن عدم اعتبار ستر أشكال الأعضاء.

ولذا ـ أي ولأجل عدم دخل خفاء الشكل في مفهوم الستر عرفاً ـ قد يستدل على اعتبار ستر الشكل في الصلاة بمرفوعة أحمد بن حماد عن أبي عبدالله عليه السلام قال

(عليه افضل الصلاة والسلام) : «لا تصلّ فيما شفّ أو صفّ.» [١] بناءً على كونه وصف من الوصف، فالمراد حينئذٍ بالشف النهي عن الصلاة في اللباس الذي لاحت منه البشرة، وبالوصف النهي عن الصلاة فيما يحكي الحجم.

وأما بناءً على كونه صفّ بدون الواو وبتضعيف العين أو سفّ بالسين المفسر بالثوب الصيقل فهو خارج عن مدعاهم.

وكيف كان فالاستدلال بهذه المرفوعة على اعتبار ستر الحجم الشكلي موقوف على كونه وصف من الوصف.

وفي هذا الاستدلال ما لا يخفى، أما أوّلاً: فلاضطراب المرفوعة الموجب لخروجه عن الوثوق المعتبر في الحجية، وأما ثانياً: فلضعف سندها، وأما ثالثاً ـ بعد تسليم كون المذكور فيها وصف من الوصف ـ فلأنّه لم يعلم كون الموصوف والمحكي بذلك الثوب الشكل أو الشبح، والمفروض أنّ الاستدلال بها منوط بكون المحكي هو الشكل فالقدر المتيقن من النهي حينئذٍ النهي عن الثوب الغير الساتر للشبح، فلا تصلح هذه الرواية مع هذا الاغتشاش للاستدلال بها.

لا يقال: إنّ ستر الحجم بمعنى الشكل لو لم يكن واجباً فلم لا يكتفى بستر العورة بالنورة مع أنّه من المعلوم استتار لونها وشبحها بالنورة؟ فعدم الاكتفاء بسترها بالنورة مع ظهور شكلها يكشف عن اعتبار ستر الشكل أيضاً.

فإنّه يقال: إنّ الستر الصلاتي لما كان من أدلته الأخبار الدالة على بطلان صلاة العاري فلا محالة يحكم ببطلان صلاة من ستر عورته بالنورة والحناء ونحوهما لصدق العريان عليه، فيمكن التفكيك حينئذٍ بين الستر الواجب عن الناظر المحترم وبين

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٣٨٨، الباب ٢١ من أبواب لباس المصلّي، ح ٤، الحديث ٥٤٧٧.

الواجب في الصلاة بكون المراد بالثاني الستر بما تعارف لبسه من الثوب ونحوه، وبالأوّل الستر عن الناظر بحيث لا يراه ولو لم يستره باللباس كما إذا ستر عورته بالوحل والنورة والظلمة مثلاً بخلاف الستر الصلاتي فإنّه لا يحصل بهذه الأُمور لصدق العريان حينئذٍ، فالستر الصلاتي يكون في مقابل العريان.

فتحصل مما ذكرناه أنّه لا خفاء في مفهوم الستر عرفاً وأنّه عبارة عن إخفاء ما يقع عليه النظر من اللون والشبح وأما ستر الشكل فليس داخلاً فيه.

وإن فرض الشك في دخوله في الستر الواجب شرعاً في الصلاة [1] فقضية القاعدة البراءة لا الاشتغال بناءً على مرجعية البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين وإن لم يكن إطلاق لفظي يرفع به الشك، ضرورة أنّ الشك في المقام يرجع إلى الشك في تعلق تكليف زائد على التكليف المعلوم حيث إنّ التكليف بستر اللون والشبح معلوم ويشك في تعلق الخطاب الشرطي بما زاد عليه من ستر الشبح، فقضية أصالة البراءة عدم تقيد الصلاة بهذا الزائد المشكوك قيديته، وقد حقق في محله جريان البراءة في التكاليف الغيرية كالنفسية بلا إشكال، ولا مجال لقاعدة الاشتغال إلّا بعد منع البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين أو بعد منع كون المفهوم مردداً بين الأقل والأكثر وجعله من المحل المردد بين المتباينين وهو واضح الفساد.

وعليه فلا يصغى إلى ما قد يقال من أنّ التكليف الستري إنما تعلق بمفهوم مجمل فلابد في خروج العهدة عنه من الأخذ بالمتيقن المحصل للاحتياط وهو الستر المطلق الشامل للستر الشكلي.

---

١) فإطلاقات الستر تدفعه، والمناقشة في ذلك بأنّ التمسك بالإطلاقات متجه إن لم تكن ألفاظ العبادات أسامي للصحيحة وإلّا فمشكل جداً، مندفعة بأجنبية ذلك النزاع عن المقام إذ المراد بالإطلاق هو إطلاق الستر لا الصلاة كما هو واضح، فتأمّل جيداً.

توضيح وجه عدم الإصغاء هو: أنّ المفهوم المجمل المردد بين الأقل والأكثر حيث إنّ التكليف المتعلق به ينحل إلى تكاليف متعددة ضمنية فيؤخذ بما علم تعلق الخطاب به وتجري البراءة في الزائد المشكوك تعلقه به، ففي المقام يعلم بتعلق وجوب الستر بستر اللون والبشرة وأما ستر غيرهما فمشكوك تجري فيه البراءة.

[فيما يجب ستره على المرأة في الصلاة]

الجهة الثانية: فيما يجب ستره في الصلاة.

أما في المرأة: فقد اختلف في أنّ الواجب ستره بالنسبة إليها هل هو تمام بدنها؟ كما عن شيخ الطائفة قدس سره [١]، استناداً إلى بعض الروايات الدالة على أنّ المرأة أو بدنها عورة ومن الواضح وجوب ستر العورة، فيجب ستر جميع جسدها إلّا الوجه والكفين وظاهر القدمين.

أو أنّ الواجب ستره على المرأة في الصلاة جميع بدن المرأة إلّا الوجه فقط؟ كما عن الاقتصاد [٢]، وظاهره عدم استثناء الكفين وظاهر القدمين.

أو أنّ الواجب ستره عليها هو عورتها وهي القبل والدبر؟ كما عن ابن الجنيد [٣]، ثم قال بعد هذا: «ولا بأس أن تصلّي المرأة الحرة وغيرها وهي مكشوفة الرأس حيث لا يراها غير ذي محرم لها»، انتهى.

ووجّهه بعض بأنّ كلامه الأوّل ناظر إلى بيان ما يجب ستره عن الناظر المحترم، وكلامه الثاني ناظر إلى جواز كشف الرأس في الصلاة، فخلافه مع الأصحاب يكون في استثناء الرأس.

---

١) المبسوط ١ / ٨٧، الخلاف ١ / ٣٩٣.

٢) الاقتصاد للشيخ الطوسي / ٢٥٨.

٣) نقل عنه في المعتبر ٢ / ٩٥ و في التذكرة ١ / ٩٣.

وكيف كان فمستند وجوب ستر جميع البدن هو الروايات، وهي بين ما يدلّ على كون لباس المرأة في الصلاة ثلاثة أثواب: إزار ودرع وخمار، كموثقة ابن أبي يعفور [١] وبين ما يدل على كونه ثوبين كصحيحة زرارة [٢] ومحمد بن مسلم [٣] وغيرهما.

وقضية الجمود على ظاهر الروايات هو تعدد الثوب وكون اللباس الإزار والدرع والخمار لا غيرها وإن كان ساتراً لجميع البدن، إلّا أنّ التعدد وكذا كونه خصوص الإزار والدرع والخمار منزل على ما هو المعتاد في ذلك الزمان من تعدد اللباس الساتر لجميع البدن وكونه الإزار والدرع والخمار، فلا يكون شيء من التعدد وسنخية الإزارية وغيرها قيداً احترازياً بل النكتة في ذكر التعدد وسنخ اللباس هو تعارفهما لغالب الناس.

فالواجب حينئذٍ هو ستر جميع البدن بأيّ لباس كان، واحداً كان أو متعدداً، ودرعاً وإزاراً كان أو غيرهما، فإذا سترت جميع بدنها بثوب واحد ساتر لجميع جسدها من الرأس إلى القدم ككفن الميت فلا ينبغي الارتياب في جواز الصلاة فيه.

والحاصل أنّ الأصحاب لم يفهموا التعدد اللباس وكيفيته خصوصية ولذا بنوا على إلغاء التعدد وكيفية خاصة. والحق معهم، فعمدة مستند القول بوجوب ستر جميع بدن المرأة في الصلاة هو روايات تعدد اللباس.

ومن هنا ظهر اندفاع توهم أنّ الإزار والدرع يختلف كيفيتهما باختلاف الأزمنة والمدار فيهما هو ما تعارف منهما في كل زمان من دون خصوصية للإزار والدرع في زمان صدور الروايات، كما هو الحال في غيرهما من العناوين كالمكيل والموزون

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٤٠٦، الباب ٢٨ من أبواب لباس المصلّي، ح ٨، الحديث ٥٥٤٤.
٢) وسائل الشيعة ٤ / ٤٠٧، الباب ٢٨ من أبواب لباس المصلّي، ح ٩، الحديث ٥٥٤٥.
٣) وسائل الشيعة ٤ / ٤٠٦، الباب ٢٨ من أبواب لباس المصلّي، ح ٧، الحديث ٥٥٤٣.

فإنّ المناط في الكيل والوزن هو ما تعارف منهما في كل زمان ومكان لا على الكيل والوزن المعتادين في المدينة في ذلك الزمان. فلا يدل تعدد اللباس من الإزار والدرع على وجوب ستر جميع بدنها لإمكان كون الدرع والإزار في غير أزمنة صدور الروايات بنحو لا يستران جميع البدن، فإنّ الدرع في ذلك الزمان ـ على ما حكي ـ كان ساتراً لجميع البدن إلّا الرأس والرقبة وهو ما يسمى في العرف الحاضر دشداشة، فالتمسك بتلك الروايات على وجوب ستر جميع بدن المرأة في الصلاة في غير محله.

توضيح وجه الاندفاع ما عرفت من عدم خصوصية للإزار والدرع، بل هما طريقان إلى استتار جميع البدن فليس الحكم دائراً مدار الإزار والدرع حتى يقال باختلافهما وإمكان عدم ساتريتهما لجميع البدن في تمام الأزمنة وعدم صلاحية تلك الأخبار لإثبات وجوب ستر جميع بدنها.

فالإنصاف أنّه لا قصور في دلالة الأخبار المشتملة على الدرع والإزار والخمار على وجوب ستر جميع بدن المرأة في الصلاة، فما ذهب إليه المشهور من وجوب ستر جميع بدن المرأة في الصلاة يستفاد من الأخبار.

ولا ينافي ذلك ما دل على أنّ أدنى ما تصلّي فيه المرأة الدرع والملحفة،كصحيحة زرارة [1] ونحوها.

وجه عدم المنافاة هو أنّه يحصل ستر جميع البدن بالدرع وهو القميص الساتر لمعظم البدن ـ وهو من الرقبة إلى ظهر القدمين ـ والملحفة وهو الساتر للرأس والرقبة، فيستفاد من الأخبار الدالة على كون الصلاة في ثلاثة أثواب أنّ الفضل في

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٤٠٧، الباب ٢٨ من أبواب لباس المصلّي، ح ٩، الحديث ٥٥٤٥.

تعدد الثياب للصلاة وأنّ تعدده وتوفيرها في الصلاة مما حثّ عليه الشارع ورغّب فيه، فالمدار هو ستر جميع البدن المتحقق بالدرع والملحفة.

فتحصل من جيمع ما ذكرنا أنّ اختلاف الروايات في اعتبار ثلاثة أثواب وثوبين لا يوجب إشكالاً في فتوى المشهور بوجوب ستر جيمع بدن المرأة في الصلاة.

بقي الكلام في أمرين:

أحدهما: في وجوب ستر شعر المرأة وعدمه.

اعلم أنّ كلام أكثر الأصحاب خال عن التعرض له، كما اعترف به في الحدائق [١] والمدارك [٢] والظاهر أنّ من ذهب إلى وجوب ستره استند فيه إلى تبعيته للجسد لا إلى دخوله في مسماه لعدم دخوله فيه قطعاً، كما أنّ الظاهر أنّ مستند القول بعدم الوجوب هو عدم دخوله في مسمى الجسد، فما دل على وجوب ستر جسد المرأة لا يشمل الشعر، مضافاً إلى إطلاق ما دل على وجوب الصلاة فإنّه المرجع في رفع الشك في قيدية كل شيء للصلاة.

وقد يستدل على الوجوب برواية الفضيل عن أبي جعفر (عليه أفضل الصلاة والسلام)، قال عليه السلام: «صلّت فاطمة عليها السلام في درع وخمارها على رأسها وليس عليها أكثر مما وارت به شعرها وأُذنيها» [٣].

وفيه أوّلاً: ضعف سندها، وثانياً: عدم دلالتها على الوجوب لكونها حكاية للفعل، ومن الواضح إجمال وجه الفعل وعدم دلالة له على شيء بالخصوص من الوجوب والاستحباب، نعم يدل على مطلق الرجحان الغير المستلزم للوجوب.

---

١) الحدائق الناضرة ٧ / ١٢.

٢) مدارك الأحكام ٣ / ١٨٩.

٣) وسائل الشيعة ٤ / ٤٠٦، الباب ٢٨ من أبواب لباس المصلّي، ح ١، الحديث ٥٥٣٧.

فتلخص مما ذكرناه أنّ القول بالوجوب مستند إلى وجهين: أحدهما تبعية الشعر للجسد والآخر رواية الفضيل، وكلاهما ضعيف.

أما الأوّل: فلأنّ التبعية في الوجود لا تستلزم التبعية في الحكم، وأما الثاني: فلما عرفت من عدم دلالة الفعل على وجه وقوعه.

وإن فرض شك في وجوب ستر شعر المرأة في الصلاة فيرتفع بإطلاق أوامر الصلاة.

وإن أبيت عن إطلاقها فيندرج في كبرى الأقل والأكثر الارتباطيين برجوع الشك فيه إلى قيد زائد وقضية أصالة البراءة عدم وجوب ستر شعرها، كما لا يخفى.

ثانيهما: أنّه قد استثني من وجوب ستر جميع البدن على المرأة الوجه والكفان وظاهر القدمين.

والمستند فيه هو استفاضة نقل الإجماع عليه، بل دعوى إجماع علماء الإسلام عليه. ودلالة جملة من الأخبار المتقدمة المتضمنة لجواز الصلاة في الدرع والخمار عليه، لأنّ الوجه لا يستر عادة بالدرع والخمار، إذ الدرع هو القميص الطويل الذي يستر البدن من الرقبة إلى ظاهر القدمين والخمار ما يغطي رأسها فالوجه غير مستور حينئذٍ، كما لا يخفى.

ويمكن الاستشهاد له بمضمرة سماعة، قال: «سألته عن المرأة تصلّي متنقبة؟ قال: إذا كشفت عن موضع السجود فلا بأس وإن أسفرت فهو أفضل» [1].

حيث إنّ ظاهر القول يعطي كون جواز الصلاة بدون النقاب الساتر للوجه مركوزاً عند السائل ويسأل عن جوازها مع كونها مستوراً، وبالجملة فلا إشكال في استثناء الوجه وجواز عدم ستره للمرأة في الصلاة.

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٤٢١، الباب ٣٣ من أبواب لباس المصلّي، ح ١، الحديث ٥٥٩٢.

والظاهر أنّ المراد بالوجه هو الوجه العرفي لا الوضوئي، لكون الحكم وارداً على المفهوم العرفي، ومجرد تحديده في باب الوضوء لا يوجب كونه بتلك الحدود موضوعاً في سائر التكاليف، فالإحالة إلى العرف لتبادره عرفاً أولى.

ودعوى كون الوجه الوضوئي هو العرفي وأنّ تحديده في باب الوضوء تخطئة لما يراه العرف وجهاً، مما لا شاهد عليها، بل ربما يشهد بمغائرة الوجه الوضوئي للعرفي تحديد أدلة بيان الوضوء للوجه، إذ لو كان الوجه الوضوئي عين الوجه العرفي لم يكن حاجة إلى تحديده في الأدلة المبيّنة للوضوء، وقد عرفت أنّ كون تحديد الوجه في الوجه الوضوئي تخطئة للعرف فيما يرونه وجهاً تخرص بالغيب.

فتحصل أنّ الوجه المستثنى في المرأة من وجوب الستر هو العرفي دون الوضوئي، فإن تطابقا فهو، وإن اختلفا فإن كان الوضوئي أوسع من العرفي فيجب ستر ما زاد عن حده العرفي لأنّ المستثنى هو الوجه العرفي لا أزيد فيشمله ما دل على وجوب ستر البدن. وإن كان أقل من العرفي فيجوز كشف ما زاد عن الوضوئي إلى حده العرفي، هذا كله في الوجه.

وأما الكفان وظاهر القدمين فلم يظهر لاستثناءهما وجه تام عدا بعض الوجوه الظنية، كالشهرة فإنّ المشهور على ما حكي هو عدم وجوب سترهما.

وكالاستدلال عليه بما دلّ على أنّ المرأة تصلّي في درع وخمار، والدرع لا يستر الكفين وظاهر القدمين. واستشكل عليه في محكي الحدائق [1] بأنّ من الجائز كون دروعهن في تلك الأزمنة واسعة الأكمام طويلة الذيل.

هذا تمام الكلام في المرأة.

---

١) الحدائق الناضرة ٧ / ٨٠.

[فيما يجب ستره على الرجل في الصلاة]

وأما في الرجل: فالقدر الثابت المتيقن مما يجب ستره في الصلاة هو عورتاه، فإذا سترهما تصح صلاته وإن لم يستر غيرهما، وإن كان الأخبار الواردة في الباب مختلفة وعلى طوائف شتى، إلّا أنّ قضية الجمع بينها هو وجوب ستر العورة واستحباب ستر غيرها.

ولا بأس بالتعرض لتلك الطوائف إجمالاً.

فمنها: ما دلّ على عدم البأس بالصلاة للرجل في قميص واحد، كمفهوم قوله (عليه الصلاة والسلام) في صحيحة محمد بن مسلم [١] وكالمستفيضة [٢] الدالة على جواز الصلاة في ثوب واحد وأنّ الثوب الواحد أقل ما يجزي في الصلاة.

ومنها: ما دلّ على جعل شيء على عاتقه في الصلاة، كصحيحة محمد بن مسلم: «إذا لبس السراويل فليجعل على عاتقه شيئاً ولو حبلاً» [٣].

ومرفوعة علي بن محمد عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل يصلّي في سراويل ليس معه غيره، قال: يجعل التكة على عاتقه» [٤].

ونحوه صحيحة عبدالله بن سنان إلّا أنّ فيها: «وإن كان معه سيف وليس معه ثوب فليتقلد السيف ويصلّي قائماً» [٥].

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال عليه السلام: «أدنى ما يجزيك من الثياب أن

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٣٨٧، الباب ٢١ من أبواب لباس المصلّي، ح ١، الحديث ٥٤٧٤.
٢) راجع: وسائل الشيعة ٤ / ٣٨٩، الباب ٢٢ من أبواب لباس المصلّي.
٣) وسائل الشيعة ٤ / ٣٩٠، الباب ٢٢ من أبواب لباس المصلّي، ح ٢، الحديث ٥٤٨٠.
٤) وسائل الشيعة ٤ / ٤٥٣، الباب ٥٣ من أبواب لباس المصلّي، ح ٥، الحديث ٥٦٩٦.
٥) وسائل الشيعة ٤ / ٤٥٢، الباب ٥٣ من أبواب لباس المصلّي، ح ٣، الحديث ٥٦٩٤.

تصلّي فيه بقدر ما يكون على منكبيك مثل جناحي الخطاف» [١].

ومنها: ما دلّ على عدم وجوب ستر المنكبين وعدم وجوب كون الثوب وأصلاً إلى نصف الساق، كالخبر الذي رواه الصدوق في الفقيه عن أبي بصير أنّه قال لأبي عبدالله عليه السلام: «ما يجزي الرجل من الثياب أن يصلّي فيه؟ فقال: صلّى الحسين بن علي عليه السلام في ثوب قد قلص عن نصف ساقه وقارب ركبتيه ليس على منكبيه منه إلّا قدر جناحي الخطاف وكان إذا ركع سقط عن منكبيه، وكلما سجد يناله عنقه فرده على منكبيه بيده، فلم يزل ذلك دأبه مشتغلاً به حتى انصرف» [٢].

ودلالته على عدم وجوب ستر المنكبين واضحة، إذ لو كان سترهما واجباً كان الواجب سترهما في جميع حالات الصلاة، والمفروض في الرواية سقوط الثوب عن منكبيه عليه السلام في حال الركوع.

ولا يخفى أنّ قضية الجمع بين هذه الطوائف تقتضي الالتزام بكفاية الثوب الواحد مطلقاً، سواء كان على عاتقه شيء أم لا، وسواء ستر منكبيه أم لا، ومقتضى الطائفة الثانية وجوب شيء على عاتقه إلّا أنّ الطائفة الثالثة تنفيه، فالجمع بينهما يقتضي حمل الطائفة الثانية الآمرة بجعل شيء على العاتق على الاستحباب.

والحاصل أنّه لو لم تكن الطائفة الثالثة كان مقتضى الصناعة تقييد إطلاق الطائفة الأُولى الدالة على جواز الاجتزاء بثوب واحد بما إذا كان على عاتقة شيء إذ لا مانع من تقييد الإطلاق الأحوالي الثابت للثوب، إلّا أنّ الطائفة الثالثة قرينة على إرادد الاستحباب من جعل شيء على العاتق.

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٤٥٣، الباب ٥٣ من أبواب لباس المصلّي، ح ٦، الحديث ٥٦٩٧.
٢) وسائل الشيعة ٤ / ٣٩٢، الباب ٢٢ من أبواب لباس المصلّي، ح ١٠، الحديث ٥٤٨٨.

فتحصل أنّه لا ريب في جواز الاكتفاء بالثوب الواحد، إلّا أنّ الكلام في أنّه يجب ستر جميع ما يشتمل عليه الثوب أو ستر خصوص العورة، فيه وجوه.

والظاهر أنّ منشأ الخلاف هو الاختلاف في معنى العورة ـ إذ لا شبهة في وجوب ستر تمام العورة في الصلاة ـ فعن المشهور أنّ العورة هي خصوص القبل والدبر، بل عن الخلاف [١] والسرائر [٢] الإجماع عليه. وعن آخرين دعوى الإجماع على دخول السرة في العورة وخروج الركبة عنها، كما في محكي المعتبر والمنتهى. وعن غيرهم كالقاضي [٣] أنّ العورة من السرة إلى الركبة. وعن رابع كأبي الصلاح [٤] أنّ العورة من السرة إلى نصف الساق.

ولا بأس بنقل الأخبار الواردة في المقام حتى يرتفع ببركتها الأوهام، ولا يخفى اختلاف ألسنتها.

فمنها: ما دلّ على أنّ العورة هي القبل والدبر، كمرسل أبي يحيى الواسطي عن أبي الحسن الماضي (عليه الصلاة والسلام) قال: «العورة عورتان: القبل والدبر، والدبر مستور بالأليتين فإذا سترت القضيب والبيضتين فقد سترت العورة» [٥].

ومنها: ما دلّ على أنّ الفخذ ليست من العورة، كرواية الميثمي عن محمد بن حكيم قال: «لا أعلمه إلّا قال: رأيت أبا عبدالله عليه السلام أو من رآه متجرداً وعلى

---

١) الخلاف ١ / ٣٩٤.

٢) السرائر ١ / ٢٦٠.

٣) المهذب ١ / ٨٣.

٤) الكافي في الفقه / ١٣٩. فيه: عورة الرجل من سرته إلى ركبته ولا يمكن ذلك في الصلاة إلّا بساتر من السرة إلى نصف الساق ليصحّ سترها في حال الركوع والسجود.

٥) وسائل الشيعة ٢ / ٣٤، الباب ٤ من أبواب آداب الحمام والتنظيف والزينة، ح ٢، الحديث ١٤٠١.

عورته ثوب، فقال: إنّ الفخذ ليست من العورة» [١].

ومنها: ما دلّ على أنّ العورة هي ما بين السرة والركبة، كالرواية المحكية عن كتاب قرب الإسناد عن الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه عليهما السلام أنّه قال: «إذا زوّج الرجل أمته فلا ينظرن إلى عورتها والعورة ما بين السرة والركبة» [٢].

ومنها: ما ورد في كيفية الاستحمام، مثل رواية بشر النبّال، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الحمام؟ فقال عليه السلام: تريد الحمام؟ قلت: نعم، قال: فأمر بإسخان الحمام ثم دخل الحمام فأتزر بإزار وغطّى ركبتيه وسرته ثم أمر صاحب الحمام فطلى ما كان خارجاً من الإزار ثم قال: أخرج عني، ثم طلى هو ما تحته بيده، ثم قال: هكذا فافعل» [٣].

هذه جملة من الروايات الواردة في تحديد العورة.

ولا تنافي بين الطائفتين الأُوليين كما هو واضح، وأما الطائفة الثالثة المحددة للعورة بما بين السرة والركبة المنافية بظاهرها للطائفة الأُولى، فيمكن أن يكون المراد منها عورة الأمة المزوجة بجعل اللام في العورة للعهد الذكري بأن يقال: إنّ النظر إلى المواضع القريبة من العورة ـ حيث كان مظنة للوقوع في المعصية ـ فحرم الشارع النظر إليها وجعلها عورة، فحينئذٍ لا يتحقق منافاة بينها وبين الطائفة الأُولى.

---

١) وسائل الشيعة ٢ / ٣٤، الباب ٤ من أبواب آداب الحمام والتنظيف والزينة، ح ١، الحديث ١٤٠٠.

٢) وسائل الشيعة ٢١ / ١٤٨، باب أنّ من زوّج أمته من عبده أو غيره حرم عليه أن يطأها، ح ٧، الحديث ٢٦٧٥٥.

٣) وسائل الشيعة ٢ / ٦٨، الباب ٣٢ من أبواب آداب الحمام والتنظيف والزينة، ح ١، الحديث ١٥٠٣.

وإن أبيت عن ذلك ووصلت النوبة إلى المعارضة فتقدم الطائفة الأُولى على الثالثة لكونها موافقة لمذهب الشافعي ومالك وأحمد على ما في محكي المنتهى [١]، فتحمل الطائفة الثالثة على التقية، وربما يؤيد هذا الحمل ما قيل من كون راويها وهو الحسين بن علوان عامياً. وعلى كل حال لا تصلح لمعارضة الطائفة الاولى.

وأما رواية بشر النبال فهي واردة في مقام بيان كيفية الاستحمام لا في تحديد العورة، فمن المحتمل قوياً أن يكون ستر الركبتين والسرة....

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأمر الأوّل: أنّه لا فرق في وجوب الستر في كل من المرأة والرجل بين الصلوات الواجبة والمندوبة، لإطلاق أدلة شرطيته كإطلاق أدلة سائر الشرائط كالطهارة والاستقبال وغيرهما من أدلة الشرائط والأجزاء، فالخروج عن إطلاق تلك الأدلة منوط بدليل خاص، كما دل النص الخاص على اغتفار زيادة الركن ونقصانه في النوافل وعدم شرطية الاستقبال فيها في بعض الحالات كالمشي، والله العالم.

الأمر الثاني: أنّه هل يجب الستر في صلاة الميت أو لا؟ فيه خلاف، فذهب جماعة إلى الوجوب وآخرون إلى العدم.

ومستند القولين هو صدق الصلاة عليها وعدمه، فعلى الأوّل يعتبر فيها الستر وغيره من سائر شرائط الصلاة، وعلى الثاني لا يعتبر شيء من شرائط الصلاة فيها واعتبار شيء منها فيها منوط بدليل خاص.

ظاهر أخبار بعض الشرائط هو عدم اعتبار تلك الشرائط في صلاة الميت لاشتمالها على الركوع والسجود، وإطلاق بعضها الآخر يقتضي ذلك، وبالجملة فالمدار على صدق الصلاة على صلاة الميت.

---

١) منتهى المطلب (ط. ج) ٤ / ٢٦٧ و ٢٦٨.

والظاهر صدقها عليها ونفي الصلاتية عنها في بعض الموارد محمول على عدم كونها من الصلوات المعهودة المشتملة على الركوع والسجود لا على عدم كونها صلاة حقيقة.

ومع صدق الصلاة عليها يجب فيها جميع ما يعتبر في غيرها من سائر الصلوات من الطهارة والاستقبال وإباحة المكان واللباس وغيرها، ومع عدمه لا يعتبر فيها شيء من ذلك إلّا بدليل خاص، فتأمل جيداً.

الأمر الثالث: أنّ وجوب الستر هل يكون من الشرائط الواقعية أو من الشرائط العلمية؟

ظاهر أدلة اعتباره كسائر أدلة غيره من الشرائط هو الأوّل، إذ الظاهر هو الدخل المطلق الغير المنوط بعلم ونحوه.

ولا يختص هذا الظهور بالشرائط بل الأجزاء أيضاً كذلك، فإنّ ظاهر أدلة الأجزاء هو الجزئية المطلقة الغير المختصة بحال دون حال، فتخصيص شرط بحال وكذا الجزء محتاج إلى دليل ثانوي حاكم على الأدلة الأوّلية المبنية للأجزاء والشرائط، كحديث لا تعاد الحاكم عليها فإنّه يوجب اختصاص جزئية وشرطية ما عدا الخمسة المذكورة بحال النسيان بناءً على اختصاصه بالنسيان ولحوق الجهل بالعمد.

وكصحيحة علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل صلّى وفرجه خارج لا يعلم به، هل عليه إعادة أو لا؟ قال عليه السلام: لا إعادة عليه وقد تمت صلاته.» [1]، فإنّ هذه الصحيحة موردها عدم الالتفات ولا تشمل النسيان من أوّل الصلاة.

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٤٠٤، الباب ٢٧ من أبواب لباس المصلّي، ح ١، الحديث ٥٥٣٦.

وبالجملة فيستفاد من عموم حديث لا تعاد وخصوص صحيحة علي بن جعفر عليه السلام كون الستر شرطاً علمياً ومع الغفلة والنسيان لا يكون شرطاً.

ثم إنّ حديث لا تعاد يدل على صحة الصلاة الفاقدة للستر من أوّل الصلاة، كما أنّ الصحيحة المتقدمة تدلّ على صحة الصلاة إذا التفت إلى عدم مستورية العورة بعد الصلاة، وأما لو التفت إلى عدم التستر في أثناء الصلاة فهل تصح صلاته أو لا؟ فتارة يكون في سعة الوقت، وأُخرى في ضيقه، وعلى التقديرين تارة يمكن التستر في الأثناء بمجرد الالتفات بحيث لا تمحو صورة الصلاة، وأُخرى لا يمكن ذلك.

ففي الضيق يقوى الحكم بصحة الصلاة ووجوب إتمامها سواء كان متمكناً من التستر أم لا، وذلك لمراعاة أهمية الوقت من الستر فإنّ أهميته توجب سقوط شرطية الستر.

وفي السعة فإن لم يكن قادراً على التستر في الأثناء فالظاهر عدم الإشكال في بطلان الصلاة لتمكنه من إتيان الصلاة جامعة لشرائطها التي منها تحصيل الساتر.

وإن كان قادراً على التستر في أثنائها فهل تصح صلاته بعد التستر أو تبطل؟ فيه إشكال وخلاف.

فقيل بوجوب الإتمام بعد التستر، استناداً إلى حديث لا تعاد القاضي بصحة الأجزاء السابقة الفاقدة للساتر نسياناً، فيتستر بعد التذكر والالتفات ويتم الصلاة ولا شيء عليه.

وقيل ببطلان الصلاة ووجوب إعادتها، احتجاجاً بأنّ حديث لا تعاد وإن لم يكن مانع من جريانه في الأجزاء السابقة الموجب لصحتها، إلّا أنّه في حال تحصيل الساتر يكون فاقداً للشرط وهو الستر مع كونه ملتفتاً إلى فاقديته للشرط وإن كان زمان تحصيل الستر من السكوتات المتخللة بين الأجزاء، لما ستعرف إن شاء الله

تعالى من أنّ الستر شرط في جميع حالات الصلاة حتى السكوتات الواقعة بين الأجزاء، ولا يجري حيث لا تعاد في زمان الالتفات إلى فقدان الشرط، كما لا يجري صحيحة علي بن جعفر عليه السلام المتقدمة لكونها واردة في صورة تحقق الالتفات إلى فقدان الشرط بعد الصلاة لا في أثنائها، فلا مصحح لهذه الصلاة فتكون باطلة.

فلا وجه لتوهم حرمة إبطالها لما عرفت من بطلانها وعدم مصحح لها، ومن المعلوم أنّ موضوع حرمة الإبطال هو الصلاة الصحيحة.

الذي ينبغي أن يقال هو: إنّ لا تعاد ظاهر في عدم القدرة على التحفظ بجزئية المنسي أو شرطيته إلّا بإعادة الصلاة، فتكون جزئيته أو شرطيته بالإعادة، وحيث إنّ النسيان من أوضح مصاديق عدم القدرة فانطبق عليه مورد الحديث، فلا خصوصية للنسيان بل المناط هو عدم التمكن من إتيان المنسي بعنوان الجزئية أو الشرطية إلّا بإعادة أصل الصلاة ولهذه المناسبة عبر عن الخمسة المستثناة في حديث لا تعاد بالجزئية بالإعادة.

وفيما نحن فيه لا يكون قادراً على حفظ شرطية الستر في حال الالتفات إلى فقدانه فيشمله حديث لا تعاد فتصح صلاته ولا إعادة عليه لسقوط شرطية الستر في آن الالتفات بحديث لا تعاد، فتأمل في المقام فإنّه به حقيق.

الأمر الرابع: أنّ وجوب التستر في الصلاة هل هو نفسي أو غيري كغيره من الشرائط؟ فعلى الأوّل لا تبطل الصلاة بتركه ولو عمداً غايته أنّه عاص، وعلى الثاني تبطل لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه.

ظاهر ما دلّ على وجوب الستر بقرينة كونه وارداً في بيان ما يعتبر في المركب هو الشرطية لا النفسية، فإنّ الأوامر والنواهي المتعلقة بالمركب كلها إرشاد إلى الجزئية أو الشرطية، وحملها على النفسية محتاج إلى عناية زائدة مفقودة، كما لا يخفى.

الأمر الخامس: أنّ شرطية الستر هل تختص بأجزاء الصلاة أو تعم جميع الحالات حتى السكوتات المتخللة بين أجزائها؟

وإن شئت فقل: إنّ وزان شرطية الستر وزان شرطية الطهارة الحدثية أو وزان شرطية الطهاره الخبثية؟ فإن كان كالطهارة الحدثية فتبطل الصلاة بنزع الساتر في آن من آنات الصلاة ولو في حال السكوتات، وإن كان كالطهارة الخبثية فلا تبطل به إن لم يكن النزع في حال الاشتغال بالأجزاء.

ظاهر أدلة الشرطية هو كونه شرطاً في الصلاة، ومن الواضح صدق الصلاة عرفاً على السكوتات المتخللة بينها بحيث لا تنافي الموالاة العرفية ولا توجب خروجه عن عنوان كونه مصلّياً.

والحاصل أنّ قضية إطلاق أدلة شرطية الستر هو كونه شرطاً في الصلاة لا خصوص الأجزاء.

كما أنّ مقتضى إطلاق الأدلة هو شرطيته في حالتي الاختيار والاضطرار، لأنّ الظاهر منها هو الدخل المطلق الغير المقيد بحال من أحوال المكلف وكونه ركناً تبطل الصلاة بنقصانه عمداً وسهواً.

فالركنية بهذا المعنى ـ أي ببطلان الصلاة بنقصان جزئه وشرطه ـ تستفاد من نفس دليل الشرط والجزء.

الأمر السادس: أنّه هل يكون ترتب في أقسام الساتر؟ بأن يقال: إنّه لا تصل النوبة إلى الستر بالورق والحشيش والجلد والقرطاس والصوف مثلاً إلّا بعد تعذر الثياب المتعارفة أو لا يكون بينها ترتب فيجوز الستر بالورق ونحوه حتى مع التمكن من الثياب؟

والمتحصل من بعض العبائر أنّ الأقوال فيه أربعة:

أحدها ـ ولعله المشهور على ما عزاه بعض إليهم ـ: جواز التستر بكل شيء يتحقق به الستر حتى الطلي بالطين ونحوه اختياراً.

ثانيها: الترتيب بين الثوب وغيره بعدم جواز التستر بغير الثوب مع التمكن منه وجواز التستر بكل شيء حتى الطين مع عدم التمكن منه.

ثالثها: جعل الطين متأخراً عن الحشيش ونحوه وهما عن الثوب، فإذا تمكن من الثوب يتعين الستر به وإلّا فبالحشيش ونحوه مع تعذرهما أيضاً يتستر بالطين.

رابعها: ما عن الجواهر [1] من عدم ترتب بين أنحاء الساتر وأنّ جميعها من الثوب والورق والحشيش ونحوها في رتبة واحدة، فيجوز في حال الاختيار والتمكن من الثوب التستر بالحشيش ونحوه.

وهذا هو الموافق للقول الأوّل المعزي إلى المشهور بتفاوت يسير، وهو أنّ الطلي بالطين لا يصدق عليه الستر المعتبر في الصلاة وإن صدق عليه الستر عن الناظر المحترم، إذ المطلوب من الستر عن الناظر هو إخفاء العورة عن وقوع حس البصر عليه وهو يتحقق بجعلها في حفيرة أو ماء كدر أو مكان مظلم أو غيرها، وهذا بخلاف الستر الصلاتي إذ المستفاد من الأخبار الناهية عن الصلاة عارياً في حال الاختيار هو عدم صدق العاري على المصلّي المختار، ومن الواضح صدق العاري على من ستر عورته بالطين والحناء ونحوهما.

ثم إنّ هنا خلافاً آخر وهو أنّه بعد تسليم صدق الستر على النزول في الماء والوحل والدخول في حب أو تابوت أو حفيرة هل تكون هذه في عرض الستر بالطين أو متقدمة عليها أو متأخرة عنها؟

---

١) جواهر الكلام ٨ / ١٨٧.

والتحقيق من جميع هذه الأقوال هو القول الرابع وأنّ أقسام الساتر في رتبة واحدة ولا طولية بينها أصلاً، وأنّ الطلي بالطين والحناء والرمس في الماء ونحو ذلك وإن اكتفى بها في الستر عن الناظر المحترم لكنه لا يكتفي بها عن الستر الصلاتي.

فهنا دعويان:

إحداهما: عدم الفرق في الستر الصلاتي بين أقسام الساتر وأنّه لا ترتب بينها أصلاً.

ثانيتهما: عدم العبرة في الستر الصلاتي بالتلطخ بالطين ونحوه، وكذا الغور في الماء أو النزول في الوحل أو الدخول في الحفيرة والحب وأشباهها.

أما الدعوى الأُولى: فلأنّه بعد ما عرفت من إلغاء خصوصية الثوب ونحوه ـ مما تضمنته الأخبار المتضمنة للثوب ونحوه ـ يصير المتحصل من تلك الأخبار أنّ المعتبر في الصلاة هو ستر ما يستتر بالثوب ونحوه مما اشتملت عليه تلك الأخبار بأيّ شيء كان.

ولا منشأ لدعوى اعتبار الستر بخصوص الثوب إلّا توهم تبادر الفرد المتعارف من إطلاق ما دلّ على اعتبار الستر في الصلاة.

ولكن فساده أوضح من أن يخفى، أما أوّلاً: فلعدم إطلاق لفظي في أدلة وجوب الستر حتى يدعي تبادر الفرد المتعارف منه. وأما ثانياً ـ بعد تسليم الإطلاق اللفظي ـ فلمنع الانصراف أوّلاً وكونه بدوياً ثانياً، ولذا لا ريب في جواز الصلاة في الألبسة المستحدثة التي لم تكن في أزمنة صدور الروايات.

والحاصل أنّ المستفاد من الأدلة هو وجوب ماهية الستر في الصلاة، وأما كيفية الساتر فلا تستفاد منها، وإن شككنا في اعتبار كون الساتر قسماً خاصاً وكيفية

مخصوصة فالأصل يقتضي عدمه، نعم يعتبر أن يكون الساتر مما لا مانع عنه في الصلاة كعدم كونه من غير المأكول ونحوه.

وأما الدعوى الثانية: فلأنّ المستفاد من أخبار العاري هو اعتبار الستر في الصلاة بحيث لا يصدق على المصلّي ـ الساتر لعورته إن كان رجلاً أو لبدنها إن كان امرأة ـ عنوان العاري، فإذا تلطخ عورته بالطين مثلاً أو أخفاها في الماء الكدر ونحوه لا تصح صلاته لصدق كونه عارياً وإن كان يكتفي به في الستر عن الناظر المحترم، ففرق بين الستر الصلاتي وبين الستر عن الناظر المحترم، إذ دائرة الثاني أوسع من دائرة الأوّل، كما لا يخفى.

فتحصل من جميع ما ذكرنا أنّ أقسام الساتر من الثوب والحشيش والورق في رتبة واحدة ولا طولية بينها وأنّ طلي العورة أو البدن بالطين ونحوه ليس مصداق للستر الصلاتي ولا يكتفى به.

[صلاة العاري]

الأمر السابع: إذا لم يجد ما يستر به فلا ريب في عدم سقوط الصلاة عنه لأهمية الوقت من جميع الأجزاء والشرائط إلّا جامع الطهور ولذا يسقط الصلاة عن فاقد الطهورين في الوقت، فيجب على فاقد الساتر أن يصلّي عرياناً بلا خلاف فيه نصاً وفتوى.

إنما الإشكال في أنّه هل يصلّي قائماً مطلقاً، أو جالساً كذلك، أو التفصيل بين ما إذا لم يكن هناك ناظر وبين ما إذا كان ذلك بلزوم الصلاة قائماً في الأوّل وجالساً في الثاني؟ فيه أقوال.

فعن علم الهدى قدس سره [١] أنّه يصلّي جالساً مطلقاً، وعن ابن ادريس [٢] أنّه يصلّي قائماً كذلك، وعن المشهور التفصيل المزبور، بل نسبه في محكي التذكرة [٣] إلى علمائنا وادعى عليه الإجماع في محكي الغنية.

ومنشأ هذا الخلاف اختلاف الأخبار وهي على طوائف ثلاث:

الأُولى: ما يدل على أنّه يصلّي قائماً، كقوله عليه السلام في صحيحة علي بن جعفر عليه السلام: «وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أومأ وهو قائم.» [٤]، وكقوله عليه السلام في ذيل صحيحة ابن سنان المذكورة في مسألة اعتبار الستر في الصلاة: «وإن كان معه سيف وليس معه ثوب فيتقلد السيف ويصلّي قائماً» [٥].

الثانية: ما يدل على أنّه يصلّي جالساً، كصحيحة زرارة أو حسنته، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل خرج من سفينة عرياناً أو سلب ثيابه ولم يجد شيئاً يصلّي فيه؟ فقال عليه السلام: يصلّي إيماءً وإن كانت امرأة جعلت يدها على فرجها وإن كان رجلاً وضع يده على سوأته، ثم يجلسان فيؤميان إيماءً ولا يسجدان ولا يركعان فيبدو خلفهما تكون صلاتهما إيماءً برؤسهما، قال: وإن كانا في ماء أو بحر لجّي لم يسجدا عليه وموضوع عنهما التوجه فيه يؤميان في ذلك إيماءً ورفعهما توجه ووضعهما.» [٦]، ونحوه خبر أبي البختري [٧] وخبر محمد بن علي الحلبي [٨].

---

١) نقل عنه في السرائر ١ / ٣٥٤.

٢) السرائر ١ / ٣٥٤.

٣) تذكرة الفقهاء ٢ / ٤٥٥.

٤) وسائل الشيعة ٤ / ٤٤٨، الباب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح ١، الحديث ٥٦٨٢.

٥) وسائل الشيعة ٤ / ٤٤٩، الباب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح ٤، الحديث ٥٦٨٥.

٦) وسائل الشيعة ٤ / ٤٤٩، الباب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح ٦، الحديث ٥٦٨٧.

٧) وسائل الشيعة ٤ / ٤٥١، الباب ٥٢ من أبواب لباس المصلّي، ح ١، الحديث ٥٦٩١.

الثالثة: ما يدل على التفصيل المذكور المشهور، كصحيحة عبدالله بن مسكان المروية عن محاسن البرقي عن أبي جعفر عليه السلام: «في رجل عريان ليس معه ثوب، قال: «إذا كان حيث لا يراه أحد فليصلّ قائماً.» [٩]، ونحوها غيرها.

والجمع العرفي بين هذه الطوائف يقتضي حمل المطلقات الدالة على الصلاة جالساً وقائماً على التفصيل بين الأمن من الناظر وعدمه بوجوب القيام في الأوّل والجلوس في الثاني، لأنّ تعذر الستر لا يوجب سقوط شرط آخر وهو القيام فيقيد إطلاق ما دلّ على الصلاة قائماً بما إذا لم يكن هناك ناظر وإطلاق ما دلّ على الصلاة جالساً بوجود الناظر، فالأقوى هو ما أفاده المشهور.

نعم قد يتوهم منافاة ما تقتضيه الأخبار لقول المشهور حيث إنّ ظاهر الأخبار هو تعليق وجوب الجلوس على الرؤية والقيام على عدم الرؤيه، والمشهور علقوا وجوب القيام على الأمن من الناظر والجلوس على عدم الأمن.

توضيح وجه المنافاة: أنّه بناءً على مذهب المشهور يكفي في جواز الجلوس احتمال من يراه فعلاً واحتمال مجيء شخص ينظر إليه في أثناء الصلاة لصدق عدم الأمن على هاتين الصورتين، ولا يكفي في جواز الجلوس في هاتين الصورتين مجرد الاحتمال على ما في الأخبار لتعليق الحكم بالجلوس فيها على الرؤية لا على عدم الأمن.

ويمكن دفع المنافاة بأنّ الظاهر من قوله عليه السلام في صحيحة ابن سكان: «إذا كان حيث لا يراه أحد» هو الصلاحية والشأنية بحيث كان مكانه صالحاً لوقوع الرؤية فيه فيكون الشأنية هي عدم الأمن.

---

٨) وسائل الشيعة ٣ / ٤٨٧، الباب ٤٧ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، ح ٤، الحديث ٤٢٤٩.

٩) وسائل الشيعة ٤ / ٤٥٠، الباب ٥١ من أبواب لباس المصلّي، ح ٧، الحديث ٥٦٨٨.

نعم ينبغي أن يقال: إنّه في الصورة الثانية وهي ما إذا احتمل مجيء ناظر في أثناء الصلاة لا يجوز له الجلوس من أوّل الصلاة لعدم الوجه في سقوط شرطية القيام قبل مجيء الناظر فيجب القيام إلى أن يتحقق احتمال مجيء الناظر فيجلس.

فرع: هل المراد بالناظر أعم من الزوج والزوجة والأجنبي أو خصوص من يحرم عليه النظر؟ ظاهر إطلاق النظر الأوّل، اللهم إلّا أن يقال: إنّ هذه الأخبار ليست في مقام بيان هذه الجهة حتى يؤخذ بإطلاقها، بل في مقام بيان حكم آخر فلا إطلاق لها، فيرجع إلى ما دلّ على اعتبار الستر الصلاتي ومقتضاه عدم الفرق في الأمن وعدمه بين من يحرم عليه النظر إلى عورة المصلّي وبين من لا يحرم عليه ذلك، كما لا يخفى.

بقي الكلام في أنّ المعتبر من الركوع والسجود في صلاة العاري هل هو الركوع والسجود الحقيقيان أو بدلهما وهو الإيماء؟ فيه أقوال:

أحدها ـ وهو ظاهر إطلاق عبارة المحقق قدس سره في الشرايع [1] ـ وجوب الإيماء للركوع والسجود في حالتي القيام والجلوس منفرداً كان أو جماعة.

ثانيها: التفصيل بين الجلوس والقيام بوجوب الإيماء للركوع والسجود في حالة الجلوس للمنفرد وقد يدعى عليه نفي الخلاف، وبوجوب الإيماء للركوع والسجود في حالة القيام أيضاً على ما حكي من نسبته إلى أكثر الأصحاب.

ثالثها: وجوب الركوع والسجود الحقيقيين وعدم الانتقال إلى بدلهما.

والأقوى هو القول بوجوب الإيماء للركوع والسجود وعدم جواز الركوع والسجود الحقيقيين، لصريح قوله عليه السلام في رواية زرارة المتقدمة: «فيؤميان إيماءً ولا يسجدان ولا يركعان».

---

١) شرائع الإسلام ١ / ٥٥.

فالتمسك لإثبات وجوب الركوع والسجود بالأصل ـ أعني إطلاقات أدلة الركوع والسجود أو استصحاب وجوبهما الثابت قبل طرو العريان عليه ـ لا وجه له، للتصريح بعدم وجوبهما في صحيحة زرارة المتقدمة كما عرفت، فتقيد تلك الإطلاقات بصحيحة زرارة.

فتحصل من جميع ما ذكرناه في الجمع بين أخبار صلاة العاري أُمور:

الأوّل: وضع اليد على العورة ـ كما هو مقتضى صحيحة أو حسنة زرارة المتقدمة ـ والإيماء للركوع والسجود ـ كما هو قضية تلك الصحيحة أيضاً وغيرها ـ والقيام مع الأمن من الناظر المحترم مع وضع اليد على العورة والإيماء للركوع والسجود، والجلوس مع عدم الأمن من الناظر المحترم مع الإيماء للركوع والسجود.

ثم إنّ من الواضح أنّ اعتبار القيام إنما يكون فيما اعتبر فيه بحسب الجعل الأوّلي كالقراءة والركوع عن قيام لا اعتباره في جميع حالات الصلاة، وعليه فلا تنافي بين قوله عليه السلام في موثقة سماعة: «يتيمم ويصلّي عرياناً قائماً ويؤمي إيماءً» [1] الدال بإطلاقه على كون الإيماء للركوع عن قيام، وبين ما دلّ على وقوع الإيماء عن جلوس، فإنّه يقيد القيام بكونه معتبراً في خصوص القراءة وسقوط اعتباره في حصول بدل الركوع وهو الإيماء عن القيام.

الثاني: أنّه لا يجوز للعاري البدار في سعة الوقت إلّا مع اليأس عن الظفر باللباس، كما يقتضيه قوله عليه السلام في خبر أبي البختري: «فلا ينبغي له أن يصلّي حتى يخاف ذهاب الوقت يبتغي ثياباً فإن لم يجد صلّى عرياناً جالساً...» [2].

---

١) وسائل الشيعة ٣ / ٤٨٦، الباب ٤٦ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، ح ٣، الحديث ٤٢٥٠.

٢) وسائل الشيعة ٤ / ٤٥١، الباب ٥٢ من أبواب لباس المصلّي، ح ١، الحديث ٥٦٩١.

الثالث: أنّ الوقت أهم من الستر، فإذا دار الأمر بين مراعاة مصلحة الوقت بأن تضيق الوقت وبين مراعاة شرطية الستر بأن لا يصلّي في الوقت عرياناً ويقضيها مع الستر فالمصلحة الوقتية أولى بالمراعاة من الستر فتسقط شرطيته لأهمية الوقت لرواية أبي البختري المذكورة.

تذييل: لا يخفى أنّ مقتضى إطلاق بعض الروايات المزبورة هو عدم الفرق في كيفية صلاة العاري من القيام مع الأمن من الناظر والجلوس مع عدمه والإيماء في الصورتين بين صلاة الفرادى وبين الجماعة.

إلّا أنّ بعض الروايات كصحيحة ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن قوم صلّوا جماعة وهم عراة؟ قال عليه السلام: يتقدمهم الإمام بركبتيه ويصلّي بهم جلوساً وهو جالس.» [١] تدل على اعتبار الجلوس إن كان المصلّي إماماً، كما أنّ موثقة إسحاق بن عمار ـ قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: قوم قطع عليهم الطريق وأُخذت ثيابهم فيقوا عراة وحضرت الصلاة كيف يصنعون؟ قال عليه السلام: يتقدمهم إمامهم فيجلس ويجلسون خلفه فيؤمي إيماءً للركوع والسجود وهم يركعون ويسجدون خلفه على وجوههم.» [٢] ـ تدل على اعتبار الركوع والسجود الحقيقيين في الجماعة والإيماء في الفرادى.

ومقتضى الجمع بين هاتين الروايتين والروايات السابقة هو تقييد تلك الروايات بما إذا كان المصلّي منفرداً فالعاري إن صلّى منفرداً فمع الأمن من الناظر يصلّي قائماً مؤمياً للركوع والسجود ومع عدمه يصلّي جالساً مؤمياً لهما، وإن صلّى جماعة فإن

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٤٥٠، الباب ٥١ من أبواب لباس المصلّي، ح ١، الحديث ٥٦٨٩.
٢) وسائل الشيعة ٤ / ٤٥١، الباب ٥١ من أبواب لباس المصلّي، ح ٢، الحديث ٥٦٩٠.

كان إماماً يصلّي جالساً مؤمياً وإن كان مأموماً يصلّي [...[١]] مع الإتيان بالركوع والسجود الحقيقيين.

فعلى هذا يختص صلاة العاري بالنسبة إلى الجماعة بكيفية خاصة ممتازة عن صلاة الفرادى.

ويمكن تطبيق هذا الحكم على القاعدة وهي أنّ الإمام لكونه غير مأمون عن الناظر وهو المأمومون فيؤمي للركوع والسجود، إذ يقع التزاحم بين حرمة النظر ووجوب الركوع والسجود الحقيقيين فيقدم حرمة النظر ـ لكونها مما لا بدل له ـ على الركوع والسجود الذين لهما بدل.

وأما المأمومون فلا وجه لسقوط الركوع والسجود عنهم لكونهم مأمونين عن النظر إذا كانوا في صف واحد وسقوط شرطية الستر للتعذر لا يوجب سقوط جزء أو شرط آخر.

لا يقال: إنّ الخصوصية المزبورة لصلاة العاري جماعة مبنية على ثبوت استحباب الجماعة للعاري وينافي الاستحباب ما في رواية أبي البختري المتقدمة من قوله عليه السلام: «ثم صلّوا كذلك فرادى».

فإنّه يقال: إنّ الرواية المزبورة ضعيفة السند ولا جابر لها، فالمعول هو استحباب الجماعة للعاري.

نعم بقي هنا شيء وهو أنّ ما دلّ على القيام مع الأمن والإيماء مخالف للقاعدة إذ مع الأمن من النظر لا موجب لسقوط الركوع والسجود، فيقع التعارض بينه وبين ما دلّ على اعتبار الركوع والسجود في صلاة المأموم، فيتحمل حينئذٍ تخصيصه بالمنفرد فيؤمي والمأموم يركع ويسجد.

---

١) هنا سقط في عبارة المقرر.

والحاصل أنّه يمكن تخصيص القاعدة المقتضية لعدم سقوط الركوع والسجود بالمنفرد.

فتحصل من جميع ما ذكرناه أنّ العاري المنفرد يصلّي مع الأمن قائماً ومع عدمه جالساً مؤمياً في كلتا الحالتين للركوع والسجود.

واحتمال الإطلاق في الإيماء لجميع حالات الصلاة وعدم اختصاصه بالركوع والسجود بحيث يجب عليه الإيماء للتشهد والتسليم مثلاً، بعيد غايته، فتأمل جيداً.

وينبغي التنبيه على أُمور:

التنبيه الأوّل: إذا نسي الستر أو انكشف عورته في الأثناء فهل تصح صلاته أو تبطل؟ وينبغي إفراد كل من الصورتين بالبحث.

أما الصورة الأُولى: وهي ما إذا نسي الستر ولم يتذكر حتى فرغ عن الصلاة، فلا ينبغي الإشكال حينئذٍ في الصحة لعموم صحيحة لا تعاد القاضية بسقوط شرطية الستر في حال النسيان، وخصوص صحيحة علي بن جعفر عليه السلام المتقدمة [1] في الأمر الثالث.

وهذا من غير فرق في ذلك بين سعة الوقت وضيقه لدلالة الحديثين على اختصاص شرطية الساتر بحال الالتفات، فلا شرطية له في حال النسيان حتى يجب مراعاته في حال التذكر، كما لا يخفى.

وأما الصورة الثانية: وهي ما إذا التفت إلى عدم الساتر في الأثناء، ففيها تفصيل:

فإن كان في ضيق الوقت بحيث دار الأمر بين الإتيان بباقي الصلاة في الوقت مع تحصيل الستر وبين الإتيان بتمام الصلاة مع الساتر في خارج الوقت ـ والحاصل أنّه

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٤٠٤، الباب ٢٧ من أبواب لباس المصلّي، ح ١، الحديث ٥٥٣٦.

يدور الأمر بين مراعاة الوقت والاكتفاء بالستر في الأجزاء الباقية وبين مراعاة الستر في جميع الصلاة بعد الوقت ـ فلا ريب في تقدم الوقت على الستر لأهميته كما يظهر من الروايات، فيكون مضطراً شرعاً إلى إتمام الصلاة والاقتصار على الستر في الأجزاء الباقية.

هذا كله مع القدرة على الستر للأجزاء الباقية، إذ الأجزاء السابقة صحيحة لحديث لا تعاد القاضي بسقوط شرطية الستر بالنسبة إليها، وأهمية الوقت تقضي بسقوط شرطية الستر في حال الالتفات مع عدم التمكن في ذلك الآن على تحصيل الساتر، غايته أنّه في حال السكوت يحصّل الساتر لا في حال الاشتغال بالأجزاء حتى يلزم وقوع بعض الصلاة مع الالتفات إلى عدم الستر فاقداً للشرط.

وأما مع عدم القدرة على تحصيل الساتر فلا ينبغي الإشكال أيضاً في وجوب إتمام الصلاة بدون الستر لأهمية الوقت من شرطية الستر، فيتم الصلاة عارياً سواء كان الستر شرطاً في جميع الصلاة من الأجزاء والسكوتات أم كانت شرطيته مختصة بالأجزاء، لأنّ أهمية الوقت توجب سقوط شرطية الستر مطلقاً.

وإن كان في سعة الوقت، فتارة يتمكن من تحصيل الساتر في الأثناء بدون تخلل المنافي، وأُخرى لا يتمكن من ذلك.

وفي الصورة الأُولى قد يفصل في الحكم بالصحة بين المبادرة إلى تحصيل الساتر وعدمها، فإن بادر تصح صلاته، أما الأجزاء السابقة فلقضاء حديث لا تعاد بسقوط شرطية الستر فيها فلا مانع من صحتها، وأما الأجزاء اللاحقة فالمفروض أنّها تقع مع الستر، وأما الزمان الذي كان المصلّي فيه غير مستور فلسقوط شرطية الستر فيه لتعذره، وإن لم يبادر فتبطل الصلاة للزوم الإخلال العمدي بالشرط وهو الستر الموجب للبطلان.

وفيه: أنّه لا وجه لسقوط شرطية الستر في زمان الاشتغال بتحصليه، وتعليل سقوطها بالتعذر فيه ما لا يخفى للقدرة على إيجاد صلاة جامعة للشرائط في الوقت، فهذا المأتي به الفاقد للستر في بعض الآنات لا ينطبق عليه المأمور به فيجب الاستيناف حفظاً لشرطية الستر في ذلك الزمان.

فالتفصيل بين المبادرة وعدمها ـ بالحكم بالصحة في الأُولى وعدمها في الثانية ـ لا وجه له إن كان مبناه حديث لا تعاد، وإن كان صحيحة علي بن جعفر عليه السلام المتقدمة فلم يعلم شمولها لأثناء الصلاة إذ الظاهر منها هو كون الالتفات إلى عدم الستر بعد الصلاة.

وإن كان مبنى التفصيل بين المبادرة وعدمها قصور أدلة شرطية الستر عن إثبات شرطيته لجميع حالات المصلّي لعدم إطلاق لفظي فيها ومع وجوده لا يكون في مقام بيان اعتباره من هذه الجهة أي شرطيته لجميع الحالات، بل عمدة أدلة اعتبار الستر هو أخبار العاري والمتيقن منها هو اعتبار الستر في نفس أجزاء الصلاة لا مطلقاً حتى السكوتات، وفي خصوص حال الالتفات والاختيار وأما مع عدمها فلا يكون شرطاً أصلاً حتى يجب مراعاته، والمفروض أنّه في حال الالتفات لا يتمكن من تحصيله في آن من آنات الصلاة، فلا يكون شرطاً في ذلك الآن وإن أخلّ بتحصيله في الآن الثاني فهو إخلال عمدي بالشرط يوجب البطلان.

فهذا الابتناء متين جداً، ويترتب عليه التفصيل المزبور بين المبادرة وعدمها، إلّا أنّ الإشكال كله في صحة هذه الاستفادة من أدلة الشرطية ومنع إطلاقها لجميع الحالات ممنوع جداً.

وعليه فالمتجه بطلان الصلاة مطلقاً بادر ام لم يبادر وتخلل المنافي أم لم يتخلل، لأنّ قضية إطلاق شرطية الستر هو شرطيته في جميع الحالات وفي جميع آنات الصلاة كشرطية الطهارة الحدثية.

هذا تمام الكلام في صورة التمكن من تحصيل الستر في أثناء الصلاة بدون تخلل المنافي.

وأما في الصورة الثانية ـ وهي ما إذا لم يتمكن من تحصيل الساتر في الأثناء بدون المنافي ـ سواء لم يتمكن أصلاً أم توقف تحصيله على فعل المنافي، فلا ينبغي الارتياب في بطلان الصلاة إلّا بناءً على جواز البدار لذوي الأعذار، فإنّه يتجه القول بالصحة فيما إذا لم يتمكن من التستر في تمام الصلاة، وأما مع القول بعدمه كما هو المختار فلا وجه للصحة إلّا مع قيام دليل خاص عليها، والمفروض في المقام عدمه.

تذنيب: لا بأس بتوضيح وجه التفصيل المزبور وهو الحكم بالبطلان مع عدم المبادرة والحكم بالصحة مع المبادرة إلى تحصيل الساتر في أثناء الصلاة مع عدم لزوم المنافي.

وقد عرفت أنّ حديث لا تعاد لا يصلح أن يكون مدركاً للتفصيل ومنشأ لسقوط شرطية الستر في آن الالتفات، لقوة احتمال دخل خصوصية النسيان في عدم وجوب الإعادة لكون النسيان مما غلب الله على العباد فهو أولى بالعذر، ولا يبقى مجال مع هذا الاحتمال لجعل الميزان في عدم وجوب الإعادة مطلق عدم القدرة ولو كان المدار في عدم وجوب الإعادة عدم القدرة من دون خصوصية للنسيان فيلزم الحكم بصحة صلاة من صار مكتفّاً قهراً في الصلاة إلى أن فرغ عنها تشبثاً بحديث لا تعاد.

كما أنّ صحيحة علي بن جعفر عليه السلام المتقدمة إن كانت شاملة للأثناء فهي تدل التزاماً على سقوط شرطية الستر في آن الالتفات، **لكنك** عرفت عدم ثبوت إطلاق لها يشمل الأثناء، فالعمدة في وجه التفصيل هو ما أفاده الفقيه الهمداني قدس سره في مصباحه من عدم استفادة الشرطية المطلقة من أدلة الستر لعدم إطلاق لفظي لها حتى يتمسك به.

ويمكن أن يكون منشأ ما أفاده هذا الفقيه ما ذكره غير واحد من متأخري المتأخرين من التفصيل بين الأدلة، بما حاصله أنّ الدليل الدال على دخل شيء في ماهية تارة يكون بلسان الأمر، وأُخرى بلسان نفي تلك الماهية بفقدان ذلك الشيء.

فإن كان بلسان الأمر كقوله: (اركع) و(اسجد) ونحوهما، فمقتضى قبح مطالبة العاجز عقلاً ومقتضى عدم تعلق إرادة المأمور إلّا بالمقدور ـ الموجب لعدم تعلق إرادة الآمر والحاكم إلّا بذلك المقدور أيضاً للزوم تطابق الإرادتين ـ هو كون الدخل مقيداً بالقدرة والتمكن ومع عدم القدرة لا يكون قيداً أصلاً بمقتضى نفس دليل اعتباره من دون حاجة إلى التشبث بالدليل الثانوي كحديث لا تعاد والصحيحة المزبورة.

وإن كان بلسان نفي الطبيعة كقوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور» ونحوه، فمقتضى انتفاء الطبيعة بانتفاء قيدها أو جزئها هو الدخل المطلق.

وحيث إنّ في أدلة شرطية الستر بعض الجمل الخبرية ـ كقوله: «يتستر» ـ الواردة في مقام الطلب فظاهرها الدخل المقيد بحال القدرة، هذا غاية ما يمكن أن يوجه به ما أفاده قدس سره.

ولكنه لا يمكن المساعدة عليه لما في نفس التفصيل بين الأدلة من الإشكال، حيث إنّ ذلك التفصيل متين إن كان الخطاب نفسياً كأصل وجوب الصلاة لاقتضاء ذات الخطاب مقدورية متعلقه، وأما إذا كان الخطاب غيرياً وإرشاداً إلى الدخل فلا فرق بين كون لسان الدليل خطاباً وطلباً وبين كونه نفي الماهية.

فتحصل أنّ ما أفاده الفقيه الهمداني قدس سره من عدم استفادة الشرطية المطلقة للستر من أدلته إن كان مبنياً على هذا التفصيل المذكور بين ألسنة الأدلة فلا وجه له.

نعم يمكن توجيهه بوجه آخر أحسن، وهو أنّ استظهار الدخل المطلق من أدلة الستر مبني على إطلاقها من هذه الجهة والإطلاق منوط بكون المتكلم في مقام بيان تلك الجهة مع عدم بيان قيد، إذ الإطلاق هو عدم القيد، فلابد من إحراز البيان حتى يتمسك بإطلاقه.

والمفروض أنّه أُحرز في مقامنا أنّ المتكلم ليس بصدد بيان إطلاق شرطية الستر، ضرورة أنّ أدلة اعتبار الستر على طائفتين:

إحداهما: ما تضمنت الدرع والإزار والملحفة ونحوها، فإنّها في مقام بيان ما يجب ستره من المساحة لا في مقام بيان شرطية الستر مطلقاً أو في بعض الحالات وبالنسبة إلى الأجزاء فقط أو هي مع السكوتات كالطهارة الحدثية، نعم تدل بالالتزام على اعتبار أصل الستر قطعاً.

ثانيتهما: ما دل على صلاة العاري، فإنّها في مقام بيان عدم سقوط الصلاة بفقدان الساتر وأنّ الستر ليس بمثابة يوجب سقوط الصلاة فليست في مقام بيان كيفية اعتبار الستر ومع عدم تكفل الدليل لكيفية اعتبار الستر، فالمتيقن من اعتباره هو صورة الالتفات والاختيار، وإن شككنا في اعتبار أزيد من ذلك فمقتضى أصل البراءة عدم اعتباره.

وحينئذٍ فيتجه التفصيل بين المبادرة وعدمها فمع المبادرة بالستر في أثناء الصلاة تصح ومع عدمها تبطل للإخلال العمدي بالشرط.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ في بعض أدلة الستر ما يكون وارداً في مقام بيان حكم الستر وشرطيته، مثل ما دلّ على «أنّ أدنى ما يجزيك أن تصلّي فيه» [1] و«أدنى ما

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٤٥٣، الباب ٥٣ من أبواب لباس المصلّي، ح ٦، الحديث ٥٦٩٧.

تصلّي المرأة فيه...» [١]، فإنّ تلك الطائفة لم ترد مورد حكم آخر وهو حكم ستر ما يجب ستره من مساحة البدن في الصلاة، بل وردت في مقام بيان وجوب الستر وحينئذٍ فلا مانع من الأخذ بإطلاقه القاضي بشرطية الستر في جميع الأكوان والحالات الصلاتية من الأجزاء والسكوتات.

والخروج عن هذا الإطلاق منوط بدليل ثانوي وهو منحصر في صحيحة علي بن جعفر عليه السلام المتقدمة [٢] وحديث لا تعاد.

أما الصحيحة فالتمسك بها للمقام مبني على إطلاقها لحال الأثناء وعدم اختصاصها بما بعد الصلاة.

وتقريب إطلاقها لحال الأثناء بأن يقال: إنّ السؤال يكون مطلقاً والإمام (عليه الصلاة والسلام) ترك الاستفصال وهو آية العموم والإطلاق، فيشمل الجواب الالتفات في حالتي الاشتغال بالصلاة والفراغ عنها، فالتشبث بهذه الصحيحة لعدم ثبوت الشرطية في غير حال الالتفات في محله.

إلّا أن يقال: إنّ عدم الاستفصال والحكم بعدم الإعادة قرينة على كون المراد بالسؤال هو الالتفات بعد الفراغ لا في الأثناء، إذ لو كان الالتفات في الأثناء فلابد من التفصيل بين سعة الوقت وضيقه، فترك هذا التفصيل دليل على اختصاص مورد الصحيحة بما إذا التفت بعد الفراغ، فلا تصلح الصحيحة لأن يستند إليها التفصيل المزبور، ويتحد مفاداً مع حديث لا تعاد إلّا في العموم والخصوص فإنّ الصحيحة مختصة بنسيان الستر ولا تعاد عام له ولغيره، هذا تمام الكلام في الصحيحة.

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٤٠٧، الباب ٢٨ من أبواب لباس المصلّي، ح ٩، الحديث ٥٥٤٥.
٢) وسائل الشيعة ٤ / ٤٠٤، الباب ٢٧ من أبواب لباس المصلّي، ح ١، الحديث ٥٥٣٦.

وأما حديث لا تعاد القاضي بعدم إعادة الصلاة من ناحية شرطية الستر في آن الالتفات الذي لا يقدر فيه على تحصيل الستر يلازم عدم شرطية الستر في ذلك الآن، لما عرفت سابقاً من أنّ شأن لا تعاد إسقاط شرطية أو جزئية ما يلزم من جزئيته أو شرطيته إعادة الصلاة بمعنى عدم إمكان التحفظ على جزئيته أو شرطيته إلّا بإعادة أصل الصلاة حتى يوجد ذلك الجزء او الشرط.

ومن الواضح أنّ شرطية الستر في الآن الذي لا يمكن إيجاد الستر فيه تلازم إعادة الصلاة، والحديث ينفيها ويدل على أنّ الستر في هذه الحالة ليس شرطاً وشرطيته مختصة بحال الالتفات والاختيار، فيصلح هذا الحديث لأن يكون مستنداً للتفصيل بين المبادرة وعدمها.

ونظائر المقام كثيرة جداً يمكن الاستيناس بها، منها: ما إذا التفت المصلّي في أثناء الصلاة إلى النجاسة الخبثية مع التمكن من إزالتها فوراً بدون تخلل المنافي، كما إذا كان قريباً من الماء الجاري أو الحوض مثلاً، فإنّه لا إشكال في صحة الصلاة ولزوم الإزالة فوراً، وليس ذلك إلّا لأجل حديث لا تعاد، فليس الحكم بصحة الصلاة في المقام بعيداً، فالتفصيل بين المبادرة وعدمها كما في العروة الوثقى [1] متين جداً.

لا يقال: إنّ حديث لا تعاد مختص بحال النسيان ولا يشمل مطلق عدم القدرة حتى يشمل الحديث محل الكلام، ولو كان شاملاً لمطلق عدم القدرة فاللازم حينئذٍ جريان الحديث فيما إذا لم يتمكن من الستر لأجل لزوم المنافي إلى أن يفرغ من الصلاة لعدم تمكنه من الستر مع أنّه لا ريب في بطلان صلاته.

---

١) العروة الوثقى ٢ / ٣٢٣، مسألة ١١.

وحيث إنّ النسيان في المقام بالإضافة إلى الأجزاء السابقة متحقق فيجري فيها حديث لا تعاد، وأما بالنسبة إلى آن الالتفات الذي لا يقدر على تحصيل الساتر فيه فليس فيه نسيان فلا يجري فيه الحديث فتبطل الصلاة لعدم التمكن من الإتمام.

فإنّه يقال: إنّ عدم القدرة تارة ينشأ من عدمها تكويناً كعدم القدرة على تحصيل الساتر في آن الالتفات إلى عدم الستر، وأُخرى ينشأ من المانع الخارجي كالمزاحمة بين شرطين أو جزئين أو شرط وجزء، كما إذا دار الأمر بين الصلاة مع الستر في خارج الوقت وبين الصلاة في الوقت عارياً، فلا مجال حينئذٍ لجريان الحديث لإثبات عدم شرطية الستر أو القبلة.

ففي الصورة الأُولى ـ وهي ما إذا كان عدم القدرة تكوينياً كالنسيان وآن الالتفات إلى الستر ـ فلا مانع من جريان حديث لا تعاد في آن الالتفات كجريانه في الأجزاء السابقة، لأنّ عدم القدرة على تحصيل الستر في آن الالتفات تكويني.

وفي الصورة الثانية وهي صورة المزاحمة، كما إذا توقف تحصيل الستر في أثناء الصلاة على الاستدبار أو الفعل الماحي للصلاة مثلاً، فإنّ عدم القدرة على تحصيل الستر هنا لأجل المزاحمة بين حفظ شرطية الستر وشرطية الاستقبال أو مانعية المنافي الماحي.

وحيث إنّ عدم القدرة مستند إلى المزاحم لا إلى العجز التكويني فلا يجري فيه حديث لا تعاد، فتبطل الصلاة لعدم القدرة على الإتمام.

هذا كله في أثناء الصلاة، وأما قبلها فلا وجه للتمسك بحديث لا تعاد لصحتها، إذ الإعادة موقوفة على إتيان تمام الصلاة أو بعضها أوّلاً حتى يصدق على إتيانها ثانياً عنوان الإعادة، فمشروعيتها وعدمها حينئذٍ منوطة بجواز البدار لذوي الأعذار.

فقد عرفت أنّ التزاحم لا يتصور إلّا في ضيق الوقت، إذ الاضطرار إلى صرف الوجود لا يتحقق إلّا في ضيق الوقت، ويرجع في تقديم أحد المتزاحمين على الآخر إلى المرجحات المقررة في باب التزاحم من الأهمية ووجود البدل لأحدهما دون الآخر وغيرهما من المرجحات.

الأمر الثاني: إذا دار الأمر بين الصلاة مع الساتر وإدراك ركعة من الوقت وبين إيقاع تمام الصلاة في الوقت عرياناً فأيّهما يقدم؟ ويكون المقام نظير الصلاة مع الطهارة المائية وإدراك ركعة من الوقت وإتيان تمام الصلاة في الوقت مع الطهارة الترابية.

وتوهم أنّ القياس مع الفارق، حيث إنّ في المقيس عليه يكون لكل من الطهارة المائية والوقت بدل، فإنّ تنزيل ركعة من الوقت بمقتضى (من أدرك) [1] بدل اضطراري عن الوقت كما أنّ الطهارة الترابية بدل اضطراري عن المائية، بخلاف المقام فإنّ صلاة العاري ليست بدلاً عن الصلاة مع الساتر، فاسد لعدم تكفل (من أدرك) لذلك.

وكيف كان التحقيق أن يقال: إنّ ضيق الوقت تارة يكون لنفسه، وأُخرى لأمر خارجي، كما إذا استلزم تحصيل الستر أو الطهارة المائية تضيق وقت الصلاة وبقاء ركعة من الوقت بحيث لو لم يصرف شيئاً من الوقت في تحصيل الستر والطهارة كان الوقت واسعاً لتمام الصلاة ووافياً بجميعها.

ظاهر دليل (من أدرك) ـ خصوصاً بملاحظة مورده وهو النوم ـ هو اختصاصه بالقسم الأوّل وهو ما إذا ضاق الوقت في نفسه لا لأجل تحصيل شرط من الشرائط، فالضيق الناشئ من مزاحمة شرط له لا يندرج في دليل (من أدرك).

---

١) راجع: وسائل الشيعة ٤ / ٢١٧، الباب ٣٠ من أبواب المواقيت.

ومن المعلوم أنّه لا يزاحم الوقت شيء من الشرائط والأجزاء إلّا جامع الطهور، فيصلّي عرياناً لإدراك تمام الوقت، كما أنّه يتيمم بدلاً عن الطهارة المائية لإتيان تمام الصلاة في الوقت.

ومما يرشد إلى أهمية الوقت من الطهارة المائية أنّ الوقت لو لم يكن أهم يلزم لغوية تشريع التيمم حيث إنّ التيمم شرّع بدلاً عن الطهارة المائية في ظرف الاضطرار وحصول الاضطرار منوط بعدم التمكن من صرف الوجود، ومن البديهي أنّ الوقت إن لم يكن أهم فلا يتحقق اضطرار بصرف الوجود لقدرته على إتيان صرف الوجود من الصلاة المائية بعد الوقت ولو في وقت من أوقات عمره.

وكذا بالنسبة إلى الستر لتمكنه من الصلاة مع الستر بعد الوقت فلا يتحقق اضطرار بالنسبة إلى الصلاة بدون الستر، فحصول الاضطرار بصرف الوجود منوط بأهمية الوقت فالتكليف بحفظ المصلحة الوقتية مع أهميتها يوجب الاضطرار إلى الصلاة الفاقدة للستر في الوقت.

فتلخص أنّ مورد (من أدرك) هو ضيق الوقت في نفسه لا ضيقه الناشئ من المزاحمة، ففي دوران الأمر بين إدراك تمام الصلاة في الوقت عرياناً وبين إدراك ركعة منها في الوقت مع الستر يكون الأوّل مقدماً على الثاني.

كما أنّ حديث لا تعاد مختص بما إذا كان عدم القدرة على تدارك الفائت تكوينياً كما عرفت في آن الالتفات إلى عدم الستر في أثناء الصلاة ولا يشمل عدم القدرة الناشيء من المزاحمة، كما تقدم في مثل ما إذا التفت إلى عدم الستر في الأثناء ولم يكن اللباس قريباً منه حتى يتستر بل توقف تحصيل الساتر في الأثناء على الاستدبار، فيقع المزاحمة حينئذٍ بين سقوط شرطية الستر وبين سقوط مانعية الاستدبار، فلا يجري حديث لا تعاد في الستر ولا يتمكن من الاتمام فتبطل.

ولا يخفى أنّ حديث لا تعاد مما يمكن أن يستفاد منه جميع قواعد الخلل، وبعض المناقشات الواردة عليه مخدوشة، كما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

التنبيه الثاني: هل يعتبر في الساتر أن يكون ساتراً من جميع الجهات أو لا؟ فإذا لبس ثوباً واسعاً جداً بحيث لو قام على شباك يرى عورته من تحت تبطل صلاته أو لا؟

قد ادعي نفي الشبهة والخلاف في عدم اعتبار الستر من جهة التحت فيما إذا لم يكن المصلّي واقفاً على طرف سطح بحيث ترى عورته إن وقع النظر إليها.

وأما فيه، فقد جزم غير واحد على ما حكي بوجوب الستر وبطلان الصلاة فيه. وقد يناط الحكم بالصحة بعدم الناظر فعلاً.

وكيف كان فالحق أن يقال: إنّ الستر الصلاتي غير الستر النظري لما عرفت من تغائرهما، فإناطة الحكم وجوداً وعدماً بالأمن من الناظر وعدمه لا مجال له، كما أنّه لا وجه للتفصيل بين كونه واقفاً على الشباك وبين كونه واقفاً على الأرض بالحكم بعدم الصحة في الأوّل والصحة في الثاني.

فالمدار في الصحة وعدمها على تحقق الستر الصلاتي وعدمه، فلو فرض تحقق الستر الصلاتي ولو مع عدم الستر النظري تصح صلاته وإن كان آثماً بترك الستر النظري.

وحيث إنّ المناط هو الستر الصلاتي، فنقول: إن كان المستند في وجوب الستر في الصلاة قوله عليه السلام في رواية علي بن جعفر عليه السلام: «إن أصاب حشيشاً يستر به عورته أتمّ صلاته بالركوع والسجود، وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أومأ وهو قائم.»[1]، فظاهره وجوب الستر من جميع الجوانب والجهات الست، إذ كون الشيء

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٤٤٨، الباب ٥٠ من أبواب لباس المصلّي، ح ١، الحديث ٥٦٨٢.

مستوراً عرفاً هو ستره بقول مطلق سواء كان هناك ناظر محترم أم لا إذ ليس المدار في الستر الصلاتي على الستر النظري كما عرفت مراراً، وسواء كان واقفاً على شباك أم على أرض.

إلّا أن يقال: إنّ قوله عليه السلام: «وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته» ليس في مقام بيان كيفية الستر، بل في مقام بيان عدم سقوط الصلاة بفقدان الساتر، والروايات الدالة على كفاية الحشيش في الصلاة تبيّن كيفية الستر، فإنّ الستر الحاصل من الحشيش ليس ستراً من جميع الجهات كما لا يخفى، فلا يعتبر الستر من جميع الجوانب.

وتوهم اعتبار الستر من جميع الجوانب استناداً إلى روايات الأمن من الناظر، مدفوع بأنّها واردة في مقام بيان الستر عن الناظر المحترم لا الستر الصلاتي، فيجب الستر النظري لئلا يلزم المحرّم في الصلاة لا لكونه شرطاً للصلاة.

وأما الثوب الواسع الجيب بحيث ترى عورته في حال الركوع مثلاً فصحة الصلاة فيه مشكلة، لانصراف ما في الأخبار من الدرع ونحوه إلى المتعارف، **نعم** إن جمعه في الركوع بحيث حصل الستر في الركوع يرتفع الإشكال.

اللهم إلّا أن يقال بوجوب كون الساتر ساتراً على نسق واحد من أوّل الصلاة إلى آخرها.

فتلخص مما ذكرناه أنّ المدار على صدق الستر عرفاً، فإن كان صدقه منوطاً بستره من جميع الجوانب فهو، وإلّا فمع صدق الستر على الستر من الجانبين أو الجوانب الثلاثة أو الأربعة فلا إشكال.

وإن شككنا في ذلك، **فإن** كانت الشبهة من حيث الصدق بأن كان الشك في تحقق الشرط ـ أعني به الستر ـ فمقتضى قاعدة الاشتغال هو لزوم الستر من جميع الجوانب، **وإن** كانت الشبهة مفهومية فالمتيقن منه وهو الستر من الجوانب الأربع ثابت والشك في اعتبار الزائد فيه يرجع فيه إلى أصالة البراءة.

وقد ظهر من بعض ما أسلفناه عدم الفرق في كيفية الستر الصلاتي بين نفس المصلّي وغيره، فإذا كان لباسه بمثابة يرى هو عورته من جيبه إذا نظر إليه فالمدار على صدق الستر عرفاً عن كل أحد سواء كان هو المصلّي أم غيره.

التنبيه الثالث: قد عرفت سابقاً استحباب الجماعة حتى للعراة، ورواية قرب الإسناد المتقدمة [١] ـ مضافاً إلى ضعف سندها وعدم جابر لها ـ محمولة على عدم إمام للعراة أو التقية بقرينة الراوي على ما قيل أو غير ذلك من المحامل، ويأتي في صلاة الجماعة مزيد بيان لذلك إن شاء الله تعالى.

التنبيه الرابع: مقتضى إطلاق الأخبار الآمرة بستر جميع بدن المرأة شرطاً للصلاة هو عدم الفرق في ذلك بين الحرة والأمة، إلّا أنّه قد ادعي الإجماع من جميع علماء الإسلام إلّا الحسن البصري ـ كما عن الفاضلين [٢] والشهيد [٣] ـ على استثناء الأمة وعدم اشتراط صلاتها بستر رأسها، فإذا صلّت غير ساترة لرأسها صحت صلاتها.

ويدل على ذلك مضافاً إلى الإجماع جملة من النصوص، منها: خبر علي بن جعفر عليه السلام المروي عن قرب الإسناد عن أخيه موسى (عليه أفضل الصلاة والسلام) قال: سألته عن الأمة هل يصلح لها أن تصلّي في قميص واحد؟ قال عليه السلام: لا بأس.» [٤]، ومنها: جملة أُخرى بهذا المضمون أو قريب منه [٥].

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٤٥١، الباب ٥٢ من أبواب لباس المصلّي، ح ١، الحديث ٥٦٩١.
٢) المعتبر ٢ / ١٠٣، المنتهى ٤ / ٢٧٤.
٣) الذكرى ٣ / ٩.
٤) وسائل الشيعة ٤ / ٤١٢، الباب ٢٩ من أبواب لباس المصلّي، ح ١٠، الحديث ٥٥٦٣.
٥) راجع: وسائل الشيعة ٤ / ٤٠٩، الباب ٢٩ من أبواب لباس المصلّي.

وبالجملة فلا ريب في تقييد إطلاق أدلة شرطية مستورية جميع بدن المرأة بالنسبة إلى الأمة، فلا يجب ستر رأسها في الصلاة قطعاً.

إنما الكلام في أنّه هل يحرم ستر رأسها في الصلاة أو لا؟

الحق أن يقال: إنّ الأخبار الناهية عن ستر المرأة رأسها في الصلاة لموافقتها لمذهب العامة محمولة على التقية، وربما يؤيد هذا الحمل ما قيل من أنّ المشتهر بين العامة عدم جواز تشبه الإماء بالحرائر.

وقد ظهر مما ذكرناه أنّه إذا ورد أمر بستر رأس الأمة في الصلاة يكون دالاً على جوازه لا الوجوب لوقوعه في مقام توهم الحظر.

ثم إنّ في هذه المسألة جهات ينبغي الإشارة إليها، ومن أراد تفصيل الحال فيها فليراجع المطولات.

إحداها: أنّ المراد بعدم الوجوب هو الشرطي، إذ الكلام في الستر الذي يكون من شرائط الصلاة، لا الوجوب الشرعي النفسي وإن كان هو منفياً أيضاً إلّا أنّ المقصود بالبحث هو الوجوب الشرطي.

فدعوى أنّ استثناء الصبية عمن يجب عليه ستر رأسها في غير محله، مدفوعة لما عرفت من أنّ المنفي هو الوجوب الشرطي لا الشرعي أي النفسي.

ثانيتها: أنّ المستثنى من شرطية الستر في الأمة مختص بالرأس أو شامل للرقبة أيضاً؟

لا يبعد إلحاق الرقبة بالرأس، إذ ستر الرقبة كالرأس غالباً يكون بالخمار، فما دلّ على جواز صلاتها بغير الخمار كما يستفاد منه جواز كشف رأسها يدل على جواز كشف رقبتها أيضاً، فتأمل جيداً.

وإن لم نستفد ذلك وشككنا في الإلحاق فمقتضى أصالة الإطلاق عدم تقييد إطلاقات أدلة شرطية الستر، فيجب ستر الرقبة.

ثالثتها: هل يعم الحكم بجواز كشف رأس الأمة في الصلاة جميع أقسامها من القن والمدبرة والمكاتبة المشروطة أو المطلقة التي لم تؤد شيئاً من مال الكتابة، أو يختص بغير أُم الولد وفيها يجب الستر؟ مقتضى مفهوم قول أبي عبدالله (عليه الصلاة والسلام) في صحيحة محمد بن مسلم: «ولا على أُم الولد أن تغطّي رأسها إذا لم يكن لها ولد.» [١] وجوب تغطية الرأس على أُم الولد.

خاتمة:

[مكروهات لباس المصلّي]

فيما يكره من لباس المصلّي، ومكروهات اللباس تذكر في طي أُمور:

[الثياب السود في الصلاة]

الأمر الأوّل: الثياب السود، فإنّ الصلاة فيها مكروهة، بل لبس الثياب السود مكروه مطلقاً ولو في غير الصلاة.

والأخبار الناطقة بكراهة السود من الثياب كثيرة جداً، منها: مرفوعة أحمد بن محمد المروية عن الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «يكره السواد إلّا في ثلاث الخف والعمامة والكساء.» [٢]، وقريب منها غيرها من الروايات.

وبالجملة فأصل الحكم بالكراهة ولو في غير الصلاة مما لا ينبغي التأمل فيه، فينبغي التعرض لجهتين؛ **الأُولى**: فيما استثني من الثياب السود. **الثانية**: في أنّ الاستثناء مختص بحال الصلاة أو مطلق.

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٤١٠، الباب ٢٩ من أبواب لباس المصلّي، ح ٤، الحديث ٥٥٥٧.

٢) وسائل الشيعة ٤ / ٣٨٢، الباب ١٩ من أبواب لباس المصلّي، ح ١، الحديث ٥٤٦١.

أما الجهة الأُولى: فقد استثني من كراهة الثياب السود العمامة والخف والكساء، فإذا كانت هذه سوداً فلا كراهة، والكساء على ما حكي عن الجوهري هي الرداء لفظاً ومعنى [١].

ويدل على هذا الاستثناء جملة من الأخبار، منها: المرسل المروي عن الكافي، قال: «وروي: لا تصلّ في ثوب أسود فأما الكساء والخف والعمامة فلا بأس.» [٢]، وقريب منه غيره من الروايات، فالظاهر عدم الإشكال في الاستثناء.

وحيث إنّه لا تنافي بين ما دل على كراهة الثياب السود مطلقاً كمرفوعة أحمد بن محمد المتقدمة، وبين ما دل على كراهة الثياب السود في الصلاة، لكونهما من قبيل المثبتين اللذين لا تنافي بينهما، فلا موجب لحمل إطلاقات كراهة الثياب السود على ما دلّ على كراهتها في الصلاة فيحكم بالكراهة مطلقاً وفي خصوص الصلاة تشتد الكراهة.

ومن هنا ظهر الكلام في الجهة الثانية وهو عدم اختصاص الاستثناء بالصلاة لعدم منافاة بين عدم كراهة تلك المستثنيات في الصلاة وبين عدم كراهتها في غير الصلاة كإطلاق كراهة لبس السود في الصلاة وغيرها.

فإن قلت: إنّ ظاهر قوله عليه السلام: «لا تصلّ في ثوب أسود» ونظائره هو المانعية، إذ وزانه وزان قوله: (لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه)، فلم لا يبنى على ظاهرها من المانعية؟

قلت: إنّ الداعي إلى حمله على الكراهة ـ مع كونه ظاهراً في المانعية المستلزمة لبطلان الصلاة ـ عدم فهم الأصحاب للمانعية منها، وهو قرينة على وجود قرينة هناك كانت مانعة عن إرادة ظاهر النهي، فتدبر.

---

١) راجع: الصحاح ٦ / ٢٣٥٥.

٢) وسائل الشيعة ٤ / ٣٨٣، الباب ١٩ من أبواب لباس المصلّي، ح ٤، الحديث ٥٤٦٤.

[ترك التحنك في الصلاة]

الأمر الثاني: قد نسب إلى المشهور كراهة الصلاة في عمامة لا حنك لها، وعن المدارك [١] التصريح بعدم اختصاص ترك التحنك بحال الصلاة.

وكيف كان فالأخبار الواردة في العمامة على طوائف:

إحداها: ما دل على كراهة ترك التلحي، كالمروي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «الفرق بين المسلمين والمشركين التلحي بالعمائم» [٢].

ثانيتها: ما دل على كراهة ترك التحنك، كمرسلة ابن أبي عمير عن أبي عبدالله عليه السلام قال عليه السلام: «من تعمّم ولم يحنك فأصابه داء لا دواء له فلا يلومنّ إلّا نفسه.» [٣]، وموثقة عمار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من خرج في سفر ولم يدر العمامة تحت حنكه فأصابه ألم لا دواء له فلا يلومنّ إلّا نفسه.» [٤]، وقريب منهما غيرهما من الأخبار.

ثالثتها: ما دل على استحباب الإسدال، مثل ما روي عن الكليني في الصحيح عن الرضا (عليه الصلاة والسلام) في قول الله عزوجل: ﴿مسوّمين﴾ [٥]، قال: «العمائم اعتم رسول الله صلى الله عليه وآله فسدلها بين يديه ومن خلفه واعتم جبرئيل فسد لها من بين يديه ومن خلفه» [٦].

---

١) مدارك الأحكام ٣ / ٢٠٥.

٢) وسائل الشيعة ٤ / ٤٠٣، الباب ٢٦ من أبواب لباس المصلّي، ح ٨، الحديث ٥٥٣١.

٣) وسائل الشيعة ٤ / ٤٠١، الباب ٢٦ من أبواب لباس المصلّي، ح ١، الحديث ٥٥٢٤.

٤) وسائل الشيعة ٤ / ٤٠٢، الباب ٢٦ من أبواب لباس المصلّي، ح ٥، الحديث ٥٥٢٨.

٥) آل عمران: ١٢٥.

٦) وسائل الشيعة ٥ / ٥٥، الباب ٣٠ من أبواب أحكام الملابس ولو في غير الصلاة، ح ١، الحديث ٥٨٨٧.

ومثل ما عن يلسر الخادم في كيفية خروج المولى ثامن الأئمة المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين) لصلاة العيد [١]، ومثل حديث غدير خم [٢].

وغير خفي على الناقد البصير رجوع التحنك إلى التلحي، ضرورة حصولهما بإدارة طرف العمامة من تحت اللحية، بل يحصل التحنك والتحلي بالإسدال أيضاً حيث إنّ إلقاء طرف العمامة على ما بين يديه يستلزم وقوع شيء منه تحت اللحية بحيث يصدق عليه التحنك والتلحي.

وبالجملة فلا إشكال في رجوع كل من التحلي والتحنك إلى الآخر، إنما الإشكال في الجمع بين ما دل على الإدارة وبين ما دل على الإسدال، حيث إنّ الإدارة ضد الإسدال فكيف يجمع بينهما؟

وقد ظهر من هنا أنّ ما أفاده المحدث المجلسي قدس سره [٣] في الجمع بينهما بإرجاع التلحي إلى التحنك لا يجدي، ضرورة أنّ الإسدال ضد الإدارة، فكيف يجمع بينهما؟ حيث إنّ الإدارة هي جعل طرف العمامة تحت الحنك وإدارته حتى يصل إلى الأُذن، والإسدال عبارة عن إرسال طرف العمامة إلى ما بين اليدين.

نعم ذلك الجمع بالنسبة إلى التحنك والتلحي وجيه كما عرفت.

اللهم إلّا أن يقال: إنّه يمكن الجمع بين الإدارة والإسدال بأن يدير طرف العمامة ثم يرسل باقيه إلى الصدر فحينئذٍ يحصل كل من الإدارة والإسدال.

---

١) وسائل الشيعة ٥ / ٥٦، الباب ٣٠ من أبواب أحكام الملابس ولو في غير الصلاة، ح ٥، الحديث ٥٨٩١.

٢) وسائل الشيعة ٥ / ٥٧ و ٥٨، الباب ٣٠ من أبواب أحكام الملابس ولو في غير الصلاة، ح ١١ و ١٢، الحديث ٥٨٩٧ و ٥٨٩٨.

٣) بحارالانوار ٨٠ / ١٩٣ ـ ١٩٩.

فلا تنافي بين الأخبار بل يكون هناك تحنك وإدارة وإسدال وكلها مستحبات، غاية الأمر أنّه مع عدم إمكان الجمع بينها تصير متزاحمات كغيرها من المستحبات، فيتخير أيّاً منها شاء، وهذا التخيير يكون بنفس أدلة استحباب هذه الأُمور لا من الأخبار العلاجية لعدم وصول النوبة إلى التعارض حتى تندرج في الأخبار العلاجية.

وذلك لأنّ ميزان التعارض ـ وهو عدم إمكان الجمع في الجعل ـ غير موجود هنا، لما عرفت من إمكان الجمع بين الإدارة والإسدال، وعلى تقدير عدم الإمكان يكون التزاحم اتفاقياً لا دائمياً حتى يرجع إلى التعارض المتقوم بامتناع الجمع في الجعل، فتأمل جيداً.

وقد جمع بينها صاحب الحدائق بما حاصله: أنّ استحباب الإسدال مختص بالأئمة (صلوات الله عليهم أجمعين) والتحنك بغيرهم.

وفيه: أنّه ينافي قوله عليه السلام في رواية يسر الخادم: «افعلوا مثل ما فعلت» لصراحته في عدم الاختصاص بهم (صلوات الله عليهم) ولعله لم يظفر بهذه الرواية.

فتحصل من جميع ما ذكرناه أقوال:

الأوّل: كراهة الألبسة السود مطلقاً في حال الصلاة وغيرها إلّا العمامة والكساء والخف.

الثاني: أنّه يكره ترك التحنك والإسدال أو يستحب فعلهما.

الثالث: أنّ الظاهر أنّ المراد بما في بعض الأخبار من كراهة التعمم جالساً هو لبس العمامة ووضعها على الرأس، لا لفّها في حال القعود لعدم صدق التعمم عليه، بل يكون حينئذٍ نظير خياطة الثوب فإنّ من خاط السراويل مثلاً قائماً لا يصدق عليه

لبس السراويل حتى فعل مكروهاً، فما اشتهر في الألسنة من كراهة لفّ العمامة قاعداً لا أصل ولا مستند له إلّا الروايات المتضمنة للتعمم قاعداً [١]، وقد عرفت أنّ معنى التعمم هو وضع العمامة على الرأس لا لفّها.

الرابع: أنّه يحتمل اختصاص استحباب الإسدال بالأُمور المهمة، كنصب الإمام عليه السلام كما في قضية غدير خم وصلاتي العيد والاستسقاء ونحوها من الأُمور المهمة الاجتماعية، فيكون المستحب خصوص التحنك والإدارة مطلقاً في الصلاة وغيرها والإسدال في الأُمور المهمة.

تنبيه: لا يخفى أنّ العمامة المعمولة في هذه الأعصار لها حنك ولكنه متصل بها إلّا في حال الصلاة غالباً.

ولا يبعد حصول الاستحباب بمجرد جعل ذلك للعمامة في مقابل الطابقية إذ هي عبارة عن العمامة التي لا يجعل لها حنك أصلاً بل يخاط العمامة بحيث تصير في حكم قلنسوة، كعمامة (البهرة) الذين نشاهدهم في العصر الحاضر فإنّ الطابقية تنطبق على عمامتهم قطعاً، فإن صح ما ذكرناه من معنى التحنك تخرج عمامتنا عن الطابقية وإلّا فمشكل، فراجع الأخبار المتعلقة بالعمامة وتأمل في الجمع بينها لعلك تقدر على الجمع بينها بنحو لم تكره العمائم المتعارفة في هذا الزمان التي لها حنك ولكنه متصل بها ولا ينفصل عنها غالباً إلّا حال الصلاة مع الاختلاف حينئذٍ من الإسدال والإدارة والجمع بينهما إذا كان طرف العمامة طويلاً جداً.

---

١) وسائل الشيعة ٥ / ٥٦، الباب ٣٠ من أبواب أحكام الملابس ولو في غير الصلاة، ح ٥، الحديث ٥٨٩١.

[اشتمال الصماء]

الأمر الثالث مما يكره من اللباس في الصلاة: اشتمال الصماء، وسيتضح المراد منه.

والدليل عليه ـ مضافاً إلى ما ادعي من نفي الخلاف فيه بل الإجماع عليه على ما ادعاه غير واحد ـ صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إياك والتحاف الصماء، قلت: وما التحاف الصماء؟ قال: أن تدخل الثوب من تحت جناحك فتجعله على منكب واحد»[1].

والمراد باشتمال الصماء هو ما في هذه الصحيحة وقد فسّر بتفاسير أُخر من العامة وغيرهم، إلّا أنّ المدار على ما فسر به في هذه الصحيحة، وغيره اجتهاد في مقابلة النص الصحيح فلا يصغى إليه.

وظاهر هذه الصحيحة وغيرها الحرمة مطلقاً سواء كان في الصلاة أم غيرها، فحملها على الكراهة منوط بقرينة والظاهر أنّها مفقودة فيشكل الحكم بالكراهة. نعم تسالم الأصحاب ربما يزلزل الفقيه في الإفتاء بظاهر النهي، وحينئذٍ فطريق السلامة هو الاحتياط.

ثم إنّه إذا ثبت كراهة العمائم المعمولة في عصرنا من جعل طرفها متصلاً بها لا جعل الحنك تحت الحنك بنحو الإدارة أو غيرها، فهل يكون عنوان مزاحم لهذه الكراهة رافع لها أم لا؟

والمراد بالمزاحم هو التهلكة الناشي من الاستخفاف إذا أسدل طرف العمامة أو أدارها تحت حنكه.

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٣٩٩، الباب ٢٥ من أبواب لباس المصلّي، ح ١، الحديث ٥٥١٦.

الظاهر عدم تحقق مزاحم رافع للاستحباب، إذ التهلك المزبور ليس فعلاً مباشرياً ولا توليدياً لمن يسدل طرف العمامة أو يديره، وليس من مصاديق الإعانة على الأثم وإلّا يكون غالب الأفعال مما يصدق عليه الإعانة على الإثم، ومع الشك في صدق الإعانة عليه فمقتضى أصل البراءة عدم الحرمة فلا يصير التحنك والإسدال بمجرد الاستخفاف واستهزاء الناس به محرماً.

ومنه يظهر الحال في مسألة حرمة حلق اللحية وغيرها من الأفعال المشروعة وأنّها لا تصير محرمة بالاستخفاف: ﴿الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون﴾ (١).

[الصلاة في الثوب والخاتم الذي فيه تماثيل]

الأمر الرابع: تكره الصلاة في الثوب الذي فيه تماثيل، وكذا الخاتم المشتمل على صورة.

والأصل في ذلك ـ بعد شهرة الحكم بين الأصحاب بل نسبته إليهم ـ أخبار مستفيضة.

منها: صحيحة ابن بزيع عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «أنّه سأله عن الصلاة في الثوب المعلم؟ فكره ما فيه التماثيل» (٢).

ومنها: موثقة عمار عن أبي عبدالله عليه السلام «عن الثوب يكون في علمه مثال طير أو غير ذلك أيصلي فيه؟ قال: لا. وعن الرجل يلبس الخاتم فيه نقش مثال الطير أو غير ذلك؟ قال عليه السلام: لا تجوز الصلاة فيه» (٣).

---

١) سورة البقرة: ١٥.

٢) وسائل الشيعة ٤ / ٤٣٧، الباب ٤٥ من أبواب لباس المصلّي، ح ٤، الحديث ٥٦٤٥.

٣) وسائل الشيعة ٤ / ٤٤٠، الباب ٤٥ من أبواب لباس المصلّي، ح ١٥، الحديث ٥٦٥٦.

وقريب من هاتين الروايتين غيرهما من الروايات.

ولا يخفى أنّ ظاهر الأخبار المانعية لا الكراهة، وحمل «لا تجوز الصلاة» كما في بعض الروايات و«لا يصلى فيه» في البعض الآخر على الكراهة محتاج إلى قرينة والظاهر أنّها مفقودة، وما ادعي من القرينة على الحمل المزبور منحصر في أمرين:

أحدهما: تعبير الكراهة كما في صحيحة ابن بزيع [١]، ببيان: أنّ كراهته عليه السلام بحيث أُضيف الكراهة إليه عليه السلام تدل على عدم حرمته إذ لو كان حراماً لم يكن وجه لإسناد الكراهة إلى نفسه المقدسة بل كانت كراهته أي الحرمة لكل أحد.

وفيه أوّلاً: أنّ الكراهة في لسان الأئمة الأطهار (صلوات الله عليهم أجمعين) كثيراً ما تستعمل في الحرمة.

وثانياً: أنّ إضافته إلى نفسه المباركة لا تدل على عدم الحرمة لإمكان أن تكون هناك نكتة أوجبت الإضافة المزبورة.

مضافاً إلى أنّه لم يعلم كيفية بيان الكراهة منه (عليه الصلاة والسلام) إذ الراوي ذكر أنّه عليه السلام كره ذلك ولم يبيّن أنّ كراهته كانت بالفعل كالإشارة برأسه أو يده أو بالقول، ولما لم يعلم كيفية إظهار الكراهة منه عليه السلام لا يصلح للقرينية بحيث يوجب صرف تلك الأخبار عما هي ظاهرة فيه من المانعية.

ثانيهما: نفي البأس عن الخاتم الذي فيه تماثيل في خبر علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام المروي عن قرب الإسناد قال: «وسألته عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل سبع أو طيراً يصلّي فيه؟ قال: لا بأس» [٢].

---

١) وسائل الشيعة ٤ / ٤٣٧، الباب ٤٥ من أبواب لباس المصلّي، ح ٤، الحديث ٥٦٤٥.

٢) وسائل الشيعة ٤ / ٤٤٢، الباب ٤٥ من أبواب لباس المصلّي، ح ٢٣، الحديث ٥٦٦٤.

ولا يخفى أنّ نفي الباس عن الخاتم يكون قرينة على إرادة الكراهة من قوله عليه السلام: «لا تجوز» في موثقة عمار الظاهرة في عدم جواز الصلاة في الثوب والخاتم المشتملين على تمثال، ورفع اليد عن ظاهر النهي عن الصلاة في الخاتم بقرينة خارجية لا يوجب ارتفاع ظهور النهي عن الثوب في المانعية، حتى لو كان القرينة متصلة بالموثقة المزبورة ونحوها مما اشتمل على النهي عن الثوب والخاتم الذين فيهما تماثيل لم يكن وجه لرفع اليد عن ظهور النهي في المانعية من ناحية الثوب.

حيث إنّ الأمر والنهي ليست حقيقتهما إلّا إنشاء النسبة وجعل المكلف فاعلاً تشريعياً أو تاركاً كذلك فإذا لم يكن مع إنشاء النسبة ما يدل على الترخيص وجواز الفعل في النهي ككلمة (لا بأس) يتنزع العقل من ذلك النهي الحرمة، وكذا في إنشاء النسبة الآمرية فإنّه مع قرينة دالة على جواز الترك يتنزع العقل من ذلك الاستحباب.

فمعنى الهيئة على كل تقدير هو إنشاء النسبة، فإذا تعلقت الهيئة بشيئين كقوله: (اغتسل للجمعة والجنابة) ثم ورد دليل على عدم وجوب غسل الجمعة لا يكون هذا الترخيص دليلاً على جواز ترك غسل الجنابة أيضاً، بتوهم أنّ غسل الجنابة لو كان واجباً يلزم استعمال لفظ واحد وهو (اغتسل) في أكثر من معنى وهو مما لا يجوز، لما عرفت من أنّ الهيئة لا تدل على أزيد من إنشاء النسبة، ومن الواضح تحقق الإنشاء على كل حال فإنّ الوجوب والاستحباب خارجان عن مدلول الهيئة، لكونهما من المعاني الاسمية ومعنى الهيئة حرفي.

فتحصل مما ذكرناه أنّ نفي البأس عن الصلاة في الخاتم الذي فيه تماثيل إن كان متصلاً بما دل على عدم جواز الصلاة في الثوب والخاتم المشتملين على التماثيل لم يكن وجه لرفع اليد عن ظهور النهي في المانعية بالنسبة إلى الثوب، فضلاً عن انفصال نفي البأس عنه كما في المقام.

وبالجملة فظهور النهي في المانعية بالإضافة إلى الثوب الذي فيه تماثيل متبع ولا وجه لرفع اليد عنه.

خصوصاً مع إفتاء شيخ الطائفة قدس سره بعدم جواز الصلاة في الثوب الذي فيه صور وتماثيل على ما في محكي المبسوط [١].

فالإنصاف أنّ الحكم بالكراهة مشكل جداً، وأما فهم الاصحاب الكراهة فهو بمجرده لا يكون دليلاً على صرف النهي عن ظاهره، إلّا إذا كان ذلك كاشفاً عن وجود قرينة على الكراهة قد خفيت علينا، فإن علمنا بذلك فهو وإلّا فالمتبع ظهور النص في الحرمة فينبغي أن يكتب في الرسائل العملية على مسألة كراهة الثوب الذي فيه تماثيل كلمة الأحوط.

ثم إنّ هنا مكروهات أُخر تركناها اقتصاراً على ذكر المهمات في هذه الرسالة فمن أراد الاطلاع عليها فليراجع للمطولات، وليكن هذا آخر ما أردنا إيراده مما يتعلق بلباس المصلّي والحمد لله أوّلاً وصلى الله على نبيه وآله ظاهراً وباطناً.

---

١) المبسوط ١ / ٨٤.

الكلام في مكان المصلّي

والمراد بالمكان هنا ما يحيط بالمصلّي قراراً وقضاءً وإن لم يساعده اللغة، لما ستعرف من أنّ الأحكام المترتبة عليه إنما ثبتت للمكان بالمعنى الذي عرفت لا بالمعنى اللغوي، وتنقيح الكلام يتوقف على مباحث:

المبحث الأوّل: أنّه لا ريب ولا خلاف في جواز الصلاة في كل مكان من حيث إنّه أرض، للأخبار المستفيضة الواردة في مقام الامتنان على هذه الأُمة الدالة على مسجدية الأرض،كمرسلة الصدوق، قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله: أُعطيت خمساً لم يعطها أحد قبلي جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً...» [1].

وقريب منها غيرها من الأخبار، ومحصل المستفاد من جميعها هو جواز الصلاة في كل مكان، فتلك الأخبار سيفت لبيان الحكم بجواز الصلاة في جميع الأمكنة من حيث كونها أرضاً امتناناً على هذه الأُمة.

[شرائط مكان المصلّي]

المبحث الثاني: في شرائط المكان.

[إباحة مكان المصلّي]

أحدها: إباحة التصرف للمصلّي فيه، وهي تحصل بالملكية تارة والإذن من المالك أُخرى، وانطباق جهة مسوغة للتصرف فيه على المصلّي ثالثة.

فالكلام يقع في جهات ثلاث:

---

١) وسائل الشيعة ٥ / ١١٧، الباب ١ من أبواب لباس المصلّي، ح ٢، الحديث ٦٠٨٣.

الجهة الأُولى: في الإباحة المستندة إلى الملكية، كمالك الدار والبستان وغيرهما، فإنّ جواز كل تصرف للمالك في ملكه من غير فرق بين أنحاء التصرفات التي تكون الصلاة منها ثابت بضرورة الدين، مضافاً إلى اقتضاء قاعدة السلطنة المستفادة من قوله عليه السلام: «الناس مسلطون على أموالهم» [١] لذلك، كما هو أوضح من أن يخفى.

الجهة الثانية: أنّ إذن المالك للغير في التصرف في ملكه يكون بوجوه:

أحدها: الإذن الصريح، كقوله: (أذنت لك في الصلاة في داري أو دكاني) مثلاً، وهذا القسم مما لا إشكال ولا كلام فيه.

ثانيها: شاهد الحال، كما إذا دعا أخاه المؤمن مثلاً إلى دخول داره للضيافة أو غيرها، فإنّ الدخول عليه للضيافة مثلاً يشهد بجواز التصرف الصلاتي في داره.

وثالثها: الفحوى، كما إذا أذن للغير في البيتوتة في داره فإنّ البيتوتة التي هي أقوى من التصرف الصلاتي تدل على الرضا بالتصرف الصلاتي فيهما.

الجهة الثالثة: انطباق جهة على المصلّي توجب إباحة الصلاة في ذلك المكان، كانطباق الطلبة عليه بالنسبة إلى المدارس، والزائر بالإضافة إلى الحسينيات ونحوها.

هذا كله في نفس الإباحة الناشئة من أحد هذه الأُمور.

أما الدليل على اعتبار الإباحة في مكان المصلّي فهو ما دل على عدم جواز التصرف في مال الغير بدون إذنه ـ كما في بعض الروايات [٢] ـ وبدون طيب نفسه ـ كما في بعضها الأُخر [٣] ـ وإلّا فلا دليل بالخصوص على اعتبار إباحة مكان المصلّي.

---

١) عوالي اللئالي ١ / ٢٢٢، الحديث ٩.

٢) وسائل الشيعة ٢٥ / ٣٨٦، الباب ١ من أبواب كتاب الغصب، ح ٤، الحديث ٣٢١٩٠.

٣) وسائل الشيعة ٢٩ / ١٠، الباب ١ من أبواب كتاب القصاص، ح ٣، الحديث ٣٥٠٢٣.

ودلالة الأدلة العامة الدالة على حرمة التصرف في مال الغير إلّا بإذنه على شرطية إباحة مكان المصلّي منوطة بكون الصلاة من مصاديق التصرف وعدم اختصاص التصرف بالبيع والإجارة ونحوهما من العقود المملكة، ولا بالتصرفات المتلفة كالأكل والشرب وغيرهما، كما حكي ذلك عن بعض.

ضرورة أنّه بناءً على انحصار التصرف فيما ذكر لا يبقى دليل على اشتراط الإباحة في مكان المصلّي، لعدم صدق التصرف حينئذٍ على الصلاة.

وكذا لو شك في صدق التصرف على الصلاة، إذ الشك يكون من الشبهة المفهومية لعدم الإحاطة بجميع حدود مفهوم التصرف، فيؤخذ بالمتيقن منه وهو ما ذكر من التصرفات الناقلة والمتلفة، وفيما شك في صدق التصرف عليه يرجع إلى البراءة، كما لا يخفى.

وعلى هذا القول أعني اختصاص التصرف بالناقل والمتلف وعدم شموله للصلاة ونحوها يسقط أصل البحث عن اعتبار إباحة مكان المصلّي رأساً.

ولكن الظاهر عدم الإشكال في صدق التصرف على الصلاة عرفاً.

ويشهد بكونها تصرفاً الخلاف الواقع بين الفقهاء في كيفية صلاة المحبوس في مكان مغصوب، إذ لو لم يكن الصلاة مصداقاً للتصرف لم يكن وجه للخلاف، إذ ليست الصلاة تصرفاً حتى يقع النزاع في كيفية صلاة المحبوس، فراجع ما للفقهاء هناك من الكلمات من أنّ الصلاة إن لم تستلزم تصرفاً زائداً على التصرف القهري الثابت لجسمه جائزة، وإلّا فينتقل إلى ما ليس له تصرف زائد ولو بالإيماء.

وبالجملة فلا ينبغي الإشكال في صدق التصرف على الصلاة، وحينئذٍ فيكون للبحث عن اعتبار إباحة مكان المصلّي مجال واسع.

ثم إنّك قد عرفت عدم دليل خاص على اعتبار إباحة المكان، والدليل هو ما عرفت مما دل على حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه، فحينئذٍ يكون اعتبار الإباحة من جهة المزاحمة لحق الغير المانعة عن حصول قصد القربة.

فمع العلم بالحرمة لا ريب في بطلان الصلاة لعدم تحقق قصد القربة، سواء كان باب الاجتماع من صغريات التزاحم أم التعارض.

ضرورة أنّه على **الأوّل** يكون من صغريات النهي عن العبادة، **ولكن** اندراج الاجتماع في التعارض مبني على وحدة الوجود بحيث كان نفس الحركات صلاة وغصباً، كما لا يخفى.

وعلى **الثاني** وإن كان الوجود متعدداً ـ حيث إنّ الغصب من لوازم الصلاة وبالعكس ويستحيل سراية الحكم من أحدهما إلى الآخر، لما تقرر في محله من أنّ المطلوب في الأوامر هو وجود الطبيعي وأنّ لوازم الوجود خارجة عن غير الطلب رأساً، فالغصب غير الصلاة كما أنّ الصلاة غير الغصب ـ إلّا أنّ الإيجاد لما كان واحداً فلا يمكن قصد القربة به، ولا يعقل كون الإيجاد الواحد محبوباً ومبغوضاً، للقبح الصدوري.

وأما في صورة الجهل بالغصبية أو الحكم ـ بناءً على التعميم للموضوع والحكم ـ فالحكم بصحة الصلاة فيها مبني على اندراج باب الاجتماع في التزاحم، لئلا يكون النهي عن العبادة بل كان متعلق النهي حينئذٍ الغصب الذي هو من لوازم وجود الصلاة، حيث إنّ من لوازم وجود الصلاة وقوعها في مكان لأنّها من الزمانيات والمكانيات التي لا تتحقق في الخارج إلّا في الزمان والمكان.

ومتعلق الأمر هو الحركات الخاصة المسماة بالصلاة وهي من لوازم الغصب وهو الكون في المكان، حيث إنّ الكون في كل مكان لا يتحقق إلّا في ضمن فعل من

الأفعال من القيام والقعود والنوم وغيرها، فالغصب من مقولة الدين كما أنّ الصلاة من مقولة الفعل ولا ربط لإحدى المقولتين بالأُخرى ولا يعقل اتحادهما أصلاً، ولذا يكون التركيب بين الصلاة والغصب انضمامياً لا اتحادياً، فيكون باب الاجتماع فيهما مندرجاً في التزاحم، وحينئذٍ لا مانع من صحة الصلاة لأنّه أتى بما هو المأمور به واقعاً.

وهذا بخلاف ما إذا كان التركيب بين الصلاة والغصب اتحادياً بأن كان الغصب والصلاة وجوداً واحداً، فإنّه لا محيص حينئذٍ إلّا عن الالتزام بالبطلان لكون العبادة حينئذٍ منهياً عنها فيندرج في النهي عن العبادة، ولا ريب في أنّ مقتضى القاعدة هو البطلان.

ولا يجدي ما أفاده الفقيه الهمداني [١] والمحقق الخراساني [٢] في الكفاية من تصحيح الصلاة في صورة الجهل بالغصبية لما فيه من الإشكال، وقد نبّهنا عليه في لباس المصلّي، فلا نعيد.

[بيع غير المالك بغير إذنه مع العلم برضا المالك باطناً]

إذا عرفت كون الصلاة من التصرفات وأنّ التصرف في مال الغير بغير إذنه حرام، فاعلم أنّ الكلام يقع في مقامين:

الأوّل: أنّ المناط في جواز التصرف في مال الغير هل هو طيب النفس من دون حاجة إلى إنشاء الإذن، كما هو مقتضى بعض الروايات، أو الإذن كما يقتضيه الآخر. ثم إنّ المراد بالطيب هو الفعلي أو أعم منه ومن التقديري.

الثاني: في أنّه هل يكون بين الأراضي المتسعة وبين غيرها فرق في هذا الحكم أو لا؟

---

١) مصباح الفقيه (ط. ج) ١١ / ٣٧.

٢) كفاية الأُصول / ١٥٧.

أما المقام الأوّل: فحصل الكلام فيه: أنّ المناط في جواز التصرف في مال الغير هو طيب النفس والرضا الباطني، والإذن بأنحائه ـ من الصريح وأخويه ـ كاشف عن الرضا الباطني، وهذا هو قضية الجمع بين ما دلّ على إناطة جواز التصرف في مال الغير [بالرضا] وبين ما دلّ على إناطته بالإذن، فإنّ الرضا الباطني حيث إنّه مما لا يمكن إحرازه غالباً إلّا بالإذن فجعل الشارع الإذن طريقاً إليه، فالمدار على الرضا الباطني من دون حاجة إلى إنشاء الإذن.

ولذا وقع الكلام والإشكال في فضولية بيع غير المالك مع علمه برضا المالك باطناً بذلك البيع، وذهب غير واحد إلى عدم كونه فضولياً.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأمر الأوّل: أنّه لا اختصاص لحرمة التصرف في مال الغير بمال المسلم، بل يشمل كل محترم المال من المسلم والذمي العامل بشرائط الذمة وغيرهما، لأنّ المدار في عدم جواز التصرف هو الاحترام، ولا ريب في احترام أموال هؤلاء. نعم لا يكون لمال الحربي احترام فلا مانع من التصرف فيه.

الأمر الثاني: أنّ حرمة التصرف في مال الغير لا تختص بما إذا كان مالاً، فلو خرج عن المالية لا يجوز التصرف فيه أيضاً، حيث إنّ التصرف فيه حينئذٍ يكون تصرفاً في سلطنة الغير بدون رضاه، تنفيه قاعدة السلطنة.

فعلى هذا إذا توضأ بالماء المغصوب جاهلاً بالغصبية والتفت قبل المسح إلى غصبيته فلا يجوز المسح بالقطرات العالقة وإن لم تعد مالاً عرفاً، إلّا أنّها ملك بعد، بناءً على عدم كون الضمان موجباً لانتقال المضمون إلى الضامن، ضرورة أنّ القطرات العالقة حينئذٍ تكون ملكاً للمتوضي فلا مانع من المسح بها.

لكن الحق على ما حقق في محله عدم صحة هذا المبنى وأنّ الضمان غرامة لا مملكة، فلا يجوز المسح بتلك القطرات.

نعم قد يقال بجواز المسح بالرطوبة إن لم تكن بصورة القطرة بل كانت عرضاً، بحيث تعد من قبيل لون الجسم، وذلك لأنّه يعد تالفاً بنظر العرف.

وكيف كان فحرمة التصرف لا تختص بالمال بل أعم من المال، سواء كان ملك منفعة كالوقف على الذرية، أم ملك انتفاع كالطلبة الساكنين في المدارس، فإنّهم مالكوا الانتفاع لا المنفعة، ولذا لا يجوز لهم إجارة الحجرات في بعض الأزمنة وأخذ الأُجرة، حيث إنّ الواقف ألغى هذه الجهة وأسقط المنفعة وسلط الطلبة على الانتفاع بالمدرسة بأنفسهم.

ومن هنا يظهر أنّه لا يجوز لهم أيضاً الإذن للغير في التصرف في المدرسة إلّا إذا صار من توابع الطلبة حتى يشمله الوقف، كما إذا صار ضيفاً لهم.

كما أنّ المتولي إذا كانت دائرة ولايته ضيقة ـ مثل أن كانت ولايته مختصة بإصلاح تعميرات المدرسة والمواظبة في حفظ الأمن وتربيته الطلبة ولم يكن ولياً في غير هذه الأُمور ـ فيشكل حينئذٍ إذنه للغير لعدم ولايته على الإذن.

نعم إذا كانت دائرة ولايته واسعة فيجوز له الإذن، لأنّ كيفية الوقف متبعة على كل حال، فإنّ الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها.

فتحصل مما ذكرناه أنّ التصرف في ملك الغير وماله وحقه بدون الإذن ممن له ولاية الإذن حرام، فلا خصوصية في الأموال الشخيصة، بل يعم الحكم لما إذا لم يكن ملكاً بل كان حقاً كحق التحجير ونحوه، فإنّ مناط الحرمة ـ وهو حرمة الظلم وقبحه ـ موجود في الجميع.

مضافاً إلى ورود النصوص الخاصة في غالب الموارد أيضاً، فحرمة التصرف لا تختص بالأموال الشخصية، بل تعم الموقوفات الخاصة والعامة من وقف المنفعة والانتفاع، فإنّ التصرف فيها لغير من ينطبق عليه عناوين الموقوف عليهم حرام.

الأمر الثالث: أنّ الظاهر من الرضا المعلق عليه جواز التصرف هو الرضا الفعلي لا التقديري، فلو دخل دار غيره من دون إذن سابق وكان من له ولاية الإذن نائماً ولكن كان بمثابة لو استيقظ والتفت إلى دخول هذا الشخص كان راضياً، أو نهى شخصاً بتخيل أنّه عدوه مع كونه واقعاً صديقه والمفروض أنّه أذن لكل صديق له في دخول داره، ولو التفت إلى أنّ هذا الشخص يكون صديقه واشتبه في تطبيق عنوان العدو عليه كان راضياً قطعاً، أثم وارتكب محرماً.

ضرورة أنّ المعلق عليه وهو الرضا ليس بموجود بحيث يحمل عليه معدوم، ومع عدمه كيف يثبت المعلق وهو حلّية التصرف، خصوصاً في الصورة الثانية وهي النهي الفعلي عن شخص خاص وإن كان النهي ناشئاً عن شبهة.

نعم لو كان النهي ناشئاً من عدم المعرفة بخصوص الشخص ـ كما إذا رأى شبحاً من بعيد فتخيل أنّه زيد الذي هو عدوه مع أنّه ابنه أو صديقه ـ فلا يبعد جواز التصرف حينئذٍ.

والفرق بين هذه الصورة والصورة الثانية مع اشتراكهما في النهي أنّ المنهي في الصورة الثانية هو خصوص ذلك الشخص، وفي الثالثة لم يكن مقصوداً بالنهي، ففي الحقيقة يكون النهي غير متوجه إلى هذا الشخص الذي هو ابنه.

والحاصل أنّ المدار في حلّية التصرف في مال الغير وملكه وحقه هو الرضا الفعلي بمعنى وجود الرضا وطيب النفس حين التصرف، بحيث لا يحمل عليه العدم ولا يكفي الرضا التقديري، كما لا يخفى. فحينئذٍ يشكل غالب التصرفات المبنية على الرضا التقديري عصمنا الله تعالى عن جميع الزلات.

الأمر الرابع: أنّه بعد ما تقدم من كون الصلاة تصرفاً، خلافاً للحدائق وغيره من منع صدق التصرف عليها، وعلله شمول الروايات الدالة على إناطة حلّية

التصرفات في مال الغير بإذنه لها، فتجوز الصلاة في أراضي الناس بدون إذنهم استناداً إلى أنّ الصلاة إما لا تعد تصرفاً، وإما أنّ التصرف منصرف عنها ومختص بالتصرفات المضرة وليست منها.

توضيح دفع هذا المنع أنّه لا ينبغي الإشكال في كون الدخول في ملك الغير تصرفاً فيه عرفاً.

ولا مجال لدعوى الانصراف عن الصلاة أيضاً، لما حقق في محله من أنّ الانصراف الذي يكون مقيداً للإطلاق هو ما إذا كان بمثابة لو جيء به في الكلام عد لغواً أو تأكيداً.

وأما إذا لم يكن كذلك فلاوجه لكونه مقيداً، ففي المقام إذا قال: (يحرم التصرف المضر) لم يكن قيد المضر لغواً ولا تأكيداً بل تأسيساً، ويكشف عدم اللغوية عن كون الانصراف إلى التصرفات المضرة على تقديره بدوياً زائلاً بأدنى تأمل.

والحاصل أنّه لا مانع من الأخذ بإطلاق التصرف الشامل للصلاة وغيرها، فلا يجوز التصرف مطلقاً في أموال الناس إلّا بإذنهم.

إذا ثبت عدم الفرق في الحرمة بين التصرفات وحلّيتها بالإذن فيقع الكلام في أنّ إحراز الرضا يكفي فيه الظن أو لابد من العلم به، فيه وجوه بل أقوال.

فقد يظهر من بعض عدم كفاية الظن لأصالة عدم حجيته، كما هو ظاهر عبارة المدارك بل صريحها، فإنّه بعد بيان أنحاء الإذن قال فيما حكي عنه: «وبالجملة فالمعتبر في غير المباح والمملوك للمصلّي العلم برضا المالك، سواء كان الدال على الرضا لفظاً أم غيره، ثم تنظر في عبارة المحقق في الشرايع من وجوه، ثالثها: أنّ اكتفائه رحمه الله

تعالى في شاهد الحال بأن يكون هناك أمارة تشهد بعدم كراهة المالك غير مستقيم، لأنّ الأمارة تصدق على ما يفيد الظن أو منحصرة فيه، وهو غير كاف هنا، بل لابد من إفادته العلم كما بيناه.» [١] انتهى.

وقد يظهر من بعض أُخر ـ كالشهيد الثاني قدس سره [٢] ـ التفصيل بين اللباس والمكان بالاكتفاء بشاهد الحال في المكان دون اللباس.

ولعل وجهه السيرة على الاكتفاء بشاهد الحال في الأوّل دون الثاني.

وفيه: إنّا نمنع السيرة المستمرة إلى زمان الصحابة بحيث صارت بمحضر المعصوم (صلوات الله عليه) وقررها، لعدم ثبوت مثل هذه السيرة في المقام، ففي كل مكان يصلّى فيه يكون المصلّي مطمئناً برضا مالكه، وهذا الاطمينان هو العلم العادي الذي يركن إليه النفس وتعتمد عليه.

فالحق أنّ المناط في جواز التصرف في أموال الناس هو احراز الطيب بالعلم أو القائم مقامه من البينة وخبر الواحد العادل على الأقوى، فلا وجه للاكتفاء بشاهد الحال ونحوه مما لا يفيد العلم بالرضا، هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

[التصرف في الأراضي المتسعة والأنهار الكبار]

وأما المقام الثاني: فمحصل الكلام فيه هو أنّه قد ادعي استقرار السيرة على جواز التصرف في الأراضي المتسعة والأنهار الكبار.

ولابد أوّلاً من بيان المراد من الاتساع في الأراضي والكبر في الأنهار، ثم التعرض للدليل.

---

١) مدارك الأحكام ٣ / ٢١٦.

٢) روض الجنان / ٢٠٤.

أما الاتساع، فحيث إنّه لم يرد في لسان الأدلة موضوعاً لحكم شرعي فإحالة معرفته إلى العرف أولى، ولكنه مع ذلك لا بأس بالتكلم فيه في الجملة، فنقول:

إنّ المدار في الاتساع وعدمه هل يكون على وجود جدار على الأرض وعدمه بحيث لو كانت الأرض في نفسه واسعة جداً ـ كما إذا كانت فرسخاً في فرسخ أو أزيد ولكن أُحيطت بجدار ـ تخرج عن الاتساع، بخلاف ما إذا لم تكن محاطة بجدار فتندرج في الأراضي المتسعة؟

الظاهر أنّ المدار في الاتساع وعدمه ليس على الجدار وعدمه، بل الجدار يكون أمارة على كراهة دخول الغير في تلك الأرض المحاطة بالجدار.

أو يكون المدار في الاتساع هو عدم تعدد أرباب الأرض، مثلاً إذا كانت الأرض الواقعة بين النجف الأشرف والكوفة مملوكة لأشخاص بحيث كان كل قطعة منها ملكاً لشخص ـ كأكثر البساتين ـ فلا تكون من الأراضي المتسعة أو لا يعتنى بتعدد الملاك في اتساع الأرض؟

الظاهر عدم الإناطة بتعدد الملاك أيضاً، فإنّ الاتساع من أوصاف الأرض نفسها مع الغض عن إضافتها إلى شخص أو أشخاص، فالأراضي الواقعة بين النجف الأشرف والكوفة وإن كانت ملكاً لمتعددين لكنها تعد من الأراضي المتسعة.

وكيف كان فلا يهمنا تحقيق مفهوم الاتساع، لعدم ترتب حكم عليه في الأدلة الشرعية.

فالمهم بيان الوجوه التي استند إليها جواز التصرف في الأراضي حتى يعلم مقدار ما قام الدليل على جواز التصرف فيه.

فنقول وبه ثقتي: إنّ الوجوه التي يستدل بها أو يمكن الاستدلال بها على المدعى وجوه:

أحدها: قيام السيرة المستمرة قديماً وحديثاً على التصرفات الغير المضرة من المشي والنوم ونحوهما في الأراضي الوسيعة، وبتشابه الأزمان تنتهي السيرة إلى زمن الأئمة المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين) ولم يثبت الردع عنها، فتكون كاشفة قطعية عن رضا المعصوم عليه السلام بتلك التصرفات، فإنّ المسلمين في الصدر الأوّل كانوا في أسفارهم متصرفين في تلك الأراضي قطعاً من دون الفحص عن أربابها والاستيذان منهم.

وفيه ما لا يخفى، ضرورة أنّ السيرة بنفسها ليست دليلاً شرعياً حتى يركن إليها، بل حجيتها تكون لكشفها عن حجة وهي قول المعصوم أو تقريره، فحجيتها تدور مدار كشفها القطع عن الحجة.

والحق عدم ثبوت السيرة الكذائية، لأنّه لم يحرز كون تصرفات المتدينين في الأراضي العامرة المملوكة ـ كما هي محل البحث ـ غير مستندة إلى رضا المالكين، فيحتمل أنّ نومهم وجلوسهم وغيرهما من تصرفاتهم في أسفارهم كانت في الموات أو العامرة الأصلية كالعيون التي تجتمع في الأراضي الموات وتنبت في أطرافها الحشيش بل الأشجار، كما هو الغالب في الجبال والأودية.

والحاصل أنّه لم تثبت سيرة المتدينين من أعصار المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين) إلى أعصارنا حتى يتمسك بها في التصرف في الأراضي المتسعة مع عدم استرضاء المالك بل ومع نهيه أيضاً.

ثانيها: العسر والحرج، بتقريب: أنّ عدم التصرف في تلك الأراضي حرج، حيث إنّهم محتاجون إلى التصرف في تلك الأراضي بالمشي والجلوس ونحوهما، وإحراز إذن المالكين في التصرفات الغير المضرة في أراضيهم حرج منفي في الشريعة، فيجوز التصرف فيها.

وفيه أيضاً ما لا يخفى، لمنع الحرج أوّلاً في عدم تلك التصرفات. وعدم الحرج في الاستيذان من المالكين ثانياً. وأخصية الدليل من المدعى ثالثاً، لأنّ المدعى هو جواز التصرفات الغير المضرة في الأراضي المتسعة مطلقاً سواء لزم من الاستيذان من أربابها حرج أم لا، ودليل الحرج قاصر عن إثبات الجواز بقول مطلق، بل غايته إثبات الجواز لخصوص من لزم من استيذانه في التصرف في تلك الأراضي حرج عليه، فتأمل جيداً.

ثالثها: أنّ السبب المملك للأراضي المتسعة قاصر عن إثبات الملكية المطلقة، بحيث لم يجز لأحد التصرف اليسير فيها الغير المضر بها إلّا بإذن المالك.

توضيحه: أنّ تلك الأراضي إن كانت مواتاً بالأصل فالسبب المملك لها هو الإحياء، وإن كانت محياة كذلك فالمملك لها هو الحيازة، وشيء من الإحياء والحيازة لا يوجب الملكية والسلطنة المطلقة، فالتصرفات الغير المضرة خارجة عن حيز سلطنة المالك أصلاً لقصور السبب المملك عن إثبات سلطنة الحائز والمحيي على هذه التصرفات.

ومن هنا يظهر أنّ نهي المالك عن هذه التصرفات لا ينفذ، لعدم سلطنته عليها حتى ينفذ نهيه عنها، فيجوز التصرفات المزبورة حتى مع نهي المالك عنها وليس له النهي عنها لأنّ غير المالك له حق التصرف الغير المضر، فهو يتصرف في حقه لا في حق المالك.

كما أنّه ظهر عدم الفرق في جواز التصرفات الغير المضرة في الأراضي المتسعة بين كون المالك كبيراً وبين كونه قاصراً كالصغير والمجنون، إذ المالك الحقيقي أباح هذه التصرفات لجميع عباده ولم يجعل المالك مسلطاً على تلك التصرفات حتى يكون له حق المنع، ويكون هذا الحق كحق المارة الثابت في الجملة مع شرائطه المقررة.

وبالجملة فملخص هذا الوجه هو قصور سلطنة المالك وعدم كون هذه التصرفات مندرجة في حيز سلطنة المالك، فيجوز التصرف الغير المضر مع النهي وعدمه ومع كون المالك كبيراً وقصيراً كما عرفت.

وأنت خبير بما فيه، ضرورة أنّ لازمه جواز التصرف في الأراضي الغير المتسعة أيضاً،بل في الدور والخانات ونحوها من المملوكات، لجريان الوجه المتقدم من كون السبب المملك الحيازة والإحياء فيها أيضاً، والالتزام به مخالف لضرورة الفقه بل الدين.

نعم للمالك النهي عن الدخول في داره إذا استلزم دخول الغير التصرف في ماله من آلات البناء كالآجر والحجر والجص.

وبالجملة فهذا الوجه ليس بوجه ولابد من العلم برضا المالك. وحينئذٍ فإن كان المالك كبيراً أو ممن له ولاية الإذن شرعاً وأذن في التصرف فلا إشكال، وإلّا فليس للقاصر أن يأذن للغير في التصرف في ملكه، لقصوره وعدم نفوذ قوله كفعله.

وهل لوليه أن يأذن للغير في هذه التصرفات أو لا؟

الظاهر أنّ المسألة مبتنية على اشتراط نفوذ تصرفات الولي بالغبطة وعدمه؛ فعلى القول بالاشتراط لا يجوز للولي الإذن، وعلى القول بعدمه يجوز.

لا يقال بوجود الغبطة هنا، لأنّ الإذن في التصرف قضاء لحاجة أخيه المؤمن وفيه ثواب عظيم وهو يعود إلى الصغير.

فإنّه يقال: إنّ المدار في الغبطة هو المصلحة الدنيوية لا الأُخروية فالثواب لا يكون غبطة مسوغة للتصرف.

والظاهر عدم الفرق في إناطة نفوذ لتصرفات الولي بالغبطة بين الولي الإجباري وبين غيره، فيشكل التصرف في الأراضي غاية الإشكال.

رابعها: ما يقرب الوجه الثالث، وهو أنّ كل من يبني قرية مثلاً فكما أنّ لها حريماً فكذلك لها معبر من الجوانب للدخول في القرية والخروج عنها، فمن أوّل بناء القرية لا يملك الباني للقرية مقدار العبور من الأراضي المجاورة لتلك القرية، فالعبور والمرور بين القرى جائز.

وفيه أنّه أخص من المدعى، إذ محل الكلام أعم مما كان هناك طريق معينة بين القرى مثلاً وبين ما لم يكن طريق خاصة، بل كان المرور من جميع نقاط الأرض المتسعة الواقعة بين القرى.

والحاصل أنّ الكلام في الأراضي المتسعة إنما يكون في التصرف في الأراضي المملوكة في غير الطرق التي جرت عادة الناس على الاستطراق فيها، وأيّ ربط لما ذكر من عدم مملوكية الطرق الواقعة بين القرى من أوّل زمن الحيازة أو الإحياء بمحل البحث، فإنّ مورد البحث هو التصرف في الأرض المتسعة بعد الانحراف عن الطريق إليها.

وكيف كان فقد ظهر مما ذكرناه أنّ الإنصاف يقتضي عدم دليل على جواز التصرف في الأراضي، متسعة كانت أو غيرها، وجواز التصرف فيها يكون كالتصرف في سائر أموال الناس منوطاً بإحراز الإذن ورضا المالك.

هذا تمام الكلام في الأراضي المتسعة.

وأما الأنهار الكبار كالجداول المستحدثة في الأراضي المملوكة، فهل يجوز التصرف فيها بدون رضا مالكيها أو لا؟

فإن قلنا بمقالة شيخ الطائفة قدس سره من كون الناس في الماء شرعاً سواء وعدم جواز منع فضل الماء، فيجوز التصرف في الأنهار بلا مانع، حيث إنّ مالك النهر لا يملك من الماء إلّا مقدار حاجته إليه فالزائد عن مقدار الحاجة لا يكون مملوكاً لصاحب النهر،

فيجوز لغيره التصرف فيه ولا يجوز للمالك النهي عنه. وهذا من غير فرق بين كون المالك كبيراً وصغيراً وغيرهما.

وإن قلنا بمقالة المشهور من صيرورة جميع ماء النهر ملكاً لمالك النهر، قضية للجمع بين ما دل على تساوي الناس في الماء [١] وبين ما دلّ على أنّ من حاز شيئاً فهو له [٢]، لأنّ قضية الجمع بينهما هو أنّ تساوي الناس يكون في المباحات الأصلية والموات قبل الحيازة والإحياء، فقبل الحيازة جميع الناس في المباحات الأصلية والموات شرع سواء، وأما بعد الحيازة أو الإحياء فمقتضى من حاز أو (أحيى شيئاً) [٣] هو الملكية، فلا يجوز التصرف في المباح الأصلي بعد حيازته إلّا برضا الحائز، وكذا في الموات إلّا بإذن المحيي.

والحاصل أنّ مورد ما دلّ على تساوي الناس في الماء وغيره هو المباحات الأصلية والموات والمحياة بالأصل من الأراضي قبل الحيازة والاحياء، وأما بعدهما فظاهر كلمة اللام في قولهم عليهم السلام «من حاز شيئاً فهو له» هو الملكية لا الاختصاص والأولوية، فيحرم التصرف في الماء والأرض الميتة أو العامرة بالأصل بعد الحيازة والإحياء إلّا بإذن الحائز والمحيي، كما تقدم.

نعم بناءً على مذهب الشيخ قدس سره من حرمة بيع فضل الماء ـ تمسكاً بما ورد من

---

١) مستدرك الوسائل ١٧ / ١١٤، الباب ٥ من أبواب كتاب إحياء الموات، ح ٢، الحديث ٢٠٩١٤.

٢) الشمهور بين الفقهاء أنّ «من حاز ملك» كما ذكره في الجواهر ٢٦ / ٢٩١، ولكن لم نعثره بهذا اللفظ في أحاديث الخاصة ولا العامة، ولعل مراد الماتن غير ذلك من أدلة القاعدة كقوله عليه السلام: «للعين ما رأت ولليد ما أخذت» (من لايحضره الفقيه ٣ / ١١٢، الحديث ٣٤٣١).

٣) راجع: وسائل الشيعة ٢٥ / ٤١١، الباب ١ من أبواب كتاب إحياء الموات.

النهي عنه في كلام النبي صلى الله عليه وآله كما في رواية جابر [١] وابن عباس [٢] وأبي هريرة [٣] ـ فلا يملك الحائز من الماء إلّا مقدار حاجته لا أزيد، فيجوز التصرف فيه لكل أحد وليس للحائز النهي عنه لعدم سلطنته عليه.

ولكن روايات منع بيع الماء على ما قيل واردة في الماء المستنبط، وهذا مما لا إشكال فيه، ضرورة أنّ الأرض التي يستنبط فيها البئر للماء تكون مملوكة لمن استنبط البئر إما بالحيازة إن كانت محياة وإما بالإحياء إن كانت مواتاً، والماء المستنبط من توابع الأرض كتبعية الثمرة للشجرة، فماء الأرض المملوكة يعد من منافع الأرض، فكما أنّه لا إشكال في ملكية الأرض لمحييها فكذلك لا ينبغي الإشكال في ملكية جميع ما يعد من توابعها والماء الموجود في عروقها وكذا الاستعداد الذي أودعه الله تعالى فيها المتكون به الماء في عروقها بقدرته تبارك وتعالى من التوابع.

وبالجملة فالمياه المستنبطة في الأراضي المملوكة تابعة لنفس الأرض في كونها ملكاً لصاحب الأراضي، لأنّها من منافع الأرض.

والكلام كله في المياه المباحة التي تجري في الأنهار المملوكة، فإنّه بناءً على ملكية الماء الجاري في النهر يشكل التصرف فيه إلّا بإذن مالكه.

والوجه في جواز التصرف فيه منحصر في السيرة. ولكنك عرفت عدم تحقق السيرة أوّلاً وعلى تقدير تسليمها مردوعة بعموم ما دلّ على حرمة التصرف في مال الغير إلّا بإذنه ثانياً.

---

١) صحيح مسلم ٣ / ١١٩٧، الحديث ١٥٦٥، وسنن ابن ماجة ٢ / ٨٣٨، الحديث ٢٤٧٧.

٢) مستدرك الوسائل ١٧ / ١١٤، الباب ٥ من أبواب كتاب إحياء الموات، ح ٢، الحديث ٢٠٩١٤.

٣) مسند أحمد بن حنبل ٢ / ٢٢١، والمجموع ١٥ / ٢٣٩.

فإن قلت: إنّ السيرة مخصصة لذلك العموم، لأخصية السيرة منه.

قلت: إنّ مخصصية السيرة للعموم موقوفة على عدم رادعية العموم لها، وعدم رادعية العموم لها موقوفة على عدم المخصصية، وهذا دور.

فإن قلت: على هذا يشكل الأمر في السيرة العقلائية المستدل بها على حجية خبر الواحد، لأنّ مخصصيتها لعموم ما دل على حرمة العلم بغير العلم منوطة بعدم رادعية العموم لها، وعدم الرادعية موقوفة على عدم المخصصية، فلا يجوز حينئذٍ جعل السيرة دليلاً على حجية خبر الواحد.

قلت: إنّ السيرة هناك حيث إنّها تكون ببناء العقلاء ومن المعلوم عدم بناء العقلاء على التعبد بشيء مع عدم العلم به، فبناء العقلاء على العمل بخبر الواحد لأجل إفادة الخبر للعلم، فالعقلاء يعلمون فيعملون، فسيرة العقلاء في العمل بأخبار الآحاد خارجة عن دائرة النهي عن العمل بغير العلم موضوعاً.

هذا كله بناءً على مقالة المشهور من صيرورة المياه والأراضي ملكاً للحائز والمحيي.

وأما بناءً على الإباحة ـ كما قد يدعى ظهور الأخبار بعد ضم بعضها إلى بعض في ذلك ـ فلا مانع من التصرفات الغير المتلفة والمضرة فيها قطعاً، لكون تلك التصرفات حقاً للمسلمين وليس للحائز والمحيي منع الغير عنها.

ولكن الإجماع على ما حكي قائم على الملكية لا الإباحة، فحينئذٍ يتوقف جواز التصرف مطلقاً على طيب نفس مالكها.

فتحصل أنّ الأراضي المتسعة والأنهار الكبار كغيرها من الأموال لايجوز التصرف فيها إلّا بإذن المالك، والتفصيل بين الأراضي المتسعة والأنهار الكبار وبين غيرهما لا وجه له.

وقد يوجه القول بجواز التصرف في الأراضي المتسعة والأنهار الكبار وعدم الجواز في غيرهما بما حاصله: أنّ التصرف في مال الغير على قسمين؛ أحدهما: ما هو محرم قطعاً وهو التصرف الغير المقرون بالرضا. والآخر: ما هو محلل كذلك وهو التصرف المقرون بالطيب.

والتصرف في الأراضي المتسعة والأنهار الكبار، إما يكون هناك ما يكشف نوعاً بل شخصاً عن رضا المالك، كما إذا لم يجعل شيئاً من جدار أو خشب أو نحوهما على الماء والأرض بحيث كانت دالة على الكراهة وأمارة على عدم رضاه بالتصرف في الأرض والماء، كما هو المشاهد في هذا العصر في القرى والبوادي الواقعة في الطرق والشوارع ومعابر الوسائل النقالة من السيارات، فحينئذٍ لا مانع من التصرف في الأرض والماء.

وإما لا يكون هناك كاشف نوعي عن الرضا، فيشك في اندراجه في التصرف المحلل إن كان المالك راضياً وفي التصرف المحرم إن لم يكن راضياً، فتكون الشبهة حينئذٍ موضوعية ويجري فيها أصالة الإباحة قطعاً.

فيجوز التصرف على كل حال، سواء كان هناك كاشف نوعي عن الرضا أم لم يكن. نعم يشترط في جواز التصرف عدم إحراز الكراهة من المالك.

ويشهد بما ذكرناه من جواز التصرف رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سمعته يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أُختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينة» [1].

---

١) وسائل الشيعة ١٧ / ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤، الحديث ٢٢٠٥٣.

فإنّ مقتضى هذه الرواية جريان البراءة في الشبهات الموضوعية، كالأمثلة المذكورة فيها وإن كان في بعضها أصل موضوعي كأصالة عدم الرضاع وعدم السرقة حتى في الأموال والأعراض، مع أنّ المعروف انقلاب أصل الإباحة في الدماء والأموال والأعراض إلى أصالة الاحتياط.

لا يقال: إنّه لا يجوز التصرف في مال الغير مع الشك في طيب نفسه.

إما لقاعدة المقتضى والمانع، إذ لا يجوز التصرف في مال الغير والمانع عن عدم الجواز هو الطيب وهو مشكوك فيبنى على عدمه، فيحكم بعدم الجواز.

وإما للبناء ضد الحكم المنوط بأمر وجودي حتى يحرز ذلك الأمر الوجودي، والطيب قد علق عليه جواز التصرف، فيحكم بعدمه حتى يحرز الطيب.

وإما للتمسك بالعام وهو حرمة التصرف في مال الغير مع الشك في الطيب.

وقضية هذه الوجوه عدم جواز التصرف في مال الغير مع عدم إحراز طيب نفسه.

فإنّه يقال بعدم صلاحية شيء من الوجوه المذكورة لإثبات عدم جواز التصرف.

أما قاعدة المقتضي والمانع، فلعدم تماميتها إذ لا دليل على اعتبارها شرعاً، ولو تمت فتكون في بعض الموارد، كما إذا أُحرز تأثير الوارد وتأثر المورود كإحراز قابلية النجاسة للتأثير وإحراز قابلية الماء للتأثر، ولذا يقال بانفعال الماء المشكوك الكرية مع عدم الحالة السابقة بملاقاة النجاسة، لعدم إحراز مانع النجاسة في تنجيس الماء وهو الكرية والمادة.

وفيه: أنّ القابلية للتأثير والتأثر لابد من إحرازها في جميع موارد قاعدة المقتضى والمانع.

وأما قاعدة الحكم بضد الحكم المعلق على أمر وجودي حتى يحرز ذلك الأمر الوجودي، فالظاهر أنّ أوّل من نبّه عليها هو الفقيه الكبير صاحب الجواهر ﷺ في كتاب النكاح من الجواهر، وكيف كان فلا دليل عليها من شرع وعقل، فلم يدل عليه نص ولم يقع معقد الإجماع ولم يثبت بناء العقلاء عليها.

وبالجملة فليست هذه القاعدة من القواعد المعتبرة التي يمكن التعويل عليها، فهذه القاعدة اوهن من بيت العنكبوت.

وأما التشبث بالعام في الشبهات المصداقية، ففيه أوّلاً: عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية، على ما حقق في محله. وثانياً: أنّ المقام ليس من العام في شيء حتى يجوز التمسك بالعام بعد تسليم صحة التمسك به في الشبهة المصداقية، وذلك لما تقرر في محله من أنّ التخصيص يرجع إلى مصب العموم وهو مطلق، فيكون التخصيص تقييداً له فيندرج في باب المطلق والمقيد لا العام والخاص.

بل جميع التخصيصات في الفقه تكون من باب التقييد، لكونها أنواعية واردة على مصب العموم لا أفرادية، فالفساق مثلاً الخارج من دائرة (أكرم العلماء) يكون مقيداً للعلماء، نعم خروج فرد من أفراد العام أو موت فرد من أفراده يكون من قبيل التخصيص.

ومن البديهي عدم جواز التمسك بإطلاق المطلق عند الشك في وجود القيد، فإذا شككنا في فرد أنّه من الأفراد المؤمنة حتى يكون مندرجاً تحت دليل التقييد أو من غيرها فالتمسك بقوله: ﴿رقبة﴾ لإثبات عدم الإيمان لا وجه له.

وبالجملة فلا يصلح شيء من هذه الوجوه الثلاثة أعني قاعدة المقتضي والمانع وأخويها لإثبات حرمة التصرف.

فلا مانع من جريان أصل الإباحة في الأراضي المتسعة والأنهار الكبار مع عدم العلم بكراهة المالك ومع عدم العلم بكون المالك القصّر كالصغير والمجنون.

بل يعم الحكم بالإباحة حتى لما إذا علم كون النهر مملوكاً للصغير والكبير، بدعوى احتمال كون الماء الجاري فيه حين تصرف الغير فيه بالوضوء ونحوه مملوكاً للكبير، حيث إنّ الماء مقسوم على ملاك النهر بالتناوب على حسب ما عندهم من المقاولة. ولكنها مشكلة، حيث إنّ الماء وإن كان مباحاً ظاهراً لجريان الأصل فيه على حذف جريانه في سائر الشبهات الموضوعية إلّا أنّ الصغير دخيل في رقبة النهر، ويكون حال الماء حينئذٍ حال الماء المباح في الظرف المغصوب ومن المعلوم عدم جواز التصرف فيه، فتدبر.

فتحصل مما ذكرناه أنّ التصرف الغير المضر كالصلاة والجلوس والنوم في الأراضي المتسعة والوضوء والشرب من الأنهار الكبار جائز، لرجوع الشبهة في إذن المالك وعدمه إلى الشبهة الموضوعية التي تجرى فيها البراءة [١].

---

١) هذا ما اختاره سيدنا الأُستاد، ولكن الحق عدم جواز التصرف في شيء من المذكورات إلّا بعد إحراز مالكيها.

وما أفاده مدظله من جريان أصالة الإباحة لكون الشبهة موضوعية غير مفيد، لابتنائه على عدم انقلاب الأصل في الأموال، إذ مع الانقلاب يجب الاحتياط كالأعراض والدماء.

فإن قلت: إنّ رواية مسعدة بن صدقة صريحة في جريان أصالة الإباحة في الأموال والأعراض حيث إنّ الثوب المحتمل سرقته من الأموال وكذا احتمال كون الامرأة التي تحت الرجل رضيعته أو أُخته، فدعوى الانقلاب لا أصل لها.

قلت: إنّ هذه الرواية اجنبية عن مسألة البراءة لاستلزامها جريان البراءة حتى مع وجود أصل موضوعي حاكم عليها، مع انه من غير المعقول جريان المحكوم مع عدم مانع من جريان الحاكم. فالحق أنّها من أدلة اعتبار اليد.

ويمكن استظهار ذلك من كلمة (لك) في قوله عليه السلام: «كل شيء هو لك...»، فكان العبارة بمنزلة أن يقال: كل شيء لك سلطنة واستيلاء عليه حلال، فإذا شك في أنّ ما بيده من المال والامرأة وغيرهما إذا شك في أنّها انتقلت إليه بوجه شرعي أو لا، فيحكم بكونه سلطاناً عليه شرعاً وبالوجه الصحيح انتقلت إليه، وبهذا التقريب يمكن دعوى كون الرواية من أدلة أصالة الصحة.

[حكم الصلاة في المكان الغصبي جهلاً]

تنبيه: اعلم أنّه لا دليل على اشتراط إباحة المكان في الصلاة إلّا عموم ما دل على حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه، ولو كان في البين دليل خاص على الاعتبار كان مقتضاه بطلان الصلاة بفقدان الإباحة كبطلانها بفقدان غيرها من الشرائط، إلّا أن يدل دليل ثانوي من حديث لا تعاد ونحوه على الصحة.

ولكنه ليس دليل على شرطية الإباحة إلّا الحرمة النفسية الثابتة بما دل على حرمة التصرف في مال الغير، فيكون اعتبار الإباحة حينئذٍ لأجل عدم تمشي قصد القربة، إذ مع حرمة التصرف لا يمكن التقرب بما يكون مصداقاً للحرام، ضرورة منافاة المبغوضية والمحبوبية.

والحاصل أنّ ما افاده مدظله لايمكن المساعدة عليه، لوجهين:

أحدهما: ما عرفت من أنّ جريان أصالة الإباحة في المقام منوط بعدم انقلاب الأصل في الأموال والحق كما هو المشهور، بل المدعى عليه الإجماع بل ضرورة الفقه بل ضرورة الدين انقلابه في الموارد الثلاثة أعني الأموال والدماء والأعراض.

ثانيهما: أنّه لا خصوصية للأراضي المتسعة والأنهار الكبار في جريان أصالة الإباحة فيها، ومقتضى كون الشبهة موضوعية هو جريان أصل الإباحة في جميع الشبهات الموضوعية، ولازم ذلك جريانها في كل تصرف في مال الغير مع الشك في رضاه سواء كان داراً أم أرضاً متسعة أم غير متسعة أم ماء أم غيره، فإنّ المناط وهو كون الشبهة موضوعية موجود في الكل، مع أنّه لا يظن من أحد الالتزام به.

فالحق عدم جواز التصرف في مال الغير مطلقاً سواء كان أرضاً متسعة أم غيرها وسواء كان نهراً كبيراً أم صغيراً.

نعم لا يبعد الالتزام بجواز التصرف في الأراضي المتسعة والأنهار الكبار بشاهد الحال، إذ لو لم يكن المالك راضياً بالتصرفات اليسيرة كان عليه نصب أمارة تكشف عن الكراهة كجعل جدار أو خشب على أطراف النهر أو الأرض، ومع عدم النصب يشهد الحال برضاه، والله تعالى هو العالم.

ولازم هذا التقريب كون الإباحة شرطاً علمياً، إذ مع الجهل لا مانع من قصد القربة.

والمفروض أنّ الصلاة والغصب يكون تركيبهما انضمامياً لا اتحادياً، لأنّ الصلاة من مقولة الفعل والغصب من مقولة الدين، وقد تقرر في محله أنّ متعلق الأحكام هي الطبائع ولا يسري الحكم إلى لوازم الوجود، والصلاة من لوازم الكون في المكان حيث إنّ إشغال المكان يتحقق إما في ضمن الصلاة أو الجلوس أو النوم أو المشي أو غير ذلك، والغصب أيضاً من لوازم وجود الصلاة إذ الصلاة لابد أن تقع في مكان، فمن لوازم وجود الصلاة وقوعها في مكان كما أنّ من لوازم وجودها وقوعها في زمان.

واتضح من هذا البيان أنّ الغصب والصلاة طبيعتان مختلفتان تعلق بأحدهما الأمر وبالأُخرى النهي، فيكونان من باب التزاحم لا التعارض وتكون وحدتهما بالحس، حيث إنّ المشاهد المحسوس هو الحركة الركوعية والسجودية مثلاً وهي توصيف بالصلاتية والغصبية.

ولكن بالمنشار العقلاني تنحل هذه الحركة إلى موجودين انضم أحدهما إلى الآخر.

وإذا تحقق كون المقام من التزاحم ـ وأنّ مانعية حرمة الغصب تنحصر في ظرف محركية الحرمة وتنجزها، لأنّ مانعية الحرمة عن قصد القربة إنما تكون في ظرف العلم بها، وأما مع الجهل فلا مانع من تمشي قصد القربة ـ ومن هنا نقول بصحة الصلاة في المغصوب مع الجهل بالموضوع والحكم ونسيانهما، لإمكان قصد القربة في جميعها، كما لا يخفى.

وأما بناءً على اندراج المقام في التعارض فمقتضى القاعدة هو البطلان مطلقاً، لكون التركيب حينئذٍ اتحادياً فيكون من صغريات النهي في العبادة.

نعم في خصوص الجهل بالموضوع قام الإجماع على الصحة، فهذا الإجماع كاشف عن كون النهي إنشائياً ولا محذور في اجتماع الحكم الإنشائي والفعلي.

فإنّ النهي حين الجهل به إنشائي والأمر بالصلاة فعلي ولا تنافي بينهما، لعدم محركية الحكم بوجوده الإنشائي، فالحكم الفعلي لا مزاحم له في مرحلة المحركية ولا يلزم محذور التصويب أيضاً، لكون العلم بالموضوع وهو الغصب دخيلاً في فعلية النهي، ولا دخل للعلم بالنهي في فعليته. هذا حاصل ماأفاده صاحب الكفاية قدس سره [١].

وأنت خبير بما فيه؛ أما أوّلاً: فلازم ذلك فساد الصلاة في الجهل بالحكم ـ وهو حرمة التصرف في الغصب ـ لأنّ المتيقن من الإجماع هو الجهل بالموضوع.

وأما ثانياً: فلأنّ الإشكال في باب الاجتماع لا يكون في مرحلة المحركية بل يكون في مرحلة التشريع والجعل، وأنّه لا يعقل تعلق إرادة المولى وكراهته بشيء واحد في زمان واحد.

فتلخص مما ذكرناه أنّ تصحيح الصلاة في المغصوب مع الجهل بالموضوع والحكم ونسيانهما لا يمكن إلّا بناءً على التزاحم، ولا يمكن ذلك على التعارض.

وقد أسلفنا شطراً مما يتعلق بالصلاة في المغصوب في لباس المصلّي فلا نعيد وفيما ذكرناكفاية لمن لا يعيد.

[لو رجع المالك عن إذنه في أثناء الصلاة]

تذييل: لا يخفى أنّه بعد البناء على كون التصرف الصلاتي تصرفاً عرفاً، وبعد البناء على عموم حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه إذا أذن مالك العين أو المنفعة في الصلاة في مكان ثم رجع عن إذنه في أثناء الصلاة، فهل يجب عليه إتمام

---

١) كفاية الأُصول / ١٧٣.

الصلاة مطلقاً، أو في خصوص ضيق الوقت مع إتمامها حال الخروج، أو يفصل بين ما إذا كان الإذن للصلاة صريحاً فليس له العدول عن إذنه وبين ما إذا كان الإذن للصلاة بشاهد الحال كالإذن له في الكون في البستان او الدار ساعة مثلاً، بالذهاب إلى وجوب الإتمام مع الاستقرار وسائر الشرائط في الأوّل ـ أعني الإذن الصريح ـ من غير فرق في ذلك بين سعة الوقت وضيقه، وإلى وجوب القطع للخروج في السعة، ووجوب خروجه مصلّياً في الضيق في الثاني وهو ما إذا لم يكن الإذن للصلاة صريحاً؟ فيه وجوه، بل أقوال.

ولا يخفى أنّ نظائر المقام كثيرة، كالإذن في دفن الميت في أرضه والعدول عنه بعد الدفن، والرجوع في الهبة والرهن وجميع العقود الإذنية التي يجوز فيها الرجوع ويكون الجواز فيها حكمياً، لا حقياً حتى يسقط بشرط أو جعله في ضمن عقد لازم من العقود اللازمة.

والحاصل أنّ الرجوع عن الإذن سيّال في كثير من الموارد.

وكيف كان فمقتضى القاعدة الأوّلية عدم جواز التصرف في مال الغير إلّا بإذنه، والخروج عنها موقوف على دليل معتبر.

ولا فرق في مقتضى قاعدة السلطنة بين كون الآذن مالك العين أو المنفعة، وسواء كان الإذن لخصوص الصلاة أم العموم، فإنّ قضية سلطنة الناس على أموالهم هي جواز الرجوع عن الإذن ما لم يحصل بإذنه حق لازم للمأذون له على المالك، كالميت المدفون في أرض بإذن صاحبها فإنّ الميت صار ذا حق في تلك الأرض، لما ادعي عليه من الإجماع على عدم جواز نبش قبره لإخراجه، ويسقط سلطنة المالك بعد الدفن فليس له الرجوع عن إذنه.

وأما في مسألتنا فلا يبعد الاتفاق فيها على صحة صلاته ووجوب إتمامها، لكن لا بمناط التعبد حتى يكون إجماعاً تعبدياً وحجة شرعية، بل يكون الإجماع تقييدياً لأنّ كل من قال بذلك اعتمد فيه على وجه، فبعضهم استند في ذلك إلى قصور ما دلّ على حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه، لأنّ الدليل هو الإجماع وبعض الأخبار القاصرة السند المحتاجة إلى الجبر وليس لها جابر، والقدر المتيقن من الإجماع غير هذه الصورة، فلا دليل على حرمة هذا التصرف حتى يكون للمالك جواز الرجوع عن إذنه.

وهذا الوجه محكي عن صاحب المستند [1]، وفيه ما لا يخفى، ضرورة أنّ الأخبار على تقدير تسليم ضعف سندها مجبورة بعمل الأصحاب، مضافاً إلى أنّ لازم ما ذكره قدس سره عدم الحاجة إلى إذن المالك في الصلاة أصلاً، لأنّ الصلاة ليست من التصرفات الممنوعة شرعاً، لقصور أدلة حرمة التصرف في مال الغير للتصرف الصلاتي على ما أفاده وبشاعته غنية عن البيان.

وبالجملة فمقتضى سلطنة المالك على ملكه جواز النهي عن كل تصرف في ملكه وجواز رجوعه عن إذنه السابق، ولا مخرج عنه إلّا ما قد يتوهم من بعض الوجوه الضعيفة.

منها: أنّ الرجوع عن الإذن في الصلاة هتك للمؤمن أو الصلاة أو كليهما، كالنهي عن أكل البطيخ بالنسبة إلى من دعاه إلى الطعام في أثناء الأكل والهتك حرام، فلا أثر للنهي فتصح صلاته ويأتي بها صلاة المختار وبعد الفراغ يبادر في الخروج.

---

١) مستند الشيعة ٤ / ٤١٠.

وفيه: أنّه على تقدير الحرمة لكونه هتكاً لا يوجب ارتفاع سلطنته عن الرجوع، بل فعل محرماً وعصى ولكن السلطنة باقية على حالها، فيجوز رجوعه عن الإذن ويحرم عليه هتك المؤمن، ولا تنافي بينهما.

ومنها: عدم سلطنة المالك على النهي عن البقاء في المكان بعد الإذن والدخول في الصلاة لأجل وجوب إتمام الصلاة وحرمة قطعها، حيث إنّ أمر المالك بالخروج حينئذٍ أمر بالمنكر الذي هو قطع الصلاة، فحرمة القطع مانع شرعي عن سلطنة المالك على الأمر بالخروج والمانع الشرعي كالمانع العقلي.

وفيه: بعد تسليم حرمة القطع أنّ موضوع الحرمة هو ما إذا كانت الصلاة جامعة لشرائط الصحة التي منها إباحة المكان، ولا دليل على تقييد إطلاق ما دلّ على حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه بالنسبة إلى المقام، فإطلاقه القاضي باعتبار إباحة المكان حتى في هذه الصورة يقتضي بطلان الصلاة فلا موضوع لحرمة الإبطال لبطلانها في نفسها.

والحاصل أنّه لم نجد دليلاً تاماً على عدم سلطنة المالك على رجوعه عن إذنه، فحينئذٍ مقتضى القواعد بطلان الصلاة في سعة الوقت، لعدم تحقق اضطرار يوجب انتقال الفرض إلى صلاة المضطر حتى يقال بوجوب الخروج متشاغلاً بالصلاة وسقوط الركوع والسجود الحقيقيتين والانتقال إلى أبدالهما الاضطرارية، فإنّه مع سعة الوقت ومطلوبية صرف الوجود لا يتحقق الاضطرار بصرف الوجود إلّا بالاضطرار المستوعب كما لا يخفى.

وصحة الصلاة في ضيق الوقت مراعياً في ذلك عدم لزوم تصرف زائد على نفس الخروج، فيخرج مشتغلاً بالصلاة على الوجه الغير المستلزم للتصرف الزائد على التصرف الخروجي.

تذييل: لا يخفى أنّ هنا مسألة أُصولية وهي أنّه هل يكون الخروج مأموراً به أو منهياً عنه، غايته أنّ اختياره يكون لأجل كونه أقل المحذورين، فإنّ محذور البقاء أشد من محذور الخروج، أو لا يكون شيئاً منهما ولكن يجري عليه حكم المعصية؟ فيه أقوال. **التحقيق** أنّه مأمور به، لكونه تخلصاً و ردّاً للمال إلى مالكه فيكون مأموراً به، وبعد صيرورته مأموراً به بحكم الشارع يكون ذا مصلحة وتكون مفسدة الغصب مغلوبة، والملاك المغلوب وجوده كعدمه فيكون ذا مصلحة ومأموراً بها فيتمشي قصد القربة حينئذٍ، وتمام الكلام موكول إلى محله.

[اشتراط تقدم الرجل على المرأة]

مسألة: قد وقع الخلاف بين الأصحاب في صحة صلاة الرجل مع المحاذاة للمرأة أو تقدم المرأة على الرجل وعدمها.

فعن مشهور القدماء البطلان، وعن مشهور المتأخرين الصحة مع الكراهة، ومنشأ هذا الخلاف اختلاف الأخبار.

ولا يخفى أنّها على طوائف: **إحداها:** ما دل بظاهره على بطلان صلاة الرجل مع المحاذاة للمرأة مطلقاً. **ثانيتها:** ما دل على عدم بطلانها كذلك. **ثالثتها:** ما دل على بطلانها مع عدم البعد بعشرة أذرع أو نحوها وصحتها معها.

فالقدماء يجمعون بين هذه الطوائف بحمل المطلقات الدالة على البطلان مطلقاً والصحة كذلك على المقيدات، ويكون نتيجة هذا الجمع صحة الصلاة مع تقدم الرجل على المرأة أو مع البعد عشرة أذرع في صورة المحاذاة، ويسمى هذا الجمع جمعاً موضوعياً.

ومشهور المتأخرين يجمعون بينها بما يفيد الكراهة.

توضيحه أنّ الاخبار المقيدة حيث كان بينها اختلاف ـ من حيث دلالة بعضها على كون العبرة في الجواز وعدم البأس بتخلل عشرة أذرع بينهما كما في موثقة عمار، وبفصل مقدار شبر كما في صحيحة معاوية بن وهب، وبقدر ما لا يتخطى أو قدر عظم الذراع فصاعداً كما في صحيحة زرارة ـ فيقع التعارض بينها ولا يمكن الجمع بينها، لورودها في مقام التحديد الذي لا يقبل الزيادة والنقصان، فتتساقط لا محالة وتبقى الأخبار المطلقة الدالة على البأس مطلقاً والدالة على عدم البأس كذلك، والجمع العرفي الواضح بينها هو كون ما دلّ على عدم البأس قرينة على أنّ المراد مما دل على البأس هو الكراهة، ضرورة أنّ ظهور النهي في الحرمة كالأمر في الوجوب يكون بالإطلاق الذي يمنعه أدنى ما يصلح للقرينية على خلافه، فنتيجة هذا الجمع المسمى بالجمع الحكمي هي الحكم بالكراهة مع المحاذاة.

وإذا دار الأمر بين الجمع الموضوعي الذي هو في المقام تقييد المطلقات بالمقيدات وبين الجمع الحكمي، فالموضوعي مقدم على الحكمي لتقدمه رتبة على الحكمي.

ولكن المتأخرين الذين اختاروا الجمع الحكمي يكون ذهابهم إليه لأجل تعارض المقيدات بعضها مع بعضها الآخر، كما عرفت إجمالاً.

فالكلام كله في أنّ هذا التعارض هل يكون قابلاً للعلاج أو لا، فإذا ثبت عدم إمكان علاجها فتسقط لا محالة وتصل النوبة إلى الجمع الحكمي، وإلّا فالحق ما ذهب إليه مشهور القدماء من تقييد الإطلاقات الذي نتيجته الحكم بالبطلان مع المحاذاة وعدم الفصل بشبر أو عظم ذراع أو غيرهما.

فنقول: إنّ الأخبار المفصلة على ألسنة مختلفة:

إحداها: روايات المحمل [١] الدالة على أنّهما لا يصلّيان معاً بل يتقدم الرجل على المرأة في الصلاة، والظاهر منها التقدم من حيث الزمان، فيكون المتحصل منها أنّهما لا يصلّيان في زمان واحد قضية للمعية الظاهرة في مقارنة صلاتيهما زماناً، بل يصلّي الرجل أولاً ثم المرأة.

وعلى هذا المعنى تكون روايات المحمل معرضاً عنها، لعدم عمل أحد بها، ضرورة أنّ تقدم صلاة الرجل زماناً على صلاة المرأة ليس شرطاً لصحة صلاة المرأة، كما لا يخفى.

فروايات المحمل على هذا المعنى أجنبية عن مسألتنا ولا ربط لها بما نحن فيه.

وإن قلنا بأنّ هذا المعنى خلاف الظاهر، والسؤال يكون من المعية المكانية وأنّه هل تصح صلاتهما مع محاذاتهما أم لا؟ فأجاب عليه السلام بعدم الجواز وأنّه لابد من التفريق بأن يصلّي أحدهما وبعد فراغه يصلّي الآخر، وتقديم صلاة الرجل على صلاة المرأة حينئذٍ يكون من باب تقدم الرجل على المرأة في سائر الأُمور الذي يكون ارتكازياً، كما يدل عليه قوله عليه السلام في صحيحة ابن أبي يعفور: «لا، إلّا أن تقدم هي وأنت...» [٢] لا أنّه يكون شرطاً لصحة صلاة المرأة حتى يقال بإعراض الأصحاب عنها وعدم حجيتها، فحينئذٍ تكون اخبار المحمل من المطلقات الدالة على عدم جواز المحاذاة بين الرجل والمرأة في الصلاة، ولا تنافي بينها وبين الأخبار المفصلة.

---

١) وسائل الشيعة ٥ / ١٢٤، الباب ٥ من أبواب مكان المصلّي، ح ٢، الحديث ٦١٠١.

٢) وسائل الشيعة ٥ / ١٢٥، الباب ٥ من أبواب مكان المصلّي، ح ٥، الحديث ٦١٠٤.

ويحتمل أن يكون المراد بالمعية الجماعة، فيكون المراد حينئذٍ النهي عن الصلاة جماعة، لعدم تقدم الإمام المعتبر في صلاة الجماعة في المحمل فيكون النهي حينئذٍ لأجل عدم تحقق شرط الجماعة أعني تقدم الإمام على المأموم.

وبناءً على هذا الاحتمال تكون أخبار النهي عن الصلاة في المحمل أجنبية عن مسألتنا، كما لا يخفى.

ثانيتها: ما دلّ على عدم البأس بصلاة كل من الرجل والمرأة في صورة المحاذاة مع الفصل بينهما بعشرة أذرع كموثقة عمار [١]، أو شبر كما في صحيحة محمد بن مسلم [٢] فيمن يصلّي في زاوية الحجرة وامرأته أو ابنته تصلّي بحذاه في الزاوية الأُخرى.

وأما ما دل على عدم البأس إذا كان بينهما فصل عشرة أذرع، فهو راجع إلى تحديد البعد المعتبر بينهما في صورة تقدم المرأة على الرجل أو كونها في أحد جانبي الرجل، لا في صورة تقدم الرجل على المرأة.

وأما ما دل على الشبر أو قدر عظم الذراع أو قدر ما لا يتخطى، فيحتمل أن يكون المراد بها الحائل الذي يكون بهذا المقدار، بقرينة صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام «في المرأة تصلّي عند الرجل قال عليه السلام: إذا كان بينهما حاجز فلا بأس.» [٣]، فإنّ الحاجز لم يعيّن مقداره في هذه الصحيحة، ويكون الشبر وعظم الذراع وقدر ما لا يتخطى بياناً لمقدار الحاجز وأنّه يكفي في ارتفاع الكراهة أو الحرمة ما يصدق عليه عنوان الحائل ولو كان بمقدار شبر.

---

١) وسائل الشيعة ٥ / ١٢٨، الباب ٧ من أبواب مكان المصلّي، ح ١، الحديث ٦١١٨.
٢) وسائل الشيعة ٥ / ١٢٣، الباب ٧ من أبواب مكان المصلّي، ح ١، الحديث ٦١٠٠.
٣) وسائل الشيعة ٥ / ١٢٩، الباب ٨ من أبواب مكان المصلّي، ح ٢، الحديث ٦١٢١.

وبقرينة خبر أبي بصير، قال: «سألته عن الرجل والمرأة يصلّيان في بيت واحد، المرأة عن يمين الرجل بحذاه؟ قال: لا، إلّا أن يكون بينهما شبر أو ذراع، ثم قال: كان طول رحل رسول الله صلى الله عليه وآله ذراعاً وكان يضعه بين يديه إذا صلّى يستره ممن يمرّ بين يديه.» [١]، فإنّه لو لم يكن المراد بالشبر أو الذراع الحائل لم يكن مناسبة في الاستشهاد برحل رسول الله صلى الله عليه وآله.

هذا كله على تقدير كون المذكور في صحيحة الحلبي الشبر لا الستر، إذ على تقدير الستر يكون مساوقاً للحاجز المذكور في بعض الروايات.

ويحتمل أن يكون المراد بالشبر البعد لا الحائل، ولكن رواية الشبر حينئذٍ تكون غير معمول بها سواء كان الحكم تحريمياً أم تنزيهياً، فيكون المقصود بالشبر تقدم الرجل على المرأة بمقدار الشبر.

وربما يشهد به صحيحة حريز عن أبي عبدالله عليه السلام «في المرأة تصلّي إلى جنب الرجل قريباً منه، فقال: إذا كان بينهما موضع رحل فلا بأس» [٢].

ثالثتها: ما دلّ على الحاجز، كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام «في المرأة تصلّي عند الرجل، قال عليه السلام: إذا كان بينهما حاجز فلا بأس» [٣].

ولا يخفى أنّ كلمة (عند) تشمل الجوانب الأربع وتقيد بما إذا لم تكن المرأة قدام الرجل، فإن كانت قدامه فلابد من البعد عشرة أذرع.

فتحصل مما ذكرناه في الجمع بين الأخبار المقيدة أنّ الرجل إذا كان مقدماً على المرأة فيكفي في ارتفاع الحرمة أو الكراهة مقدار شبر، بناءً على حمل الشبر على

---

١) وسائل الشيعة ٥ / ١٢٣، الباب ٥ من أبواب مكان المصلّي، ح ٣، الحديث ٦١٠٢.
٢) وسائل الشيعة ٥ / ١٢٦، الباب ٥ من أبواب مكان المصلّي، ح ١١، الحديث ٦١١٠.
٣) وسائل الشيعة ٥ / ١٢٩، الباب ٨ من أبواب مكان المصلّي، ح ٢، الحديث ٦١٢١.

صورة تقدم الرجل على المرأة، وإلّا فبمحاذاة موضع سجود المرأة لموضع ركوع الرجل، وهذا المقدار أيضاً قريب من الشبر ولا حاجة في هذه الصورة إلى حائل ولا إلى بعد عشرة أذرع.

وإن كانت المرأة قدام الرجل أو أحد جانبيها فالفصل بينهما من حيث البعد يعتبر أن يكون بمقدار عشرة أذرع ومن حيث الحاجز ما يصدق عليه الحائل، سواء كان طويلاً أم قصيراً ولو كان ارتفاعه بمقدار شبر أو ذراع، فتأمل جيداً.

ثم إنّ الظاهر من النواهي الواردة في المقام هو الكراهة، لظهور كلمة (لا ينبغي) الواردة في بعض تلك الأخبار، وللاختلاف الواقع بين الروايات المحددة من الشبر والذراع وعشرة أذرع وغيرها، فإنّ التحديد بالأقل والأكثر لا يمكن.

ولو كان المراد بالنهي المانعية فمن البديهي عدم كون المانعية من الماهيات التشكيكية، فنفس هذا الاختلاف كاشف عن كون الحكم تنزيهياً ولا ريب أنّ الحزازة في الكراهة لها مراتب، كما أنّ لمفسدة المحرمات أيضاً مراتب.

إلّا أنّ النهي في هذا المقام وإن لم يكن ظاهراً في الكراهة، لكنه لا يكون ظاهراً في الحرمة النفسية، لما سيجيء إن شاء الله تعالى من كون نظائر هذه النواهي إرشاداً إلى المانعية، ومن الواضح أنّ المانعية لا يكون لها مراتب فلابد من حمل النواهي على الكراهة.

وجُعل الأخبار المحددة للشبر والذراع وغيرهما بياناً لمراتب الكراهة، فبعض مراتبها ترتفع بالحاجز وبعضها بالشبر وبعضها بالذراع.

وبالجملة فالأخبار المفصلة لاختلافها في التحديد الذي لا يقبل الزيادة والنقصان تكون ظاهرة في تحديد مراتب الكراهة، والأخبار المطلقة المجوزة تكون قرينة على حمل الأخبار المطلقة المانعة على الكراهة، والله العالم بحقائق أحكامه.

وينبغي تذييل هذه المسألة بأُمور:

الأمر الأوّل: أنّ ظاهر الأمر والنهي هو الوجوب والحرمة النفسيان ورفع اليد عن هذا الظهور منوط بقرينة، فحملها على الغيرية المعبر عنها بالشرطية والمانعية محتاج إلى عناية.

ولا يبعد أن يكون الضابط في كون الأوامر والنواهي إرشاداً إلى الشرطية والمانعية أنّ الأمر والنهي إذا تعلقا بشيء مع الغض عن ملاحظة أمر آخر وراء ذلك الشيء يكونان نفسيين، كقوله: (لا تشرب الخمر) و(صم شهر رمضان) مثلاً، فإنّ الحرمة تعلقت بنفس الخمر والوجوب بنفس الصوم مع قطع النظر عن شيء آخر، فحرمة الخمر تكون نفسية وكذا وجوب الصوم.

وإذا تعلقا بشيء في شيء كقوله: (لا تصلّ في الحرير) أو (فيما لا يؤكل)، و(استقبل القبلة في الصلاة) وما يؤدي هذا المعنى، فيكونان إرشاداً إلى الشرطية والمانعية، فيقال: إنّ الحرير مانع، وكذا ما لا يؤكل، والاستقبال شرط.

ومن هنا ظهر أنّ النواهي المطلقة المانعة عن محاذاة الرجل والمرأة في الصلاة ظاهرة في المانعية على حد مانعية الحرير، إلّا أنّ القرائن الخارجية من كلمة لا ينبغي واختلاف الأخبار المفصلة بين الذراع والشبر وغيرهما أوجبت رفع اليد عن ظهورها في المانعية وحملها على الكراهة، كما هو واضح.

الأمر الثاني: أنّه لو تقارنا في الصلاة بأن شرعا في الصلاة في زمان واحد مع المحاذاة، فبناءً على الحرمة تبطل صلاتهما، كما تقتضيه أخبار النهي عن صلاتهما معاً، وبناءً على الكراهة تكره، كما هو أوضح من أن يخفى.

الأمر الثالث: أنّه إذا تعاقبت صلاتا الرجل والمرأة، فهل تبطل كلتاهما بناءً على المانعية، أو المتأخرة فقط؟

الظاهر أنّ المشهور على صحة الأُولى وبطلان الثانية، لأنّ الثانية غير صحيحة لاقترانها بالمانع وهو المحاذاة، فلا تصلح أن تكون مانعة عن صحة الصلاة الاولى، دون الأُولى لأنّها افتتحت بدون المانع أعني المحاذاة.

ولكن قد يشكل في التفصيل بين صورة التقارن وبين التعاقب، بالحكم بالبطلان في الأُولى بالنسبة إلى كلتا الصلاتين والصحة في الثانية بالنسبة إلى الصلاة المتأخرة.

وتوضيح الإشكال هو أنّ المدار في المانعية إن كان هو الصلاة الصحيحة الفعلية فهذا يقتضي صحة الصلاتين في صورة التقارن، لعدم صحة كل منهما فعلاً لاقتران كل منهما بالمانع وهو المحاذاة، ومع عدم صحة كل منهما لا تصلح شيء منهما للمانعية، إذ المفروض أنّ الصلاة المانعة عن صحة الصلاة الأُخرى هي خصوص الصحيحة الفعلية وهي مفقودة، فحينئذٍ تخلو كل من الصلاتين مع تقارنهما عن المانع، فتصحان معاً.

وإن كان المدار في المانعية الصحة الشأنية بمعنى صحة الصلاة من جميع الحيثيات إلّا من ناحية المحاذاة، فهذا يقتضي مانعية الصلاة المتأخرة في صورة التعاقب، ولا يمكن الحكم بصحة الأُولى.

والحاصل أنّ المناط في المانعية إن كان الصحة الشأنية فلابد من الحكم بـبطلان الصلاتين في صورة التعاقب كالتقارن، وإن كان الصحة الفعلية فلابد مـن الحكـم بصحتهما في صورة المقارنة.

وبعبارة أُخرى أنّ المانع على ما يستفاد من الأدلة على قسمين:

أحدهما: المانعية المطلقة، يعني تقيد الصلاة بعدم ذلك الشيء في الصلاة من غير فرق بين أجزائها وشرائطها والسكوتات المتخللة بينها كالحدث والاستدبار، وقد يسمى هذا القسم بالقواطع.

ثانيهما: المانعية المقيدة بحال الأجزاء والشرائط كالنجاسة الخبثية، فإنّها قيد لخصوص الأجزاء، وعلى كل تقدير يكون المانع قيداً للأجزاء سواء كان قيداً للسكوتات أيضاً أم لا.

[محاذاة الرجل والمرأة]

ومن جملة الموانع محاذاة الرجل والمرأة، فإنّها لو لم تكن من الموانع المطلقة المعبر عنها بالقواطع فلا أقل من كونها قيداً لخصوص الأجزاء.

وقضية ذلك مانعية المحاذاة لكل جزء من أجزاء الصلاة، فمع تعاقب الصلاتين يتحقق المحاذاة في بعض الأجزاء وهذا المقدار كاف في بطلان كلتيهما.

نعم لو لم يكن الرجل والمرأة ملتفتين إلى محاذاتهما والتفتا إليها في الأثناء فقضية حديث لا تعاد هي صحة الأجزاء السابقة على الالتفات، ولكن يجب عليهما رفع المانع أعني المحاذاة إن أمكن ذلك بدون تخلل المنافي كالمشي ونحوه، وإلّا يستأنفان في السعة.

وبالجملة فلم يظهر وجه معتد به للتفصيل المنسوب إلى المشهور من الحكم ببطلان كلتا الصلاتين مع التقارن وبطلان خصوص المتأخرة مع التعاقب.

وقد يستدل على هذا التفصيل بصحيحة علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «سألته عن إمام كان في الظهر فقامت امرأة بحياله تصلّي وهي تحسب أنّها العصر، هل يفسد ذلك على القوم؟ وما حال المرأة في صلاتها معهم وقد كانت صلّت الظهر؟ قال: لا يفسد ذلك على القوم وتعيد المرأة صلاتها» [١].

---

١) وسائل الشيعة ٥ / ١٣٠، الباب ٩ من أبواب مكان المصلّي، ح ١، الحديث ٦١٢٤.

تقريب الاستدلال بها أنّ إعادة المرأة للصلاة دون القوم تكون لبطلان صلاتها لكونها بحيال الإمام. ومن المعلوم أنّ صلاتها متأخرة عن صلاة الإمام لا مقارنة لها، فتدل هذه الصحيحة على بطلان الصلاة المتأخرة مع المحاذاة.

ولا يخفى أنّ هذه الصحيحة على هذا الاحتمال تكون مدركاً للتفصيل المزبور المعزى إلى المشهور، إلّا أنّ في هذه الصحيحة احتمالات أُخر:

منها: أن يكون وجوب إعادة المرأة صلاتها لأجل عدم اتحاد صلاتي المرأة والإمام في الصنف، لكون صلاة الإمام الظهر والمرأة العصر كما لعل الظاهر من جهة السؤال هو هذا، فالراوي تخيل اعتبار الوحدة الصنفية بين صلاة الإمام والمأموم.

والرواية حينئذٍ تسقط عن الحجية، لمعارضتها بما هو أقوى منها، إذ لا يعتبر في صحة الصلاة جماعة اتحاد صلاتي الإمام والمأموم في الصنف.

ومنها: أنّ وجوب الإعادة يحتمل أن يكون لأجل عدم تحقق شرط الايتمام وهو تقدم الإمام على المأموم.

وفيه: عدم اعتبار تقدم الإمام على المأموم في الجماعة بل الشرط هو عدم تقدم المأموم على الإمام، فتكون الرواية على هذا المعنى معرضاً عنها.

وبالجملة فهذان الاحتمالان وإن كانا بعيدين لمخالفتهما لسائر الأخبار وعمل الأصحاب إلّا أنّهما مانعان عن انعقاد ظهور للرواية في المعنى الأوّل الذي كان مبنى الاستدلال بحيث يمكن التعويل عليه والاستناد إليه في الفتوى المذكورة المنسوبة إلى المشهور، فمقتضى القواعد هو البطلان مطلقاً من غير فرق بين التقارن والتعاقب، والله العالم.

فرع: إذا علم إجمالاً بتأخر إحدى الصلاتين عن الأُخرى زماناً مع محاذاة الرجل والمرأة بأن علم في أثناء الصلاة ببطلان صلاته أو صلاة المرأة، فإن كانت صلاته مقدمة زماناً على صلاة المرأة فصلاتها باطلة وإلّا فصلاته فاسدة.

وهي صحيحة بناءً على مذهب المشهور من تصحيح الصلاة المتأخرة، فالشك حينئذٍ يكون في أنّه هل شرع في الصلاة قبل شروع المرأة فيها أو بعده، فإن كان قد شرع في الصلاة قبل شروع المرأة فيها فصلاته صحيحة، وإن كان شرع بعد شروع المرأة فيها فصلاتها صحيحة دون صلاة الرجل.

قد يقال بكون المقام من قبيل الجنابة المرددة بين شخصين في إجراء كل منهما استصحاب طهارة نفسه، وفيما نحن فيه يجري كل منهما أصالة عدم المانع في صلاته فتصح صلاة كل منهما ظاهراً، ولا يجب عليهما استيناف الصلاة.

وفيه: أنّ الظاهر من أصالة عدم المانع هو الاستصحاب، وحينئذٍ إن أُريد استصحاب العدم المحمولي فلا يجدي، لأنّ العدم النعتي دخيل في الصلاة لكون عدم المانع قيداً ونعتاً للصلاة. وإن أُريد استصحاب العدم النعتي فليس له حالة سابقة، كما هو واضح. فمقايسة المقام بالجنابة الدائرة بين شخصين واضحة الفساد لما عرفت من الفرق بينهما.

نعم يمكن تصحيح الصلاتين بقاعدة التجاوز الجارية في الشك في الوجود وصحة الموجود، بأن يقال: إنّ مرجع الشك حينئذٍ في تقدم صلاة الرجل على المرأة وبالعكس إلى الشك في وقوع الأجزاء السابقة من الصلاة على وجه صحيح، ومقتضى قاعدة التجاوز هو صحتها.

ولكن يجب عليه إحراز عدم المانع بالنسبة إلى بقية الأجزاء، لأنّه من الشرائط ولا فرق في لزوم إحرازها بين الوجودية منها والعدمية ولا طريق له إلى ذلك.

فإن كان في سعة الوقت يستأنف الصلاة، لتمكنها من إتيان صرف الوجود جامعاً للشرائط الوجودية والعدمية.

وإن كان في ضيق الوقت يتم الصلاة على تلك الحالة، لسقوط ذلك القيد العدمي مع مزاحمته للوقت، كسقوط كل جزء وشرط حين مزاحمته للوقت، كما عرفت مراراً من أهمية الوقت من سائر الأجزاء والشرائط ما عدا جامع الطهور.

هذا جملة من المباحث المتعلقة بمسألة محاذاة الرجل والمرأة في الصلاة، والله تعالى هو العالم بحقائق احكامه والهادي إلى حلاله وحرامه.

[بعض الأمكنة التي تكره فيها الصلاة]

ولنذكر بعض الأمكنة التي تكره فيها الصلاة، كالتقدم والمحاذاة بالنسبة إلى قبر المعصوم عليه الصلاة والسلام، ولا بأس ببيان حكم الصلاة في القبور مقدمة لتلك المسألة.

فنقول وبه نستعين: إنّ الصلاة في المقابر تتصور على وجوه؛ **أحدها**: الصلاة بين القبور. **ثانيها**: الصلاة على القبور. **ثالثها**: الصلاة إلى القبور.

فهنا مسائل ثلاث:

[الصلاة بين القبور]

المسألة الأُولى: في الصلاة بين القبور، والمشهور على الكراهة، وقد خالف فيه الديلمي على ما حكي عنه من ذهابه إلى الحرمة.

والأصل في ذلك أخبار:

منها: موثقة عمار عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «سألته عن الرجل يصلّي بين القبور؟ قال: لا يجوز ذلك، إلّا أن يجعل بينه وبين القبور إذا صلّى عشرة أذرع من

بين يديه وعشرة أذرع من خلفه وعشرة أذرع عن يمينه وعشرة أذرع عن يساره ثم يصلّي إن شاء» (١).

ومنها: مرسلة عبدالله بن الفضل عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «عشرة مواضع لا يصلّى فيها: الطين والماء والحمام والقبور...» (٢).

ومنها: خبر الحسين بن زيد عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام في حديث المناهي قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يجصّص المقابر ويصلّي فيها ونهى أن يصلّي الرجل في المقابر والطرق والأرحية والأودية ومرابط الإبل وعلى ظهر الكعبة» (٣).

ومنها: خبر عبيد بن زرارة قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: الأرض كلها مسجد إلّا بئر غائط أو مقبرة» (٤).

والمتحصل من هذه الأخبار بعد تقييد ما عدا موثقة عمار المتقدمة بها، هو حرمة الصلاة بين القبور إلّا مع الفصل بعشرة أذرع من كل جانب، والمراد بالحرمة في هذه المقامات هو المانعية لا الحرمة النفسية، كما هو واضح.

ثم إنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «ويصلّى فيها» في رواية الحسين بن زيد المتقدمة بقرينة تجصيص المقابر، هو الصلاة في نفس مدفن الميت، كما إذا كان موضع الدفن واسعاً كالسراديب المعمولة في وادى السلام وغيره من المقابر للموتى.

والمراد بقوله في المقابر والطرق، الصلاة بين القبور، فلم يتكرر النهي عن الصلاة بين القبور في خبر الحسين المتقدم، كما لا يخفى.

---

١) وسائل الشيعة ٥ / ١٥٩، الباب ٢٥ من أبواب مكان المصلّي، ح ٥، الحديث ٦٢١٦.

٢) وسائل الشيعة ٥ / ١٤٢، الباب ١٥ من أبواب مكان المصلّي، ح ٦ و٧، الحديث ٦١٦٠ و٦١٦١.

٣) وسائل الشيعة ٥ / ١٥٩، الباب ٢٥ من أبواب مكان المصلّي، ح ٢، الحديث ٦٢١٣.

٤) وسائل الشيعة ٥ / ١١٨، الباب ١ من أبواب مكان المصلّي، ح ٤، الحديث ٦٠٨٥.

وبإزاء هذه الأخبار روايات تدل على الجواز مطلقاً، سواء كان بين المصلّي وبين القبور فصل عشرة أذرع أم لم يكن.

منها: صحيحة علي بن جعفر عليه السلام «أنّه سأل أخاه موسى عليه السلام عن الصلاة بين القبور، هل تصلح؟ فقال: لا بأس به» (١).

ومنها: صحيحة علي بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن الماضي عليه السلام عن الصلاة بين القبور، هل تصلح؟ قال: لا بأس» (٢).

وهاتان الصحيحتان تدلان على الجواز مطلقاً.

ومنها: صحيحة معمر بن خلاد عن الرضا عليه السلام قال: «لا بأس بالصلاة بين المقابر ما لم يتخذ القبر قبلة» (٣).

فإن كان المراد باتخاذ القبر قبلة جعل القبر بمنزلة الكعبة ويعامل معه معاملة القبلة فتكون الرواية أجنبية عن المدعى، وأما إن كان المراد به عدم كون القبر أمام المصلّي فتكون مرتبطة بالمقام وتعدّ من الأخبار المقيدة للجواز بما إذا لم يكن القبر بين يدي المصلّي.

وأما صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام (٤)، فالظاهر منها النهي عن اتخاذ القبر قبلة، وعلى هذا فلا ربط لها بالمقام. وإن كان النهي عن جعل القبر قبلة جعله بين يديه فتكون من الأخبار الناهية عن الصلاة خلف القبور.

---

١) وسائل الشيعة ٥ / ١٥٨، الباب ٢٥ من أبواب مكان المصلّي، ح ١، الحديث ٦٢١٢.
٢) وسائل الشيعة ٥ / ١٥٩، الباب ٢٥ من أبواب مكان المصلّي، ح ٤، الحديث ٦٢١٥.
٣) وسائل الشيعة ٥ / ١٥٩، الباب ٢٥ من أبواب مكان المصلّي، ح ٣، الحديث ٦٢١٤.
٤) وسائل الشيعة ٥ / ١٦١، الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي، ح ٥، الحديث ٦٢٢٤.

وكيف كان فالمتحصل من الأخبار النافية للبأس ـ بعد تقييد الصحيحتين الأُوليين بصحيحة معمر بن خلاد ـ هو نفي البأس عن الصلاة في المقابر إن لم يكن القبر أمام المصلّي، وإن كان القبر أمامه ففيه بأس، وإطلاق البأس يشمل الفصل بين القبر وبين المصلّي بمقدار عشرة أذرع وأقل وأكثر منه.

إذا عرفت المعنى المتحصل من طوائف الأخبار فيقع الكلام في الجمع بينها، فنقول:

إنّ مقتضى تقدم الجمع الموضوعي ـ أعني به تقييد المطلقات بالمقيدات ـ على الجمع الحكمي ـ وهو حمل النهي على الكراهة بقرينة لا بأس ـ هو تقييد ما دلّ على الجواز بما إذا فصل بين المصلّي وبين القبر من كل جانب عشرة أذرع، ويكون المتحصل من الجمع بين مجموع الأخبار هو مانعية كون القبر على يمين المصلّي أو أحد جوانبه الآخر للصلاة، إلّا إذا بعد مكان المصلّي عن القبور من الجوانب الأربع بمقدار عشرة أذرع.

فيبقى ظاهر النهي على الحرمة، خصوصاً مثل قوله: «لا يجوز» في موثقة عمار، لأنّ النهي إن كان بالهيئة فحيث إنّ ظهور الهيئة في الحرمة يكون بالإطلاق المتوقف على مقدمات الحكمة فينهدم أساس الإطلاق بما يدل على الجواز صريحاً، كنفي البأس الذي تضمنته روايات الجواز، أو ظاهراً.

وهذا بخلاف مثل كلمة (لا يجوز)، فإنّ دلالتها على المانعية في غاية القوة فرفع اليد عن هذا الظهور بمجرد نفي البأس مشكل، فصناعة الإطلاق والتقييد هو الذهاب إلى عدم الجواز إلّا مع البعد من كل جانب بمقدار عشرة أذرع.

ولكن لا يخفى أنّ الجمع بهذا النحو مبني على كون الاستثناء في موثقة سماعة متصلاً ـ كما هو الظاهر ـ فإنّ الصلاة بين القبور تصدق على البعد بين المصلّي وبين

القبور بمقدار عشرة أذرع، إذ على كون الاستثناء متصلاً تكون الأخبار النافية للجواز والمثبتة له واردة على موضوع واحد وهو الصلاة في البين، فتقيّد مطلقات نفي البأس عن الصلاة بين القبور بما إذا كان الفاصل بينها وبين المصلّي عشرة أذرع.

وأما إذا كان الاستثناء منقطعاً فيكون الفصل بعشرة أذرع أجنبياً عن الصلاة بين القبور، ويكون الإطلاقات المانعة والمجوزة متعارضة ظاهراً.

والجمع العرفي بينهما هو جعل نفي البأس الصريح في الجواز قرينة على حمل النهي على الكراهة. وهذا هو الجمع الحكمي، لأنّ التصرف يكون في الحكم بحمل النهي الظاهر بطبعه في الحرمة والمانعية على الكراهة.

ولكن يلزم حينئذٍ تقييد الكراهة بما إذا لم يكن القبر أمام المصلّي، فحينئذٍ لا تصح الصلاة، كما هو قضية صحيحة معمر بن خلاد المتقدمة.

والحاصل أنّ الجمع بين الأخبار المتقدمة عند المشهور هو الجمع الحكمي، بجعل لا بأس قرينة على صرف النهي عن المانعية إلى الكراهة، لكنك قد عرفت عدم إمكان الجزم به لأنّ ظهور كلمة لا يجوز في عدم الجواز في غاية القوة، ورفع اليد عنه بنفي الباس مشكل.

فلا يبعد أن يكون الجمع بينها بحمل المطلقات على المقيدات، الذي قد عرفت أنّه جمع موضوعي أولى من الجمع العرفي الحكمي السابق.

إلّا أن يقال: إنّ الجمع بالإطلاق والتقييد لا يتأتى بين موثقة عمار وبين صحيحة معمر بن خلاد، لأنّ صحيحة معمر مشتملة على عقدين إيجابي وسلبي وكل منهما مطلق قابل للتقييد.

أما الإيجابي فهو الجواز وعدم البأس بالصلاة بين المقابر، سواء فصل بينها وبين القبور عشرة أذرع أم لم يفصل، فيقيد بما إذا فصل بين المصلّي وبين القبور عشرة أذرع، ومع عدم الفصل بعشرة أذرع ففي الصلاة فيها بأس.

وأما العقد السلبي فهو عدم الجواز إذا كان القبر بين يدي المصلّي مطلقاً، من غير فرق في ذلك بين فصل عشرة أذرع وعدمه، فيقيد بما في موثقة عمار من الفصل بعشرة أذرع.

وتكون نتيجة تقييد هذين العقدين جواز الصلاة بين القبور مع فصل عشرة أذرع مطلقاً، سواء كان القبر أمام المصلّي أم في أحد جوانبه الثلاثة الأُخر، وعدم جوازها مع عدم فصل ذلك كذلك أيضاً، فلا يبقى فرق في الحكم تحريماً وجوازاً بين الأمام وبين غيره من الجوانب الثلاثة.

ومن المعلوم منافاة هذه التقييد لصريح صحيحة معمر المفصلة للحكم بين الأمام وبين غيره من الجوانب، والتفصيل قاطع للشركة بمعنى أنّ حكم القبر الواقع أمام المصلّي لا يشترك مع القبور الواقعة في سائر الجوانب، فلا محالة يقع التعارض بينها وبين الموثقة فتساقطان وتبقى المطلقات النافية للبأس والمثبتة له خالية عن المقيد، فيرجع إليها مرجعاً أو مرجحاً.

والجمع العرفي الواضح بينهما هو حمل النواهي على الكراهة بقرينة لا بأس. والظاهر أنّ هذا هو الوجه في ذهاب المشهور إلى الكراهة.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ المطلقات أيضاً تتعارض وتتساقط، فالمرجع حينئذٍ هو الأُصول العملية، ومقتضاها البراءة عن المانعية.

اللهم إلّا أن يقال: إنّه يرجع بعد تعارض موثقة عمار وصحيحة معمر إلى الأخبار العلاجية، ومقتضاها لزوم الأخذ بالصحيحة لكونها ذات مزية من حيث صفات الراوي وسقوط الموثقة عن الاعتبار.

ويكون قضية الجمع حينئذٍ بين صحيحة معمر وبين غيرها من الروايات جواز الصلاة بين القبور ما لم يكن القبر قبلة أو لم يكن القبر بين يدي المصلّي من دون اتخاذه قبلة، سواء كان بين القبور وبين المصلّي مقدار عشرة أذرع أم لا.

واستفادة الكراهة حينئذٍ مشكلة لعدم دليل عليها، والنهي عن اتخاذ القبر قبلة في صحيحة زرارة لا تصلح أن يكون مستنداً للحكم بالكراهة.

أما أولاً: فلظهوره في معاملة القبلة مع القبر، فيكون أجنبياً عما نحن فيه من الصلاة بين القبور. وأما ثانياً: ـ فبعد تسليم ظهور النهي في الكراهة وعدم المناقشة في أنّ ظاهر النهي هو الحرمة ـ فهو أخص من المدعى، إذ المقصود هو الحكم بكراهة الصلاة بين القبور مطلقاً من غير فرق في الكراهة بين الجوانب الأربع، وصحيحة زرارة ومعمر موردهما خصوص كون القبر أمام المصلّي.

والاستدلال على الكراهة بقاعدة التسامح المشهورة في أدلة الاستحباب إلحاقاً للمكروهات بالمستحبات في التسامح، فيه ما لا يخفى.

أما أولاً: فلعدم ثبوت التسامح في أدلة المستحبات.

وأما ثانياً: فلفساد قياس المكروهات بالمستحبات، لكون موضوع أدلة قاعدة التسامح هو الخير والثواب المذكورين في أخبار من بلغ، وليس شيء منهما في المكروهات ثابتاً.

وأما ثالثاً: فلانتفاء البلوغ، إذ المأخوذ في أخبار من بلغ هو البلوغ عن النبي صلى الله عليه وآله، فلابد أن يكون هناك رواية تدل على بشارة الثواب حتى يصدق عنوان البلوغ، والبلوغ لا يصدق على قول الفقيه، إلّا أن يقال: إنّ تورع الفقيه يكشف عن وجود رواية مبشرة للثواب فالبلوغ يكون لذلك، فتأمل.

وبالجملة فاستفادة كراهة الصلاة بين القبور مشكلة، بل المتحصل من الجمع بين أخبار الباب بعد سقوط موثقة عمار بالمعارضة هو عدم البأس بالصلاة بين القبور، إلّا إذا كان القبر بين يدي المصلّي، وحينئذٍ إما يكون الصلاة باطلة أو مكروهة، وكراهة الصلاة فيما إذا كانت القبور بين يمين المصلّي ويساره، فخلفه مشكلة جداً، إلّا أن يتمسك بفهم المشهور، لكنه تقليد كما لا يخفى، والله تعالى هو العالم.

[الصلاة على القبور]

المسألة الثانية: في الصلاة على القبور.

والمشهور كما عن الحدائق [١] بل عن صريح الغنية [٢] وظاهر المنتهى [٣] الإجماع على الكراهة.

ويدل عليه جملة من الأخبار:

منها: قول النبي صلى الله عليه وآله في حديث النوفلي: «الأرض كلها مسجد إلّا الحمام والمقبرة» [٤].

ومنها: رواية يونس بن ضبيان عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى أن يصلّى على قبر أو يقعد عليه أو يبنى عليه» [٥].

ومنها: مرسلة عبدالله بن الفضل المتقدمة [٦]، بقرينة ذكر الحمام فيها فإنّ الصلاة تقع على أرض الحمام وكذلك الصلاة تقع على القبر، كالصحن الشريف والحجرات

---

١) الحدائق الناضرة ٧ / ٢١٦.

٢) غنية النزوع / ٦٧.

٣) منتهى المطلب (ط. ج) ٤ / ٣١٣.

٤) وسائل الشيعة ٥ / ١١٨، الباب ١ من أبواب مكان المصلّي، ح ٣، الحديث ٦٠٨٤.

٥) وسائل الشيعة ٥ / ١٦٠، الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي، ح ٨، الحديث ٦٢١٩.

٦) وسائل الشيعة ٥ / ١٤٢، الباب ١٥ من أبواب مكان المصلّي، ح ٦ و ٧، الحديث ٦١٦٠ و ٦١٦١.

المقدسة في الأمكنة المعظمة كالنجف الأشرف وسائر العتبات العاليات، فإنّ الصلوات فيها تقع على القبور لا بينها.

ولا يخفى أنّ ظاهر هذه الروايات هو حرمة الصلاة على القبور لا كراهتها، لأنّ قضية استثناء الحمام والمقبرة في حديث النوفلي هي الحرمة، وكذا النهي في رواية يونس ظاهر في الحرمة.

لا يقال: إنّه يرفع اليد عن ظهور هذا النهي في الحرمة بقرينة الحمام، فإنّ الصلاة فيها ليست بحرام قطعاً لما دلّ من الخارج على عدم حرمة الصلاة فيه، ووحدة السياق تقتضي اتحادهما في الحكم فتكون الصلاة على القبر كالصلاة في الحمام مكروهة.

فإنّه يقال: إنّ هذا مبني على كون النهي موضوعاً لخصوص الطلب التحريمي أو مطلق الطلب الجامع بين الحرمة والكراهة.

وأما إذا قلنا بوضع كل من صيغة الأمر والنهي لإنشاء النسبة كسائر النسب الإنشائية فإنّ النسبة تارة تكون ظرفية، وأُخرى ابتدائية، وثالثة إيجادية كما في الأوامر والنواهي فإنّها عبارة عن إنشاء نسبة بين الفعل والفاعل وتسمى هذه النسبة نسبة إيجادية فإن لم يقم دليل على جواز المخالفة ـ ككلمة (لا بأس) عقيب (اغتسل) مثلاً أو (لا تصلّ في الحمام) مثلاً ـ فينتزع العقل كون النسبة منشأة بداعي الجدّ، وإن قام على ذلك يستكشف منه أنّ إنشاء النسبة لم يكن بداعي الجدّ، ففي المقام قام الدليل على أنّ الإنشاء بالنسبة إلى ترك الصلاة في الحمام لم يكن بداعي الجد.

لكنه لا يكون دليلاً على أنّ إنشاء النسبة الطلبية في الصلاة على القبور لم يكن أيضاً بداعي الجدّ.

فلعل الأولى أن يقال: إنّ اصطلاح أهل الرجال والدراية قد استقر غالباً على التعبير عن المكروهات بالمناهي، فالتعبير في رواية يونس بنهي النبي صلى الله عليه وآله عن الصلاة على قبر بناءً على استقرار الاصطلاح المزبور يدل على الكراهة كما هو واضح.

إلّا أن يقال: إنّ اصطلاح أهل الرجال لا دخل له بكلام المعصوم عليه السلام، فإنّ النواهي وردت في كلامه عليه السلام وظاهر النهي الحرمة، وحمله على الكراهة بلا شاهد وقرينة تأويل فيه بلا موجب.

إلّا أن يدعى أنّ النهي إن كان بصيغته فالحق ما ذكر من ظهوره في الحرمة، وأما إن كان بمادة النهي ـ كما في خبر يونس من إسناد النهي إلى النبي صلى الله عليه وآله ـ فلا يكون له ظهور في الحرمة لقوة احتمال كون النهي نهي الإعافة لا الحرمة.

لكنه لا يمكن بمجرد عدم ظهور النهي في الحرمة يحكم بالكراهة، لعدم ظهوره في الكراهة، فالإفتاء بكل من الحرمة والكراهة إفتاء بغير علم.

إلّا أن يجعل فهم الأصحاب للكراهة قرينة على كون النهي في تلك الأخبار للكراهة لا الحرمة، والله العالم.

وكيف كان فالأحوط ترك الصلاة على القبر.

[الصلاة إلى القبور]

المسألة الثالثة: في الصلاة إلى القبور.

فقيل بالكراهة وهو المشهور، وقيل بالحرمة على ما نسب إلى المفيد [١]

---

١) المقنعة / ١٥١.

والصدوق [١] والحلبي [٢] وبعض المتأخرين.

وكيف كان فالأصل في ذلك صحيحتا معمر بن خلاد و زرارة المتقدمتان المتضمنتان للنهي عن اتخاذ القبر قبلة في الصلاة، وبهما يقيد إطلاق صحيحتي علي بن جعفر عليه السلام وعلي بن يقطين المتقدمتن الدالتين على نفي البأس عن الصلاة بين القبور.

ويكون المتحصل بعد التقييد عدم البأس بالصلاة بين القبور إلّا إذا كان القبر أمام المصلّي.

والإشكال في صحيحة معمر بقصورها عن إفادة الحرمة ـ لأنّ البأس أعم من الحرمة والكراهة ـ مندفع بأنّ البأس إن كان مجملاً ولم يكن له ظهور في الحرمة فيكفي في رفع إجماله ظهور النهي عن اتخاذ القبور قبلة في صحيحة زرارة.

وكيف كان فالتحقيق أن يقال: إنّ اتخاذ القبر قبلة إن كان ظاهراً في جعل القبر قبلة وتنزيله منزلة الكعبة ـ كما هو ظاهر لفظ الاتخاذ ـ فتكون صحيحتا معمر وزرارة أجنبيتين عن المدعى، ولا يكون للحكم بحرمة الصلاة إلى القبر أو كراهتها مستند واضح، فالحكم بإحداهما مشكل جداً، بل يكون وجود القبر في قدام المصلّي كالعدم، فلا حرمة ولا كراهة.

فلو صلّى بين القبور وكان أمامه قبر، فإن قلنا بكراهة الصلاة بين القبور فتكره صلاته من جهة كون صلاته بين القبور لا من جهة كون صلاته إلى القبر. والمفروض أنّ الغرض إثبات حرمة أو كراهة الصلاة إلى القبر مع قطع النظر عن صدق عنوان البينية عليها، ولذا عقدنا لكل من الصلاة بين القبور وعليها وإليها مسألة على حدة.

---

١) نسب إليه ذلك العلّامة في منتهى المطلب (ط. ج) ٤ / ٣١٦.

٢) نقل عنه العلّامة في المختلف ٢ / ١٠٩.

وإن كان اتخاذ القبر قبلة مما احتمل فيه المعنى المزبور والصلاة إلى القبر لا من جهة جعله قبلة بل صارت الصلاة تصادفاً مواجهة لقبر، ومع هذين الاحتمالين تصير الصحيحتان مجملتين ولا يصح الاستدلال بهما، فيكون الصلاة إلى القبر خالية عن وجه الحرمة والكراهة كالاحتمال الأوّل.

وإن كان اتخاذ القبر قبلة ظاهراً في المقام وهو الصلاة إلى القبلة مع كون القبر أمام المصلّي لا قبلة للصلاة، فيكون قوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «ولا تتخذ شيئاً منها قبلة»، بل وقوله عليه السلام في صحيحة معمر: «ما لم يتخذ القبر قبلة» ظاهراً في الحرمة.

[الصلاة عند قبور النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام]

ويقع التعارض بينها وبين ما دل على جواز الصلاة بل استحبابها خلف قبور الأئمة المعصومين عليهم السلام، بعد البناء على عدم القول بالفصل بل القول بعدم الفصل بين قبر النبي صلى الله عليه وآله وبين قبور الأئمة المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين) لأنّه لم يقل أحد بكراهة أو حرمة الصلاة إلى قبر النبي صلى الله عليه وآله واستحبابها إلى قبور الأئمة عليهم السلام.

تقريب المعارضة: أنّ صحيحة زرارة تدل على حرمة الصلاة إلى كل قبر حتى قبر النبي صلى الله عليه وآله، والروايات المستفيضة تدل على استحباب الصلاة إلى قبورهم (عليهم الصلاة والسلام)، فالصلاة إلى قبورهم مستحبة وحرام، وهذا هو التعارض.

والجمع بينهما بعد رفع اليد عن ظاهر كل منهما بنص الآخر يكون محصله كراهة الصلاة إلى قبورهم عليهم السلام وهو مخالف للإجماع بل الضرورة، إذ ما دل على الاستحباب يكون نصاً في الجواز، كقوله: «لا بأس» والنهي المقرون بما يدل على الجواز يكون ظاهراً في الكراهة.

وبالجملة فهذا الجمع مما يقطع بخلافه، فتصل النوبة حينئذٍ إلى الأخبار العلاجية، ومقتضاها التخيير مع التكافؤ.

فإما أن يؤخذ بأخبار استحباب الصلاة إلى قبور المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين)، وإما أن يؤخذ بالأخبار الناهية فيحكم بحرمة الصلاة إلى كل قبر حتى قبر المعصوم عليه السلام وهو بمكان مع الغرابة.

ولكن الإنصاف عدم وصول النوبة إلى هذه الأبحاث، لما عرفت من أنّ الظاهر من اتخاذ القبر قبلة هو تنزيله منزلة الكعبة، ولا ينبغي الارتياب في الحرمة حتى بالنسبة إلى قبور المعصومين عليهم السلام.

فالأخبار المستفيضة الدالة على استحباب الصلاة خلف قبور الأئمة الأطهار (عليهم صلوات الله الملك الغفار) لا معارض لها فيؤخذ بها ويحكم بالاستحباب.

وأما الصلاة خلف سائر القبور فلا دليل على حرمتها ولا كراهتها، فإذا صدق عليها عنوان الصلاة بين القبور فتكره على ما تقدم، وإلّا فلا.

فتحصل مما ذكرناه أنّ الصلاة خلف قبور غير الأئمة المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين) لا حرمة ولا كراهة فيها.

وأما الصلاة خلف قبورهم عليهم السلام فتستحب على ما يظهر من أخبار كثيرة:

منها: مكاتبة محمد بن عبدالله الحميري، قال: «كتبت إلى الفقيه عليه السلام أسأله عن الرجل يزور قبور الأئمة، هل يجوز أن يسجد على القبر أم لا؟ وهل يجوز لمن صلّى عند قبورهم أن يقوم وراء القبر ويجعل القبر قبلة ويقوم عند رأسه ورجليه؟ وهل يجوز أن يتقدم القبر ويصلّي ويجعله خلفه أم لا؟ فأجاب وقرأت التوقيع ومنه نسخت: أما السجود على القبر فلا يجوز في نافلة ولا فريضة ولا زيارة بل يضع خده الأيمن على القبر، وأما الصلاة فإنّها خلفه ويجعله الأمام ولا يجوز أن يصلّي بين يديه لأنّ الإمام لا يتقدم، ويصلّي عن يمينه وشماله» [1].

---

١) وسائل الشيعة ٥ / ١٦٠، الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي، ح ١ و ٢، الحديث ٦٢٢٠ و ٦٢٢١.

ومثلها ما عن الطبرسي في الاحتجاج عن محمد بن عبدالله الحميري عن صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه وصلّى عليه وعلى آبائه الطاهرين) إلّا أنّه قال: «ولا يجوز أن يصلّي بين يديه ولا عن يمينه ولا عن شماله، لأنّ الإمام لا يتقدم ولا يساوى» [١].

ومنها: خبر محمد بن البصري المروي عن مزار ابن قولويه عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث زيارة الحسين (عليه أفضل الصلاة والسلام)، قال: «من صلّى خلفه صلاة واحدة يريد بها الله تعالى لقي الله تعالى يوم يلقاه وعليه من النور ما يغشى له كل شيء يراه...» [٢]، ونحوها جملة من الروايات.

وينبغي البحث عن الصلاة عند قبور الأئمة عليهم السلام بالنسبة إلى جهاتها الأربع:

أما بالنسبة إلى خلفها، فقد عرفت استحبابها لخلوّ الأخبار الدالة على استحبابها عن المعارض.

وأما بالنسبة إلى اليمين والشمال، فملخص الكلام في ذلك أنّ الصلاة الواقعة في طرف اليمين أو الشمال تارة تكون في نقطة متقدمة على القبر الشريف، وأُخرى في نقطة مساوية للقبر المقدس، وثالثة في نقطة متأخرة عنه.

أما إذا كانت متقدمة على القبر المنور أو مساوية له، فمقتضى قوله عليه السلام في رواية الاحتجاج المتقدمة «لأنّ الإمام لا يتقدم ولا يساوي» هو جواز الصلاة في اليمين والشمال ما لم تقع في النقطة المتقدمة على القبر أو المساوية له ويكون هذا التعليل حكمة للتشريع وأجنبياً عن منصوص العلة، لأنّ عدم جواز التقدم على الإمام عليه السلام ولا التساوي معه في كل شيء مما يقطع بخلافه.

---

١) وسائل الشيعة ٥ / ١٦٠، الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي، ح ١ و ٢، الحديث ٦٢٢٠ و ٦٢٢١.

٢) وسائل الشيعة ٥ / ١٦٢، الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي، ح ٦، الحديث ٦٢٢٥.

وبهذا التعليل يرفع اليد عن إطلاق قوله عليه السلام في المكاتبة المزبورة: «ويصلّي عن يمينه وشماله»، فيكون المتحصل حينئذٍ جواز الصلاة عن اليمين والشمال إلّا إذا كان المصلّي متقدماً على القبر أو مساوياً له.

وبالجملة فمقتضى هذه الروايات بعد ملاحظة التعليل المزبور هو جواز الصلاة في يمين القبر المقدس ويساره إذا كان المصلّي متأخراً عنه لا متقدماً عليه ولا مساوياً له.

وأما الصلاة أمام القبور المطهرة المعصومية على من حلّ بها أفضل الصلاة وأكمل التحية، فمقتضى قوله عليه السلام في مكاتبة الحميري المتقدمة: «ولا يجوز أن يصلّي بين يديه» وخبر محمد بن البصري ـ بإسناده عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث طويل، قال: «أتاه رجل فقال له: يابن رسول الله هل يزار والدك؟ قال: نعم وتصلّى عنده، وقال: ويصلّي خلفه ولا يتقدم عليه» [1] ـ عدم الجواز. بل قوله عليه السلام: «ولا يجوز أن يصلّي بين يديه» صريح في ذلك.

وقوله عليه السلام: «نعم وتصلّى عنده...» يبيّن أُموراً:

الأوّل: أنّ من آداب الزيارة إتيان الصلاة عند القبر المطهر، لا في مكان آخر بعيد عنه.

الثاني: أنّ كلمة عنده لما كانت بإطلاقها شاملة لجميع الجوانب الأربع قيد عليه السلام الجواز بالخلف.

الثالث: أنّ قوله عليه السلام: «ولا يتقدم عليه» يقيّد إطلاق عنده أيضاً، حيث إنّه بعد تقييد الجواز بالخلف يكون ظاهراً في عدم جواز الصلاة في اليمين واليسار، فيقيّد

---

١) وسائل الشيعة ٥ / ١٦٢، الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي، ح ٧، الحديث ٦٢٢٦.

إطلاق عدم الجواز بالنسبة إلى الأمام واليمين واليسار بالتقدم، وأنّ الميزان في النهي عن الصلاة هو تقدم المصلّي على القبر، سواء كان بين يدي الإمام عليه السلام أم في طرف اليمين أم الشمال.

والإنصاف أنّه لا قصور في دلالة الروايتين المذكورتين على حرمة تقدم الصلاة على قبر المعصوم عليه السلام.

ومن الواضح أنّ المراد بالحرمة في المقام ونظائره هو الإرشاد إلى المانعية لا الحرمة النفسية، كما عرفت غير مرة أنّ النواهي الواردة في المركبات ظاهرة في المانعية، كقوله: (لا تصلّ في الحرير وما لا يؤكل).

وحينئذٍ فالأقوى وفاقاً لشيخنا البهائي [١] والعلّامة المجلسي [٢] وصاحب الحدائق [٣] بل وغيرهم مانعية التقدم على قبر المعصوم عليه السلام للصلاة، وتكون مانعيتها أقوى من مانعية الغصب لأنّه بعد تكلف إثبات وحدة المتعلقين يندرج الصلاة في المغصوب في صغريات النهي في العبادة فتبطل، أما في المقام فمن أوّل الأمر تكون الصلاة منهياً عنها واقعاً، لصيرورة التقدم على القبر الشريف كالحرير وما لا يؤكل مانعاً واقعياً.

فما نسب إلى المشهور من الحكم بالكراهة لم يعلم له وجه، فإنّ ظاهر النهي في قوله عليه السلام «ولا يتقدم» في الحرمة مما لا سبيل إلى إنكاره، وحمله على الكراهة موقوف على قرينة لم يظفر بها.

---

١) نقل عنه في الحدائق ٧ / ٢٢٠ والمجلسي في بحارالأنوار ٨٣ / ٣١٥.
٢) بحارالأنوار ٨٣ / ٣١٥.
٣) الحدائق الناضرة ٧ / ٢٢٠.

ومجرد ذهاب المشهور إلى خلافه لا يصلح لأن يكون قرينة على ذلك لاحتمال أن يكون ذلك لأجل بنائهم على التسامح في أدلة المكروهات على حد بنائهم عليه في المستحبات استناداً إلى أخبار من بلغ بعد التعدي عن موردها و هو المستحبات إلى المكروهات، أو لجهات أُخر.

أما التسامح في أدلّة المكروهات، فلم يثبت ذلك في المستحبات فضلاً عن المكروهات. وأما الجهات الأُخر، فلم تعرف حتى ينظر فيها.

وعلى أيّ حال فلا يحصل اطمينان بوجود قرينة صارفة للنهي عن ظاهره في المانعية إلى الكراهة، فالعمل على ظاهره متعين.

وأما المناقشة في سند رواية محمد بن البصري، فمدفوعة؛ أما أوّلاً: فلذكر ابن قولويه الذي هو من الأجلة له في مزاره [1]. وأما ثانياً: فلعمل المشهور بها، غاية الأمر أنّهم ناقشوا في دلالتها على الحرمة، ولا ريب في انجبار ضعف السند بعمل الأصحاب كما هو واضح، دون الدلالة وإن مال بعض الأصحاب كصاحب الجواهر [2] على ما ينسب إليه إلى ذلك.

ويمكن أن يكون الوجه في ذهاب المشهور إلى كراهة التقدم على قبر المعصوم عليه السلام التعليل في المكاتبة المزبورة بقوله عليه السلام: «لأنّ الإمام لا يتقدم»، فإنّ كلية هذه العلة تنادي بأعلى صوتها بالكراهة، لأنّه يكره التقدم على الإمام عليه السلام في الأكل والشرب والمشي والنوم وغيرها من الأُمور العادية ولا تحرم هذه الأُمور قطعاً، وحفظ كلية هذه العلة منوط بكراهة التقدم عليه عليه السلام في الصلاة أيضاً.

---

١) كامل الزيارات / ٢٣٨، الباب ٤٤، ولكن فيه: محمد البصري.

٢) جواهر الكلام ٨ / ٣٦٢.

والحاصل أنّ حسن التعليل إنما يكون بكلّية العلة.

والوجه في كلّيته هو أنّه مع عدم كليته يلزم المصادرة، لأنّ الحكم المعلل هو حرمة الصلاة متقدماً على القبر الشريف والعلة هو حرمة تقدم الصلاة عليه أيضاً، فهو بمنزلة أن يقال: إنّ التقدم على قبره عليه السلام حرام لكون التقدم حراماً، فهذه المصادرة دعت المشهور إلى جعل العلة كلّياً، وكلّيتها لا تلائم الحرمة لما عرفت من عدم حرمة التقدم على المعصوم عليه السلام في كثير من الأُمور، فلابد لحفظ هذه الكلية من الالتزام بالكراهة، وحينئذٍ فلا يبقى دليل على الحرمة.

وفيه أوّلاً: أنّه يحتمل أن يكون التقدم على الإمام عليه السلام في كل أمر حراماً حتى في المشي والأكل وغيرهما من الأُمور العادية، ولم يقم دليل على جوازها ولم يثبت تقدم الناس عليه عليه السلام في المشي وغيره، فيمكن أن يكون من خصائص المعصومين عليهم السلام حرمة التقدم عليهم. وهذا الاحتمال إما أن يكون ظاهراً وإما أن يكون منشأ لإجمال التعليل، فيسقط عن الاستدلال ويرجع إلى غيره مما دل على حرمة الصلاة متقدماً على قبر المعصوم عليه السلام.

وثانياً: أنّه يمكن توجيه التعليل بما لا يكون كلياً ولا يلزم المصادرة أيضاً.

توضيحه: أنّ الحكم المعلل عبارة عن عدم جواز الصلاة بين يدي القبر. والعلة عبارة عن عدم جواز الصلاة متقدماً على الإمام عليه السلام، فيكون بمنزلة قوله: (لا يجوز الصلاة قدام قبر المعصوم عليه السلام لأنّه لا يجوز الصلاة أمام نفس المعصوم عليه السلام)، وهذا التعليل مشتمل على مقدمة مطوية وهي تشبيه قبر المعصوم عليه السلام بنفس المعصوم عليه السلام، فحسن التعليل موجود مع عدم كليته من دون لزوم المصادرة أيضاً.

وبالجملة فلا يمكن المساعدة على فتوى المشهور. وإن لم يحكم بحرمة التقدم على قبر المعصوم عليه السلام فلا أقل من كون العلة منشأ للاحتياط.

هذا تمام الكلام في أصل مسألة تقدم الصلاة على قبر المعصوم عليه السلام.

وينبغي التعرض لبعض الجهات المرتبطة بهذه المسألة:

منها: أنّ المراد بالقبر الشريف هو نفس القبر المحتوي على الجسد المبارك الواقع في السرداب، كقبر مولى الموالي أميرالمؤمنين (صلوات الله عليه)، فإنّ نفس القبر يكون في سرداب عميق والحرم المقدس وما به من الصندوق والضريح تكون فوق ذلك السرداب وعلى سطحه، فالصلاة في الحرم الشريف في نقطة لو كان القبر المقدس في نفس الحرم ـ لا السرداب – كانت الصلاة متقدمة عليه، فهل هذه الصلاة يصدق عليها عرفاً أنّها متقدمة على قبر المعصوم أو لا؟

ونظير ذلك الصلاة على سطح الكشوانية مع كون أرض الكشوانية مقبرة، فهل يصدق عليها الصلاة على القبور؟ بل وكذا الصلاة في الصحن الشريف مع كونه مقبرة إذا فرض كون المدفن عميقاً جداً بحيث كان أرض الصحن بالنسبة إلى المدفن كسطح الكشوانية بالإضافة إلى القبور الواقعة في أرض الكشوانية، والصدق في جميع هذه الموارد مشكل.

ويحكى عن صاحب الجواهر قدس سره أنّه كان قائلاً بكراهة المشي والصلاة بين القبور وعليها، ولذا لم تكن صلاته بالصحن الشريف لصدق الصلاة عليها في نظره قدس سره مع عمق المدفن وبُعده عن سطح الصحن، وكان يقول: لولا أهمية زيارة قبر المولى أميرالمؤمنين (صلوات الله عليه) ما كنت أمشي من الصحن الشريف.

والإحالة على العرف أولى.

ومنها: أنّه بناءً على الحرمة أو الكراهة هل يرتفع المحذور بالصندوق والضريح الحائلين عن مشاهدة القبر الشريف أو لا؟ الظاهر العدم لأنّ الصندوق والضريح من توابع القبر المقدس، والميزان في الحائل والبعد الرافعين للحرمة أو الكراهة هو عدم صدق الصلاة بين يدي القبر، فلاحظ وتأمل، والله الهادي.

[الصلاة في بيوت النيران]

ومن الأمكنة التي تكره فيها الصلاة: بيوت النيران.

وقيل: إنّ المراد بها المواضع المعدة لإضرام النار فيها، كالمطابخ وغيرها ـ وإن لم تكن موضع عبادة باطلة ـ على ما نسب إلى جماعة، منهم ثاني المحققين [١] والشهيدين [٢] وسيد المدارك [٣].

وقيل: إنّ المراد بها خصوص مواضع عبادة النيران، فتختص بيوت النيران بها وهي المسماة في الفارسية بـ(آتشكده)، ولا يبعد أن يكون ذلك هو المراد ببيوت النيران.

هذا بعض الكلام في حال الموضوع.

وأما مستند الحكم بالكراهة فلم يوجد نص فيه، والأصل في ذلك الإجماع المحكي عن الغنية [٤] على الكراهة وبعض الوجوه الاعتبارية التي لا يعتمد عليها في الاستنباط.

فالعمدة هو الإجماع، وقد عرفت غير مرة أنّ الإجماع لا يكون في نفسه حجة، واعتباره إنما هو لأجل كونه كاشفاً قطعياً عن الدليل المعتبر الذي لو وصل إلينا كان حجة أيضاً، وقد حررنا في الأُصول أنّ مثل هذا الإجماع لا يتحقق في الفقه أصلاً، لأنّ من المقطوع عادة عدم تواطؤ الأصحاب وتبانيهم على كتمان الخبر الصحيح الذي يكون حجة عند الكل وعدم ضبطه في الأُصول والكتب والجوامع وأوصى كل سابق إلى لاحق بكتمانه وعدم نقله في الكتب، فهذا التباني مما يقطع بعدمه.

---

١) جامع المقاصد ٢ / ١٣٠.

٢) شرح اللمعة ١ / ٥٤٩.

٣) مدارك الأحكام ٣ / ٢٣٢.

٤) الغنية / ٦٧.

وعلى هذا فلا يكون شيء من الإجماعات كاشفاً علمياً عن حديث صحيح لو ظفرنا به كان حجة عندنا، وحينئذٍ فيشكل الاعتماد على الإجماعات المحصلة فضلاً عن المنقولة.

ولكن يمكن أن يقال بعد تحقق الإجماع: إنّ ذلك كاشف قطعي عن سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام على ذلك الفعل والمفروض أنّ عملهم به كان بمرأى ومنظر المعصوم عليه السلام ولم يردعهم عنه وقررهم على ذلك، فيكون الإجماع كاشفاً عن تقرير المعصوم عليه السلام.

ومن الواضح أنّ التقرير ـ كالقول ـ من أقسام السنة، فالإجماع يكون كاشفاً قطعياً عن السنة التقريرية لا القولية، وبهذه العناية يكون الإجماع حجة ويصح الاستناد إليه في الفروع الخالية عن النصوص.

إذا عرفت هذا تعرف أنّ الإجماع المحكي في المقام يكون حجة لكشفه عن تقرير الإمام (عليه الصلاة والسلام) لما جرت عليه سيرة الأصحاب من البناء على كراهة الصلاة في بيوت النيران، فتأمل جيداً، والله العالم بأحكامه.

ثم اعلم أنّه قد يعمم الحكم بالكراهة لجميع المواضع المعدة لإضرام النار فيها كالمطابخ والأتّون، بقاعدة التسامح والتشبه، وكلاهما ممنوع.

أما الأوّل: فلعدم ثبوت ذلك في الأصل أعني المستحبات، فضلاً عن المكروهات.

وأما الثاني: فالظاهر أنّ عنوان التشبه لا يصدق إلّا على التشبه في الأُمور المختصة بمن يتحقق التشبه بهم، وما يختص بالمجوس من الصلاة والعبادة هو عبادتهم في مواضع النيران المعدة لعبادتهم الباطلة، لا في كل موضع اعد لإضرام النار فيه.

فالقول باختصاص الكراهة بتلك المواضع الخاصة غير بعيد والتعدي عنها إلى غيرها لايخلو من تأمل.

[الصلاة في بيوت الخمر]

ومن المواضع التي تكره فيها الصلاة: بيوت الخمر.

والأصل في ذلك موثقة عمار عن أبي عبدالله عليه السلام: «لا تصلّ في بيت خمر أو مسكر لأنّ الملائكة لا تدخله» [١].

والظاهر من هذه الموثقة هو حرمة الصلاة في البيت المعد لعمل الخمر وإيجاده لا بيت فيه خمر، فإنّ النسبة بين بيت الخمر وبين بيت فيه الخمر عموم من وجه، لتصادقهما على الخمر الموجود في بيت يعمل فيه الخمر وتفارقهما في البيت الذي لا يعدّ لعمل الخمر فيه مع وجود خمر فيه، وفي البيت المعد لعمل الخمر فيه مع عدم وجود الخمر فعلاً فيه.

وقد عرفت أنّ ظاهر الدليل هو عنوان البيت المعد لإيجاد الخمر فيه دون مطلق بيت يوجد فيه الخمر، فتعميم الحكم ـ حرمة أو كراهة ـ إلى كل بيت وموضع يكون فيه الخمر ـ كما إذا كان في كأس أو شيشة في بيت ـ محتاج إلى قرينة.

ويمكن أن يكون العلة المذكورة في الموثقة وهي قوله عليه السلام: «لأنّ الملائكة لا تدخله» قرينة على التعميم، لأنّ عدم دخول الملائكة في بيت الخمر يكون لأجل خباثة الخمر ورجسيته ومبغوضيته للشارع، ففي كل موضع وجد فيه الخمر لا تدخله الملائكة لعدم اجتماع الملائكة والخمر في مكان واحد.

كما أنّ العلة المذكورة قرينة على حمل قوله عليه السلام «لا تصلّ» على الكراهة، وإلّا فظاهر النهي المانعية لأنّ عدم دخول الملائكة كناية عن البعد عن رحمة الله تبارك

---

١) لا توجد رواية بهذه التعبير إلّا في كتاب جامع المدارك (١ / ٢٩٧)، ولكن الموجود في الوسائل (٣ / ٤٧٠، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، ح ٧، الحديث ٤٢٠٣): «لا تصلّ في بيت فيه الخمر ولا مسكر، لأنّ الملائكة لا تدخله...».

وتعالى وعدم دخول الملائكة لا يكون علة للحرمة وإلّا فيكون حفظ الكلب في البيت حراماً لعدم دخول الملائكة في بيت فيه كلب، وهو كما ترى، والله العالم.

ومن المواضع التي تكره فيها الصلاة: جواد الطرق.

والمراد بها الشوارع العامة التي يكثر فيها المستطرقون.

ويدل عليه ـ مضافاً إلى الشهرة بل حكاية الإجماع عليه ـ جملة من الأخبار، منها: صحيحة محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة في السفر؟ فقال عليه السلام: «لا تصلّ على الجادة، واعتزل على جانبيها.» [1]، وفي بعض الأخبار عدم البأس بالصلاة في الظواهر التي بين الجواد والنهي عنها على الجواد.

---

١) وسائل الشيعة ٥ / ١٤٨، الباب ١٩ من أبواب مكان المصلّي، ح ٥، الحديث ٦١٧٧.

القول فيما يسجد عليه

وفيه مباحث:

مسألة: فيما يصح السجود عليه.

اعلم أنّه لا يجوز السجود اختياراً إلّا على الأرض وعلى ما أنبتته الأرض بشرط عدم كونه مما يؤكل أو يلبس عادة.

والأصل في ذلك ـ بعد الإجماع بقسميه عليه، بل كونه من ضروريات المذهب كما اعترف بإمكان دعوى ضروريته في الجواهر [1] ـ أخبار معتبرة:

منها: صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام «قال له: أخبرني عما يجوز السجود عليه وعما لا يجوز، قال عليه السلام: السجود لا يجوز إلّا على الأرض أو على ما أنبتت الأرض إلّا ما أُكل أو لبس» [2].

ومثله المروي عن الصدوق في العلل مع زيادة وهي قوله: «فقلت له: جعلت فداك ما العلة في ذلك؟ قال: لأنّ السجود خضوع لله عزوجل، فلا ينبغي أن يكون على ما يؤكل ويلبس، لأنّ أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون ويلبسون، والساجد في سجوده في عبادة الله عزوجل، فلا ينبغي أن يضع جبهته في سجوده على معبود أبناء الدنيا الذين اغترّوا بغرورها، والسجود على الأرض أفضل لأنّه أبلغ من التواضع والخضوع لله عزوجل».

ومنها: بعض الأخبار الأُخر القريب مما ذكر مضموناً.

---

١) جواهر الكلام ٨ / ٤١١.

٢) وسائل الشيعة ٥ / ٣٤٣، الباب ١ من أبواب ما يسجد عليه، ح ١، الحديث ٦٧٤٠.

ودلالتها على المدعى ظاهرة، غايته أنّ بعضها مطلقة بالنسبة إلى ما أنبتته الأرض، فيقيد بالبعض الأُخر الذي قيد نبات الأرض فيه بعدم كونه مأكولاً وملبوساً، كما هو واضح لمن راجع أخبار الباب.

وعلى كل حال فلا ينبغي الارتياب في أصل الحكم المزبور نصاً وفتوى.

ثم إنّ المذكور في الروايات كما عرفت إجمالاً هو عنوان الأرض والنبات، فالمناط في جواز السجود هو صدق الأرض على ما يسجد عليه، فتعرض حد المعدن هنا ـ بأنّه كل ما خرج من الأرض مما يخلق فيها مما له قيمة، كما عن محكي نهاية ابن الأثير [١] والمنتهى [٢] والتذكرة [٣] والتحرير [٤]، وبما استخرج من الأرض مما كان فيها كما عن المعتبر [٥]، وبأنّه كل أرض فيها خصوصية يعظم الانتفاع بها كما عن البيان [٦] وتعليق النافع [٧]، وغير ذلك مما ذكروه ـ لا يناسب المقام، لأنّ العنوان المذكور في الروايات إن كان عدم جواز السجود على المعدن كان لبيان مفهومه وجه، والمفروض عدمه.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأمر الأوّل: أنّ المراد بالأرض هنا هل هو ما يرادف الأرض في مطهريتها لبعض الأشياء كالنعل المتنجسة وأسفل العصا وغيرهما مما ذكر في مطهرية الأرض،

---

١) النهاية الأثيرية ٣ / ١٩٢.

٢) منتهى المطلب (ط. ق) ١ / ٥٤٤.

٣) تذكرة الفقهاء ٥ / ٤٠٩.

٤) تحرير الأحكام ١ / ٤٣٤.

٥) المعتبر ٢ / ١١٨.

٦) البيان / ٢١٤.

٧) راجع: جامع المدارك ٢ / ١٠٩، ولم نعثر عليه في حاشية الشهيد الثاني ﷺ ولعله يوجد في الحواشي الأُخرى كحاشية القطيفي وهي غير موجودة بأيدينا.

والأرض التي يجوز التيمم بها؟ أو يغايرها وأنّ المراد بالأرض في كل من هذه الموارد الثلاث ما يغاير الآخر؟

ظاهر بعض الروايات الواردة في مطهرية الأرض وجملة من معاقد الإجماعات هو كون عنوان الأرض من المطهرات، والتعبير بالتراب كما في الشرايع [١] وغيره من المتون محمول على المثال، فالمناط في المطهرية هو صدق الأرض.

كما أنّ ظاهر تعليل جواز التيمم بالخزف بعدم خروجها عن الأرضية ـ كما عن مجمع البرهان [٢]، حيث ادعى معلومية جواز السجود على الأرض وإن شويت لعدم خروجها عن الأرضية ـ هو مفروغية كون المدار في التيمم هو صدق عنوان الأرض أيضاً، وحينئذٍ فالعنوان فيما يسجد عليه وما يتيمم به وما يطهر به النعل وغيرها واحد، وهو الأرض.

وهذا يقتضي اتحادها في الحكم، فإذا شك في صدق عنوان الأرض على بعض الأشياء كان حكم مشكوك الأرضية في جميع هذه الموارد الثلاثة ـ أعني بها التيمم والسجود والمطهرية ـ واحداً، فإذا بنينا على عدم جواز السجود على الخزف مثلاً يقتضي ذلك المنع عن التيمم به ومطهريته أيضاً، ولا وجه للتفكيك بينها أصلاً.

فقد ظهر مما ذكرناه أنّ المناقشة في جواز السجود على بعض الأشياء، وكذا التأمل في جواز التيمم والتطهير بها تكون مناقشة في الصغرى، لعدم معلومية كونها مصاديق للأرض كالآجر.

---

١) شرائع الإسلام ١ / ٣٧.

٢) مجمع الفائدة والبرهان ٢ / ١٢٧.

ثم إنّه مع الشك في صدق الأرض على بعض الأشياء كالآجر والخزف ونحوهما مما كان من الأرض ثم بطروّ أمر عليه شك في بقائه على الأرضية، هل يصح السجود عليه أو لا؟

الظاهر عدم الجواز، للشك في تحقق المأمور به على وجهه وعلى الشرائط المعتبرة التي منها السجود على الأرض أو ما أنبتته، إذ لو خرج الآجر مثلاً بالطبخ عن الأرض فلا يجوز السجود عليه، ولا أصل يجري في إثبات أرضيته حتى تصح بركته الصلاة.

ضرورة أنّه منحصر في الاستصحاب، ومن المقرر في محله عدم جريانه في المفهوم المردد، لعدم إحراز وحدة القضية المشكوكة والمتيقنة فيه، إذ لو كان دائرة المفهوم ضيقة بحيث لا يصدق على الفاقد لذلك الوصف الذي ارتفع وصار ارتفاعه منشأ للشك في بقاء الموضوع فيكون الفاقد مغايراً للواجد وتنثلم الوحدة المعتبرة بين القضية المتيقنة والمشكوك.

وبالجملة فما لم يحرز الاتحاد المزبور لايجري الاستصحاب، ويكون التشبث بدليل الاستصحاب تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية، وقد قرر في محله عدم جوازه.

وبتقرير آخر: أنّ الوصف الزائل إن كان مما علم دخله في الموضوع فيقطع بارتفاعه، وإن علم بعدم دخله فيه فيقطع ببقائه، ولا مجال للتشبث بالاستصحاب في هاتين الصورتين. وإن شك في دخله ولم يحرز حال ذلك الوصف من حيث الدخل وعدمه فلا يجري فيه الاستصحاب أيضاً لما عرفت من الشك في وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة.

فينحصر جريان الاستصحابات الموضوعية في صورتين: **إحداهما** فيما إذا كان الشك في وجود الرافع، **والأُخرى** في الشك في رافعية الموجود.

ومن هنا يظهر عدم جريان الاستصحاب الحكمي أيضاً فيما إذا كان الشك في دخل حال في الموضوع مع ارتفاعه.

الأمر الثاني: أنّ الظاهر أنّ المراد بالمأكول والملبوس اللذين لا يجوز السجود عليهما هو ما يكون عرفاً كذلك، بأن صار معداً للأكل بمعنى أن يكون وجوده وخلقته لأجل أكله وكونه مأكولاً للعباد وقواماً لهم.

وعليه يكون المقصود عدم جواز السجود على ما يؤكل ويلبس عادة، فما يؤكل نادراً لضرورة أو غيرها يجوز السجود عليه، فالحنطة والتمر والفواكه لايجوز السجود عليها، كما يجوز السجود على النباتات التي لا يعتاد أكلها وإن أُكلت في حال الضرورة كالعقاقير.

وعلى ما ذكرنا يجوز السجود على النبات الذي صار مأكولاً عادياً لشخص دون غيره، خلافاً للفقيه الهمداني قدس سره [1] لما عرفت من أنّ المناط في المأكولية والملبوسية هو اعتياد العرف لا الشخص. نعم لا يبعد كون المعتاد لصنف موجباً لصدق المأكول عليه.

الأمر الثالث: الظاهر أنّ المناط في المأكولية هو مجرد الصلاحية والشأنية لا الفعلية، فلا يجوز السجود على الحنطة في حال عدم طحنها.

فإن قلت: إنّ المشتق مجاز فيما لم يتلبس بعد بالمبدأ قطعاً، وإنما الخلاف فيما انقضى عنه ذلك، فالعبرة حينئذٍ بفعلية المأكولية، وعليه فاتصاف الحنطة بالمأكولية حقيقة يكون بأكلها المعدم لها وبعد انعدامها لا معنى لعدم جواز السجود عليها.

قلت: هذه مغالطة واضحة، فإنّ مبادي المشتقات مختلفة، إذ منها ما يعتبر فيها الاتصاف الفعلي كالضرب ونحوه، ومنها ما لا يعتبر فيه أزيد من الشأنية وإن لم

---

١) مصباح الفقيه (ط. ج) ١١ / ١٧٢.

يتصف الذات به فعلاً كالمفتاح، فإنّ صدق عنوان المفتاح لا يتوقف على التلبس بفتح الباب به، والمقام من هذا القبيل فإنّ عنوان المأكول صادق على الحنطة وغيرها من المأكولات بمجرد وجودها وإن لم تصلح فعلاً للأكل كالحنطة قبل طحنها.

والحاصل أنّ المدار في المأكولية هو الشأنية لا الفعلية.

ثم إنّه وقع الخلاف في جواز السجود على القشور التي لا تؤكل كقشر الجوز واللوز ونحوهما، فقيل بعدم الجواز مع اتصالها باللباب والجواز بعد انفصالها.

أما مع الاتصال فلأنّ القشور لا تعدّ عرفاً شيئاً بحيالها بل تكون من توابع المأكول، فلا يجوز السجود عليها، بخلافها مع الانفصال فإنّها تعدّ شيئاً مستقلاً والمفروض عدم مأكوليتها فلا يجوز السجود عليها.

والحاصل أنّ السجود على القشور حال اتصالها باللباب يصدق عليها السجود على المأكول فلا يجوز، وحال انفصالها يصدق عليها السجود على غير المأكول فيجوز، ولا يبعد أن يكون الصدق العرفي هكذا.

هذا كله مضافاً إلى ما في الجواهر [1] من أنّ الموجود في أكثر النصوص «إلّا ما أُكل أو لبس» ولعله غير المشتق، ومن المعلوم صدق ما أُكل على المأكول شأناً بل صدقه على ما يحتاج أكله إلى بقائه مدة كالأشجار قبل أوانها أيضاً واضح، فلا يجوز السجود عليها ولو في أول ظهورها.

الأمر الرابع: أنّ أخبار الباب على طائفتين:

إحداهما: ما يكون مضمونه جواز السجود على ما عدا المأكول من نبات الأرض كصحيحة هشام المتقدمة.

---

١) جواهر الكلام ٨ / ٤١٨.

فحصل ما يستفاد من هذه الطائفة جواز السجود على كل ما أنبتته الأرض إلّا النبات المأكول، سواء كان من الأثمار أم من الخضروات كالخس والكراث وغيرهما، فيجوز السجود على كل نبات غير مأكول ثمرة كان كالحنظل وثمرة الشوك أم غيرها كالخضروات كالجت، ولا يجوز السجود على كل نبات مأكول ثمرة كان أيضاً كالثمرة المأكولة أم غيرها كالكرسف ونحوه.

وبالجملة فالمستفاد من هذه الطائفة كون المدار في عدم الجواز هو المأكولية من غير فرق في ذلك بين الثمرة وغيرها.

ثانيتهما: ما مضمونه جواز الصلاة على ما أنبتته الأرض إلّا الثمرة [١].

فإن قلنا بانصراف الثمرة إلى خصوص المأكولة منها فلا تنافي بين هاتين الطائفتين، فإنّ الطائفة المتضمنة لاستثناء الثمرة مما يجوز السجود عليه تخرج الثمرة المأكولة عما أنبتته الأرض، والطائفة الحاوية لاستثناء المأكول تخرج النبات المأكول مما أنبتته الأرض، فكلتا الطائفتين تخصصان عموم ما أنبتته الأرض ولا تنافي بينهما.

وإن لم نقل بالانصراف والتزمنا بعموم الثمار للمأكولة وغيرها وأنّ المدار في عدم جواز السجود هو عنوان الثمرية لا المأكولية، فلا محالة يقع التهافت بين هاتين الطائفتين في الثمرة الغير المأكولة، فإنّ قضية استثناء الثمار عدم جواز السجود عليها وقضية استثناء ما أُكل مما أنبتته الأرض جواز السجود عليها لعدم كونها من النبات المأكول المنهي عن السجود عليه، كما أنّ مورد الافتراق من جانب استثناء الثمار هو الثمرة المأكولة، ومن جانب استثناء النبات المأكول هو الخضروات المأكولة كالخس والكرفس ونحوهما، وحينئذٍ فيقع الإشكال في الجمع بين هاتين الطائفتين في مورد الاجتماع وهو الثمرة الغير المأكولة.

---

١) وسائل الشيعة ٥ / ٣٤٥، الباب ١ من أبواب ما يسجد عليه، ح ٩، الحديث ٦٧٤٨.

فقد يجمع بينهما بتخصيص ما أنبتته الأرض تارة بما يأكل ـ كما هو قضية صحيحة هشام ـ وأُخرى بالثمار، فيكون محصل الجمع حينئذٍ عدم جواز السجود على النبات المأكول والثمرة، وينحصر الجواز في الأرض والنبات الذي لا يكون مأكولاً ولا ثمرة.

وفيه: أنّ هذا الجمع متجه فيما إذا كان كلا الاستثنائين متصلين أو منفصلين، لأنّهما يردان على العام ويخصصانه، فتكون نسبة كل من الخاصين إلى العام العموم المطلق.

وأما إذا كان أحدهما متصلاً والآخر منفصلاً فحيث إنّه لا ينعقد للعام المحفوف بالخاص ظهور في العموم حتى يكون نسبته إلى كلا الخاصين المتصل والمنفصل العموم والخصوص المطلق فلا محالة يلاحظ النسبة بين العام بعد تخصيصه بالمخصص المتصل وبين المخصص المنفصل.

ومن المعلوم أنّ النسبة حينئذٍ هي العموم من وجه لا العموم المطلق، فيقع التعارض بين صحيحة هشام المتضمنة للعام وهو «ما أنبتته الأرض» المحفوف بالخاص وهو قوله عليه السلام «إلّا ما أُكل ولبس» وبين ما تضمن استثناء الثمار مما يجوز السجود عليه، ولا يمكن الجمع بينهما لأنّ تقييد الثمار بالمأكولة يوجب إلغاء استثناء الثمار رأساً لعدم العبرة حينئذٍ بعنوان الثمرة، بل العبرة بالمأكولية وإلغاء الثمرية أصلاً.

فالحق أنّه يرجع في مورد التعارض ـ وهو الثمرة الغير المأكولة المحكوم بجواز السجود عليه بمقتضى صحيحة هشام، وعدمه بمقتضى ما دلّ على جواز السجود على كل ما أنبتته الأرض إلّا الثمار ـ إلى الأُصول العملية.

فعلى القول بالبراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين تجري البراءة عن تقيد الصلاة بعدم وقوع السجود على الثمار، فيجوز السجود على الثمرة الغير المأكولة.

وعلى القول بعدم جريانها في الأقل والأكثر فالمرجع قاعدة الاشتغال، ومقتضاها عدم جواز السجود على الثمرة الغير المأكولة للشك في براءة ذمته عن الصلاة مع السجود عليها، كما لا يخفى.

وحيث إنّ المختار جريان البراءة في الأقل والأكثر فيجوز السجود على الثمرة الغير المأكولة، لأنّ الشك حينئذٍ يرجع إلى تقيد الصلاة بقيد عدمي وهو عدم كون مسجد الجبهة من الثمرة.

خلافاً لبعض الأعاظم، فإنّه ذهب إلى الاشتغال المقتضي لعدم جواز الاجتزاء بالصلاة التي وقع سجودها على الثمرة، للشك في تحقق الصلاة المأمور بها.

وقد عرفت أنّ هذا الشك حيث إنّه ناش من الشك في تقيد الصلاة بعدم كون محل سجودها من الإثمار فيرجع الشك إلى التقيد، فيندرج في الأقل والأكثر الارتباطيين، وقد حقق في محله جريان البراءة فيه.

ثم إنّه ينبغي تحرير الكلام في المعارضة بين الطائفتين المزبورتين بوجه آخر، وهو أنّ التعارض بينهما يكون من جهتين بعد البناء على كون الثمرة مما يصدق عليه نبات الأرض وعلى إطلاق الثمرة للمأكولة وغيرها كثمرة الشوك.

تقريب التعارض من الجهة الأُولى ـ وهي النبات المأكول كالكرات والنعناع والخس ونحوها من الخضروات المأكولة ـ هو أنّ صحيحة هشام المتقدمة تدل على عدم جواز السجود على كل نبات مأكول، ومرسلة تدل بعقدها المستثنى منه على جواز السجود على كل نبات لم يصدق عليه الثمرة سواء كان ذلك النبات مأكولاً أم غيره ففي الخضروات الغير المأكولة يقع التعارض.

وأما تقريب التعارض من الجهة الثانية ـ وهي الثمرة ـ فحصله أنّ صحيحة هشام تدل على جواز السجود على كل نبات غير مأكول، ثمرة كان أو غيره، ومرسلة تحف العقول [1] تدلّ على عدم جواز السجود على كل ثمرة، مأكولة كانت أو لا، فيجتمعان

---

١) وسائل الشيعة ٥ / ٣٤٥، الباب ١ من أبواب ما يسجد عليه، ح ١١، الحديث ٦٧٥٠.

في الثمرة الغير المأكولة كالحنظل، فإنّ صحيحة هشام تقتضي جواز السجود عليه ومرسلة تحف العقول تقتضي عدمه.

هذا محصل وجه التعارض من الجهتين أعني جهة النباتية والثمرية.

وملخص تقريب التعارض بينهما هو أنّ الثمرة الغير المأكولة كالحنظل والنبات المأكول كالكراث والنعناع تكون محلاً للإشكال ومجمعاً للطائفتين المزبورتين.

فإذا عرفت كيفية التعارض، فمقتضى صناعة الاستدلال وقواعد التعارض هو ملاحظة المرجحات. والمفروض تكافؤها من جميع الجهات، فتصل النوبة إلى التخيير تمسكاً بأدلة التخيير، ولم نظفر في الفقه بمن عمل بأخبار التخيير، فيؤول الأمر إلى التساقط والرجوع إلى الأُصول العملية، ومقتضاها على ما اختاره بعض الأعاظم هو الرجوع إلى قاعدة الاشتغال القاضية بعدم جواز السجود على الثمرة الغير المأكولة والنبات المأكول.

وأنت خبير بأنّ هذا خلاف المعهود من الأصحاب، لبنائهم على جواز السجود على الثمرة الغير المأكولة كالحنظل وعدم جوازه على الخس وغيره من الخضروات المأكولة.

وحينئذٍ فالحق في الجمع بين الطائفتين المزبورتين هو أن يقال: إنّ مرسلة تحف العقول لا تقاوم صحيحة هشام لأقوائية الصحيحة منها، فتسقط.

نعم تكافؤها صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: أسجد على الزفت يعني القير؟ فقال: لا ولا على الثوب الكرسف ولا على الصوف ولا على شيء من الحيوان ولا على طعام ولا على شيء من ثمار الأرض ولا على شيء من الرياش» [1].

---

١) وسائل الشيعة ٥ / ٣٤٦، الباب ٢ من أبواب ما يسجد عليه، ح ١، الحديث ٦٧٥١.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ دلالة هذه الصحيحة على عدم جواز السجود على الثمرة الغير المأكولة تكون بالإطلاق، حيث إنّ شمول الثمرة لغير المأكول منها يكون بالإطلاق، ودلالة صحيحة هشام على جواز السجود على غير المأكول تكون أظهر لأنّها بالحصر.

وبالجملة فدلالة صحيحة هشام على جواز السجود على غير المأكول أظهر من دلالة صحيحة زرارة على عدم جواز السجود على الثمرة الغير المأكولة، فتقدم صحيحة هشام عليها لأظهريتها، فالنسبة بينهما وإن كانت العموم من وجه إلّا أنّ الأظهرية توجب التقدم، هذا بالنسبة إلى الثمرة.

وأما بالنسبة إلى الخضروات المأكولة، فصحيحة هشام تدل على عدم جواز السجود عليها، وصحيحة زرارة ساكتة عنها لعدم اشتمالها عليها، والمشتمل عليها كان خصوص المرسلة المزبورة التي سقطت بمعارضتها لصحيحة هشام، وحينئذٍ تستقيم فتوى المشهور بجواز السجود على الحنظل وغيره من الثمرات الغير المأكول بل كل غير مأكول وعدم جوازه على المأكول مطلقاً.

تذنيب: لا يخفى أنّ قضية عدم جواز السجود على المأكول والملبوس من النبات هو عدم جواز السجود على القطن والكتان لكونهما أظهر أفراد الملبوس، إلّا أنّه ورد فيهما الأخبار المجوزة والمانعة، وقد جمع بينهما تارة بحمل المانعة على الكراهة بقرينة المجوزة، وأُخرى بحمل المجوزة على التقية، وثالثة بالتفصيل بين الغزل وعدمه، فإن كانا مغزولين لا يجوز السجود عليهما وإلّا فيجوز.

ويشهد لهذا الجمع المرسل المروي عن كتاب تحف العقول عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «كل شيء يكون غذاء الإنسان في مطعمه أو مشربه أو ملبسه فلا تجوز الصلاة

عليه ولا السجود إلّا ما كان من نبات الأرض من غير ثمر، قبل أن يصير مغزولاً، فإذا صار مغزولاً فلا تجوز الصلاة عليه إلّا في حال ضرورة» [١].

ورابعة: بحمل المجوزة على الضرورة والمانعة على حال الاختيار.

وكثير من المحققين ذهبوا إلى حمل المجوزة على التقية.

أما الجمع بينهما بعدم جواز السجود عليهما إن كانا مغزولين والجواز إن لم يكونا كذلك استناداً إلى المرسل المذكور فلا يمكن المساعدة عليه، لعدم شهادة المرسل بهذا الجمع.

وتوضيحه منوط بتعرض فقه الحديث إجمالاً، فنقول:

إنّ محصل ما يستفاد من المرسل أنّ كل مأكول حيوانياً كان ـ كلحم الغنم ـ وكل مشروب وكل ملبوس كذلك ـ كلبن الغنم وصوفه ـ أو غير حيواني لا تجوز الصلاة والسجدة عليه، إلّا إذا كان ذلك المأكول أو المشروب أو الملبوس من نبات الأرض غير الثمر قبل الغزل، فإذا صار مغزولاً لا يجوز السجود عليه.

فالمستفاد من هذا المرسل أُمور:

الأوّل: عدم جواز الصلاة على أجزاء الحيوان المأكول، لأنّ مصب العام وهو الشيء مقيد بالمأكولية لقوله عليه السلام «يكون غذاء الإنسان...»، فلا يجوز الصلاة على الفرش المتخذ من صوف الحيوان المأكول، وهو كما ترى لمنافاته لما دل على ذلك.

الثاني: عدم جواز السجود على ذلك إلّا إذا كان من النبات غير الثمر قبل الغزل فإنّه يجوز السجود عليه.

الثالث: أنّه إذا غزل النبات غير الثمر لا يجوز السجود عليه.

---

١) وسائل الشيعة ٥ / ٣٤٦، الباب ١ من أبواب ما يسجد عليه، ح ١١، الحديث ٦٧٥٠.

الرابع: جواز السجود على الخضروات المأكولة كالخس والنعناع ونحوهما لأنّها نبات غير الثمر، وهو مناف لما في صحيحة هشام من عدم جواز السجود على النبات المأكول.

اللهم إلّا أن يقال: إنّه بقرينة تقيد النبات الغير الثمر بما قبل الغزل يستكشف أنّ المراد بالنبات ليس كل نبات بل خصوص النبات القابل للغزل المعدّ له، كالقطن ونحوه فالخضروات المأكولة كالخس تخرج بقيد الغزل موضوعاً، فيكون المستفاد حينئذٍ جواز السجود على النبات الغير المعنون بعنوان الثمر المعد للغزل بشرط عدم غزله بعد، وحينئذٍ فلا يكون منافياً لصحيحة هشام المتضمنة لعدم جواز السجود على النبات المأكول.

ولكن على هذا المعنى أي خروج الخضروات المأكولة عن النبات الغير الثمر بقيد الغزل يكون الاستثناء منقطعاً، إذ النبات الغير الثمر القابل للغزل كالقطن ونحوه لا يكون مأكولاً.

والمفروض أنّ صدر الرواية صريح في كون مصب العموم هو خصوص المأكول والمشروب والملبوس، غاية الأمر أنّه أعم من الحيواني وغيره.

وكيف كان مع هذا الاختلال والاضطراب واختصاص الاستثناء بالصلاة وعدم ذكر السجود معه، فالضرورة تسوغ الصلاة على النبات الغير الثمر المغزول لا السجود عليه.

والمدعى إثبات جواز السجود على القطن والكتان الغير المغزولين وعدم جوازه عليهما بعد غزلهما حتى يكون شاهداً على الجمع المذكور لاجواز الصلاة عليهما.

مضافاً إلى ما أفاده الفقيه الهمداني ﷺ في مصباحه [١] من أنّ الكتان ليس اسماً للنبات حتى يكون له حالتان غزل وغيره بل اسماً للمنسوج المتخذ من نبات خاص فلا تدلّ الرواية على جواز الصلاة على الكتان قبل الغزل لأنّه قبل الغزل بل وقبل النسج ولو بعد الغزل لا يصدق الكتان فالجمع المزبور استشهاداً بما عن تحف العقول ليس على ما ينبغي.

وأما حمل الأخبار المجوزة على الضرورة والمانعة على حال الاختيار، ففيه: أنّ في بعض الروايات المجوزة السؤال عن الحكم مع عدم التقية والضرورة بقسميها، أعني عدم ما يصح السجود عليه ووجوده مع مانع عن السجود عليه لحر أو غيره فالتصريح فيها بعدم الضرورة آب عن حمل المجوزة على الضرورة.

ولعل من حمل الأخبار المجوزة على الضرورة جعل الشاهد على الجمع الروايات الدالة على جواز السجود على الثوب وعلى ظهر الكف مع فقدان ما يصح السجود عليه، ولكن عرفت إباء بعض الأخبار المجوزة عن حمله على حال الضرورة، فتأمل جيداً.

وأما الجمع بينهما بالكراهة فمنوط بأظهرية المجوزة في الجواز من دلالة المانعة على الحرمة، والظاهر أنّ الحمل على الكراهة منحصر بما إذا كان النهي بلسان صيغة النهي، وأما إذا كان بلسان (لا يجوز) والجواز بلسان (يجوز) فالظاهر هو التعارض بينهما. والسر واضح لأنّ النهي يكون ظاهراً في عدم الجواز ودليل نفي البأس صريح في الجواز فيجمع بينهما بالكراهة، وأما كلمة (يجوز) و(لايجوز) فهما يعدّان عرفاً متعارضين.

---

١) مصباح الفقيه (ط. ق) ج ٢ ق ١ / ٢٠٠.

وأما حمل المجوزة على التقية، فإن ثبت تكافؤها مع المانعة في صفات الرواة فهو المتعين.

وقد ينقل عن بعض اولوية الحمل على الكراهة من الحمل على التقية، وفيه ما لا يخفى، إذ لو ثبت الأظهرية الموجبة للحمل على الكراهة فيتعين ذلك لا أنّه أولى ضرورة أنّه مع إمكان الجمع الدلالي لا تصل النوبة إلى مرجحات التعارض لعدم تحقق موضوع التعارض مع الجمع الدلالي، كما لا يخفى. وإن لم يثبت الجمع الدلالي فيتعين الحمل على التقية لا أنّه أولى، كما هو واضح لمن له أدنى التفات.

فتحصل من جميع ما ذكرناه أنّه لا يمكن الجمع بين الطائفتين المزبورتين، وعلى تقدير التكافؤ لا محيص عن حمل الأخبار المجوزة على التقية، فالنتيجة حينئذٍ عدم جواز السجود على القطن والكتان من غير فرق في ذلك بين عزلهما وعدمه، والله العالم.

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد خلقه محمد صلى الله عليه وآله وعترته الطاهرين عليهم السلام، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

[أفعال الصلاة]

الركن الثاني [1]: في أفعال الصلاة وهي بين واجبة ومسنونة.

أما الواجبة فهي أُمور:

[النية]

الأوّل: النية.

وتنقيح الكلام فيه منوط بالتكلم في جهات:

[حقيقة النية]

الجهة الأُولى: في حقيقتها.

اعلم أنّ ماهية النية وإن كانت من أوضح المفاهيم إلّا أنّ كل أمر واضح يصير مشكلاً بالتعريف، وكيف كان فهي عبارة عن إرادة الفعل وقصد إيجاده فإن كل فعل إرادي لا يتصف بكونه فعلاً إرادياً إلّا إذا اقترن بالقصد وإلّا يعد من أفعاله الغير الإرادية.

ومن المعلوم أنّ قصد إيجاد فعل يتوقف على تصور ذلك الفعل وإخطار صورته بالبال تفصيلاً أو إجمالاً، كما أنّه يتوقف على تصور فائدته ليحصل له بها الترجح النفساني الموجب لتمشي القصد والإرادة، فهذه الأُمور كلها خارجة عن حقيقة النية التي هي الإرادة.

---

١) والركن الأوّل هي المقدمات على ما رتبه المحقق رحمه الله في الشرائع، كما يكون الركن الثالث في بقية الصلوات والرابع في التوابع. (المحقق)

ومن هنا ظهر أنّ تفسيرها بالصورة المخطرة ـ كما عن القائلين بوجوب الإخطار ـ لا يخلو عن تسامح ظاهر، لأنّك قد عرفت أنّ إخطار الصورة بالبال من مبادي القصد والإرادة لا نفس النية، فما أفاده المحقق قدس سره في الشرايع [١] من تفسير النية بأنّها إرادة تفعل بالقلب متين جداً.

نعم يكون توصيف الإرادة بكونها تفعل بالقلب للتوضيح، إذ من البديهي أنّ الإرادة من الأفعال القلبية ولا مساس لها بالجوارح أصلاً.

فتلخص أنّ النية هي القصد المحقق لكون الفعل إرادياً واختيارياً ولا ربط لها بالصورة المخطرة أصلاً.

وقد ظهر أيضاً مما ذكرناه ما في عبارات مصباح الفقيه [٢] من الخلط بين النية بالمعنى المتقدم الذي هو مناط إرادية الفعل واختياريته وبين قصد القربة، فراجع.

وذلك لأنّ مورد البحث هو النية بالمعنى الأوّل دون قصد القربة.

توضيحه: أنّ للنية ركنين:

أحدهما: ما هو مقوم إرادية الفعل وهو القصد في مقابل صدور الفعل لا عن قصد، بل عن غفلة وعدم الشعور ككسر إناء الغير برجله مثلاً في النوم أو في غير حال الشعور.

ثانيهما: ما هو مقوم عبادية الفعل إن اعتبر على وجه العبادة فإنّ قصد الطاعة والداعي القربي غير أصل النية بل هو شيء زائد، فإن ثبت اعتباره فهو وإلّا فيندرج

---

١) شرائع الإسلام ١ / ١٥.

٢) مصباح الفقيه (ط. ق) ج ٢ ق ١ / ٢٣٣.

في الأقل والأكثر الارتباطيين ويجري فيه البراءة إن لم نقل بكفاية الإطلاقات المقامية في رفع الشك في اعتبار قصد القربة، بناءً على اقتضاء الإطلاق للتوصلية كما هو الحق.

ولذا وقعوا في إثبات اعتبار عبادية الصلاة والصوم والحج والزكاة والخمس في حيص وبيص ولم يقدروا على إثبات ذلك إلّا بالضرورة الدينية والمرتكزات المتشرعية، كما لا يخفى.

خلافاً لما يحكى عن شيخ الشريعة ﷺ من ذهابه إلى كون الأصل التعبدية وغيرها يحتاج إلى دليل، متشبثاً في ذلك ببرهان صوري لطيف، وهو أنّ قول الشارع (افعل كذا) إما أن يكون مراده افعل لي أو لا لي، وارتفاع النقيضين محال، ويحتاج قوله (أو لا لي) إلى بيان زائد فعدم ثبوته كاف في التعبدية.

وكأنّه ﷺ لم يلاحظ إمكان تصور الفعل بنحو اللا بشرطية ولم يتصور إلّا كون الفعل المأمور به مشروطاً بكونه له تعالى أو بعدم كونه له جلّ وعلا.

وكيف كان فاعتبار قصد القربة قيد زائد على أصل القصد والنية، وكلامنا في الثاني دون الأوّل، كما لا يخفى.

الجهة الثانية: أنّه لا حاجة في اعتبار النية بالمعنى الذي عرفت إلى التشبث بذيل الإجماع الذي لم يثبت اعتباره، أو إلى دعوى كون اعتبارها في الصلاة من الضروريات.

وذلك لما عرفت من أنّ النية بذلك المعنى مما لابد منه في الفعل لتقوم اختياريته وإراديته بها وعدم اتصاف الفعل بالإرادية إلّا بالنية، فاعتبار النية بهذا المعنى أمر قهري.

توضيح ذلك أنّه قد ثبت في محله أنّ الإرادة الآمرية التشريعية تابعة للإرادة المأمورية التكوينية، بمعنى أنّ الشارع لا يريد إلّا ما يريده العبد ويقدر عليه ولا يعقل أن يتعلق إرادة الشارع بما لا يمكن تعلق إرادة العبد به، فنفس الطلب يستدعي مقدورية متعلقه وكونه من أفعاله الإرادية الصادرة بإرادته واختياره، فلا يصلح الفعل الصادر عنه بدون الإرادة لأن يصير متعلقاً للطلب، ولذا لا يكتفى بالسجدة التي حصلت بدون الإرادة والاختيار كما إذا وقعت الجبهة قهراً على ما يصح السجود عليه.

والحاصل أنّ نفس الطلب يقتضي اعتبار النية في متعلقه من دون حاجة فيه إلى التماس دليل آخر.

نعم يمكن أن يكون الفعل الغير الإرادي متعلقاً لغير الطلب من الأحكام الشرعية الوضعية، كالإتلاف الموضوع بمطلق وجوده للضمان فإنّ إتلاف مال الغير ولو في غير حال الشعور والاختيار كالنوم موجب للضمان.

وأما الطلب المتعلق بالعناوين القصدية كالصلاة والصوم والوضوء ونحوها فلا محيص عن تحقق متعلقه إلّا بالقصد والإرادة.

الجهة الثالثة: أنّه قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه من كون حقيقة النية هي القصد إلى الفعل وأنّها فعل قلبي أنّ النية خارجة عن حقيقة الفعل وليست من أجزاء المركب وتكون متعلقة بالفعل، فعدّها من الشرائط أولى من جعلها من الأجزاء لما عرفت من أنّ إرادية الفعل تقتضي اعتبار النية من دون حاجة فيه إلى دليل تعبدي.

مضافاً إلى أنّ قضية الأدلة البيانية الناطقة بكون أوّلها التكبير وآخرها التسليم [١] هي خروج النية عن أجزاء الصلاة.

والجمع بين قول من جعلها جزءً وبين قول من عدّها من الشرائط بأنّ النية على تقدير جزئيتها فيها لحاظان؛ أحدهما: جزئيتها في نفسها، والآخر؛ شرطيتها لغيرها من سائر أجزاء الصلاة كما هو شأن جميع أجزاء الصلاة فإنّ كلّاً منها في نفسها جزء ولغيره شرط.

فمن ذهب إلى جزئيتها لاحظ الجهة النفسية، ومن ذهب إلى الشرطية نظر إلى الجهة الغيرية، كما عرفت أنّ كل جزء جزء في نفسه وشرط لغيره.

غير مقبول؛ لأنّ الكلام في الجعل الأُولى وأنّ النية هل جعلت في نفسها جزءً أو شرطاً وإلّا فلا إشكال في أنّها إذا كانت جزءً فتكون شرطاً لسائر الأجزاء، لأنّه قضية ارتباطية الواجب الارتباطي، كما لا يخفى.

بقي الكلام في أُمور:

الأمر الأوّل: أنّك قد عرفت كون النية عبارة عن قصد الفعل، وأنّ الخطور وغيره من مبادي القصد لا نفسه، ولا يعتبر شيء أزيد من ذلك في النية المقومة لإرادية الفعل واختياريته.

ومنه تعرف عدم ترتب ثمرة مهمة على النزاع المعروف، وهو أنّ النية هل هي عبارة عن الداعي أو الإخطار.

ولا بأس بشرح حقيقتها، ثم التكلم في دليلها.

---

١) الموجود في الروايات: «تحريم الصلاة التكبير وتحليلها التسليم».
راجع: مستدرك الوسائل ٤ / ١٣٦ الباب ١ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح ٧، الحديث ٤٣٢١، و ٤ / ١٣٧، الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح ١، الحديث ٤٣٢٢.

أما حقيقة الإخطار: فهي تصور جميع أجزاء الفعل المركب وإخطار صورته بالبال من أوّل أجزائها إلى آخرها، وبعد إحضار جميع الصورة في وعاء الذهن يقصد إيجاد تلك الصورة في الخارج، فيلزم أن يكون إيجاد الجزء الأوّل مقروناً بتلك الإرادة التفصيلية المتعلقة بتلك الصورة، ولا يعتبر اقتران سائر الأجزاء بتلك الإرادة التفصيلية بل تكفي الإرادات الجزئية المتولدة من تلك الإرادة التفصيلية المولدة للأجزاء.

وأما حقيقة الداعي: فهي إخطار صورة العمل إجمالاً وقصد إيجادها خارجاً، ولا يعتبر في ذلك إخطار جميع أجزاء العمل في آن واحد في وعاء الذهن، بل تكفي الصورة الإجمالية ليتعلق بها القصد والإرادة في تحقق النية ولا يعتبر في ذلك أزيد من هذا.

فالفرق بين من يذهب إلى الإخطار وبين من يذهب إلى كفاية الداعي هو أنّ الأوّل يذهب إلى اعتبار مقارنة الجزء الأوّل من الصلاة لتلك الإرادة التفصيلية المتعلقة بالصورة المفصلة الذهنية وكفاية الإرادات الإجمالية المتولدة من تلك الإرادة المولدة لسائر الأجزاء في غير الجزء الأوّل وهذا هو المراد بالاستدامة الحكمية، وأنّ القائل بالداعي يلتزم بكفاية الإرادة الإجمالية في جميع أجزاء الصلاة من غير فرق بين أوّلها ووسطها وآخرها.

هذا محصل حقيقة الإخطار والداعي.

وأما الدليل على اعتبار الإخطار فلعله عدم صدق القصد إلى إيجاد الصلاة بدون تصور جميع ما لها من الأجزاء.

وأما القائل بالداعي فهو لا يعتبر أزيد من الإرادة الإجمالية لكفايتها في صيرورة الفعل إرادياً كسائر الأفعال الإرادية.

وقد يستشكل على الإخطاري بما محصله أنّ الإخطار إن كان واجباً فلابد أن يكون وجوبه في جميع أجزاء العمل على حد سواء، وإن لم يكن واجباً فلابد أن يكون أيضاً في جميع الأجزاء كذلك، والحاصل أنّ الإخطار إما واجب في جميع أجزاء الصلاة وإما غير واجب في شيء من أجزاء الصلاة، فلا وجه لتخصيص الوجوب بالجزء الأوّل دون غيره.

وقد أُجيب عنه بأنّ اعتبار الإخطار في جميع أجزاء الصلاة مستلزم للحرج فينفى بدليله، والقدر الممكن الذي لا يلزم منه الحرج هو اعتبارها في خصوص الجزء الأوّل، كما لا يخفى.

قلت: إن كان الدليل الرافع لاعتبار الإخطار في غير الجزء الأوّل هو الحرج، ففيه: أوّلاً: أنّه لا حرج في الجزء الثاني والثالث. وثانياً: يجب اعتباره حتى يلزم الحرج، إذ قد يتفق لبعض حرجية الإخطار في غير الركعة الأُولى مثلاً ولبعض في آخر الركعة الأُولى ولبعض طور آخر، والحاصل أنّه لابد من الحكم بوجوب الإخطار حتى يلزم الحرج، وحيث إنّه شخصي فيختلف باختلاف الأشخاص، كما عرفت.

وكيف كان فلا وجه لإطلاق القول بعدم وجوب الإخطار في غير الجزء الأوّل.

والأقوى هو كفاية الداعي، لما عرفت من كفايته في إرادية الفعل.

وعلى تقدير الشك في اعتبار الإخطار، ففي الإطلاقات المقامية الرافعة للشك غنى وكفاية. ولو نوقش في تلك الإطلاقات فيندرج المقام في كبرى الأقل والأكثر الارتباطيين، والمختار فيه البراءة.

الأمر الثاني: في الثمرة المترتبة على جزئية النية وشرطيتها [١].

الأمر الثالث: أنّ مقتضى ما عرفت من حقيقة معنى النية عدم توقف النية بكلا جزئيها ـ أعني قصد الفعل والقربة ـ على قصد مراتب الطلب المتعلق بالفعل كالوجوب والندب، لتحقق كلا الجزئين بدون قصد الوجوب والاستحباب، فإذا اتى بالعمل بداعي أمره من غير التفات إلى كونه وجوبياً أو استحبابياً، كان صحيحاً.

مضافاً إلى عدم كون الوجوب والاستحباب مجعولاً شرعياً بل هما منتزعان عن مقام الطلب الغير المقرون بالترخيص والمقرون به كما ورد في محله.

والحاصل أنّ قصد الفعل لا يتوقف على نية الوجوب أو الندب.

وكذا الحال في غيرهما مما يرجع إلى عنوان المأمور به من الظهرية والعصرية والأدائية والقضائية والقصرية والتمامية، مع عدم تعدد ما عليه، كما إذا كان عليه فريضة الصبح ولم يكن في ذمته غيرها فإنّه يكفي قصد ما في ذمته بدون تعيين كونها فريضة الصبح.

وأما مع تعدد ما عليه فإن كان لها آثار مختلفة فلا محالة تكون هي حقائق مختلفة، لكشف اختلاف الآثار عن اختلاف الحقيقة كما هو واضح. وحيث إنّ المعتبر في النية هو تعلق القصد والإرادة بما وقع في حيز الطلب لا غيره ولا يقع ذلك في صورة تعدد ما عليه من الحقائق المتخالفة إلّا بالقصد، فلا جرم يعتبر تعيينه وتمييزه عما عداه والمفروض أنّ تميزه منحصر بالقصد وإلّا فلم يرد نص باعتبار قصد العنوان الفلاني ،فوجه الاعتبار هو ما ذكرناه من توقف النية عليه.

---

١) لم يكتب المقرر البحث عن الأمر الثاني في التقريرات.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّه في صورة وحدة الحقيقة لا يعتبر قصد تعيينه فإذا قصد في صلاة الصبح ما عليه يكفي إذا لم يكن عليه غيرها، ولا يعتبر قصد أدائيتها ولا صبحيتها، لتحقق قصدها المعتبر فيها عقلاً بمجرد ذلك.

والحاصل أنّه إذا اشتغلت ذمته بحقيقة واحدة سواء كان فرداً واحداً منها كصلاة الصبح، أم أفراداً متعددة من تلك الحقيقة كما إذا اشتغلت ذمته بسجدات السهو، فإنّها حقيقة واحدة سواء كانت من سبب واحد كما إذا تكلم مرات عديدة في الصلاة، أم كانت من أسباب متعددة كما إذا تكلم في الصلاة وقام موضع القعود وسلّم في غير محله مثلاً فإنّ كلّاً من هذه الأُمور سبب مستقل لوجوب سجود السهو، فإذا فرض وجوب أربع سجدات عليه بسببين مختلفين أو متفقين فلا يجب عليه قصد التعيين بأن يقصد أنّ هذه السجدة للتكلم مثلاً.

وكذا إذا اشتغلت ذمته بقضاء صوم رمضانين مثلاً مع سعة وقت القضاء فإنّه لا يجب عليه تعيين كونه قضاءً لرمضان السابق أو رمضان هذه السنة.

نعم إذا فرض أثر خاص لأحدهما، كما إذا تضيق الوقت فإن قصد قضاء صوم رمضان السابق يلزم عليه كفارة تأخير قضاء رمضان اللاحق، فحينئذٍ يجب عليه قصد التعيين لتوقف قصد المأمور به على التعيين.

وكذا إذا اشتغلت ذمته بقضاء صلوات الظهر من أيام، فإنّه لا يجب عليه تعيين كون ما يأتي به خصوص الظهر الأُولى أو الثانية مثلاً وهكذا، بناءً على عدم وجوب الترتيب في قضاء الصلوات التي لم يعتبر الترتيب في أدائها كالظهر التي فاتت من أيام متعددة، فإنّ الترتيب بينها طبعي ولا دليل على اعتباره في القضاء. **نعم** لا ينبغي الإشكال في لزوم مراعاة الترتيب بين الصلوات القضائية التي ثبت وجوب الترتيب في أدائها كالظهرين الفائتتين من يوم مثلاً.

فتلخص أنّه مع وحدة ماهية ما اشتغلت به الذمة ـ سواء كان واحداً كما عرفت في صلاة الصبح، أم متعدداً كما عرفت في الصلوات الظهرية القضائية وقضاء صوم رمضانين مع سعة الوقت ـ لا يجب قصد التعيين من غير فرق في الحكم المزبور بين الأدائية والقضائية.

وأما مع اختلاف الحقيقة كالظهر والعصر ـ أدائية كانت كالظهرين الأدائيتين أو قضائية كقضاء صلاتي الصبح والظهر مثلاً ـ فيجب قصد التعيين، لأنّ امتثال الأمر حينئذٍ يتوقف على تعيين الفعل، فإنّ الأُمور المختلفة الحقائق المتحدة صورة لا يتعين شيء منها في الخارج إلّا بالقصد.

وهل الأدائية والقضائية مما يوجب اختلاف الحقيقة أو لا؟ لا يبعد أن يقال: إنّ ظاهر ما دل على وجوب القضاء هو كون الواجب في الوقت ذا مطلوبين؛ أحدهما قائم بالطبيعة والآخر بإتيانها في الوقت الخاص، فإذا فاتت المصلحة الوقتية تبقي المصلحة القائمة بنفس الطبيعة على حالها، وحينئذٍ فتكون الصلاة القضائية عين الصلاة الأدائية، فإذا كانت عليه صلاة الظهر القضائية ولم يكن عليه غيرها يكفي القصد إلى الظهرية.

نعم بناءً على وحدة المطلوب وكون الصلاة في الوقت مطلوباً واحداً كما هو شأن كل تقييد بقيد، فإذا خرج الوقت فاتت المصلحة رأساً والقضاء يكون بفرض جديد من دون أن يكون كاشفاً عن تعدد المطلوب، فتكون الأدائية والقضائية من الأُمور التي توجب اختلاف الحقيقة.

وأما القصرية والتمامية؛ فقد ينفى البعد عن كونهما مختلفتي الحقيقة، بما محصله أنّ قضية الارتباطية هي تقيد الركعتين الأُوليين بالأخيرتين في التمام، وتقيدهما بعدم انضمام الأخيرتين إليهما في القصر، ومن المعلوم مغايرة المشروط بشيء مع المشروط بعدمه، كما لا يخفى.

فتلخص مما ذكرناه أنّ الضابط في لزوم قصد التعيين وعدمه هو عدم تحقق قصد متعلق أمر الشارع وتحققه، فإن كان قصده متوقفاً على التعيين يجب ذلك وإلّا فلا.

وعلى هذا فالنزاع في وجوب قصد التعيين في كثير من الموارد ـ كالظهرية والعصرية والقصرية والتمامية والأدائية والقضائية وغيرها ـ صغروي، إذ لا وجه لاعتبار قصدها إلّا دعوى توقف قصد الإتيان بمتعلق الطلب على تعيين العنوان.

ولم أتحصل ما في بعض حواشي العروة [١] من لزوم قصد العنوان المأخوذ في متعلق الطلب، وجعل الظهرية والعصرية والأدائية والقضائية من العناوين المأخوذة في متعلق الطلب.

وذلك لما عرفت من عدم أخذ كثير من تلك العناوين في متعلق الطلب، بل لو قلنا باعتبار قصد تلك العناوين فإنما هو لأجل عدم تحقق القصد إلى متعلق الخطاب إلّا بذلك، لا من جهة أخذ تلك العناوين في متعلق الطلب، فيكون ذلك العنوان مشيراً إلى متعلق الطلب لا موضوعاً له، فتدبر.

الأمر الرابع: في وقت النية. وهو ـ على ما نسب إلى مشهور القدماء [٢] ـ عند أوّل جزء من التكبيرة التي هي أوّل أجزاء الصلاة.

وظني أنّ مرادهم هو وجود النية في حال صدور أوّل جزء من التكبيرة وإن كان وجوداً بقائياً لها، لا أنّ المعتبر منها هو حدوث النية في تلك الحالة، لعدم دليل عليه لا عقلاً ولا شرعاً، إذ المعتبر هو كون العمل صادراً بالإرادة والقصد ويكفي في ذلك وجود الداعي الذي به وجدت مقدمات المطلوب من الطهارة والستر وغيرهما حين الشروع في الصلاة مثلاً، هذا على الداعي.

---

١) العروة الوثقى ٣ / ٥٢٧.

٢) جواهر الكلام ٩ / ١٧٤.

وكذا على الإخطار، فإنّه لا دليل على لزوم حدوثه عند تحقق أوّل جزء من الصلاة.

والحاصل أنّ الإرادة المتقدمة على العمل المؤثرة في صدوره تكفي في انبعاث بالعمل عن القصد المعتبر فيه، نعم يعتبر أن لا يغفل عن ذلك الداعي الموجود قبل العمل في حال صدور أوّل جزء منه بحيث لم يكن حين صدور أوّل جزء منه ناوياً لذلك العمل.

[وجوب استدامة النية]

ويجب استدامة النية، والمراد بها هو إتمام العمل بتلك الإرادة الباعثة له، بأن لا يذهل عنها بالمرة، فيكون إتمامها لا عن قصد وإرادة فإنّ الفعل حينئذٍ لا يعدّ من أفعاله الاختيارية الإرادية، لتبعية النتيجة لأخس المقدمات.

نعم لا يعتبر الالتفات التفصيلي في الأثناء، بل بقاء تلك الإرادة في الخزانة وتولد إرادات جزئية متعلقة بأجزاء العمل، كما إذا أراد المشي إلى الصحن الشريف فيريد ذلك ويتحرك من مكانه، فبتلك الإرادة يمشي وإن غفل عنها في بعض أقدامه لكنه يقطع الطريق بتلك الإرادة الأوّلية وإن لم يلتفت إليها فعلاً ولكنه بمثابة إذا سئل عن حاله يقول: إنّي أمشي إلى الصحن، بشرط أن لا يكون السؤال مذكّراً له وإلّا فيكون من الغافلين، لا جعلنا الله منهم.

وهذا هو المراد بالاستدامة الحكمية.

وتفسيرها بعدم نقض النية الأُولى ليس على ما ينبغي، لعدم كفاية مجرد عدم النقض في الاستمرار المعتبر، ضرورة أنّه مع الغفلة رأساً يكون فاقداً للنية مع عدم نقض النية بقصد الخلاف.

وعلى ما ذكرنا ـ من كون المعتبر من النية هو بقاء تلك الإرادة في خزانة النفس وإن لم يلتفت إليها فعلاً ـ يمكن أن يكون ما ورد [١] في أنّ من دخل في صلاة وزعم أنّه في غيرها فأتمها بغير ذلك العنوان، كما إذا دخل في فريضة فزعم في الأثناء أنّها في نافلة وأتمها بذلك القصد أو العكس، لا عبرة بالقصد الطاري وأنّها تحسب بالعنوان الذي نواه أوّلاً، مطابقاً للقاعدة من باب الخطأ في التطبيق، فإنّ الإرادة الأوّلية الموجدة للعمل باعثة على إتمام العمل، غاية الأمر أنّه تخيل تعلقها بالعمل المندوب فأتمّه بنية الندب مثلاً وكون أمره استحبابياً.

والحاصل أنّه قاصد لذلك الأمر الذي دعا إلى إيجاد العمل وتخيل كونه ندبياً، فيكون قصد الخلاف من باب الخطأ في التطبيق وهو لا يضر، كما لا يخفى.

ولو لم يكن من باب الخطأ في التطبيق فيكون وجه صحة العمل تعبداً محضاً، ولا يتعدى من مورد الأخبار إلى غيره لكونه على خلاف القاعدة، كما لا يخفى.

الأمر الخامس: قد عرفت اعتبار استمرار النية إلى آخر العمل، فلو نوى الخروج من الصلاة في أثنائها تبطل إذا أتى ببعض الأجزاء في حال نية الخروج، لفقدان الشرط وهو اقتران كل جزء بالنية ولو حكماً، هذا مما لا إشكال فيه.

إنما الإشكال في أنّه إذا نوى الخروج في حال السكوتات ولم يأت بشيء من الأجزاء في حال قصد القطع ثم رفض نية القطع وعاد إلى النية الأُولى قبل الإتيان بشيء من الأجزاء مع بقاء الموالاة، فهل يكون هذا القصد مضراً أو لا؟

ففي الشرايع [٢] لم تبطل على الأظهر، وهو الأصح لأنّه لا دليل على اعتبار النية في غير الأجزاء.

---

١) راجع: وسائل الشيعة ٦ / ٦، الباب ٢ من أبواب النية، باب عدم بطلان صلاة من نوى فريضة ثم ظنّ أنّها نافلة وبالعكس إذا ذكر ما نوى أوّلاً.

٢) شرائع الإسلام ١ / ٦٢.

ومع الشك فيرجع إلى البراءة، لكون المقام من صغريات الأقل والأكثر الارتباطيين.

وقد استدل للقول بالبطلان بنية القطع ـ الذي هو المنسوب إلى جملة من القدماء والمتأخرين بل إلى المشهور ـ بوجوه ستة كلها مخدوشة، لكون بعضها مصادرة وبعضها قياساً.

أحدها: فوات مقارنة النية لأوّل جزء من الصلاة إن جدد النية، وإلّا ففقد أصلها.

وفيه: أنّ الشرط وهو المقارنة موجود، إذ هو عبارة عن مقارنة نية تمام العمل لأوّل الأجزاء وهو حاصل في النية الأُولى، والنية المجددة متعلقة ببعض الأجزاء الباقية.

ثانيها: أنّه بعد رفع اليد عن النية الأُولى خرجت الأجزاء السابقة عن قابلية انضمام اللاحقة إليها.

وفيه: أنّه مصادرة، لأنّه عين المدعى.

ثالثها: أنّ استمرار النية الحكمية شرط إجماعاً، وقد زال.

وفيه: أنّ المتيقن من مورد الإجماع هو استمرار النية في نفس أجزاء الصلاة، وأما اعتباره في السكوتات التي هي خارجة عن الأفعال قطعاً ـ ولذا يكون قصد جزئيتها تشريعاً محرماً قطعاً ـ فهو خارج عن معقد الإجماع، وإلّا لم يكن محلاً للخلاف.

رابعها: أنّ ظاهر قوله عليه السلام: «لا عمل إلّا بنية» [1] كظاهر قوله عليه السلام: «لا صلاة

---

١) وسائل الشيعة ١ / ٤٦، الباب ٥ من أبواب مقدمة العبادات، ح ١، الحديث ٨٣.

إلّا بطهور»[١] في اعتبار النية في تمام آنات الصلاة كاعتبار الطهارة الحدثية فيها، فوزانهما واحد.

وفيه: أنّه يستكشف من أدلة القواطع أنّ للصلاة هيئة اتصالية تنقطع بالحدث والاستدبار، فيعتبر الطهارة عنه في جميع الحالات حتى السكوتات المتخللة بين الأجزاء، وإلّا فلا فرق في المانعية بين الحدث والاستدبار وبين النجاسة الخبيثة، فلو لم يعبر عن مانعية الحدث والاستدبار بالقاطع كان مقتضى القواعد هو اعتبار الطهارة الحدثية في خصوص الأجزاء كالطهارة الخبيثة، والحاصل أنّه بقرينة التعبير بالقاطعية نرفع اليد عن ظاهر ما دل على اعتبار الطهارة الحدثية في الصلاة من اعتبار الطهارة في خصوص الأجزاء دون السكوتات.

فالوجه في اعتبار النية في السكوتات منحصر في إثبات جزئية السكوتات كغيرها، ودون إثباته خرط القتاد.

خامسها: أنّه حين نوى الخروج خرج من الصلاة، إذ لا يشترط في الخروج صدور فعل مخل بالصلاة.

وفيه: أنّه مصادرة أيضاً، لأنّ مخرجية نيّة الخروج عن الصلاة وقاطعيتها أوّل الدعوى وعينها.

سادسها: أنّ نية الخروج توجب وقوع باقي الأفعال بلا نية.

وفيه: أنّ المفروض صدور باقي الأفعال عن النية المجددة، فالظاهر أنّ المراد بعدم صدورها عن النية هو النية المستمرة من الابتداء، ولكن بطلانه حينئذٍ ممنوع.

---

١) وسائل الشيعة ١ / ٣١٥، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، ح ١، الحديث ٨٢٩ ووسائل الشيعة ١ / ٣٦٦، الباب ١ من أبواب الوضوء، ح ٦، الحديث ٩٦٥.

والحاصل أنّ دعوى اعتبار تحقق الأجزاء الباقية بالنية المستمرة من الابتداء مصادرة واضحة، كما لا يخفى.

وقد استدل للقائلين بعدم بطلان الصلاة بنية الخروج بوجوه ضعيفة، لا تسع هذه الوجيزة بيانها، فلتطلب من المطولات، وفيما ذكرناه من أصل البراءة غنى وكفاية.

إيقاظ: قد يقاس المقام بنية الخروج في باب الصوم، فيقال: إنّ نية القطع كما تكون مبطلة للصوم كذلك في الصلاة.

وفيه ما لا يخفى، ضرورة أنّ ترك المبطلات في كل آن من آنات النهار جزء من الصوم، فيجب اقترانه بالنية، فإذا عرى جزء من أجزاء الصوم عن النية يكون باطلاً.

نعم لو كانت السكوتات جزءً من الصلاة كانت المقايسة في محلها، وقد عرفت إجمالاً عدم جزئيتها، لخلوّ الأدلة البيانية عن كون السكوتات جزءً للصلاة.

فتلخص مما ذكرناه أنّه لا دليل على بطلان الصلاة بقصد القطع في حال السكوتات مع عدم إتيان شيء من أجزاء الصلاة في حال نية القطع وعوده إلى النية الأُولى.

وقد يستدل على البطلان بقاعدة الاشتغال.

وفيه ما لا يخفى، ضرورة أنّ الشك في المقام يندرج في الشك في شرطية استمرار النية في جميع حالات الصلاة وهو مجرى البراءة على ما هو المختار من مرجعية البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين، كما لا يخفى.

وكذا الحال فيما لو تردد في الخروج عن الصلاة ولم يأت بشيء من أفعال الصلاة في حال التردد، بل هو أولى من قصد القطع من حيث الصحة، لعدم تحقق نية الخلاف

التي هي مانعة في هذه الصورة، بناءً على أنّ العبرة في استمرار النية هو عدم قصد الخلاف.

وأما بناءً على كون العبرة في استمرار النية العزم على إتيان العمل في جميع الآنات إلى أن يفرغ منه فيضر قصد الخروج والتردد فيه، لكنك عرفت عدم الدليل على ذلك.

هذا كله فيما إذا لم يؤت بشيء من أجزاء الصلاة في حال نية القطع أو التردد.

وأما إذا أتى ببعض أفعال الصلاة؛

فعلى الصورة الأُولى ـ وهي ما إذا نوى الخروج ـ فلا ينبغي الإشكال في البطلان، لأنّه حين الإتيان بالجزء إما ملتفت وإما غافل، فعلى الأوّل لا يتصور الإتيان بالجزء مع عدم العود إلى النية الأُولى بدون قصد التشريع وجعل الأمر من قبل نفسه والانبعاث عنه، فيكون باطلاً للتشريع، مضافاً إلى فوات قصد الإطاعة المعتبرة في الصلاة، وعلى الثاني فلفوات النية التي هي مناط إرادية الفعل.

ولا يخفى أنّ البطلان في هذه الصورة مستند إلى كل من الزيادة والنقيصة، أما النقيصة فلعدم الإتيان بالجزء المأمور به، لأنّ ما أتى به لم يكن منبعثاً عن أمره. وأما الزيادة فلإتيانه بسنخ أجزاء الصلاة بقصد الجزئية، والمقوم لعنوان الزيادة هو إيجاد شيء مسانخ للأجزاء بقصد كونه جزءً.

هذا فيما إذا اقتصر على ما أتى به، وأما مع عدم الاقتصار فيكون وجه البطلان هو الزيادة فقط، فإنّ المأتي به ثانياً بقصد أمره يكون تداركاً للجزء الفائت، فيتدارك النقص وينحصر وجه البطلان في الزيادة [1].

---

١) هذا ما أفاده سيدنا الأُستاد مدظله في مجلس الدرس.

وعلى الصورة الثانية ـ وهي ما إذا أتى ببعض أفعالها مع التردد في القطع ـ فعلى القول باعتبار الجزم بالنية وعدم اعتبار استمرار النية بالمعنى السابق، أعني إرادة الفعل والعزم عليه في جميع حالات الصلاة حتى الأعدام المتخللة بين الأجزاء، تبطل الصلاة لا محالة. والاستمرار بهذا المعنى قد عرفت عدم اعتباره.

كما أنّه لا دليل أيضاً على ما عن المشهور من اعتبار الجزم بالنية.

فلعل القول بالصحة في هذه الصورة لا يخلو عن قوة. والمسألة بعد غير صافية عن الإشكال ولابد من مزيد التأمل.

وأما نية القاطع كأن يقصد الاستدبار ولم يستدبر، فعن الشيخ [1] بل المنسوب إلى الأكثر عدم البطلان. وعن بعض الحكم بالصحة.

ولكن فيه: أنّ جزئية الجزء منوطة بوقوعه في الصلاة الصحيحة ومع وقوعه خارج الصلاة أو في الصلاة الفاسدة لا يعد جزءً إذ الجزء هو المقيد بالأجزاء الأُخر، ومع انتفاء الأجزاء وسقوطها عن درجة الصحة والاعتبار تكون كالعدم، فلا يرتبط ما أتى به تداركاً للجزء الفائت بالأجزاء السابقة الفاسدة.

والحاصل أنّه بعد الحكم ببطلان الصلاة بالزيادة المتحققة أوّلاً لا أثر لتدارك الجزء الفائت فعنوان الزيادة مترتب على الإتيان الأوّل لا الثاني كما توهم، فالبطلان مستند إلى كل من الزيادة والنقيصة ولا يتدارك النقص كما عرفت.

نعم قد يقال: إنّ البطلان مستند إلى أسبق علله وهو النقصان، لأنّه يشترط في صحة الصلاة الإتيان بالجزء الذي لم يؤت به بقصد أمره، والزيادة تكون مانعة، ورتبة الشرط متقدمة على رتبة عدم المانع، فالبطلان مستند إلى فقدان الشرط لا إلى وجود المانع.

ولكن فيه ما لا يخفى، ضرورة أنّ ذلك صحيح في مثل الاستقبال والاستدبار وغيرهما من الضدين اللذين لم يكن لهما ثالث وكان أحدها شرطاً والآخر مانعاً، فإنّه بمجرد انتفاء الشرط وهو الاستقبال تبطل الصلاة ويستند البطلان إليه دون الاستدبار، دون مثل المقام من الضدين اللذين لهما ثالث فيستند البطلان إليهما.

١) الخلاف ١ / ٣٠٧.

ولا يخفى أنّ نية القاطع تارة تكون مع الالتفات إلى قاطعيته، وأُخرى مع الالتفات إلى عدمها بأن كان معتقداً عدم قاطعية الاستدبار مثلاً، وثالثة مع الشك في قاطعيته. فهنا صور ثلاث.

ثم إنّ مسألة نية القاطع مبنية صحة وفساداً على اعتبار نية جملة الصلاة التي هي عبارة عن أجزاء وقيود وجودية وعدمية، وعدمه.

ومن المعلوم أنّ القواطع من القيود العدمية المعتبرة في الصلاة فيجب قصد الأجزاء بما لها من القيود، وقد عرفت سابقاً اعتبار النية بهذا المعنى، وعلى تقدير الاعتبار فإذا نوى القاطع لم يكن ناوياً للصلاة فتبطل فيكون نية القاطع أسوء حالاً من نية القطع.

نعم في صورة الاعتقاد بكون شيء غير قاطع فقصد إيجاده مع الاعتقاد بعدم منافاته للصلاة فلم يأت بما هو خلاف مقتضى النية الأُولى الموجودة من أوّل الصلاة، فلا وجه للبطلان.

وأما إذا نوى إيجاد شيء يشك في قاطعيته للصلاة فالظاهر أنّه يرجع إلى التردد في الخروج عن الصلاة، فيلحقه حكمه، فتدبر.

ثم إنّ هنا فروعاً تركنا التعرض لها مخافة الإطالة.

الأمر السادس: أنّه يعتبر في النية الخلوص، بأن يكون الداعي إلى إرادة الفعل امتثال أمره تعالى، أو غيره مما يرجع إليه سبحانه وتعالى، ولم يكن لغيره سبحانه دخل في إيجاد العمل بل كان خالصاً لوجهه الكريم، فلو قصد به الرياء يكون ذلك منافياً للخلوص المعتبر في العبادة.

[الكلام في الرياء]

ثم إنّ التكلم في الرياء يقع في مقامات: **الأوّل**: وقوعه في تمام العمل. **الثاني**: في بعض أجزائه الواجبة. **الثالث**: في أجزائه المستحبة. **الرابع**: في المستحب النفسي الذي تكون الصلاة ظرفاً لها كالقنوت. **الخامس**: في مقدمات الأفعال كالنهوض والهوي. **السادس**: في بعض خصوصياته.

أما المقام الأوّل: فلا ينبغي الإشكال في بطلان العمل فيه، لفوات شرطه وهو الخلوص، سواء كان داعيه الرياء وامتثال الأمر أم الرياء فقط، لفوات الشرط في كلتا الصورتين.

مضافاً إلى الأخبار الدالة [1] على بطلان العمل بالرياء وأنّه شرك.

وأما المقام الثاني: فلا ينبغي الإشكال في فاسدية نفس الجزء الواجب الذي أتى به للرياء ولداعي الأمر، أو للرياء فقط. وذلك لعدم الخلوص المعتبر في ذلك الجزء.

وأما مفسديته لأصل الصلاة فموقوفة على صدق الزيادة العمدية عليه، فإن صدقت عليه فلا كلام في البطلان، ومع عدم الصدق فلو اقتصر عليه تبطل الصلاة لأجل النقيصة، ولو أتى به ثانياً مع الخلوص فالظاهر عدم الوجه في بطلانها.

ولا يخفى أنّ المستفاد من أخبار الرياء ـ بعد كون مورد الرياء هو العمل الذي يكون شأنه أن يوجد له تبارك وتعالى، أعني العبادات دون التوصليات والمباحات لا أن يؤتى به له ولغيره بالاشتراك بينهما ـ أحد أمرين:

الأوّل: أنّ الرياء يكون حراماً نفسياً، ولاتحاده مع العمل الذي يقع فيه الرياء يصير من صغريات النهي في العبادة، فتبطل العبادة من هذه الجهة. نظير النهي عن

---

١) راجع: وسائل الشيعة ١ / ٦٤ - ٧٣، الباب ١١ و١٢ من أبواب مقدمة العبادات.

الصلاة في المحل المغصوب بناءً على كون الصلاة والغصب من مقولة واحدة وهي الفعل، وأما بناءً على كونهما من مقولتين ـ أعني الفعل والوضع لأنّ السجود لا يكون إلّا من مقولة الوضع ـ فلا يتحد متعلق أحدهما مع الآخر أصلاً فلا تبطل، كما لا يخفى.

الثاني: أن يكون مفسدية الرياء لأجل تفويت الخلوص ومنافاة الجمع بين الرياء والخلوص.

والحاصل أنّ إدخال الرياء المراد به جعله غاية في جزء الواجب من العمل لم يعلم مبطليته لأصل العمل إذا لم يقتصر عليه وتدارك ذلك الجزء بإتيانه بقصد القربة، إلّا إذا صدق عليه الزيادة العمدية، وفي صدقها عليه كلام يأتي في تنقيح معنى الزيادة في مباحث الخلل إن شاء الله تعالى، فانتظر.

فعلى كل تقدير ـ أي سواء كان الرياء حراماً نفسياً أم مضاداً لقصد القربة ـ لا وجه لمبطليته لأصل العبادة، فإنّ حرمته النفسية أو منافاته لقصد القربة توجب بطلان نفس ذلك الجزء.

والظاهر أنّ وجه مبطليته لأصل العبادة هو صدق الزيادة العمدية على ذلك الجزء، وهو محل تأمل، لاحتمال عدم صدقها على الجزء الذي أتى به على وجه فاسد، فيقال: إنّه أتى بالجزء فاسداً، لا أنّه زاد في صلاته.

نعم اذا ثبت مانعية الرياء على حد مانعية الحدث والاستدبار فلا محيص عن الذهاب إلى بطلان الصلاة، وهو لم يثبت بعد، وعلى تقديره لابد من الحكم بالبطلان في الجزء المندوب أيضاً، كما إذا أتى بالقنوت رياءً، فإنّه على ثبوت مانعية الرياء يلزم القول ببطلان الصلاة.

والحاصل أنّ مبطلية الرياء في الجزء الواجب لأصل العمل موقوفة على صدق الزيادة العمدية على ما أتى به رياءً، وسيأتي في المقام الثالث مزيد بيان وتوضيح لذلك.

وأما المقام الثالث: أعني حكم الرياء الواقع في الجزء المندوب ـ بعد البناء على تسليم الجزء المندوب للصلاة لانحلال الأمر المتعلق بالصلاة إلى تعلقات كثيرة فلا يمتنع أن يكون بعض تعلقاته على وجه الاستحباب، والذي يشهد بالانحلال المزبور هو جريان البراءة فيما شك في جزئية شيء أو شرطيته للمركب ـ فما قيل أو يمكن أن يقال في وجه مبطليته لتمام العمل وجوه:

أحدها: منافاة الرياء للخلوص المعتبر في تمام العبادة لفوات استمرار الخلوص بالرياء الداعي إلى إيجاد الجزء المندوب، فمحصل هذا الوجه هو فوات شرط صحة العبادة أعني الخلوص.

وفيه ما عرفت في نية القطع والقاطع، من عدم الدليل على اعتبار استمرار النية في تمام حالات العمل حتى السكوتات، بل القدر الثابت من اعتباره في العبادة هو وجود النية في خصوص الأجزاء الواجبة، وأما اعتبارها في غيرها كالأذكار المستحبة التي هي خارجة عن الأجزاء الواجبة فلم يثبت، فالقول بعدم البطلان لا يخلو من وجه.

ثانيها: الأخبار الدالة على أنّ إدخال الرياء في العبادة مبطل لها [١]، وأنّ كل رياء شرك [٢]، وأنّ من عمل للناس كان ثوابه على الناس [٣]، وغير ذلك من مضامينها [٤]، فإنّ ظاهرها بطلان العمل الذي دخله الرياء.

---

١) وسائل الشيعة ١ / ٧٠، الباب ١٢ من أبواب مقدمة العبادات، باب بطلان العبادة المقصود بها الرياء.

٢) وسائل الشيعة ١ / ٧٠، الباب ١٢ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٢ و ٣، الحديث ١٥٥ و ١٥٦.

٣) وسائل الشيعة ١ / ٧٠، الباب ١١ من أبواب مقدمة العبادات، ح ١١، الحديث ١٤٨.

٤) راجع: وسائل الشيعة ١ / ٦٤ ـ ٧٣، الباب ١١ و ١٢ من أبواب مقدمة العبادات.

وفيه ما لا يخفى، ضرورة أنّ الجزء المستحبي الذي أُتي به لرضا الناس عمل دخله الرياء فيبطل، وأما مبطليته لأصل الصلاة فلا وجه لها، إلّا دعوى صدق إدخال الرياء فيها ولو ثانياً وبالعرض، حيث إنّ الرياء دخل في الجزء المستحبي أوّلاً وبالذات ولكنه يسري إلى الصلاة ثانياً وبالعرض.

وأنت خبير بخلو هذه الدعوى عن البينة، لوضوح أنّ الجزء المستحبي بنفسه عمل دخله الرياء، و أيّ ربط له بالأجزاء المأتي بها امتثالاً لأمرها وعلى وجه قربي؟ فيصدق على هذه الصلاة أنّها مما أُتي بها رياءً وقربة، ولكل حكمه، والمفروض عدم دخل الجزء المستحب في ماهية الصلاة حتى يكون الأجزاء الواجبة مشروطة به فتبطل لاختلال الشرط.

والحاصل أنّه لا ريب في كون الرياء محرماً ومفسداً لنفس العمل الذي دخله، وأما مفسديته لغيره مما لم يدخله الرياء فلا دليل عليها، كما عرفت.

وبالجملة فالأخبار لا تدل إلّا على حرمة الرياء وفساد العمل الواقع فيه الرياء، وأما سراية الفساد منه إلى غيره من الأجزاء فلا، فيكون الجزء المستحبي الريائي كالنظر إلى الأجنبية في الحرمة النفسية وعدم الإبطال للصلاة.

نعم لو كانت الصلاة والرياء متحدي العنوان حتى يكون من صغريات النهي في العبادة كان الرياء مبطلاً لها، لكون النهي عن الرياء حينئذٍ نهياً عن العبادة، لكن المنهي عنه هو الرياء في الصلاة كالنظر إلى الأجنبية الذي هو منهي عنه في الصلاة، فلا ريب في كون الرياء حراماً نفسياً ومما يوجب العقوبة الشديدة ومفسداً لخصوص العمل الذي دخله الرياء، كما لا يخفى.

ثالثها: بطلان الصلاة للتكلم العمدي، فإنّ الجزء المستحبي وإن كان مشتملاً على الدعاء والذكر إلّا أنّه لكونه منهياً عنه يخرج عن الذكر والدعاء، فيلحق بكلام

الآدمى الذي يبطل الصلاة عمداً، والحاصل أنّ وجه بطلان الصلاة بالرياء الواقع في الجزء المستحبي هو اشتمالها على الكلام العمدي.

وفيه: أنّ النهي عن الذكر والدعاء في الصلاة لا يخرجه عن الذكر ولا يدرجه في كلام الآدمي المبطل وإن كان حراماً، ضرورة أنّ مجرد الحرمة ما لم يثبت المانعية ليس بمبطل. ويجري مثل هذا الكلام في مبطلية قول (آمين) في الصلاة، فإنّ مجرد حرمة قول (آمين) فيها لا يكون مبطلاً إذ البطلان من آثار المانعية لا الحرمة النفسية، فمن قال هناك بالتلازم بين الحرمة النفسية فعليه أن يقول به في المقام.

والحاصل أنّ مجرد حرمة الذكر في الصلاة لأجل الرياء لا يصلح لإفساد الصلاة، والكلام المبطل هو كلام الآدمي، وأما غيره وإن كان ذكراً في نفسه وحراماً لجهة ـ كالرياء مثلاً ـ فلا دليل على إبطاله، كما لا يخفى.

رابعها: كون الرياء كالحدث من القواطع، فكما أنّ الحدث في أيّ جزء وقع مبطل للصلاة فكذلك الرياء.

وفيه: أنّه لم يثبت كون الرياء من القواطع حتى تبطل الصلاة بالرياء في أيّ موضع من الصلاة كالحدث الذي ثبتت قاطعيته.

خامسها: صدق الزيادة العمدية على الجزء المستحبي المأتي به رياءً، فيندرج في قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة» [1].

وفيه: أنّ صدق الزيادة منوط بكون الزائد من سنخ المزيد فيه كشوب اللبن باللبن، واختلاط كل شيء بجنسه بخلاف شوب اللبن والدهن والدبس مثلاً بالماء، وكما إذا صلّى البنّاء في أثناء اشتغاله بالبناء على النبي وآله (صلوات الله عليهم

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣١، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢، الحديث ١٠٥٠٩.

أجمعين)، فإنّه لا يقال: إنّه زاد في البناء، بل صدق الزيادة في البناء موقوف على صرف الجص والآجر والأحجار فيما يبنيه أزيد مما يحتاج إليه البناء على الحد المتعارف.

ومن الواضح أنّ الجزء المستحبي ليس من أجزاء الصلاة الواجبة حتى يكون من سنخها فيتحقق به الزيادة المبطلة للصلاة.

وفي حكم الرياء في أصل العمل وجزئه الواجب والمندوب سائر الغايات المحرمة كالإيذاء والهتك، كما إذا صلّى في مسجد تنعقد فيه الجماعة فرادى لهتك الإمام مثلاً، فإن كانت الصلاة بأسرها منبعثة عن هذه الغاية المحرمة تبطل.

إلّا إذا قلنا بكون متعلق النهي وهي الهتك طبيعة لا ربط لها بطبيعة الصلاة التي تعلق بها الأمر، نظير الصلاة والغصب بناءً على كونهما من مقولتين وكون التركيب بينهما انضمامياً لا اتحادياً، وأما بناءً على كون التركيب اتحادياً فيندرج في باب التعارض والنهي في العبادة، ولا ريب حينئذٍ في بطلان الصلاة.

هذا بالنسبة إلى أصل الصلاة.

وأما الجزء الواجب والمندوب منه، كما إذا رفع صوته في أقوال الصلاة بقصد إيذاء الغير، كما إذا كان هناك شخص ابتلى بوجع الرأس وكان رفع الصوت موجباً لاشتداد وجعه، فالكلام في إبطال الغاية المحرمة غير الرياء لأصل العمل بعد التسالم على فساد نفس ذلك الجزء المأتي به لتلك الغاية المحرمة هو الكلام في إبطال الرياء الواقع للجزء الواجب والمندوب، فلا نطيل الكلام بالإعادة، فراجع وتأمل.

وأما المقام الرابع: أعني حكم الرياء الواقع في المستحب النفسي الذي تكون الصلاة ظرفه، كالقنوت بناءً على ظهور الأخبار في كونه من المستحب النفسي الذي جعل ظرفه الصلاة لا من الأجزاء المستحبة.

والحكم بالصحة هنا أولى من الحكم بها في الصور السابقة من كون الرياء في تمام العمل أو جزئه الواجب أو المندوب، ضرورة عدم ارتباط المستحب النفسي بأجزاء الصلاة لعدم كونه منها حتى تصير الأجزاء مقيدة ومشروطة به ليحكم بالبطلان لفساده.

مع أنّ فيه ما تقدم من أنّ البطلان لأجل الرياء في الجزء الواجب مستند إلى النقيصة إن اقتصر على ذلك الجزء.

وبالجملة فالوجوه السابقة من منافاة الرياء للخلوص المعتبر في العبادة، ومن صدق إدخال الرياء في العمل على الرياء في المستحب، من سائر الوجوه الخمسة المزبورة تجري في المقام مع أجوبتها المتقدمة.

فالأقوى هو صحة الصلاة في هذه الصورة أيضاً، بل الصحة فيها أولى من الصور السابقة، كما هو واضح.

وأما المقام الخامس: وهو ما إذا كان الرياء في مقدمات الأجزاء، كما إذا وقع الرياء في الهوي إلى السجود أو النهوض إلى القيام مثلاً، فالحكم هنا أوضح من جميع الصور السابقة لعدم كون مقدمات الأفعال من أجزاء الصلاة حتى يعتبر فيها الخلوص، وقد عرفت عدم الدليل على استمرار النية في غير أجزاء الصلاة، وكثير من الوجوه المزبورة الخمسة آت هنا مع أجوبتها.

وكذا الحال في كيفيات الأجزاء زائدة على المقدار الواجب، كما إذا وقع الرياء في الأذكار المستحبة في حال الركوع بعد أن تحقق أصل الركوع الواجب بقصد القربة. وبعبارة أُخرى أنّ أصل حدوث الركوع وجد قربيّاً وبقائه رياءً.

فتلخص من جميع ما ذكرناه عدم مبطلية الرياء إلّا لخصوص العمل الذي وقع الرياء فيه ولا يسري البطلان إلى غيره إلّا من جهة أُخرى كتحقق عنوان النقيصة أو الزيادة على التفصيل المتقدم.

وقد يقال في وجه بطلان الصلاة بالرياء مطلقاً ـ سواء كان مورد الرياء من الأجزاء المستحبة أم الواجبة ـ **ما حاصله**: أنّ المنوي حيث إنّه كان المركب المقيد بذلك الجزء الذي دخله الرياء وفسد به فلم يتحقق ذلك المقيد الذي تعلق به النية والإرادة، فالموجود خارجاً مخالف لما نواه فيبطل، لعدم تعلق القصد به، فما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد.

والحاصل أنّ فوات التقيد يوجب عدم تحقق امتثال الأمر المقيد بالجزء الذي فسد بالرياء.

وفيه ما لا يخفى، ضرورة أنّ التقيد في الأجزاء المستحبة يكون في مرحلة الكمال، وفوات الجزء المستحب لأجل الرياء يوجب فوات المصلحة الدخيلة في الكمال وفي الأجزاء الواجبة يكون التقيد في مرحلة الصحة إلّا أنّ مجرد فساد الجزء الواجب لا يوجب فوات التقيد إلّا مع الاقتصار عليه وعدم الإتيان به ثانياً على وجهه.

والحاصل أنّ مجرد التقيد لا يوجب فوات المقيد وفساده بمجرد بطلان الجزء الذي دخله الرياء.

[تكبيرة الإحرام]

الثاني من أفعال الصلاة: تكبيرة الإحرام.

وتسمى بتكبيرة الافتتاح أيضاً، ولكل مناسبة كما لا يخفى.

ثم إنّ الإخلال بها عمداً يوجب بطلان الصلاة كما هو شأن كل جزء، فنفس دليل الجزء يقتضي بطلان الصلاة بتركه عمداً، إذ لو لم تبطل به يلزم التهافت في دليل الجزء لتضاد الجزئية مع صحة الصلاة بتركه عمداً، كما هو أوضح من أن يخفى.

[ترك التكبيرة نسياناً]

وأما ترك التكبيرة نسياناً، فهل يوجب البطلان أم لا؟

الظاهر عدم الارتياب في البطلان، إلّا أنّ الأخبار في ذلك متعارضة، إذ هي بين طائفتين:

إحداهما: بطلان الصلاة بنسيان التكبيرة مطلقاً، كصحيحة زرارة، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسي تكبيرة الافتتاح؟ قال: يعيد» (١).

ثانيتهما: عدم بطلان الصلاة بنسيان تكبيرة الافتتاح، كصحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «قلت له: رجل نسي أن يكبر تكبيرة الافتتاح حتى كبّر للركوع؟ فقال: أجزأه» (٢).

والأخبار المشتملة على البطلان وعدمه فيما إذا نسي تكبيرة الافتتاح كثيرة مستفيضة، وليس في البين جمع عرفي، إذ لسانهما التعارض.

والجمع بينهما بحمل ما يدل منها على الصحة على نسيان ما عدا تكبيرة الاحرام من التكبيرات المندوبة الافتتاحية وحمل ما يدل منها على الفساد على نسيان تكبيرة الإحرام، مما لا شاهد له، ضرورة أنّ لسان الافتتاح موجود في كلتا الطائفتين المذكورتين، فحمل الافتتاح في إحداهما على التكبيرة الواجبة وفي الأُخرى على المندوبة تبرع محض، ولعل منشأ مثل هذا الجمع هو الاحتراز عن محذور طرح الرواية وردّها الممنوع عنه في الأخبار.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ١٢، الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام والافتتاح، ح ١، الحديث ٧٢١٨.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ١٦، الباب ٣ من أبواب تكبيرة الإحرام والافتتاح، ح ٢، الحديث ٧٢٣١.

فالحق أنّ الروايات متعارضة، ولابد حينئذٍ من الرجوع إلى الأخبار العلاجية، ولا مرجح لإحدى الطائفتين على الأُخرى لاشتهارهما بين أصحاب الحديث ونقلهما في كتبهم. وكذا من حيث موافقة العامة ومخالفتهم، لاختلافهم في الحكم بالصحة والبطلان في نسيان التكبيرة، على ما قيل.

فتصل النوبة إلى الأخذ بأحدهما تخييراً، لا التوقف لاختصاصه بصورة التمكن من إزالة الشبهة وهو حال حضور الإمام عليه السلام.

إلّا أنّ الأصحاب لم يظهر منهم الحكم بالتخيير، بل أعرضوا عن الطائفة الحاكمة بالصحة، وإعراضهم رافع تكويني للوثوق بالصدور الذي هو المدار في الحجية وشمول أدلة الاعتبار له، فتسقط عن الحجية وتبقى الطائفة المتضمنة للفساد على حالها فيؤخذ بها. ومقتضاها بطلان الصلاة بترك التكبيرة نسياناً.

فتخلص أنّ نسيان التكبيرة يوجب فساد الصلاة، فتخصص تلك الطائفة الدالة على بطلان الصلاة حديث لا تعاد المشهور، إذ مقتضى الحديث عدم بطلان الصلاة بنسيان التكبير لاندراجه في المستثنى منه، وتلك الطائفة بعد وضوح كونها في رتبة الحديث ـ وهي الترك النسياني ـ تخصص الحديث، فتكون التكبيرة مندرجة في المستثنى، وتصير من الأركان، كتخصيص الحديث بما دلّ على كون القيام في حال التكبير والقيام المتصل بالركوع ركناً.

هذا تمام الكلام في نقصان التكبيرة.

[زيادة التكبيرة]

وأما زيادتها، فقد يقال في مبطليتها باستلزامها التشريع المحرم، حيث إنّ الإتيان بها ثانياً وثالثاً يكون بقصد كونها جزءً من الصلاة مع عدم كونها جزءً بعد فرض الإتيان بها أولاً، وبهذا التشريع تبطل الصلاة لمنافاة التشريع استمرار النية، فيكون

التشريع من قبيل قصد القطع وتقع التكبيرة الثانية في حال قصد التشريع فلا تنعقد بها الصلاة، فالتشريع يوجب بطلان الصلاة وعدم انعقادها بالتكبير الثاني ويتوقف انعقادها على التكبير الثالث.

وفيه ما لا يخفى، ضرورة كونه أخص من المدعى، إذ المدعى هو بطلان الصلاة بزيادة التكبير مطلقاً، سواء كانت بقصد التشريع أم الاحتياط لاحتمال خلل في التكبير الأوّل أم الإجادة، والوجه المزبور أعني التشريع لا يتأتى في جميع الأقسام، كما لا يخفى.

فالإنصاف أنّ الحكم بالبطلان بالزيادة بحسب الدليل في غاية الإشكال، فالأحوط إتمام الصلاة ثم الإعادة.

وبالجملة فركنية التكبير من جهة بطلان الصلاة بنقصها مما لا إشكال فيه لما عرفت من دلالة الأخبار المعتبرة عليه، وأما من جهة الزيادة فلم تثبت، ولو لم يرد في بطلان الصلاة بزيادة الركوع والسجود نص خاص كان الأمر فيهما كذلك.

ثم لا ينبغي الارتياب في كون التكبير من أجزاء الصلاة، كما يقتضيه ما دلّ على أنّ أوّلها التكبير وآخرها التسليم [١].

ويقع الإشكال في أنّ المسلّم عند الفقهاء رضوان الله عليهم جواز رفع اليد عن الصلاة حين الاشتغال بالتكبيرة وقبل تماميتها مع أنّ قضية أدلة تحريم المنافيات هي عدم الجواز.

والحاصل أنّه كيف التوفيق بين حفظ جزئية التكبيرة وحرمة إتيان المنافيات في أثناء الصلاة، وجواز الإتيان بالمنافي في أثناء التكبير.

---

١) الموجود في الروايات: «تحريم الصلاة التكبير وتحليلها التسليم».
راجع: مستدرك الوسائل ٤ / ١٣٦ الباب ١ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح ٧، الحديث ٤٣٢١، و ٤ / ١٣٧، الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح ١، الحديث ٤٣٢٢.

قد يقال: إنّ أدلة المنافيات لها مدلولان؛ أحدهما مطابقي وهو حرمة إيجاد المنافيات في أثناء الصلاة، والآخر التزامي وهو مانعيتها ومبطليتها للصلاة، فتلك الأدلة بمنزلة دليلين منفصلين يدل أحدهما على الحرمة التكليفية والآخر على الحرمة الوضعية، فيرفع اليد من الدلالة المطابقية لما دل على عدم حرمة الإتيان بالمنافيات في أثناء التكبير من تسالم أو غيره وتبقى الدلالة الالتزامية وهي دلالة الأدلة على الحكم الوضعي أعني المانعية على حالها.

فالمتحصل حينئذٍ أنّه يحكم بجواز إتيان المنافيات في أثناء التكبير للإجماع أو غيره ومانعيتها للصلاة، ولا تنافي بين جزئية التكبير وبين جواز فعل المنافيات في أثنائها، لتخصيص أدلة حرمة المنافيات بما قبل إتمام التكبيرة.

فلا وجه لما قد يتوهم من أنّ المانعية إذا كانت تابعة للحرمة التكليفية وبعد ارتفاع الحرمة لا تبقى المانعية فلابد من الحكم بجواز المنافيات في أثناء التكبير وصحة الصلاة، وهو بمكان من الغرابة.

توضيح عدم الوجه في هذا التوهم هو أنّ رفع اليد عن أحد المدلولين لا يستلزم رفع اليد عن المدلول الآخر، فيرفع اليد عن الحرمة التكليفية ولا يرفع عن المانعية، هذا ملخص ما حكي عن مصباح الفقيه [1].

ولا يخفى أنّ استفادة الدلالتين من أدلة الموانع لم تثبت.

فالحق أن يقال: إنّ أدلة المنافيات في مقام الإرشاد إلى المانعية، التي هي عبارة عن القيد العدمي في قبال القيد الوجودي كالطهارة والستر والاستقبال، وليست في مقام الحكم التكليفي أعني الحرمة أصلاً، ولو كان في هذا المقام يلزمه الحكم بالصحة،

---

١) مصباح الفقيه (ط. ج) ١١ / ٤٢٨.

لكون تلك الأُمور محرمات نفسية لا توجب بطلان الصلاة كسائر المحرمات النفسية كالنظر إلى الأجنبية في حال الصلاة والاستماع إلى الغناء ونحوها، ومقتضى قوله تعالى: ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾ [١] هو حرمة الإبطال تكليفاً سواء كان في أثناء التكبيرة أم في غير حال التكبيرة، وخصص هذا العموم بالنسبة إلى التكبير.

ونتيجته حينئذٍ هي جواز الإتيان بالمنافيات المبطلة للصلاة في أثناء التكبير.

القول في صورة تكبيرة الإحرام:

وهي «الله أكبر» على ما في مرسل الصدوق قدس سره، قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله أتم الناس صلاة و أوجزهم، كان إذا دخل في صلاته قال: الله أكبر، بسم الله الرحمن الرحيم.» [٢]. ومن البديهي اعتبار هذا المرسل، لكونه معمولاً به عند الأصحاب.

وحمله على كون (الله أكبر) أفضل أفراد التكبير لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية والمتشرعة للتكبير، فيكون له مصاديق أُخر كقولنا: الخالق أكبر أو القادر على كل شيء أكبر وهكذا، مما لا وجه له، لقوله صلى الله عليه وآله: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي.» [٣]، فيتعين أن يكون التكبير بصورة (الله أكبر) دون غيره.

وعلى تقدير الشك في اعتبار خصوص هذه الكيفية، فالمتبع هذه الصورة لدوران الأمر بين التعيين والتخيير، لعدم الإشكال في كفاية (الله أكبر) والشك في كفاية غيره. ولا تجري البراءة في التعيينية، لعدم كونها مجعولاً شرعياً لأنّها أمر عدمي بشهادة اقتضاء إطلاق صيغة الأمر ـ على ما حقق في محله ـ التعيينية كاقتضاء إطلاقها العينية والنفسية، حيث إنّ الإطلاق هو عدم القيد، كما لا يخفى.

---

١) محمد: ٣٣.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ١١، الباب ١ من أبواب تكبيرة الإحرام والافتتاح، ح ١١، الحديث ٧٢١٥.

٣) صحيح البخاري ١ / ١٥٥، سنن الدارقطني ١ / ٢٧٩.

نعم لو كان في البين إطلاقات تدل على اعتبار التكبير لم يكن المرسل مقيداً له، لعدم التنافي بينهما الموجب للحمل والتقييد، بل كان محمولاً على أفضل الأفراد، إلّا أنّه ليس في البين إطلاق لأنّ ما ورد في التكبير ليس في مقام بيان صورة التكبير بل في مقام بيان جزئيته وأنّ الصلاة لابد فيها من تكبيرة الإحرام، فهو وارد مورد حكم آخر، والإطلاق الذي كان هذا حاله لا يجوز التمسك به، كما لا يخفى.

تتمة: إذا وصل تكبيرة الإحرام بالتكبيرة الافتتاحية أو غيرها، فهل يجوز حذف الهمزة في الدرج كما هو شأن الهمزة الوصلية أو يجب إظهارها كما هو شأن همزة القطع؟

الظاهر وجوب إظهارها وعدم جواز حذفها، لا لكون الحذف موجباً للحنها، كيف وهو شأن همزة الوصل، بل لمقتضى توظيفية ألفاظ العبادات وتوقيفيتها وعدم جواز التعدي عما ثبت شرعاً جواز التلفظ بها، وقد عرفت أنّ المرسل كان دالاً على كون الهمزة ملفوظاً بها وإن كان لأجل عدم اتصالها بشيء قبلها.

وإن شك فيندرج في كبرى التعيين والتخيير، والمرجع فيه هو الاشتغال.

وكذا الحال في تعريف أكبر بأن يقول: (الله أكبر)، بل الأمر فيه أوضح، لكونه تغييراً للصورة التي وردت في المرسلة فلا يجوز، فما حكي عن الاسكافي [1] من كراهة تعريف أكبر إن كان ظاهره مراداً فليس في محله، كالمحكي عن الشافعي.

وقد **ظهر** مما ذكرنا عدم الاجتزاء بالألفاظ المرادفة لقولنا (الله أكبر) من اللغة العربية، كالخالق أعظم وغيره والفارسية والسريانية والگجراتية وغيرها من اللغات المتداولة، لأنّ كلها تغيير للصورة الموظفة التوقيفية.

---

١) نقل عنه في المعتبر ٢ / ١٥٢.

هذا في صورة التمكن مما لا إشكال فيه.

ومن التمكن ما إذا تمكن من التعلم في سعة الوقت للقدرة على إتيان صرف وجود المأمور به على وجهه في الوقت، فيجب عليه التعلّم ولا ينتقل إلى ما يرادفها من سائر اللغات.

وإن ضاق الوقت عن التعلم، فإن قدر على التلفظ بالصورة المذكورة من التكبيرة ولو ملحونة يجب ذلك، لصدق التكبيرة عليه فيكون الملحون منها ميسوراً من التكبير المعتبر في الصلاة، فيشمله دليل قاعدة الميسور. ولا يجوز إبدالها لها بما يرادفها من سائر اللغات استناداً إلى قاعدة الميسور، ضرورة أنّ المعتبر من التكبيرة هو الصورة المعهودة التوقيفية وهي ألفاظ خاصة وإن كانت ذات معان عالية لكنها لم تلاحظ معتبرة مع تلك الألفاظ، إذ لو كانت معتبرة لوجب تعلمها لتقصد مع ألفاظها مع أنّه ليس كذلك قطعاً وإلّا يلزم بطلان صلاة غالب العوام.

وبالجملة لا وجه للتشبث بقاعدة الميسور لإثبات وجوب الانتقال إلى ترجمة التكبيرة لعدم كون (الخالق أعظم) مثلاً ميسوراً لقولنا (الله أكبر)، بل يكون مبائناً له، فالوجه في الانتقال إلى الترجمة لابد أن يكون هو الإجماع إن تم، وإلّا فلا وجه له.

نعم لو كانت المعاني ملحوظة في مقام الاعتبار مع الألفاظ كان كل لفظ يدل على توصيفه سبحانه وتعالى بالكبريائية ميسوراً من كلمة (الله أكبر)، ولكنك قد عرفت عدمه وأنّ لخصوصية الالفاظ دخلاً ولها موضوعية، فلا يجوز تبديل التكبيرة بالفاظ أُخر وإن كانت مؤدية لمعناها.

وإن لم يقدر على التلفظ بصورة التكبيرة ولو ملحونة مع ضيق الوقت عن التعلم... [١].

[القيام]

[عجز المصلّي عن القيام]

إيقاظ: لا يخفى أنّ هناك عناوين ثلاثة:

أحدها: انقلاب الموضوع كالمسافر والحاضر، فإنّ كلّاً منهما موضوع لأحكام وآثار، وليس وظيفة كل منهما بدلاً عن الآخر أو مسقطاً له.

ثانيها: باب البدلية، وهي عبارة عن سقوط المأمور به الأوّلي المجعول بالعنوان الأوّلي وجعل عمل بدلاً عنه، كالوضوء الذي يسقط في بعض الموارد ويجعل التيمم بدلاً عنه.

ثالثها: باب المسقطية، وهي عبارة عن كون المأمور به الأوّلي باقياً على ما كان عليه من الأمر قبل تعذر جزء أوشرط منه، فيكون الفاقد للجزء أو الشرط المتعذر بقاعدة الميسور أو غيرها هي المأمور به في حال العجز، كالوضوء الجبيري في

---

١) قد فات عني بعض المباحث المتعلقة بتكبيرة الإحرام، والمباحث المتعلقة بالقيام، لمسافرتي إلى اهواز لإرجاع العلوية الجليلة الوالدة الماجدة دامت سلامتها إلى النجف الأشرف وخرجت من النجف الأشرف في سلخ شهر ذي الحجة الحرام سنة ١٣٧١ ورجعت إليه في خدمة الوالدة في ١١ صفرالخير ٧١.

وقد انتهى بحث سيدنا الأُستاد مد ظله إلى المباحث المتعلقة بعجز المصلّي عن القيام.

وحاصل ما أفاده في اليوم الثالث من شهر ربيع الاول ١٣٧١ تلخيصاً لما سبق منه دام ظله هو أنّ القاعدة تقتضي سقوط القيام إذا عجز عنه وبقاؤه فيما إذا قدر عليه، فإذا قدر على القيام في بعض القراءة مثلاً وجب، ولابد من ملاحظة مراتب القيام في كل من جانبي القوس الصعودي والنزولي، فإذا عجز عن جميع مراتبه حتى مع الاعتماد على جدار أو غيره ينتقل الفرض إلى الجلوس، وهذا كله لأجل قاعدة الميسور والحرج، ومضافاً إلى الأدلة الخاصة الواردة في المقام.

الموارد المنصوصة فإنّ الوضوء الذي وقع شيء من غسله أو مسحه على الجبيرة مصداق لطبيعي الوضوء، لا أنّ الوضوء الجبيري بدل عن الوضوء التام بل هو في حال العجز وضوء تام للمكلف، غاية الأمر أنّ الوضوء الصحيح يختلف باختلاف حالات المكلفين من حيث الصحة والمرض والقدرة والعجز، كما لا يخفى.

ومما ذكرنا ظهر الفرق بين البدل والمسقط، فإنّ البدل كما عرفت ليس مصداقاً للمأمور به الأوّلي بل غيره وبدلاً عنه كما عرفت في التيمم، بخلاف المسقط فإنّه مصداق للمأمور به لا غيره لما حقق في محله من أنّ مقتضى حكومة قاعدة الميسور على أدلة الأجزاء والشرائط هو جعل الميسور مصداقاً للطبيعة المأمور بها كمصداقية الواجد لها غايته أنّ مصداقية الفاقد لها تكون في حال العجز دون القدرة.

ولو كان المسقط بدلاً عن التام كالوضوء الجبيري فلابد حينئذٍ من التخيير بين الوضوء الجبيري وبين التيمم لكون كل منهما بدلاً عن الوضوء ولا وجه للحكم بتعين الوضوء الجبيري دون التيمم إلّا مع أهمية الجبيري من التيمم، ومن البديهي عدم تفوه أحد بالتخيير بينهما ولا بتقديم الجبيري على التيمم من باب التزاحم والأهمية، فهذا يكشف عن أجنبية باب المسقطية عن البدلية.

نعم يشتركان في أنّه إذا فات المأمور به في حال العجز يجب قضاؤه تاماً سواء كان الناقص الواجب عليه في حال العجز مسقطاً كالوضوء الجبيري أم بدلاً عنه، ضرورة أنّ الواجب بالعنوان الأوّلي هو التام وجعل الناقص مأموراً به إو بدلاً عنه إرفاق بالمكلف وترخيص له.

نعم إذا كان العجز والقدرة كالسفر والحضر من باب الانقلاب وتبدل الموضوع يجب عليه تدارك ما فات كما فات ولكنه ليس فليس، كما لا يخفى.

مسألة: إذا عجز عن القيام بمراتبه ينتقل فرضه إلى الجلوس، بلا خلاف ولا إشكال.

وللأخبار الكثيرة [١] الدالة على أنّ من لم يقدر أن يصلّي قائماً صلّى جالساً، فيجب على العاجز عن القيام إتيان الصلاة المأمور بها جالساً، فلا يسقط من الصلاة شيء مما يعتبر فيها من الواجبات والمستحبات إلّا القيام وتوابعه، مثل قول: «بحول الله وقوته» عند النهوض، والهيئات التكوينية كنصب الساقين ورفع الفخذين وتجافي أسفل البطن ونحوه مما هو من لوازم الركوع المتحقق من القائم، كما لا يخفى.

وإذا عجز عن القعود بجميع مراتبه وأنحائه صلّى مضطجعاً بلا خلاف فيه ظاهراً، بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه.

ويدل عليه أخبار مستفيضة:

منها: مضمرة سماعة، قال: «سألته عن المريض، لا يستطيع الجلوس؟ قال: فليصلّ وهو مضطجع، وليضع على جبهته شيئاً إذا سجد فإنّه يجزي عنه» [٢].

ومنها: موثقة عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «المريض إذا لم يقدر أن يصلّي قاعداً كيف قدر صلّى إما أن يوجه فيؤمي إيماءً، وقال: يوجه كما يوجه الرجل في لحده وينام على جانبه الأيمن ثم يؤمي بالصلاة، فإن لم يقدر على أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر فإنّه له جائز وليستقبل بوجهه القبلة ثم يؤمي بالصلاة إيماءً.» [٣]، ومثلها أو قريب منها غيرها من الأخبار.

---

١) راجع: وسائل الشيعة ٥ / ٤٨١، الباب ١ من أبواب القيام.

٢) وسائل الشيعة ٥ / ٤٨٢، الباب ١ من أبواب القيام، ح ٥، الحديث ٧١١٧.

٣) وسائل الشيعة ٥ / ٤٨٣، الباب ١ من أبواب القيام، ح ١٠، الحديث ٧١٢٢.

واعلم أنّ المنسوب إلى المشهور هو لزوم الصلاة على العاجز عن الجلوس مضطجعاً على الجانب الأيمن، ثم إذا عجز عنه فعلى الجانب الأيسر، ومع العجز عنه صلّى مستلقياً، وهو الذي ينبغي المصير إليه لاستفادته من النصوص بعد حمل مطلقها كالموثقة المزبورة وغيرها على مقيدها.

كمرسلة الفقيه، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله المريض يصلّي قائماً فإن لم يستطع صلّى جالساً، فإن لم يستطع صلّى على جنبه الأيمن، فإن لم يستطع صلّى على جنبه الأيسر، فإن لم يستطع استلقى وأومأ إيماءً وجعل وجهه نحو القبلة وجعل سجوده أخفض من ركوعه» [1].

ونحوها المرسل المروي عن الدعائم.

وبالجملة فمقتضى تقييد إطلاق ما دلّ على وجوب الصلاة مستلقياً بما دلّ على وجوب الصلاة مضطجعاً عند العجز عن الجلوس، وتقييد إطلاق ما دلّ على وجوبها مستلقياً عند تعذر الاضطجاع على الجانب الأيمن كموثقة عمار المزبورة هو الاضطجاع على الأيمن ومع العجز عنه على الأيسر ومع العجز عنه صلّى مستلقياً.

إلّا أنّ الاعتماد على مرسلة الفقيه والدعائم مشكل، لإرسالهما وعدم تحقق الجبر لهما بعمل الأصحاب، فيشك في لزوم الترتيب بين الأُمور الثلاثة المذكورة، والثابت بالنصوص من الترتيب بينها هو وجوب الصلاة مضطجعاً على الأيمن عند تعذر الجلوس مقدماً له على الأيسر والاستلقاء، وأما الترتيب بين هذين فلم يثبت ومقتضى أصل البراءة عدم فيتخير.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ المقام يكون من صغريات التعيين والتخيير والمحكم فيها قاعدة الاشتغال.

---

١) وسائل الشيعة ٥ / ٤٨٥، الباب ١ من أبواب القيام، ح ١٥، الحديث ٧١٢٧.

تقريبه: أنّ الأمر يدور بين وجوب الصلاة مضطجعاً على الجانب الأيسر تعييناً، أو تخييراً بينه وبين الاستلقاء، فالعقل يحكم بتعين الأوّل، فيمكن أن يكون ذهاب المشهور ـ على ما نسب إليهم ـ إلى الترتيب المذكور لأجل القاعدة، لا لأجل الاعتماد على المرسلتين المزبورتين.

فيكون المتحصل من مجموع الأخبار وجوب الصلاة قائماً ومع العجز عن القيام بمراتبه يصلّي جالساً ومع العجز عنه بأنحائه يصلّي مضطجعاً على الجانب الأيمن و مع العجز عنه يصلّي على الجانب الأيسر ومع العجز عنه يصلّي مستلقياً، وهذا هو المنسوب إلى المشهور.

ثم إنّ هنا قولين آخرين؛ **أحدهما:** التخيير بين الجانبين ومع العجز عنهما يستلقي، **ثانيهما:** التخيير بين الأيسر والاستلقاء. ولا يهمنا التعرض لهما بعد وضوح ضعفهما، كما لا يخفى.

تتمة: لا يخفى أنّ ركوع وسجود المضطجع والمستلقي يكونان بالإيماء كما تقتضيه الأخبار الكثيرة، والمتبادر من الإيماء هو الإيماء بالرأس لا تغميض العينين.

وهنا مباحث لا نتعرض لها لمنافاته لوضع الرسالة، ومن أرادها فليطلبها من المطولات.

[القراءة]

الرابع من أفعال الصلاة: القراءة.

ولا إشكال في جزئيتها في الجملة للصلاة، وتنقيح الكلام فيه منوط ببيان مباحث:

الأمر الأوّل: في موضع القراءة وهو كل ثنائية وآحادية كركعة الاحتياط والوتر والأوليان من كل رباعية وثلاثية، للأخبار البيانية القولية والفعلية، كما لا يخفى على من راجعها.

بل ربما يدل على جزئية القراءة بعض الروايات المتضمنة لبيان حكمة أفعال الصلاة، مثل ما رواه الصدوق بإسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام أنّه قال: «أمر الناس بالقراءة في الصلاة لئلا يكون القرآن مهجوراً مضيعاً وليكون محفوظاً مدروساً فلا يضمحل ولا يجهل...» [١].

وبالجملة فجزئية القراءة للصلاة ينبغي أن تعدّ من الضروريات.

الأمر الثاني: أنّه بعد البناء على جزئية القراءة هل يجب قراءة سورة خاصة أم لا؟

لا ينبغي الخلاف والإشكال في تعين الحمد للأدلة البيانية قولاً وفعلاً بل هو أيضاً من الضروريات.

وفي خبر الصدوق المذكور: «وإنما بدى بالحمد دون سائر السور لأنّه ليس شيء من القرآن والكلام جمع فيه من جوامع الخير والحكمة ما جمع في سورة الحمد وذلك أنّ قوله عزوجل ﴿الحمد لله﴾ إنما هو أداء لما أوجب الله عزوجل على خلقه من الشكر...».

وفي النبوي المرسل: «لا صلاة لمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب» [٢].

والحاصل أنّ الأخبار في ذلك بطوائفها المختلفة وألسنتها المتشتّتة فوق حد الاستفاضة، كما يظهر لمن راجعها.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٣٨، الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣، الحديث ٧٢٨٢.
٢) صحيح مسلم ٢ / ٩. وصحيح البخاري ١ / ١٨٤.

الأمر الثالث: أنّ قضية إطلاق ما دلّ على جزئيتها هو بطلان الصلاة بالإخلال بها ولو نسياناً، إلّا أنّه يجب تقييده بما رواه علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «سألته عمن ترك قراءة القرآن، ما حاله؟ قال: إن كان متعمداً فلا صلاة له وإن كان نسي فلا بأس» [١].

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود، ثم قال: القراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة» [٢]، وقريب منهما جملة أُخرى من الروايات.

فلا إشكال في عدم كون الفاتحة من الأجزاء الركنية كما ربما يحكى القول بركنيته عن بعض أصحابنا، كما في محكي المبسوط [٣] وعن التنقيح [٤] نسبته إلى ابن حمزة.

وبالجملة فالقول بركنيته بعد الأخبار المقيدة ضعيف جداً، كما لا يخفى.

الأمر الرابع: مقتضى إطلاق ما دلّ على جزئية الفاتحة للصلاة عدم الفرق بين الصلوات الواجبة والمندوبة.

مضافاً إلى قاعدة إلحاق المستحب بالواجب في الأجزاء والشرائط، فما عن العلّامة في التذكرة [٥] والتحرير [٦] وابن أبي عقيل [٧] من عدم اشتراط النافلة بالحمد، ضعيف في الغاية.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٨٨، الباب ٢٨ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٥، الحديث ٧٤١٨.
٢) وسائل الشيعة ٥ / ٤٧١، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ح ١٤، الحديث ٧٠٩٠.
٣) المبسوط ١ / ١٠٥.
٤) التنقيح الرائع ١ / ١٩٧.
٥) تذكرة الفقهاء ٣ / ١٣٠.
٦) تحرير الأحكام ١ / ٢٤٥.
٧) نقل عنه في بحارالأنوار ٨٤ / ٥١.

وخبر ابن أبي حمزة، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل المستعجل، ما الذي يجزيه في النافلة؟ قال: ثلاث تسبيحات في القراءة وتسبيحة في الركوع والسجود.» [١] غير معمول به حتى في مورده أعني المستعجل، فالاعتماد عليه في غاية الإشكال، كما لا يخفى.

[هل يلزم متابعة ما ذكره علماء التجويد؟]

الأمر الخامس: اعلم أنّ ظاهر الأخبار المتقدمة جزئية القراءة بأجمعها، فلا يجوز الإخلال بها ولو بحرف واحد منها عمداً حتى التشديد، ولا فرق في بطلان الصلاة بالإخلال بحرف منها بين نقصه وإبداله بحرف آخر لم يثبت جواز إبداله به في المحاورات المتداولة، بخلاف ما ثبت جواز ذلك فيه محرفاً، كقلب النون الساكنة ميماً إذا وقع بعدها باء، أو إدغامها في أحد حروف يرملون، وغير ذلك مما ذكره علماء التجويد ويساعده العرف واللغة.

بخلاف ما لا يساعده واحد من أهل اللغة والعرف، فإنّه لا يخلو جوازه عن الإشكال، كالإدغام الكبير وهو إسكان المتحرك وإدراجه في الحرف الآخر المتحرك، سواء كانا متماثلين أم متقاربين، وسواء كانا في كلمة أم كلمتين كما في ﴿سلككم﴾ [٢] و﴿خلقكم﴾ [٣] و﴿يعلم ما بين أيديهم﴾ [٤] و﴿من زحزح عن النار﴾ [٥]، وذلك لخروج هذا القسم عن المحاورات العرفية، كما لا يخفى.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٤٢، الباب ٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٢٩٣.
٢) المدثر: ٤٢.
٣) نوح: ١٤.
٤) ابراهيم: ٩.
٥) آل عمران: ١٨٥.

وكذا لا يجوز الإخلال بتشديد منها فيما إذا كان التشديد دخيلاً في قوام ذات الكلمة، بمقتضى وضعه الإفرادى كتشديد الباء من كلمة (الربّ)، أو بمقتضى وضعه التركيبي كإدغام اللام في السين والشين وغيرهما من الحروف وتسمى تلك اللام في اصطلاح أهل التجويد باللام الشمسي، وأما إذا لم يكن التشديد، كذلك كالتشديد الحاصل عند وصل بعض الكلمات ببعض من الإدغام الصغير أو الكبير مع الغنّة أو بدونها، فلم يثبت اعتباره حتى يكون الإخلال به مخلّاً بالصلاة أو القراءة.

والإجماع المدعى على اعتباره غير ثابت، وعلى تسليمه لا يكون كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام، لقوة احتمال نشوه عن اتفاق القراء، كما قيل.

والحاصل أنّه يجب قراءة ما نزل على النبي صلى الله عليه وآله بعينه، أي بالخصوصيات المكتنفة به من التشديد والإعراب الذي يراد به ما يعم الإعراب والبناء في مقابل مادة الكلمة، فإن أُحرزت كيفية ما نزل عليه صلى الله عليه وآله فلا كلام وإلّا فمقتضى القاعدة لزوم التكرار إلى أن يحصل العلم بالإتيان بما هو المأمور به مما نزل عليه صلى الله عليه وآله.

ولابد من تكرار الصلاة لا تكرار القراءة فقط، للزوم محذور آخر وهو التكلم عمداً بالكلام الآدمي فيما لم تكن تلك الكلمة دعاءً وذكراً كملك ومالك، فإنّ تكراره في صلاة واحدة مشكل بل ممنوع، لعدم كونه دعاءً وذكراً حتى لا تضر زيادته، بل الاحتياط المحصل للعلم بالفراغ إنما يتحقق بإتيان الصلاة تارة بأحدهما وأُخرى بالآخر.

وتوهم كون تكرار كلمة ملك ومالك مثلاً كالكلمات التي يكررها المصلّي لمراعاة المحسنات التجويدية كتكرار صراط وغيره مثلاً للتفخيم أو الترقيق أو الإخفات أو الإجهار وغير ذلك، مما هو مذكور في محله.

فاسدٌ؛ لكون القياس مع الفارق، فإنّ تكرار الكلمة التي أُحرزت قرآنيتها لمراعاة الجهات التجويدية يكون علم قرآنيته، ولا يضر ذلك لما ورد من كون الصلاة قرآناً وذكراً ودعاءً، وهذا بخلاف الكلمة التي لم يحرز قرآنيته ولم تكن دعاءً ولا ذكراً، فإنّ تكراره يوجب القطع بوقوع الكلام العمدي الآدمى في الصلاة وهو غير جائز ويكون مبطلاً، فالتكرار الموجب للعلم بقراءة القرآن المأمور به منوط بتكرار الصلاة لا القراءة فقط.

ومن المعلوم أنّ الالتزام بذلك في غاية الإشكال لمنافاته لسهولة الشريعة وسماحتها كما لا يخفى.

[جواز القراءة بالقراءات السبع]

والتفصي عن محذور الاحتياط، تارة: بالالتزام بكون القرآن مجموع ما وصل إلينا من القراءات السبع أو أزيد اعتماداً على ما دلّ من الروايات على أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف أي سبعة قراءات.

وأُخرى: بدعوى تواتر القراءات.

وثالثة: بكون الحركات المختلفة العارضة للكلمات ـ كالحركة والسكون الناشئين من الوقف والوصل ـ من العوارض ولوازم الوجود ومشخصاته، فكما أنّ عوارض زيد المفارقة له كقصره وطول لحيته وشبابه ونحو ذلك لا توجب اختلافاً في ماهية زيد كذلك اختلاف حركات الكلمات العارضة لها لا يوجب اختلافاً في ماهيتها، فعنوان الكلام المنزل لا يتغير بتغير الحركات والسكنات الطارية على الكلمات.

في غير محله؛ أما دعوى كون القرآن مجموع القراءات السبع أو العشر استناداً إلى روايات تدل على نزول القرآن على سبعة أحرف، فيكذّبها ما دل على كون القرآن

واحداً، مثل رواية ثقة الإسلام الكليني بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ القرآن واحد من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة.» [١]، ونحوها غيرها.

وأما ما دل على نزول القرآن على سبعة أحرف، فلم يظهر دلالته على اختلاف القراءات، بل معنى سبعة أحرف سبعة بطون كما في بعض الأخبار، أو سبعة مقاصد أعني الأمر والزجر والترغيب والترهيب والجدل والمثل والقصص كما في البعض الآخر.

وبالجملة فدعوى نزول القرآن على سبعة أحرف أي القراءات في غير محلها.

وأما دعوى تواتر القراءات، ففيها أيضاً أنّ مستند دعوى تواترها على ما حكي عن العامة هو ما رووه عنه صلى الله عليه وآله من أنّه قال صلى الله عليه وآله: نزل القرآن على سبعة أحرف أمر وزجر وترغيب وترهيب وجدل وقصص ومثل.»، وقد عرفت تفسير سبعة أحرف في جملة من الروايات المروية عن طرقنا تارة بسبع بطون وأُخرى بسبعة أقسام ومقاصد.

ومع الغض عن تفسيره في أخبارنا لا يمكن الاستناد إليه في دعوى التواتر، بل صحة القراءات أيضاً، لاختلافهم في معنى النبوي المزبور المحكي عنهم على ما يقرب من أربعين معنى على ما حكي، فيصير مجملاً ساقطاً عن الاعتبار.

وبالجملة فدعوى تواتر القراءات لا موضوعاً ولا حكماً لم تثبت.

وأما جعل الحركات والسكنات من لوازم الوجود التي لا يتغير بها ماهية الكلام المنزل، فينبغي التفصيل فيها، بأن يقال: إنّ العوارض الطارية على الكلام إن كانت

---

١) الكافي ٢ / ٦٣٠، باب النوادر، الحديث ١٢.

من قبيل السكون الناشئ من الوقف مثلاً أو الحركة الناشئة من الوصل كحركة نون (الدين) (ونستعين) وكسر الميم في كلمة (الرحيم) وهكذا، فلا توجب اختلافاً في الكلام المنزل، بل هو باق على حاله ويكون الاختلاف في حكايته وقرائته من دون إيجاد ذلك اختلافاً في المقروء والمحكي.

وإن لم تكن الحركات والسكنات لأجل الوقف والوصل، كضمّ اللام في (لله) مثلاً فتكون موجبة لاختلاف المقروء فتضر لتقوّم الكلام المنزل بالمادة والهيئة التي نزل عليها، والحركات دخيلة في تلك الهيئة.

فتلخص مما ذكرناه أنّ الحركات والسكنات الناشئة من الوقف والوصل لا ضير فيها، فإنّه يعلم بعدم دخلها في القرآنية، كالعلم بأنّ النبي صلى الله عليه وآله إذا قرأ جميع الحمد بنفس واحد لا يكون عدم التنفس في أثناء الحمد مضراً بالقرآنية. وأما غيرهما من الحركات والسكنات فلهما دخل في قرآنية الكلام.

وقد عرفت ان قضية ذلك هو الاحتياط حتى يحصل العلم بأداء الوظيفة أعني إتيان الفاتحة في الصلاة وإن كان الاحتياط مستلزماً للتكرار.

إلّا أنّ الذي يسهل الخطب أنّ الروايات الكثيرة الآمرة بقراءة القرآن كما يقرأ الناس [١] أو بقرائته كما علّمتم [٢] تدل على جواز القراءات المختلفة المنسوبة إلى القراء السبعة أو العشرة. فإن اتفقت قراءاتهم على نحو خاص فلا إشكال، وإن

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٧٠، الباب ٢٠ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٣٧٣، و ٦ / ١٦٢، الباب ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٦٣٠.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ١٦٣، الباب ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢ و٣، الحديث ٧٦٣١ و٧٦٣٢.

اختلفت يتخير المكلف في الأخذ بأيّ منها فإنّ الأمر بالقراءة كما يقرأ الناس يقتضي التخيير من الأوّل مع اختلافهم، كالتخيير المستفاد من رواية الاحتجاج [١] التي ترجع العوام إلى الفقهاء الموصوفين بالصفات المذكورة، فإنّه عند اختلافهم تكون وظيفة العامي الأخذ بفتوى واحد منهم تخييراً.

والحاصل أنّ قضية تلك الأخبار جواز القراءة بالقراءات العشر بل وجوبها وعدم جواز القراءة بالقرآن الحقيقي إذا علم ذلك وكان مخالفاً لقرائتهم، كما يظهر من بعض الروايات، كخبر سالم بن سلمة، قال: «قرأ رجل على أبي عبدالله عليه السلام حروفاً ليس على ما تقرأها الناس، فقال أبو عبدالله عليه السلام: كفّ عن هذه القراءة، اقرأ كما يقرأ الناس...» [٢].

وبالجملة فلا ينبغي الارتياب في كوننا مكلفين بقراءة القرآن بإحدى القراءات مع اختلافها. ولعل المراد بتواتر القراءات هو تواتر جواز القراءة بها لا تواترها موضوعاً كما قيل.

ثم إنّه هل لبعض القراءات مزية ورجحان على غيرها أم لا؟ ربما يظهر من بعض الأخبار ذلك، مثل ما رواه في الوسائل عن الكليني باسناده عن داود بن فرقد والمعلى بن خنيس قالا: «كنا عند أبي عبدالله عليه السلام فقال: إن كان ابن مسعود لا يقرأ على قرائتنا فهو ضال، ثم قال: أما نحن فنقرأه على قراءة أُبيّ.» [٣]، فإنّ ظاهره عدم العبرة بغير قراءة أُبيّ، فعند اختلاف القراءات يجب الرجوع إلى قراءة أُبيّ، إمّا

---

١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٣١، باب عدم جواز تقليد غير المعصوم عليه السلام، ح ٢٠، الحديث ٣٣٤٠١.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ١٦٢، الباب ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٦٣٠.

٣) وسائل الشيعة ٦ / ١٦٣، الباب ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٤، الحديث ٧٦٣٣.

لمطابقتها لقراءة أهل البيت (صلوات الله عليهم أجمعين)، وإما لأقربيتها إلى قرائتهم عليهم السلام من سائر القراءات.

ولكن قراءة أُبيّ ليست مضبوطة عندنا في جميع السور القرآنية، وعليه فمع إحراز قراءة أبيّ في بعض الكلمات يجب متابعته فيها، ومع عدمه يتخير في الأخذ بقراءة غيره من القراءات.

فتخلص من جميع ما ذكرناه أُمور:

الأوّل: جواز القراءة بكل من القراءات السبع، بل تجب متابعة القراء السبعة في القراءة وعدم جواز التعدي عن قرائتهم إلى قراءة مغائرة لجميعها، للأمر بالقراءة كما يقرأ الناس، كما تقدم.

الثاني: عدم جواز الإخلال بما يخلّ بعربية القرآن، كأداء الحرف عن غير مخرجه الطبيعي، لما عرفت من لزوم مراعاة كل ما يوجب عدم مراعاته الإخلال بالعربية، كما لا يخفى.

[الحق هو التفصيل فيما ذكره علماء التجويد]

الثالث: أنّ ما ذكره علماء التجويد من إبدال حرف بآخر وإدغام وتفخيم وترقيق وغيرها؛ إما يرجع إلى عربية الكلمة كإدغام التاء في الحروف التي ذكرها الصرفيون في كتبهم، كتاء ادّكر. وإما يرجع إلى ما تسالم عليه القراء كإدغام النون الساكنة والتنوين في كل من حروف يرملون أو بعضها. وإما لا يرجع إلى العربية ولا إلى ما أطبق عليه القراء.

فعلى الأوّل: لا ينبغي الإشكال في لزوم متابعتهم لدخلها في العربية التي تلزم مراعاتها قطعاً.

وعلى الثاني: يجب أيضاً مراعاة ذلك، لاندراجه فيما يقرأه الناس، فيشمله قولهم عليهم السلام: «اقرأ كما يقرأ الناس».

والحق عدم اختصاصه بما يرجع إلى ما حرّف من القرآن، لكون ما ورد من الأمر بالقراءة كما يقرأ الناس في كل من التحريف والإعراب وسائر كيفيات القراءة.

وعلى الثالث: لا يجب ذلك، لعدم دليل على وجوب متابعة علماء التجويد فيما ذكروه مع عدم رجوعه إلى أحد الأمرين السابقين، بل إذا اختلفت القراءات المنسوبة إلى القراء السبعة يتخير المكلف في مراعاة تلك المحسنات التجويدية.

ولا يخفى أنّه قد يكون ما ذكره علماء التجويد مخلّاً بالعربية، كبعض أقسام الإدغام كإدغام المتقاربين فيما إذا كان الحرفان المتقاربان في كلمة، كلفظ ﴿سلككم﴾.

والحاصل أنّ عربية الكلمة متقومة بحفظ حدودها المادية والإعرابية وكلما يتعلق بها مما ذكره علماء الصرف في كتبهم ككتاب شرح النظام من الإدغام والإبدال، فجميع ما يتعلق بعربية الكلمة مما ذكره علماء النحو والصرف في كتبهم تلزم مراعاته، لكون القرآن عربياً.

فما ذكره علماء التجويد إن كان هو ما تعرض له النحويون والصرفيون فلا ينبغي الإشكال في اعتباره، وإن كان أُموراً أُخر راجعة إلى مجرد تحسين الكلمة وتزيينها فلم يدل دليل على جوازها فضلاً عن وجوبها، لعدم ثبوت تلك الاستحسانات بالتواتر، حتى يقال: إنّها كانت موجودة في الأعصار السابقة المتصلة بعصر المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين) وكانت قراءة القراء في عصرهم عليهم السلام بتلك الكيفية وهي رعاية الاستحسانات التجويدية فأمروا عليهم السلام بقراءة القرآن كما يقرأ الناس، وقولهم عليهم السلام «اقرأ كما يقرأ الناس» يشمل المحسنات التجويدية.

ومع عدم ثبوت التواتر المزبور لا يمكن التمسك على وجوبها بقولهم عليهم السلام: «اقرأ كما يقرأ الناس» و«اقرؤوا كما علّمتم» وغير ذلك.

كما أنّه لا يمكن التشبث على جوازها بعدم الردع عنها الكاشف عن إمضائها، وذلك لأنّ كاشفية عدم الردع عن الإمضاء منوطة بثبوت تلك المحسنات التجويدية في عصرهم عليهم السلام بحيث كانت القراءات المتداولة بتلك الكيفيات حتى يكون عدم الردع عنها دليلاً على الإمضاء وقد عرفت عدم ثبوتها. فالمحتمل قوياً استحداث تلك المحسنات، وكونها من الحدسيات والاجتهادات من علماء التجويد، فالأمر في تلك المحسنات مشكل.

اللهم إلّا أن يكون القراء متفقين على تلك المحسنات كاتفاق النحويين والصرفيين في القواعد الراجعة إلى أبنية الكلمة وإعرابها، فإنّهم لما تتبعوا موارد الاستعمالات وجدوا القراء مثلاً متفقين على مراعاة تلك المحسنات فيعلم من هذا الاتفاق دخالة المحسنات التجويدية في عربية الكلمة فتلزم رعايتها، كلزوم رعاية ما ذكره علماء النحو والصرف مما يرجع إلى أبنية الكلمة وإعرابها.

والقواعد التجويدية كالقواعد النحوية والصرفية التي أُخذت من تتبع موارد الاستعمالات، فإنّ علماء التجويد لمّا وجدوا قراءة الناس بكيفية خاصة من ترقيق بعض الحروف وتفخيم الآخر وغيرهما فاستنبطوا من تلك الاستعمالات أنّ التفخيم والترقيق وغيرهما من الإدغام بأقسامه قواعد سمّوها بالقواعد التجويدية.

والحاصل أنّ الدليل على لزوم مراعاة ما ذكره علماء التجويد حينئذٍ هو ما دل على لزوم رعاية عربية القرآن، لدخل المحسنات التجويدية على هذا التقريب في عربية الكلمات.

إلّا أن يدعى أنّها لو كانت دخيلة في العربية فلابد من ذكرها في الكتب العربية المعدّة لبيان قواعد النحو والصرف، ومن المعلوم عدم ذكر غالب تلك المحسنات فيها، فيعلم من ذلك أنّ تلك المحسنات لا دخل لها في العربية أصلاً بل أُمور زائدة على أصل العربية، ولا دليل على اعتبارها ووجوب مراعاتها.

وما ذكرناه مما دل على الأمر بقراءة الناس قاصر عن إثبات الوجوب، لما فيه أوّلاً: من كون المراد به عدم قراءة الآيات المحذوفة لاكيفية القراءة، إذ في بعض أخبارها أنّ الراوي يقول نحن لا نحسن تلك القراءة، ومن المعلوم أنّ عدم الإحسان إنما هو لأجل الآيات المحذوفة لا من كيفية القراءة من التفخيم ونحوه.

وثانياً: ـ بعد تسليم إطلاق تلك الأخبار لحذف الآيات وكيفية القراءة ـ فلأنّه لم تثبت رعاية تلك المحسنات عند القراء السبعة حتى يشمله قولهم عليهم السلام: «اقرأ كما يقرأ الناس».

وقوله تعالى: ﴿ورتّل القرآن ترتيلاً﴾ [1]:

إما مجمل، لتفسيره تارة بحفظ الوقوف وأداء الحروف، وأُخرى بالتدبر في المعاني، وثالثة بالتأني وغيرها، ومع الإجمال لا يمكن الاستدلال به.

ومن البعيد أن يكون معناه جامعاً بين هذه المعاني، بأن يكون له معنى مخترع شرعي وصار الترتيل موضوعاً للمجموع المركب من تلك المعاني المختلفة، نظير الصلاة التي هي اسم لمجموع أجزائها.

وإما ظاهر في المعني الذي تقدم في الأذان والإقامة، وهو في مقابل الحدر الذي هو الإسراع، وهذا المعنى أجنبي عما نحن بصدده.

---

١) سورة المزمل: ٤.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ العربية التي ترجع إلى كل من مادة الكلمة وهيئتها وإعرابها على نهج القواعد العربية النحوية، تلزم رعايتها.

وأما المحسنات التجويدية؛ فما كان منها مذكوراً في الكتب الصرفية فلا يبعد لزوم رعايتها لقوة احتمال دخل ذلك في العربية أيضاً، كبعض أقسام الإدغام والإبدال وغيرهما.

وأما ما عدا ذلك مما ذكره علماء التجويد فإن لم يكن مغيراً لهيئة الكلمة وثبت قراءة بعض القراء السبعة بتلك الكيفية فلا بأس بمراعاته، وإلّا فمشكل للشك في الامتثال بعد العلم بالتكليف بقراءة القرآن، فإنّه مع عدم مراعاة تلك المحسنات يعلم بالفراغ بعد فرض مطابقته لجميع القراء أو بعضهم، فيكون مقتضى قاعدة الاشتغال عدم مراعاة تلك المحسنات.

وأما اختلاف القراء في مواد الكلمات بعد عربيتها على كل حال كمالك وملك في ﴿مالك يوم الدين﴾ [1] وصحة معناها، فهل الوظيفة في مثل ذلك هي التكرار حتى يحصل العلم بقراءة القرآن المأمور بها أم لا؟

الظاهر هو التخيير بينهما لا الاحتياط، لشمول إطلاق قولهم عليهم السلام: «اقرأ كما يقرأ الناس» لاختلاف القراءات، ودلالته على التخيير ظاهرة، كدلالة رواية الاحتجاج على التخيير بين تقليد أيّ مجتهد من المجتهدين، لا أنّه يتعارض القراءات وتتساقط ثم يرجع إلى أخبار التخيير، بل من أوّل الأمر يقتضي قولهم عليهم السلام: «اقرأ كما يقرأ الناس» التخيير.

---

١) سورة الفاتحة: ٤.

ودعوى: معارضة ما ورد منهم عليهم السلام من قولهم عليهم السلام: «اقرأ كما يقرأ الناس» لما روي عنهم عليهم السلام من الأمر بقرائتهم عليهم السلام والنهي عن سائر القراءات [١]، فلا يمكن التشبث على إثبات التخيير بين القراءات بقولهم: «اقرأ كما يقرأ الناس» ويجب الاحتياط بتكرار الكلمة حتى يحصل العلم بقرآنية ما قرأه.

مدفوعة: بأنّ النهي عن قراءة غير أهل البيت عليهم السلام كما هو ظاهر قوله عليه السلام في رواية سالم بن أبي سلمة: «كفّ عن هذه القراءة» [٢] يكون مورده قراءة ما حذف من آيات القرآن، لا الكف والنهي عن القراءة بالمعنى المبحوث عنه.

مضافاً إلى أنّ مورد النهي إن كان هو الاختلاف في القراءة لا الآيات المحذوفة، يلزم التكليف بما لا يطاق غالباً بل دائماً، لعدم طريق إلى العلم بكيفية قرائتهم عليهم السلام حتى نقرأ بتلك الكيفية، خصوصاً بعد ملاحظة ما في بعض الروايات من قرائتهم عليهم السلام بقراءة أُبيّ المعلوم عدم وصولها إلينا في كثير من القرآن.

فتلخص مما ذكرناه أنّ شيئاً من الوجوه الثلاثة المذكورة ـ أعني ما دلّ على اعتبار العربية في القرآن، وقولهم عليهم السلام: «اقرأ كما يقرأ الناس»، وقوله تعالى: ﴿ورتّل القرآن ترتيلاً﴾ ـ لا يصلح لإثبات اعتبار القواعد التجويدية أصلاً.

أما الأوّل: فلوضوح عربية القرآن بدون مراعاة تلك القواعد، كما نشاهد في هذا العصر.

وأما الثاني: فلعدم شموله إلّا للآيات المحذوفة، وعلى تقدير الإطلاق لا يشمل إلّا تلك الآيات المحذوفة والاختلاف في القراءات كملك ومالك وصراط وسراط وهكذا، ولا يشمل الاختلاف في كيفية قراءة الحروف من التفخيم والترقيق وغيرهما.

---

١ و ٢) وسائل الشيعة ٦ / ١٦٣، الباب ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٦٣٠.

وأما الثالث: فلإجماله أوّلاً، لما عرفت من الاختلاف في تفسيره؛ ولقوة احتمال اختصاصه بالنبي صلى الله عليه وآله ثانياً؛ وضعف سند ما ورد في تفسيره عن مولانا أمير المؤمنين (عليه أفضل الصلاة والسلام) بأداء الحروف وحفظ الوقوف ثالثاً؛ وعدم الإشكال في كون أداء الحروف عبارة عن أدائها عن مخارجها المقررة، وعدم كونه عبارة عن ذلك مع مراعاة صفاتها المذكورة في كتب التجويد من تفخيمها أو ترقيقها أو جهرها أو همسها أو غير ذلك مما ذكروه مما يوجب البهت والحيرة رابعاً. فعليك بمراجعة كتبهم.

وبالجملة فلا دليل على لزوم مراعاة القواعد التجويدية، لعدم رجوعها إلى العربية كما في القواعد الصرفية والنحوية، ولعدم اندراجها في القراءات التي دلّ الدليل على لزوم رعايتها. بل قد عرفت إخلال بعضها بالعربية فلا يجوز مراعاتها.

وقد خرجنا في التكلم في حكم القواعد التجويدية عن وضع الرسالة، عصمنا الله عن الزلل في البداية والنهاية.

[جزئية البسملة]

الأمر السادس: لا ينبغي الإشكال في جزئية البسملة للفاتحة، بل عن جماعة دعوى الإجماع عليه، بل الأمر كذلك بالنسبة إلى سائر السور أيضاً.

أما في الفاتحة فلروايات، منها: صحيحة محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن السبع المثاني والقرآن العظيم، أ هي الفاتحة؟ قال: نعم، قلت: بسم الله الرحمن الرحيم من السبع؟ قال: نعم، هي أفضلهن.» [1]، وغيرها مثلها.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٥٧، الباب ١١ من أبواب القراءة في القرآن، ح ٢، الحديث ٧٣٣٧.

وأما في سائر السور فلروايات أيضاً، منها: صحيحة معاوية بن عمار المروية عن التهذيب، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إذا قمت إلى الصلاة أقرأ بسم الله الرحمن الرحيم؟ قال: نعم، قلت: إذا قرأت فاتحة الكتاب أقرأ بسم الله الرحمن الرحيم مع السورة؟ قال: نعم.» [١]، وقريب منها غيرها.

وأما الأخبار النافية لجزئية البسملة لغير الفاتحة من سائر السور ـ كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يفتتح القراءة في الصلاة، أيقرأ بسم الله الرحمن الرحيم؟ قال: نعم، إذا افتتح الصلاة فليقلها في أوّل ما يفتتح ثم يكفيه ما بعد ذلك.» [٢] ـ فلا محيص إلّا عن حملها على التقية، لموافقتها لمذهب العامة.

فما عن ابن الجنيد [٣] من كون البسملة جزءً للفاتحة وافتتاحاً للغيرها من السور، ضعيف في الغاية لعدم الجمع العرفي بينهما لتكون نتيجته استحباب البسملة.

وعلى تقدير الجمع الدلالي بينهما لا مصير إلى هذا الجمع أيضاً لإعراض الأصحاب عن تلك الروايات، ومعه تسقط عن الاعتبار. ولعل الجمع المزبور هو مدرك ابن الجنيد في الحكم إلى استحباب البسملة وعدم جزئيتها.

ولكن يحتمل أن يكون مفاد ما دل من الأخبار على الأمر بقراءة البسملة مع غير الفاتحة الوجوب النفسي. وأما جزئيتها له فلعلها أجنبية عن مفاد تلك الأخبار، وعليه فإذا ترك البسملة مع غير الفاتحة عمداً أثم ولكن صلاته صحيحة.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٥٨، الباب ١١ من أبواب القراءة في القرآن، ح ٥، الحديث ٧٣٤٠.
٢) وسائل الشيعة ٦ / ٦١، الباب ١٢ من أبواب القراءة في القرآن، ح ٣، الحديث ٧٣٥٠.
٣) نقل عنه في الذكرى ٣ / ٢٩٩.

ولكن الحق أنّ الأمر بالاعادة مرتين في مكاتبة يحيى بن أبي عمران الهذلي [١] يدل على جزئيتها، إذ ترك الواجب النفسي ولو عمداً لا يوجب الإعادة كما لا يخفى، فالأقرب جزئية البسملة لغير الفاتحة أيضاً كالفاتحة، والله العالم.

وقد يستدل على جزئية البسملة لغير الفاتحة من سائر السور بما دلّ على تحريف البسملة من كتاب الله، كرواية أبي حمزة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «حرّفوا أكرم آية في كتاب الله بسم الله الرحمن الرحيم» [٢].

تقريب الاستدلال: أنّه لا ريب في عدم تحريفهم بسم الله إلى آخره عن الكتاب العزيز، ضرورة وجود البسملة في الكتاب كتباً وقراءة، فالمراد من التحريف لابد وأن يكون من حيث جزئيتها للسورة.

قلت: يمكن أن يكون التحريف بلحاظ وجوبها مع السورة في الصلاة لا أصل جزئيتها للسورة، فالتحريف يكون في وجوبها، فكأنّهم مع التزامهم بجزئيتها للسورة لا يلتزمون بوجوب قرائتها مع السورة ويكتفون ببعض السورة مع التزامهم قطعاً بجزئية الآيات التي لا يقرؤونها من تلك السورة.

والحاصل أنّه بعد العلم بعدم بناء العامة على قراءة سورة تامة بعد الحمد لا يكون ترك البسملة كاشفاً عن عدم جزئيتها لتلك السورة عندهم، فتأمل جيداً.

وقد ظهر مما ذكرنا في وجه جزئية البسملة لكل سورة من سور القرآن عدم الوجه فيما أُفيد من كون البسملة علامة تمامية السورة السابقة وابتداء السورة اللاحقة من دون أن تكون بعضاً من السابقة أو اللاحقة بل فصلاً بين السورتين.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٥٨، الباب ١١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٦، الحديث ٧٣٤١.

٢) مستدرك الوسائل ٤ / ١٦٥، الباب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٤٣٨٦، والموجود في الرواية: «سرقوا أكرم آية...».

تشبثاً بالمروي عن العياشي في تفسيره عن صفوان الجمال، قال: «قال لي أبو عبدالله عليه السلام: ما أنزل الله من السماء كتاباً إلّا وفاتحته بسم الله الرحمن الرحيم وإنما كان يعرف انقضاء السورة بنزول بسم الله الرحمن الرحيم ابتداءً للأُخرى.» [1]، فتكون البسملة جزءً من كتاب الله تعالى وليست جزءً من السور.

وجه الظهور ما تقدم من المكاتبة، مضافاً إلى عدم دلالة رواية العياشي على عدم جزئية البسملة لشيء من السور، إذ لا منافاة بين كونها أمارة على اختتام السورة السابقة وبين جزئيتها للسورة اللاحقة، ضرورة أنّها على تقدير جزئيتها تكون أول السورة، فلا يعلم اختتام السورة وانتهاء آياتها إلّا بالبسملة لسورة لاحقة. ومن البعيد أن تكون لافتتاح السور بدون جزئيتها لها وكونها جزءً للكتاب العزيز فقط.

مضافاً إلى ما قيل من أنّ الآية لا تطلق اصطلاحاً إلّا على بعض السورة.

فتلخص مما ذكرنا كون البسملة جزءً للسور القرآنية من فاتحة الكتاب وغيرها، فثبت كل من وجوبها وجزئيتها كما ذهب إليه المشهور، ولا وجه لما عن الجنيد قدس سره من كونها جزءً للفاتحة وافتتاحاً لغيرها كما عرفت، والله العالم.

ثم إنّه تظهر الثمرة بين الجزئية وبين الوجوب النفسي في موارد:

منها: بطلان الصلاة بتركها عمداً على الجزئية وعدمه مع الإثم فقط على النفسية، كما لا يخفى.

ومنها: وجوب قصد الجزئية في البسملة بناءً على الجزئية وحرمته بناءً على النفسية، لكون قصد جزئيتها حينئذٍ تشريعاً محرماً.

---

١) مستدرك الوسائل ٤ / ١٦٥، الباب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣، الحديث ٤٣٨٧.

ومنها: جريان قاعدة التجاوز فيها إذا شك فيها بعد الدخول في الغير المترتب عليها بناءً على الجزئية وعدم جريانها فيها بناءً على النفسية، ضرورة أنّ ترتب الغير على المشكوك فيه شرط لجريان القاعدة، فعلى الجزئية هذا الشرط حاصل لكون ما بعد البسملة مترتباً شرعاً عليها أي شرطاً في صحتها، بخلاف النفسية فإن البسملة ليست شرطاً لصحة ما بعدها ولا ما قبلها.

وإن شئت فقل: إنّ مجرى قاعدة التجاوز هو جزء المركب الارتباطي حتى يثبت ببركتها وجود المشكوك فيه ليترتب عليه صحة ما بعده من الأجزاء فلو كان المشكوك فيه واجباً نفسياً فلا يشك في صحة المركب حتى تحكم قاعدة التجاوز بها.

هذا على مذهب المشهور من تكفل قاعدة التجاوز لصحة المركب. وأما بناءً على مذهب غيرهم من جريان القاعدة في كل مشكوك وإن لم يكن نقصانه موجباً لبطلانه كالشك في الأذان وهو في الإقامة ـ كما في النص ـ فالظاهر عدم الإشكال في جريان قاعدة التجاوز في البسملة إذا شك فيها، لعدم اختصاص أثر القاعدة بإثبات الصحة، فتأمل جيداً.

ثم إنّه هنا أُموراً ينبغي التنبيه عليها:

[وجوب الترتيب بين الآيات والكلمات]

الأمر الأوّل: أنّه هل يجب الترتيب بين الآيات والكلمات في كل من الفاتحة والسورة أم لا؟

قد يقال في وجه اعتبار الترتيب: إنّ المتبادر من قراءة سورة من القرآن هو قرائتها على الترتيب المكتوب بأن قرأ من أوّلها إلى آخرها، لا مجرد قرائتها كيف اتفق.

ولكنه يمكن أن يقال: إنّ التبادر المزبور انصرافي لا يعبأ به في رفع اليد عن إطلاق الأمر بقراءة الفاتحة والسورة المقتضي للتخيير بين أنحاء قرائتهما، ولو سلمنا عدم الإطلاق فالمرجع البراءة لكون الشك في اعتبار الترتيب بين الآيات والكلمات وهو مجهول مجعول في رفعه منة فتجري فيه البراءة. وعلى كل حال تكون النتيجة عدم اعتبار الترتيب بين الآيات والكلمات.

فإن قلت: يكفي دليلاً على ذلك الأخبار البيانية الحاكية عن كيفية صلاة المعصوم عليه السلام، كرواية حماد [1] المتضمنة لفعله عليه السلام وقرائته عليه السلام للفاتحة والسورة بالترتيب المعهود، فيكون الترتيب معتبراً شرعاً.

قلت: لا يكون قراءة الإمام عليه السلام على الترتيب المعهود دليلاً على اعتباره، لاحتمال كون قرائته عليه السلام كذلك من باب الأخذ بأحد فردي التخييري المستفاد هذا التخيير من إطلاق الأمر بالقراءة لا من باب اعتبار الترتيب بين الآيات.

هذا كله مضافاً إلى عدم ثبوت نزول الآيات بهذا الترتيب، بل غالب الآيات لم يكن نزولها بهذا النحو المضبوط في المصاحف العثمانية المتداولة كما يظهر لمن راجع الأخبار في هذا الباب، ولعل المصحف الذي جمعه مولانا أميرالمؤمنين (عليه وعلى أبنائه المعصومين وابن عمه وزوجته الطاهرة أفضل صلوات المصلّين ما دارت السماوات على الأرضين) كان بترتيب نزول الآيات.

والحاصل أنّه على تقدير عدم إطلاق الأمر بالقراءة المقتضي للتخيير وانتهاء النوبة إلى الأُصول فمقتضية البراءة عن الترتيب هو التخيير وصحة القراءة ولو مع عدم هذا الترتيب.

---

١) وسائل الشيعة ٥ / ٤٥٩، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ح ١، الحديث ٧٠٧٧.

والأولى في الاستدلال على اعتبار الترتيب في المقام هو استقرار سيرة المتشرعة في جميع الأعصار على القراءة بالترتيب المذكور في القرآن إلى زمان المعصومين عليهم السلام ولو لم يكن الترتيب شرطاً لكان عليهم التنبيه عليه.

ويمكن التشبث لاعتبار الترتيب ـ بعد الغض عن السيرة ـ بقاعدة الاشتغال، ببيان أنّ الأمر يدور بين التعيين والتخيير، كما هو واضح.

ثم إنّه على تقدير اعتبار الترتيب يكون شرطاً واقعياً لا علمياً، كما هو قضية كل شرط لو لم يقم من الخارج دليل على كونه شرطاً علمياً كحديث لا تعاد، كما لا يخفى.

[جواز القراءة من المصحف]

الأمر الثاني: أنّه هل يجوز القراءة من المصحف أم لا؟

أما مع عدم القدرة على القراءة من ظهر القلب فقد ادعي على جوازها الإجماع.

وأما مع القدرة على ذلك، فهل يجوز القراءة من القرآن أم لا؟ فيه خلاف.

فعن جماعة كالمحقق والعلّامة وجمع من المتأخرين الجواز، لإطلاق أدلة القراءة، ورواية الحسن بن زياد الصيقل، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول في الرجل يصلّي وهو ينظر في المصحف، يقرأ فيه يضع السراج قريباً منه؟ فقال: لا بأس بذلك»[1].

وعن غيرهم المنع، لوجوه:

أحدها: أنّه المتبادر من الأمر بالقراءة في الصلاة.

ثانيها: الروايات الدالة[2] على عدم الاعتداد بالصلاة التي قرأ فيها من القرآن.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ١٠٧، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٤٦٥.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ١٠٧، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٤٦٦.

ثالثها: قاعدة الاشتغال.

رابعها: الخبر العامي: «أنّ رجلاً سأل النبي ﷺ فقال: إنّي لا أستطيع أن أحفظ شيئاً من القرآن، فماذا أصنع؟ فقال له: قل سبحان الله والحمد لله.» [1]، فلو جازت القراءة من القرآن لأمره به.

وفي الجميع ما لا يخفى:

أما دعوى الانصراف، ففيها: عدم ثبوتها، وعلى تقديره فهو بدوي.

وأما ما دل على عدم الاعتداد بالصلاة التي قرئت قرائتها من القرآن، فيحمل على الكراهة بقرينة ما دلّ على عدم البأس به.

وأما قاعدة الاشتغال، ففيها: أنّ المرجع في أمثال المقام هو البراءة، لكونه من صغريات الأقل والأكثر الارتباطيين.

وأما النبوي، ففيه أوّلاً: ضعف السند. وثانياً: عدم وضوح كونه وارداً في الصلاة، بل الظاهر منه هو أنّ الجاهل الذي لا يتمكن من حفظ شيء من القرآن يقول: سبحان الله إلى آخره.

فالأظهر هو القول بالجواز، والله العالم.

[من لا يحسن القراءة]

الأمر الثالث: أنّه يجب تعلم القراءة قبل الوقت إذا علم بعدم تمكنه من التعلم في الوقت بمناط وجوب غير التعلم من المقدمات المفوتة، على النحو المحرر في محله.

وإن ترك التعلم حتى ضاق الوقت، فتارة يكون الجهل عن قصور، وأُخرى عن تقصير.

---

١) تفسير الرازي ١ / ٢١١.

وعلى كلا التقديرين، تارة يتمكن من القراءة الصحيحة بتلقين الغير إياه أو من الايتام، وأُخرى لا يتمكن منه.

وعلى التقادير، تارة يحسن بعض القراءة، وأُخرى لا يحسن شيئاً منها.

وعلى هذين التقديرين، تارة يلحن بعض القراءة ويحسن بعضها الآخر، وأُخرى يلحن كلها.

فهنا مسائل:

المسألة الأُولى: إذا ترك التعلم إلى أن ضاق الوقت وكان متمكناً من القراءة الصحيحة بتلقين الغير إياه، فالظاهر وجوب القراءة الصحيحة، سواء كان الجهل قصورياً ام تقصيرياً.

وذلك لأنّ الصلاة التامة المأمور بها مقدور عليها ولم يحدث عجز عنها، فما لم يتحقق العجز عن إتيان المأمور به على وجهه في الوقت لا ينتقل إلى بدله الاضطراري، فليس له الإتيان بالفرد الناقص.

وإن لم يكن هناك من يلقّنه وكان متمكناً من الايتام، فإن قلنا بكون الايتام كالعجز عن الإتيان بالقراءة الملحونة مسقطاً للقراءة المعتبرة في الصلاة لا بدلاً عنها، فلا وجه لوجوب الايتام عليه، لعدم الدليل على تعين أحد المسقطين. وإن قلنا بكونها بدلاً فلا محيص عن اختيار الايتام.

والظاهر من أدلة الجماعة هو المسقطية فلا يجب عليه الايتام.

نعم إذا كان الجهل تقصيرياً فلا يبعد وجوب الايتام عليه، لكون تفويت مصلحة القراءة باختياره إن قرأ ملحوناً، فهو فوّت مقداراً من المصلحة إن اكتفى بالملحون أو أتى بالمقدار الصحيح من القراءة، فعليه تدارك المصلحة الفائتة في خارج الوقت بعد التعلم والإتيان بما تيسّر من القراءة في الوقت.

والحاصل أنّه لما كان قادراً على التعلم وإتيان المأمور به تاماً وقصّر ولم يتعلم حتى ضاق الوقت فيدور الأمر بين سقوط تكليف الصلاة رأساً، وبين سقوطه في الوقت ولزوم الإتيان بها في خارجه مع القراءة، وبين سقوط التكليف والإتيان بالصلاة في الوقت فاقدة للقراءة.

وحيث إنّ المصلحة الوقتية مما اهتم بها الشارع حتى لم يجعل شيئاً من الأجزاء والشرائط مزاحماً لها بل قدم الوقت عليها إلّا في جامع الطهور فيجب الإتيان بالصلاة في الوقت خالية عن القراءة، وحيث إنّ العجز كان بسوء اختياره فلم يعلم كونه مجرى قاعدة الميسور، ففات مصلحة القراءة عنه اختياراً فيجب تداركها في خارج الوقت.

وعلى هذا يجب الجمع بين الفرد الناقص في الوقت مراعاة لمصلحة الوقت، وبين الفرد التام بعد الوقت مراعاة لمصلحة القراءة، فيكون المقام من موارد تعدد المطلوب إذ الصلاة في الوقت مطلوب وهي مع القراءة في خارج الوقت مطلوب آخر.

ويمكن تقريب وجه الجمع بين فردي الناقص والكامل بالعلم الإجمالي، ببيان: أنّه يعلم إجمالاً بتوجه خطاب مردد بين وجوب الإتيان بالفرد الناقص في الوقت والتام بعده، فيجب الجمع بينهما.

ويكون الفرق بين الوجهين أنّ الوجه الأوّل ناظر إلى تعدد المطلوب، والثاني ناظر إلى تنجيز العلم الإجمالي بالتكليف، كما لا يخفى.

ولا يخفى عدم تمامية الوجهين:

أما الأوّل، فلعدم بقاء الأمر بالصلاة التامة لحصول العجز عنها، وقد قرر في محله أنّ الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطاباً وإن لم ينافه عقاباً، فمن أسقط نفسه عن شاهق فحين كونه معلقاً في الهواء لا يمكن توجيه خطاب (احفظ نفسك) إليه أصلاً

وإن أمكن عقابه، فالخطاب بالصلاة التامة ساقط بالعجز وإن كان مستنداً إلى اختياره بترك التعلم، وقاعدة الميسور تقتضي كون الفرد الناقص هو تمام المأمور به، وتخصيص قاعدة الميسور بما إذا لم يكن العجز بسوء اختياره تحكّم، وقضية عدم سقوط الصلاة بحال هي عدم سقوط التكليف بالصلاة في جميع الحالات ويجب الإتيان بحسب ما يقتضيه وسعه.

وأما الوجه الثاني، فقد ظهر من الوجه الأوّل فساده أيضاً، ضرورة أنّه بعد جريان قاعدة الميسور وتعين كون الناقص هو المأمور به في تلك الحالة لا إجمال في التكليف.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أنّ العاجز عن تعلم القراءة مع ضيق الوقت إن تمكن من إتيان الصلاة مع القراءة الصحيحة بتلقين الغير إياه يجب ذلك مطلقاً سواء كان قاصراً أم مقصراً في التعلم.

وإن لم يتمكن من التلقين فيجب عليه الإتيان بها بدون القراءة، لقاعدة الميسور، من دون فرق في ذلك بين المقصر والقاصر أيضاً، نعم يعاقب المقصر على ترك التعلم المؤدي إلى ترك الفاتحة، كما لا يخفى.

المسألة الثانية: إذا كان من لا يحسن القراءة متمكناً من قراءة جميع الفاتحة ملحونة، لأجل تعوّد لسانه بالملحون، كغالب عوام العجم فإنّ عادتهم جرت على تبديل الحاء بالهاء فيقولون: (الهمد) بدل الحمد، وتبديل العين تارة بالهمزة فيقولون: (رب الآلمين) بدل عالمين، وتبديلها بالهاء أُخرى فيقولون: (نهبد) بدل نعبد، وبالحاء ثالثة فيقولون: (نحبد) بدل نعبد.

وليس هذا ذاتياً لهم ولذا إذا لقنوا بهذه الكلمات يتلفظون بها على وجه صحيح وإذا خلوا وطباعهم تلفظوا بها على ما جرت عادتهم عليه للاعتياد والغفلة عما لقنوا به.

وبالجملة فمحل البحث في هذه المسألة هو من تمكن من قراءة الفاتحة ملحونة مع عدم كون اللحن ذاتياً له كالفأفاء والتمتام، وعدم كون جهله تقصيرياً كما إذا علّمه المعلم بذاك النهج، وعدم من يلقنه على الوجه الصحيح مع ضيق الوقت عن التعلم.

فالمنسوب إلى المشهور بل المدعى عليه نفي الخلاف فيه، هو الاجتزاء بما تيسر له من قراءة الفاتحة؛ لوجوه:

أحدها: أنّه بمنزلة الفأفاء والتمتام في كونه عاجزاً عن القراءة، إذ المناط فيهما هو العجز الموجود فيمن تعوّد لسانه على الملحون.

وفيه: أنّ العلم بالمناط مما لا سبيل إليه ولا يكفي الظن به، فلعلّ للعجز الذاتي دخلاً في الحكم فالتعدي عنه بلا موجب.

ثانيها: قاعدة الميسور المقتضية للاجتزاء بالقراءة الملحونة التي هي ميسور القراءة.

وفيه ما لا يخفى، ضرورة أنّ الملحون ليس ميسوراً للصحيح بل هو ضد له، فإنّ قوله: (نهبد) ليس ميسوراً عرفياً لنعبد، وهكذا، فالتمسك بقاعدة الميسور لإثبات الاجتزاء بالملحون مشكل جداً.

ثالثها: ما ورد في العاجز الغير المقصر، كرواية مسعدة بن صدقة المروية عن قرب الإسناد، قال: «سمعت جعفر بن محمد عليه السلام يقول: إنّك قد ترى من المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح، وكذلك الأخرس في القراءة في الصلاة والتشهد وما أشبه ذلك، فهذا بمنزلة العجم والمحرم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح» [1].

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ١٣٦، الباب ٥٩ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٥٥٢.

ودلالته على المطلوب ظاهر، لو لم نقل بظهوره في كون العجز ذاتياً له كالفأفاء والتمتام، فحينئذٍ لا يصح الاستدلال به على المطلوب إذ مفروض البحث هو كون العجز بالعرض ولأجل اعتياد اللسان على الملحون من دون أن يكون ذاتياً له كالفأفاء والتمتام.

وبالجملة مقتضى القاعدة الأوّلية سقوط الفاتحة لعدم القدرة عليها. ولو لم تكن الأدلة الثانوية القاضية بعدم سقوط الصلاة على كل حال كانت قضية القاعدة الأوّلية سقوط أصل الصلاة لانتفاء المركب بانتفاء بعض أجزائه.

والحاصل أنّه يجب عليه الجمع بين الصلاة مع الفاتحة الملحونة وبينها بدونها، لدوران أمر الفاتحة الملحونة بين الجزئية والمانعية. وإن لم يتسع الوقت للجمع المزبور فيتخير بين إتيان الصلاة مع الفاتحة وإتيانها بدونها، كما لا يخفى.

هذا كله في العجز العرضي بأن لم يتمكن من التعلم لضيق الوقت.

وأما العجز الذاتي كالفأفاء والتمتام، فمقتضى بعض الأخبار [وجوب القراءة الملحونة]، كخبر السكوني عن الصادق عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله: «أنّ الرجل الأعجمي من أُمتي ليقرأ القرآن بعجميته، فترفعه الملائكة على عربيته.» [1] بناءً على كون الظاهر من الأعجمي هو الأعجمي الذاتي الخلقي لا العارضي العادي. وفي خبر: «سين بلال عند الله شين» [2].

والحاصل أنّه لو لم تكن الأخبار الخاصة في وجوب القراءة الملحونة على غير القادر ذاتاً على القراءة الصحيحة كان مقتضى القاعدة سقوط الفاتحة عنه أيضاً كالعجز العرضي الذي تقدم بيانه، فتأمل جيداً.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٢٢١، الباب ٣١ من أبواب القراءة القرآن ولو في غير الصلاة، ح ٤، الحديث ٧٧٨٢.

٢) مستدرك الوسائل ٤ / ١٦٥، الباب ٢٣ من أبواب قراءة القرآن، ح ٣، الحديث ٤٦٣٦.

المسألة الثالثة: إذا لم يتمكن من قراءة جميع الفاتحة، فتارة يقدر على قراءة بعضها المعتد به بحيث يعدّ عرفاً ميسوراً للفاتحة، وأُخرى لا يقدر على ذلك بحيث لا يعدّ ميسوراً لها، كما إذا تعلم آية أو آيتين مثلاً من الفاتحة.

ومفروض هذه المسألة هو ما إذا كان ما تعلمه من بعض الفاتحة من الآيات المختصة بالفاتحة لا المشتركة بينها وبين غيرها من السوركالبسملة، لما سيأتي من التعرض لحكمه.

وعلى كل حال فقد ادعي الإجماع وعدم الخلاف على وجوب الإتيان بالبعض الذي تعلمه من الفاتحة.

ويدل عليه ـ مضافاً إلى نقل الإجماع عليه ـ قوله صلى الله عليه وآله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم.» [١] و«ما لا يدرك كله لا يترك كله.» [٢]، فإنّ مقتضاهما وجوب الإتيان بالمقدار المستطاع.

وكذا قوله صلى الله عليه وآله: «الميسور لا يسقط بالمعسور.» [٣]، ولكنه يختص بالصورة الأُولى وهي ما إذا عدّ البعض عرفاً ميسوراً للفاتحة، وأما الصورة الثانية ـ وهي ما إذا لم يكن البعض الذي تعلّمه ميسوراً عرفياً للفاتحة ـ فلا يصلح هذا النبوي أن يكون مستنداً له، كما لا يخفى.

وكيف كان فلا إشكال في وجوب قراءة ما تعلم من الفاتحة إذا كان ميسوراً لها عرفاً.

---

١) صحيح مسلم ٢ / ٩٧٥، الحديث ١٣٣٧، وصحيح البخاري ٩ / ١١٧.
٢) عوالي اللئالي ٤ / ٥٨، الحديث ٢٠٧.
٣) عوالي اللئالي ٤ / ٥٨، الحديث ٥٢٠.

إنما الإشكال في وجوب التعويض عن الجزء المجهول من الفاتحة بشيء آخر من تكرار البعض المعلوم بدلاً عن المجهول او قراءة آيات أُخر من القرآن أو ذكر، وعدم وجوب التعويض وجواز الاقتصار على قراءة المعلوم.

فظاهر المحقق في الشرايع [١] وغيره عدم الوجوب، بل هو صريح بعض آخر.

وعن غيرهم كالعلّامة في بعض كتبه [٢] والشهيد في الدروس [٣] وثاني المحققين [٤] وغيرهم بل المشهور على ما عزي إليهم وجوب التعويض.

وقد استدل للوجوب بأُمور:

أحدها: أصالة الاحتياط.

وفيه: أنّ الحق كما قرر في محله هو جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين.

ثانيها: دلالة أدلة البدلية عن الفاتحة عند تعذر جميعها على البدلية عن كل جزء منها.

وفيه: أنّ موضوع البدلية هو التعذر عن جميع أجزاء القراءة والتعدي عنه إلى تعذر البعض قياس، ولا دلالة لتلك الأدلة على بدلية كل بعض من البدل عن كل جزء من المبدل كما لا يخفى، كما أنّه لا دلالة لبدلية ضرب اليدين في التيمم عن غسل الوجه مثلاً في الوضوء، وبدلية مسح الجبهة بالصعيد عن غسل اليدين مثلاً وهكذا، بل يكون عمل بدلاً عن عمل من دون نظر إلى بدلية الأبعاض عن الأبعاض.

---

١) شرائع الإسلام ١ / ٦٤.

٢) تحرير الأحكام ١ / ٢٤٣، وتذكرة الفقهاء ٣ / ١٣٦.

٣) الدروس ١ / ١٧٢.

٤) جامع المقاصد ٢ / ٢٤٩.

نعم إن قلنا بكون الفاتحة مطلوباً بنحو العام المجموعي بأن كان آيات الفاتحة من حيث المجموع مطلوباً، فيلزم من ذلك لزوم التعويض عن الجزء المجهول من الفاتحة لصدق تعذر الفاتحة على تعذر بعضها، إذ المطلوب هو مجموع الفاتحة وهو متعذر في صورتي الجهل بجميعها وبعضها، كما لا يخفى.

فإن قلت: إنّ لازم مطلوبية مجموع آيات الفاتحة على نحو العام المجموعي هو عدم وجوب شيء منها في صورة العلم ببعضها، بل لا يجب عليه إلّا البدل مع أنّهم يلتزمون بوجوب قراءة ما تيسر منها وإنما الإشكال في وجوب التعويض عن المجهول.

قلت: إنّ الالتزام بوجوب قراءة ما تيسر من الفاتحة في صورة تعلم بعضها إنما هو لقيام الدليل الثانوي كقاعدة الميسور عليه، وإلّا فالقاعدة الأوّلية مقتضاها سقوط القراءة رأساً، كما لا يخفى.

ثالثها: قوله تعالى: ﴿فاقرؤوا ما تيسر منه﴾ [١]، ومقتضاه وجوب قراءة غير ما تعلمه أيضاً من القرآن وعدم الاقتصار بقراءة ما تعلّمه من الفاتحة.

وفيه: بعد تسليم إرادته في الصلاة، لا يراد به قراءة جميع ما تيسر من القرآن بالضرورة، بل بعضه ومن الواضح صدق البعض على بعض الفاتحة، فلا تدل الآية على وجوب قراءة غير الفاتحة من القرآن بدلاً عن الجزء المجهول من الفاتحة، كما لا يخفى.

رابعها: عموم قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» [٢]، خرج عنه الصلاة الفاقدة للفاتحة الواجدة لبدلها وبقي الباقي تحت العموم، فلو اكتفى بالجزء الذي تعلمه من الفاتحة ولم يأت ببدل المجهول لا يكون المأتي به صلاة.

---

١) المزمّل: ٥.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ٣٧، الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٢٨٠:
«قال: سألته عن الذي لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته؟ قال: لا صلاة له إلّا أن يقرأ بها في جهر أو إخفات...»

وفيه ما لا يخفى، ضرورة أنّه مختص بالقادر على قراءة الفاتحة، إذ لو لم يكن مختصاً بالقادر عليها يلزم سقوط أصل الصلاة في صورة العجز عنها، وهو كما ترى، لعدم سقوط الصلاة في حال من الحالات، فالالتزام بوجوب البدل عن الفاتحة محتاج إلى دليل إذ قضية البراءة عدم وجوب البدل، كما لا يخفى.

خامسها: ما روي عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام أنّه قال: «إنما أُمر الناس بالقراءة في الصلاة لئلا يكون القرآن مهجوراً مضيعاً، وليكون محفوظاً مدروساً، فلا يضمحل ولا يجهل، وإنما بدى بالحمد دون سائر السور لأنّه ليس شيء من القرآن والكلام جمع فيه من جوامع الخير والحكمة ما جمع في سورة الحمد، وذلك أنّ قوله عزوجل ﴿الحمد لله﴾ إنما هو أداء لما أوجب الله عزوجل على خلقه من الشكر...»[1].

تقريب الاستدلال به أنّ ظاهره مطلوبية قراءة نفس القرآن لحكمة عدم هجره ومطلوبية الفاتحة لحكمة أُخرى فيكون هناك مطلوبان؛ أحدهما قراءة نفس القرآن، والآخر قراءة الفاتحة، فإذا تعذر الثاني فلا يسقط مطلوبية ماهية القرآن بتعذر الفاتحة، كما هو الشأن في جميع موارد تعدد المطلوب، وعليه فيجب عند تعذر الفاتحة قراءة سورة أُخرى من هذا القرآن.

وفيه: أنّ مطلوبية ماهية القرآن تتحقق بقراءة بعض الفاتحة، فالحكم بوجوب شيء من القرآن بدلاً عن الآيات المجهولة من الفاتحة مما لم يقم عليه دليل، واشتمال خبر العلل على حكم آيات الفاتحة لا يدل على وجوب التعويض عن كل آية تعذرت من آيات الفاتحة.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٣٨، الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣، الحديث ٧٢٨٢.

ضرورة أنّ الحكم التي اقتضتها آيات الفاتحة صارت داعية إلى إيجاب خصوص مجموع الفاتحة من بين سائر السور في الصلاة، فإذا تعذرت مجموع الفاتحة كما إذا قدر على بعضها فلا دليل على وجوب التعويض عن الآيات المجهولة بعد تأدي مطلوبية ماهية القرآن بقراءة الآيات المعلومة من الفاتحة.

فإن قلت: مقتضى ما ذكرت من تأدي مطلوبية ماهية القرآن بقراءة ما يعلمه من الفاتحة هو الخيار بين قراءة بعض الحمد وبين قراءة غيره، فإذا لم يقرأ شيئاً مما يعلم من الفاتحة وقرأ سورة أُخرى كفى، مع أنّ المشهور بل المدعى عليه الإجماع ـ كما عرفت في صدر البحث ـ هو وجوب قراءة ما تيسر من الفاتحة.

قلت: نعم، لولا قاعدة الميسور التي هي من القواعد الثانوية الحاكم على الأدلة الأوّلية كانت مطلوبية ماهية القرآن مقتضية للتخيير بين قراءة بعض الفاتحة إذا كان معتداً به وبين قراءة غيرها من القرآن، إلّا أنّ قاعدة الميسور ضيقت بمقتضى حكومتها على رواية العلل دائرة مطلوبية ماهية القرآن.

وحاصل ما يستفاد من حكومة القاعدة على رواية العلل ونحوها هو لزوم الإتيان بما تيسر من الفاتحة ويتأدي به امتثال الأمر بماهية القرآن ويختص امتثاله بقراءة سائر السور غير الفاتحة ما إذا لم يحسن شيئاً من الفاتحة، فتأمل جيداً.

سادسها: ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله صلى الله عليه وآله للاعرابي: «وإذا قمت إلى الصلاة فإذا كان معك قرآن فاقرأ به وإلّا فاحمد الله وهلّله وكبّره» [1].

تقريب الاستدلال به هو أنّه لو لم يكن التعويض عن الجزء المجهول من الفاتحة واجباً لم يكن وجه لإيجاب الذكر على الأعرابي، إذ من البعيد جهله بالبسملة

---

١) سنن الترمذي ١ / ١٨٦، وسنن أبي داود ١ / ١٩٨، الحديث ٨٦١.

وكلمتي رب العالمين، فحينئذٍ يحصل له من الفاتحة ثلاث آيات؛ إحداها: التسمية، والثانية: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾، والثالثة: ﴿الرحمن الرحيم﴾، فلو لم يكن التعويض عن سائر آيات الحمد واجباً لم يكن وجه لإيجاب الذكر من التهليل والتكبير.

وفيه: بعد الغض عن سنده لكونه عامياً ظاهراً ولم يتحقق جبر له حتى يصح الركون إليه، أنّ ظاهره عدم العلم بشيء من القرآن، فالأمر بالذكر إنما هو لأجل عدم العلم بالقراءة أصلاً، وهو خارج عن مفروض البحث إذ محل الكلام فيما إذا علم بعض الفاتحة وأنّه هل يجب التعويض عن الجزء المجهول أم لا.

ودعوى: كون التسمية والحمد والرحمن الرحيم ثلاث آيات من آيات الفاتحة، ومن البعيد عدم معرفة مكلف بها، فمع معرفة هذه الآيات الثلاث لا يكون الأمر بالذكر إلّا لأجل وجوب التعويض عن الأجزاء المجهولة من الفاتحة، وهذا هو المدعى.

مدفوعة بانصراف قراءة القرآن عن هذه الكلمات لكثرة استعمالها في غير مقام قراءة القرآن بعد تسليم صدق القرآن على هذه الكلمات وليس من الانصرافات البدوية الزائلة بالتأمل.

فالحق أنّ هذه الرواية النبوية بعد الغض عن سندها أجنبية عن المدعى، والاستدلال بها على وجوب التعويض عن الجزء المجهول من الفاتحة غير سديد.

فصار المتحصل من جميع ما ذكرنا عدم وجوب التعويض عن الجزء المجهول من الفاتحة، وجواز الاقتصار على الجزء المعلوم منها إذا صدق عليه قراءة القرآن لانصراف الأمر بقراءة القرآن عن الآية والآيتين، فمع العلم بقراءة آية أو آيتين يشكل الاكتفاء بها، بل وظيفته الإتيان بالذكر، لو لم يكن إجماع على وجوب قراءة ما يحسنه من الفاتحة مطلقاً حتى آية بل بعضها المختص بالفاتحة.

فإن ثبت الإجماع فهو، وإلّا فمقتضى ظاهر صحيحة ابن سنان ـ «لو أنّ رجلاً دخل في الإسلام ولا يحسن أن يقرأ القرآن أجزأه أن يكبر ويسبح.» [١]، حيث إنّه لا يطلق على القادر على النطق بالتسمية أو التحميد مثل ﴿مالك يوم الدين﴾ ونحوه أنّه يحسن أن يقرأ القرآن ـ هو أنّ الإجزاء يحصل بالتكبير والتسبيح فيمن تعلم شيئاً غير معتد به من الفاتحة.

هذا بناءً على كون المراد بمن لا يحسن في الصحيحة عدم معرفة القرآن لا اللحن، إذ لو كان المراد بمن لا يحسن أنّه يلحن القرآن فهو خارج عن المقام وداخل في الصور السابقة.

والحاصل أنّه لا دليل على وجوب التعويض عن الجزء المجهول من الفاتحة إذا كان المقدار المعلوم منها معتداً به بحيث يصدق عليه القرآن. وإن لم يكن معتداً به فيجب عليه الإتيان بالذكر ولا يجب عليه قراءة الجزء الغير المعتد به من الفاتحة.

فإن قلت: إنّ عدم وجوب قراءة المقدار الغير المعتد به ينافي قاعدة الميسور، إذ قضيتها وجوب قراءة ذلك المقدار وعدم الانتقال إلى بدل من ذكر وغيره.

قلت: فيه أوّلاً: أنّ قاعدة الميسور من القواعد العامة القابلة للتخصيص بدليل خاص، وثانياً: أنّ جريان قاعدة الميسور في المقام مشكل إذ الميسور العرفي لا يصدق على فاقد معظم الأجزاء، كما لا يخفى.

وكيف كان فالأحوط الأُولى في صورة تعلم بعض الفاتحة إذا كان معتداً به هو الجمع بين قراءة ذلك البعض وبين الذكر. وكذا في صورة تعلم بعضها الغير المعتد به.

لكن الأقوى هو وجوب قراءة بعض الفاتحة في الصورة الأُولى بدون التعويض عن الجزء المجهول.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٤٢، الباب ٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٢٩٢.

ووجوب الذكر في الصورة الثانية وعدم وجوب قراءة ما لا يعتد به من آيات الفاتحة، والله العالم.

المسألة الرابعة: إذا لم يتعلم شيئاً من الفاتحة.

ويدخل فيه الصورة الثانية ـ أعني من علم من الفاتحة بعضاً غير معتد به بحيث لا يصدق عليه الفاتحة كالبسملة ونحوها ـ من صورتي المسألة الثالثة المتقدمة.

فمقتضى صحيحة ابن سنان المتقدمة ـ بناءً على ظهور «لا يحسن أن يقرأ» في الجهل بالقراءة لا اللحن ـ هو وجوب إتيان الذكر وعدم وجوب الإتيان بما يتعلمه إذا كان ممن يتعلم ذلك. والحاصل أنّه يجب عليه الإتيان ببدل الحمد سواء جهله بالتمام أم علم مقداراً منه لا يصدق عليه الفاتحة.

وكذا النبوي المذكور على التقريب المزبور، كما لا يخفى على المتأمل.

تنبيه: اعلم أنّه وقع الكلام في أنّه إذا تعذرت الفاتحة وانتقل الفرض إلى البدل فهل يكون بين أبدال الفاتحة ترتيب أم لا؟ فإذا تعذرت الفاتحة هل يجب عليه قراءة غير الفاتحة من القرآن مع التمكن ومع العجز عنه ينتقل الفرض إلى غير القرآن من الذكر، أو يتخير بين القرآن وتكرار ما يعلمه من الفاتحة والذكر، أو يتعين القرآن بل تكرار ما تعلمه من الفاتحة ثم الذكر؟

قد يقال بتعين التكرار تشبثاً بوجه غير وجيه، وهو أقربيته إلى الفائت، لمشاركة الجزء المعلوم للفائت في الجزئية للفاتحة.

وفيه: أنّه استحسان محض، لا يبتني عليه الحكم الشرعي، مضافاً إلى معارضته لوجه اعتباري وهو بُعد كون شيء واحد أصلاً وبدلاً، فلا وجه للمصير إلى وجوب التكرير تعييناً.

وأما القول بتعين قراءة غير الفاتحة من القرآن، فيستدل له بأنّ شيئاً واحداً يبعد أن يكون أصلاً وبدلاً.

وفيه أوّلاً: أنّه استبعاد محض، وهو أمر اعتباري لا يعبأ به.

وثانياً: لا دلالة فيه على تعين غير الفاتحة من خصوص القرآن، بل غاية ما يدل عليه هو عدم التعويض عن المجهول بتكرير المعلوم، وأما تعين كون العوض من القرآن فلا دلالة له على ذلك، كما لا يخفى.

نعم لو استند في ذلك إلى النبوي المزبور اتّجه القول بتعين القرآن، ضرورة أنّ المراد بقوله صلى الله عليه وآله: «إن كان معك قرآن...» ما عدا الآيات التي تعلمها من الفاتحة لابتناء الاستدلال عليه كما تقدم.

فتلخص مما ذكرنا أنّ الترتيب بين أبدال الفاتحة بوجوب القرآن مع التمكن ثم الذكر مع عدمه لا يخلو من قوة، فإنّ الأمر بماهية القرآن لا يسقط بتعذر الفاتحة بل لابد من امتثال الأمر بماهية القرآن في ضمن قراءة سورة أُخرى.

لكن ظاهر المحقق في الشرايع [1] والمحكي عن الشيخ قدس سره في المبسوط [2] هو التخيير بين القراءة والتسبيحات.

قال في الشرايع: «وإن تعذر قرأ ما تيسّر من غيرها، يعني الفاتحة أو سبّح الله وهلّل الله وكبّره بقدر القراءة.» انتهى.

ولم يعرف للتخيير وجه ظاهر، فالحق ما أفاده المشهور من الترتيب المزبور.

---

١) شرائع الإسلام ١ / ٦٤.

٢) المبسوط ١ / ١٠٦.

ومحصل مستند المشهور في ذلك هو أنّ قضية مفهوم الشرطية في صحيحة ابن سنان ـ بناءً على حمل القراءة في قوله عليه السلام: «لا يحسن أن يقرأ القرآن» على الفاتحة بقرينة السياق المانع عن انعقاد الظهور في القرآن أي الكتاب العزيز، لكونه في مقام الاهتمام بجزئية الركوع والسجود، فراجع الصحيحة ـ يكون قوله في تلك الرواية: «أجزأه» معلقاً على من لم يحسن الفاتحة، فالموضوع المنحصر هو من لا يحسن الفاتحة، فكأنّه قال: المجزي لمن لا يحسن الفاتحة منحصر بالذكر سواء كان محسناً لغير الفاتحة من سائر سور القرآن أم لا.

وهذا الإطلاق يقيد برواية الأعرابي: «إذا كان معك قرآن فاقرأ به وإلّا فاحمد الله...»، فإنّ الظاهر من معية القرآن هو عدم حفظ شيء منه ويكون المستفاد منه بعد تقييد صحيحة ابن سنان المتقدمة به هو أنّه إذا أحسن الفاتحة يتعين قرائتها، وإلّا فإن أحسن شيئاً من القرآن يقرأه وإلّا فالذكر. فيكون المتحصل من الصحيحة بعد تقييدها برواية الأعرابي أنّه من لم يحسن الفاتحة ولا غيرها من القرآن فليحمد الله تعالى إلى آخره.

والحاصل أنّ الموضوع الذي علق عليه الإجزاء في صحيحة ابن سنان مركب من جزئين؛ الجهل بالفاتحة، والجهل بسائر آيات القرآن.

فإن قلت: إنّ تقييد الصحيحة برواية الأعرابي فرع حجية رواية الأعرابي ولم يثبت ذلك.

قلت: إنّ رواية الأعرابي وإن كانت عامية ظاهراً إلّا أنّ الأصحاب ذكروها في الكتب الاستدلالية على وجه الاستناد، فيكون ضعف سندها مجبوراً بالعمل.

إلّا أن يقال: إنّ مجرد ذكرها في عداد غيرها من الأدلة كصحيحة ابن سنان لا يكشف عن استنادهم إليها، فلعل ذكرها كان للتأييد وحجتهم هي الصحيحة وحملوا القرآن فيها على ظاهره لا الفاتحة.

وعليه فالأحوط ما ذهب إليه المشهور من الترتيب المذكور، لو لم يكن أقوى، والله العالم.

ثم إنّه هل يعتبر أن يكون عوض الفاتحة بمقدار آيات الفاتحة أو حروفها أو كليهما؟

مقتضى الإطلاق عدم الاعتبار، وإن كان الأحوط مراعاة المقدار بحسب الحروف، إذ لا يبعد تبادر المقدار من حيث الكمّ.

ثم إنّ مقتضى إطلاق صحيحة ابن سنان الانتقال إلى الذكر ولو مع التمكن من الايتمام.

وتوضيحه منوط بتمهيد مقدمة:

وهي: أنّ الخطابات الشرعية هل تكون ظاهرة في اعتبار المباشرة أم لا؟ وقد حققنا في الأُصول أنّها ظاهرة في اعتبار المباشرة، والاستنابة تكون على خلاف الأصل يقتصر فيها على الموارد المنصوصة.

ومجمل ما فصلناه في محله في كيفية استظهار اعتبار المباشرة من الخطابات يرجع إلى وجهين:

الأوّل: أنّ نفس الخطاب حيث إنّه يبعث المكلف على إيجاد متعلقه يقتضي مقدورية متعلقه عقلاً والفعل المقدور هو ما يصدر عن الفاعل بإرادته.

والدليل على اعتبار مقدورية الفعل هو حكم العقل بعدم إمكان صدور القبيح من الحكيم، فلو كان المأمور غير قادر على المأمور به يقبح أن يأمره الحكيم بإيجاده.

ومن المعلوم أنّ فعل الغير ليس فعلاً اختيارياً للمخاطب، لعدم كونه مباشرياً له كما هو واضح، ولا مسبباً توليدياً له، لعدم انطباق ضابط المسبب التوليدي عليه،

لعدم كون الفاعل في المقام آلة نظير النار في كونها آلة للإحراق واستناد الإحراق إلى الملقي، بل الفاعل فيما نحن فيه مختار ذو شعور، فلا ينطبق عليه ضابط المسبب التوليدي.

الثاني: أنّ المقدور للمخاطب هو الفعل المباشري كما عرفت، والاستنابة فعل الغير وإن لم يكن فعلاً للمخاطب لا مباشرياً ولا توليدياً إلّا أنّ استنابة الغير تحت إرادة المخاطب بالاستدعاء ويمكن تعلق الخطاب بها بأن يقال: افعل أنت بنفسك أو استنب. وحينئذٍ فدلالة الخطاب على اعتبار المباشرة لابد أن تكون بالإطلاق.

بيانه: أنّ الاستنابة تكون ثبوتاً وإثباتاً منوطة بمؤونة زائدة، فلابد للأمر من لحاظها ثبوتاً وإثباتاً بأن يقول: (افعل بنفسك أو استنب)، فالاستنابة تكون عدلاً للفعل المباشري. وحيث إنّ العدل محتاج إلى بيان زائد ولم يبين فإطلاق الخطاب ينفيه، فمرجع جعل الاستنابة عدلاً للفعل المباشري إلى الواجب التخييري لدوران الأمر بين وجوب الفعل تعيينياً إن كان المباشرة معتبرة فيه أو تخييرياً إن لم تكن شرطاً.

والأصل أي إطلاق الخطاب يقتضي التعيينية أي المباشرية، إذ التخييرية وهي جعل العدل منوطة ببيان زائد، كما أنّ الكفائية ترفع بالإطلاق إذ مرجعها إلى جعل العدل أيضاً، غاية الأمر أنّ العدل في الواجب الكفائي يرجع إلى الفاعل، فكأنّه قيل: (صلّ أنت على الجنازة أو غيرك) وفي الواجب التخييري يرجع إلى الفعل، كقوله: (صم أو اعتق) مثلاً، فالمناط هو جعل العدل.

فتلخص مما ذكرناه أنّ الأصل بالتقريب الذي عرفته من ناحية الوجهين المزبورين ـ اللذين يرجع أحدهما إلى الدليل العقلي والآخر إلى الدليل اللفظي ـ يقتضي المباشرية، والدليل العقلي مما أقامه الميرزا قدس سره.

ولكن الحق مع صاحب الكفاية قدس سره [١]، فإنّه عمم المقدور إلى المباشري والمسبب التوليدي وفعل الغير بالاستدعاء أو الإجارة أو التبرع، فإنّ العرف لا يرى فرقاً في المقدورية العرفية بين هذه الأقسام وينسب الفعل في جميعها إلى المخاطب ولا دليل على اعتبار أزيد من القدرة العرفية، ولا ريب في أنّ العرف ينسبون بناء المسجد مثلاً إلى باذل الفلوس مع أنّه لم يضع آجراً على آجر، كما لا يخفى.

فالحق مع صاحب الكفاية قدس سره. وعمدة الوجه في استناده اعتبار المباشرة هو الإطلاق أعني الوجه الثاني.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنّ الخطاب الدال على وجوب الفاتحة في الصلاة يقتضي اعتبار المباشرة بالتفصيل الذي عرفت، وإثبات كون قراءة الإمام قراءة المأموم بمعنى كون الإمام نائباً في القراءة عن المأموم بحيث يرجع إلى كون الايتمام استنابة، مشكل جداً.

نعم على تقدير ثبوت هذه المقالة يقيد ما دلّ على وجوب القراءة على المصلّي، إذ قضيته حينئذٍ هو وجوب القراءة مباشرة أو استنابة، وعلى هذا فيخرج عن قوله عليه السلام في الرواية المتقدمة: «لا يحسن أن يقرأ القرآن» [٢] خروجاً موضوعياً، ضرورة أنّه مع القدرة على الايتمام لا يصدق عليه العجز عن القراءة وعدم كونه محسناً لها بل هو محسن لها ولو بالاستنابة.

وحينئذٍ فالشأن كله في إثبات كون قراءة الإمام قراءة المأموم وأنّه نائب عن المأموم في القراءة.

---

١) حاشية المكاسب / ٦٨.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ٤٢، الباب ٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٢٩٢.

ولا بأس بالإشارة إلى أنّ نيابة الإمام عن المأموم في القراءة تثبت من أدلة الجماعة أو لا؟

فنقول: إنّ أدلة الجماعة على طوائف:

منها: ما ورد في مشروعية الجماعة في موارد، وحيث إنّ الجماعة على خلاف القاعدة، إذ متابعة الغير في الصلاة على خلاف القاعدة الأوّلية فنقتصر في مشروعيتها على الموارد المنصوصة، ونرجع في الموارد المشكوكة إلى أصل عدم المشروعية.

وكيف كان فهذه الطائفة أجنبية عن المدعى.

ومنها: ما ورد في شرائط الاقتداء من عدم الحائل [١] والبعد المفرط [٢] وعدم تقدم المأموم على الإمام في الموقف [٣] وغير ذلك.

وهذه أيضاً لا ربط لها بالمطلوب، كما لا يخفى.

ومنها: ما ورد في أحكام الجماعة من وجوب المتابعة في الأفعال [٤] بل الأقوال أيضاً ـ بناءً على كونه نفسياً لا شرطياً، إذ على الشرطية يكون من شرائط الاقتداء لا من أحكام الاقتداء، كما لا يخفى ـ ومن سقوط القراءة عن المأموم في الصلوات الجهرية مع سماع المأموم لها [٥]، ومن رجوع كل من الإمام والمأموم إلى الآخر في

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٤٠٨، الباب ٦١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١، الحديث ١١٠٣٣.

٢) راجع: وسائل الشيعة ٨ / ٤١٠، الباب ٦٢ من أبواب صلاة الجماعة.

٣) راجع: وسائل الشيعة ٨ / ٢٩٨، الباب ٤ من أبواب صلاة الجماعة، و ٨ / ٣٤١، الباب ٢٣ من أبواب صلاة الجماعة.

٤) راجع: وسائل الشيعة ٨ / ٣٩٠، الباب ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة.

٥) راجع: وسائل الشيعة ٨ / ٣٥٥، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة.

الشك [١]، وغير ذلك من الأحكام المقررة للاقتداء.

ومنها: ما ورد [٢] في كون الإمام ضامناً للقراءة وإيكال القراءة إليه وإجزاء قرائته عن قراءة المأموم ونحو ذلك من التعبيرات.

أما الطائفتان الأُوليان من الروايات فأجنبيتان عن المقام، كما هو واضح.

وأما الطائفة الأخيرة المشتملة على ضمان الإمام للقراءة ونحوه من التعبيرات فلا تدل على كون من يتمكن من الايتمام خارجاً عمن لا يحسن القراءة، إذ المراد من عدم إحسان القراءة عدم العلم بها وهو صادق على كل من القادر على الايتمام وغيره، فمن لم يتعلم القراءة يصدق عليه أنّه لا يحسن القراءة، سواء تمكن من الايتمام أم لا.

والحاصل أنّ قصارى ما تقتضيه هذه الطائفة من أخبار صلاة الجماعة ـ بعد الأخذ بظهور ضمان الإمام لقراءة المأموم من كون عهدة القراءة على الإمام كسائر موارد الضمان ـ هو بدلية قراءة الإمام عن قراءة المأموم. والقرآن أو الذكر أيضاً بدل عن قراءة من لا يحسن القراءة.

فللقراءة غير المحسن للقراءة بدلان؛ أحدهما الذكر مثلاً، والآخر قراءة غيره إذا اقتدى به، ولا دليل على تعين الثاني وتقدمه على الأوّل، بل يكون البدلان في عرض واحد. فإطلاق أدلة استحباب الجماعة يشمل من لا يحسن القراءة كالمحسن لها على وزان واحد، ولا دليل على وجوب الجماعة على من لا يحسن القراءة، لما عرفت من

---

١) راجع: وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٩، الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٥٣، الباب ٣٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١ و٣، الحديث ١٠٨٨٠ و١٠٨٨٢.

أنّ غاية ما يمكن أن يستفاد من هذه الطائفة هي كون قراءة الإمام مجزية عن قراءة المأموم، وقد عرفت أنّ الذكر أيضاً بدل عن قراءة من لا يحسن الفاتحة. وتعين أحدهما محتاج إلى معين.

نعم لا ريب في كون الجماعة أفضل الفردين، لما دل على استحبابها مطلقاً، فكما أنّها مستحبة لمن يحسن القراءة فكذلك لمن لا يحسنها، كما لا يخفى.

ثم إنّ الظاهر عدم الفرق فيما ذكرنا ـ من استحباب الجماعة لمن لا يحسن القراءة وعدم وجوبها عليه ـ بين كون صلاتي الفرادى والجماعة حقيقتين مختلفتين، وبين كونهما حقيقة واحدة، نظير إتيان صلاة الظهر في البيت أو المسجد مثلاً، وذلك لأنّ الكلام في خروج غير المحسن للقراءة مع تمكنه من الايتمام عن عنوان غير المحسن إلى المحسن.

نعم لو قلنا بكون صلاة الفرادى والجماعة كالصلاة في البيت والمسجد في كون كل منهما فرداً عرضياً للواجب، فلتعين الجماعة حينئذٍ وجه، لأنّ تعذر بعض الأفراد يوجب تعين غيره من باقي الأفراد، كتعين أحد فردي الواجب التخييري الشرعي بتعذر الفرد الآخر.

ولكنه ليس كذلك بالنسبة إلى القراءة، فإنّ قراءة الإمام كالذكر بدل عن الفاتحة ومجزٍ عنها وتعين أحد المجزيين موقوف على دليل.

والحاصل أنّ التخيير بين الفرادى والجماعة باق على حاله، ولكن الكلام في القراءة، فإنّ قراءة الإمام بدل عن الفاتحة للمأموم على حد بدلية الذكر عنها لغير المحسن، فصلاة الجماعة والفرادى وإن كانتا فردين عرضيين للواجب كصلاتي البيت والمسجد إلّا أنّ قراءة الإمام بدل عن قراءة المأموم كبدلية الذكر عن الفاتحة لغير المحسن، وقد عرفت أنّه لا موجب للالتزام بالخروج، كما لا يخفى.

فقد ظهر من جميع ما ذكرناه أنّ إطلاق صحيحة ابن سنان المتقدمة محكم، ومقتضاه عدم وجوب الايتمام على غير المحسن للقراءة، كما هو واضح.

هذا تمام الكلام في ترك التعلم قصوراً مع ضيق الوقت.

وأما تركه تقصيراً، فهل يكون محكوماً بحكم القاصر عن التعلم من وجوب الصلاة الفاقدة للقراءة في الوقت أم لا؟

قد يقال بأنّه يجب عليه الجمع بين الصلاة الناقصة في الوقت وبين التامة في خارجه، تشبثاً بالشك في شمول إطلاق قوله عليه السلام: «الصلاة لا تترك بحال» [1] لمن ترك التعلم تقصيراً حتى ضاق الوقت، للشك في أصل الإطلاق لانصرافه إلى الأعذار والحالات العارضة للمكلف من باب الاتفاق، أما إذا كان العذر بسوء اختياره فلم يعلم شموله له، وحينئذٍ فيعلم إجمالاً بتوجه خطاب إليه مردد بين وجوب الإتيان بالناقصة في الوقت ووجوب الإتيان بالتامة في خارجه، ومقتضاه وجوب الجمع بينهما.

وأنت خبير بما فيه، ضرورة أنّ هذا الانصراف بدوي، لأنّ منشأه غلبة وجود الأعذار للمكلفين اتفاقاً لا بسوء اختيارهم، وهذه الغلبة توجب أُنس الذهن بكون العذر ناشئاً من باب الاتفاق، وقد قرر في محله أنّ غلبة الوجود لا توجب الانصراف المعتد به.

فالتحقيق أنّه لا قصور في إطلاق «الصلاة لا تترك بحال»، ومقتضى هذا الإطلاق وجوب الصلاة في الوقت مراعاة للمصلحة الوقتية التي لا تزاحم بشيء من أجزاء

---

١) المستفاد مما ورد في المستحاضة: «إنّها لا تدع الصلاة على حال»:
وسائل الشيعة ٢ / ٣٧١، الباب ١ من أبواب الاستحاضة، ح ٥، الحديث ٢٣٩٤.

الصلاة وشرائطها إلّا جامع الطهور، وقد ذكرنا مراراً أنّ المزاحمة بين أجزاء الصلاة وشرائطها وإثبات الميسور لها لا تتصور إلّا في صورة أهمية الوقت، ضرورة أنّه مع عدم اهمية الوقت لاتصل النوبة إلى المزاحمة أصلاً للقدرة على إتيان المأمور به المركب بشراشره في خارج الوقت.

وكيف كان فلا ينبغي الإشكال في كون تكليف التارك لتعلم القراءة تقصيراً حتى ضاق الوقت تكليفَ تاركه قصوراً في أنّ الواجب عليه الإتيان بالصلاة الناقصة وعدم وجوب القضاء عليه، لأنّه بمقتضى إطلاق «الصلاة لا تترك بحال» يكون الفرد الناقص مأموراً به، فيجب الإتيان به في الوقت لوفائه بالملاك فلا يفوت من الملاك شيء يجب تداركه في خارج الوقت، كما لا يخفى.

فعمدة الوجه في وجوب الإتيان بالفرد الناقص في الوقت هو إطلاق دليل «الصلاة لا تترك بحال».

وأما التمسك بقوله عليه السلام في صحيحة ابن سنان المتقدمة: «لو أنّ رجلاً دخل في الإسلام ولا يحسن أن يقرأ القرآن أجزأه أن يكبر ويسبح» [1] لإثبات وجوب الصلاة الناقصة القراءة عليه وتعويض التسبيح والتحميد عنها، فمشكل جداً ضرورة أنّ موردها بقرينة «من دخل في الإسلام» هو العذر القصوري لا التقصيري، فلا يتعدى عنه إلى التقصير، وحينئذٍ فوجوب التعويض عن الفاتحة بالتسبيح والتكبير على المقصر غير معلوم، لكنه أحوط، فتأمل جيداً.

هذا تمام الكلام في القراءة في الركعتين الأُوليين.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٤٢، الباب ٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٢٩٢.

[القراءة في الركعتين الأخيرتين]

وأما الركعتان الأخيرتان، فالمشهور بل المدعى عليه الإجماع هو التخيير فيهما بين الفاتحة وبين التسبيحات. ومقتضى إطلاق كلماتهم ومعاقد إجماعاتهم بل صريحها عدم الفرق في ذلك بين المنفرد والجامع، إماماً كان أو مأموماً. ولكن خصص بعض الأصحاب معقد الإجماع بالمنفرد.

وكيف كان فلابد من ذكر جملة من أخبار الباب، والتأمل في الجمع بينها حتى يظهر ما ينبغي المصير إليه، بعون الله تعالى ودلالة وليّ أمره صلى الله عليه وعلى آبائه الطاهرين وأدرك بنا أيامه، فنقول وبه نستحمد ونستعين:

إنّ الروايات المجوزة للقراءة والتسبيح في الركعتين الأخيرتين مع قطع النظر عن سندها على طوائف:

أحدها: ما تدل على أفضلية التسبيح مطلقاً، كخبري محمد بن عمران ومحمد بن حمزة عن أبي عبدالله عليه السلام: «لأيّ علة صار التسبيح في الركعتين الأخيرتين أفضل من القراءة؟ قال عليه السلام: إنما صار التسبيح أفضل من القراءة في الأخيرتين لأنّ النبي صلى الله عليه وآله لما كان في الأخيرتين ذكر ما رأى من عظمة الله عزوجل فدهش فقال: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر....» [1]، ونحوهما غيرهما.

ثانيتها: ما تدل على أفضلية الفاتحة مطلقاً، كخبر محمد بن حكيم: «سألت أبا الحسن عليه السلام: أيّما أفضل، القراءة في الركعتين الأخيرتين أو التسبيح؟ فقال عليه السلام: القراءة أفضل» [2].

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ١٢٣، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣، الحديث ٧٥١١.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ١٢٥، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١٠، الحديث ٧٥١٨.

والتوقيع المروي عن الاحتجاج وكتاب الغيبة للشيخ «عن صاحب الزمان عليه السلام أنه كتب إليه يسأله عن الركعتين الأخيرتين قد كثرت فيهما الروايات فبعض يروي (في بعض النسخ «يرى» بدل «يروي» في الموضعين) أنّ قراءة الحمد وحدها أفضل، وبعض يروي أنّ التسبيح فيهما أفضل، فالفضل لأيّهما لنستعمله؟ فأجاب عليه السلام: قد نسخت قراءة أُمّ الكتاب في هاتين الركعتين التسبيح، والذى نسخ التسبيح قول العالم عليه السلام: كل صلاة لا قراءة فيها فهي خداج إلّا للعليل أو من يكثر عليه السهو فيتخوف بطلان الصلاة عليه» [١].

ولا يخفى أنّ ظاهره تعين الحمد لا أفضليته من التسبيح، فجعل التوقيع من الروايات الدالة على عدم مشروعية التسبيح في الأخيرتين أولى.

ثالثتها: ما تدل على التساوي بين القراءة والتسبيح مطلقاً والتخيير بينهما، كخبر علي بن حنظلة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن الركعتين الأخيرتين، ما أصنع فيهما؟ فقال: إن شئت فاقرأ فاتحة الكتاب وإن شئت فاذكر الله فهو فيه سواء، قال: قلت: فأيّ ذلك أفضل؟ فقال: هما والله سواء، إن شئت سبّحت وإن شئت قرأت.» [٢]، وقريب منها غيرها.

رابعتها: التفصيل بين الإمام والمنفرد، بأفضلية القراءة للإمام والتخيير بين التسبيح والقراءة للمنفرد، كصحيحة منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كنت إماماً فاقرأ في الركعتين الأخيرتين بفاتحة الكتاب، وإن كنت وحدك فيسعك فعلت أو لم تفعل» [٣].

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ١٢٧، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١٤، الحديث ٧٥٢٢.
٢) وسائل الشيعة ٦ / ١٠٨، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣، الحديث ٧٤٦٩.
٣) وسائل الشيعة ٦ / ١٢٦، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١١، الحديث ٧٥١٩.

وصحيحة معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن القراءة خلف الإمام في الركعتين الأخيرتين؟ فقال: الإمام يقرأ فاتحة الكتاب ومن خلفه يسبّح، فإذا كنت وحدك فاقرأ فيهما وإن شئت فسبح.» [١]، ونحوهما غيرهما.

خامستها: ما دل بظاهره على نفي مشروعية القراءة في الركعتين الأخيرتين، كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان الذي فرض الله على العباد عشر ركعات، وفيهن القراءة وليس فيهن وهم يعني سهواً، فزاد رسول الله صلى الله عليه وآله سبعاً وفيهن الوهم وليس فيهن قراءة» [٢].

وصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا قمت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيهما فقل: الحمد لله وسبحان الله والله أكبر.» [٣]، ونحوها غيرها.

هذه جملة من طوائف أخبار الباب، وتنقيح الكلام فيما يستفاد من الأخبار منوط بالبحث في مقامين:

المقام الأوّل: في مشروعية القراءة في الأخيرتين وعدمها.

المقام الثاني: في أنّه بعد ثبوت أصل مشروعية القراءة فيهما هل يكون المكلف مخيراً بينهما أم يكون أحدهما أفضل من الآخر؟

أما المقام الأوّل: فمحصل الكلام فيه أنّ ظاهر الأخبار التي عرفت بعضها في الطائفة الخامسة نفي مشروعية القراءة في الأخيرتين، إذ مقتضى قوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «وليس فيهن قراءة» في مقابل العشر ركعات التي «فيهن القراءة وليس فيهن وهم» هو نفي المشروعية، كنفي مشروعية أحكام الشك في الركعات في الأُوليين، كما هو واضح.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ١٠٨، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٤٦٨.
٢) وسائل الشيعة ٦ / ١٢٤، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٦، الحديث ٧٥١٤.
٣) وسائل الشيعة ٦ / ١٢٥، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٧، الحديث ٧٥١٥.

إلّا أنّ صحيحة عبيد بن زرارة ـ قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الركعتين الأخيرتين من الظهر؟ قال: تسبح وتحمد الله وتستغفر لذنبك، وإن شئت فاتحة الكتاب فإنّها تحميد ودعاء.» [١] ـ حاكمة على تلك الأخبار الصحاح وغيرها، حيث إنّ مفاد تلك الروايات عدم مشروعية الفاتحة من حيث القرآنية في الركعتين الأخيرتين وأنّ الوظيفة فيهما هي الدعاء والتسبيح والتهليل، ومفاد صحيحة عبيد كون الفاتحة من مصاديق التحميد والدعاء.

فهذه الصحيحة تقرر الروايات الدالة على نفي المشروعية، حيث إنّ الصحيحة تدل على كون الوظيفة الأوّلية في الأخيرتين التسبيح إلّا أنّ الفاتحة صارت بدلاً عنها لاشتمالها على الدعاء والتحميد، فتوسع دائرة الدعاء والتحميد المجعولين وظيفة في الركعتين الأخيرتين وتجعل الفاتحة مصداقاً لهما. فلا تعارض بين هذه الصحيحة وبين الروايات الدالة على عدم مشروعية القراءة في الأخيرتين.

والحاصل أنّ الفاتحة تكون مشروعيتها في الأخيرتين لأجل مصداقيتها لما هو الواجب في الأخيرتين من الدعاء والتحميد، لا لأجل قرائيّتها.

فإن قلت: إنّ جواز قراءة الفاتحة في الأخيرتين إن كان لأجل كونها تحميداً ودعاءً فلازمه جواز التعدي من الفاتحة إلى غيرها من كل سورة اشتملت على الدعاء والتحميد، ومن الواضح عدم جوازه، فيظهر من ذلك أنّ جواز الفاتحة في الأخيرتين ليس لأجل اشتمالها على الدعاء والتحميد. فيكون صحيحة عبيد معارضة لتلك الأخبار الظاهرة في نفي مشروعية الفاتحة في الأخيرتين.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ١٠٨، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٤٦٧.

قلت: إنّ التعدي عن المورد إلى غيره منوط بكون قوله عليه السلام في صحيحة عبيد المزبورة من العلة المنصوصة، والمفروض عدمه، وإن كان جعله من العلة المنصوصة ممكناً، كقوله عليه السلام في طهارة ماء الاستنجاء: «لأنّ الماء أكثر من القذر» بعد قوله عليه السلام: «أو تدري لم صار لا بأس به؟» [1]، إلّا أنّ القرينة الخارجية تمنع عن جعله منصوص العلة.

والقرينة قوله عليه السلام: «وإن شئت فاتحة الكتاب فإنّها تحميد ودعاء».

بيانه: أنّ لفظة «وإن شئت» الظاهرة في الجواز الشرعي الواقعة قبل قوله عليه السلام: «فإنّها تحميد ودعاء» توجب ظهور العلة في عليتها لجعل الحكم وتشريعه، لا كونها موضوعاً للحكم. فيكون نظير قرينية قوله عليه السلام: «أو تدري لم صار لا بأس به؟» في طهارة ماء الاستنجاء على كون «لأنّ الماء أكثر» علة وملاكاً للجعل لا المجعول، فلا يكون المقام من منصوص العلة أصلاً.

نعم لو لم تكن قرينة على كون العلة ملاكاً للجعل في كلا الموردين كانت العلتان فيهما من منصوص العلة، لانطباق ضابطه عليهما.

والحاصل أنّ العلة في جواز قراءة الفاتحة في الأخيرتين تكون ملاكاً، لا موضوعاً حتى يتعدى من المورد إلى غيره أخذاً بظاهر الكلام.

فإن قلت: إنّ الملاك على ما ذكرتم في الأُصول لابد من اطراده كالموضوع، فعلى الملاكية يصح التعدي عن الفاتحة إلى كل ما اشتمل على التحميد والدعاء.

قلت: نعم قد حققنا في محله ـ خلافاً لجمع من المحققين ـ أنّ الحكم لا يتخلف عن الملاك، بمعنى أنّه لا يجوز خلوّ الحكم عن الملاك، كما زعم كثير في غسل الجمعة والعدة

---

١) وسائل الشيعة ١ / ٢٢٢، الباب ١٣ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، ح ٢، الحديث ٥٦٦.

ونحوهما، فلا يمكن وجود الحكم بدون الملاك، وأما الاطراد من ناحية الملاك بأن يكون الحكم تابعاً له أينما دار، فلا.

والحاصل أنّ الحكم لا ينفك عن الملاك، وأما الملاك فيجوز تخلفه عن الحكم لمانع عن الجعل، فالعقل وإن كان قد يدرك الملاكات المقتضية للجعل، إلّا أنّ موانع التشريع تمنعها عن التأثير في الجعل. ولذا قلنا في محله إنّه لا ملازمة بين حكم العقل وبين حكم الشرع لا واقعاً ولا ظاهراً.

فلا محيص عن الاقتصار على الفاتحة وعدم التعدي عنها إلى غيرها مما يشتمل على الدعاء والتحميد من سائر السور القرآنية وغير السور من الأدعية.

فصار المتحصل من هذا الجمع أنّ صحيحة عبيد بن زرارة حاكمة على الأخبار النافية بظاهرها لمشروعية القراءة في الأخيرتين، لا معارضة لها، كما لا يخفى.

ويمكن الجمع بينهما بوجه آخر، وهو أنّ الواجب في الأُوليين هو القراءة تعييناً ويحمل نفي القراءة في الأخيرتين على نفيها تعييناً في مقابل وجوبها التعييني للأُوليين، فالمنفي هو الوجوب التعييني بقرينة الوجوب التعييني للأُوليين.

ويشهد بهذا الحمل الروايات المصرحة بمشروعية القراءة في الأخيرتين، وقد عرفت بعضها في جملة من الطوائف المزبورة.

فتلخص مما ذكرنا مشروعية القراءة في الأخيرتين كمشروعية التسبيح فيهما.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

وأما المقام الثاني: وهو الأفضلية، فيمكن الجمع بين أخبار الأفضلية بأن يقال: إنّ إطلاق أفضلية التسبيح كما في رواية محمد بن عمران [1] المشتملة على علة

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ١٢٣، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣، الحديث ٧٥١١.

أفضلية التسبيح في الأخيرتين من القراءة، وصحيحة الحلبي [١] الناهية عن القراءة والآمرة بالتسبيح ـ بعد رفع اليد عن ظهور النهي في نفي المشروعية بالتقريب المتقدم لتصريح سائر الأخبار بالمشروعية ـ وإطلاق أفضلية القراءة من التسبيح كخبر محمد بن حكيم [٢] المتقدم في الطائفة الثانية، يقيد هذان الإطلاقان بالأخبار المفصلة في الأفضلية بين الإمام والمأموم والمنفرد:

كصحيحة منصور بن حازم [٣] المتقدمة في الطائفة الرابعة المفصلة بين الإمام والمنفرد بأفضلية القراءة له والتخيير بين التسبيح والقراءة للمنفرد.

وصحيحة معاوية بن عمار [٤] المتقدمة في الطائفة الرابعة أيضاً، المتضمنة لأفضلية القراءة للإمام والتخيير بينها وبين التسبيح للمنفرد، وأفضلية التسبيح للمأموم.

وخبر محمد بن عمران [٥] المتقدم في الطائفة الأُولى المشتمل على علة أفضلية التسبيح من القراءة.

ومحصل تقييد الإطلاقين ـ أعني إطلاق أفضلية الفاتحة، وإطلاق أفضلية القراءة ـ بهذه الروايات المفصلة هو أنّ القراءة أفضل للإمام والتسبيح أفضل للمأموم.

كما أنّه يقيد إطلاق ما دلّ على التساوي بين القراءة والتسبيح بصحيحة معاوية بن عمار [٦] المتقدمة الدالة على كون التخيير بين القراءة والتسبيح في خصوص المنفرد مطلقاً.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ١٢٥، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٧، الحديث ٧٥١٥.
٢) وسائل الشيعة ٦ / ١٢٥، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١٠، الحديث ٧٥١٨.
٣) وسائل الشيعة ٦ / ١٢٦، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١١، الحديث ٧٥١٩.
٤) وسائل الشيعة ٦ / ١٠٨، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٤٦٨.
٥) وسائل الشيعة ٦ / ١٢٣، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣، الحديث ٧٥١١.
٦) وسائل الشيعة ٦ / ١٠٨، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٤٦٨.

والحاصل أنّ إطلاق خبر علي بن حنظلة [١] الدال على التخيير بين القراءة والتسبيح مطلقاً بخصوص المنفرد وإطلاق أفضلية التسبيح بالمأموم وإطلاق افضلية القراءة للإمام.

فإذا جمعنا بين جميع طوائف الأخبار من الروايات النافية لمشروعية القراءة في الأخيرتين، ومن الروايات المطلقة في الأفضلية، والمقيدة، والتخيير، بحيث لو ذكر محصل الجمع في عبارة واحدة لم يكن بعضها في نظر العرف منافياً لبعضها الآخر، إذ هو الميزان في الجمع العرفي، والمقام كذلك إذ يمكن التعبير عن الجمع المزبور بأن يقال: إنّ الوظيفة الأوّلية في الأخيرين وإن كانت هي التسبيح إلّا أنّه يجوز القراءة بالفاتحة لكونها مشتملة على الدعاء والتحميد، فإذا ثبت مشروعية كل من الفاتحة والتسبيح فيكون الفاتحة أفضل للإمام والتسبيح أفضل للمأموم وهما متساويان للمنفرد.

ولا ريب أنّ هذا الجمع عرفي يلائم جميع طوائف الأخبار ولا ينافي شيئاً منها، كما لا يخفى.

نعم لو كان ما دلّ على نفي مشروعية الفاتحة بلسان (لا يشرع) مثلاً وما دل على مشروعيتها بلسان (يشرع) لم يتأت الجمع المزبور، لكونهما من المتبائنين الذين لا يمكن الجمع العرفي بينهما، ولكنه ليس كذلك، إذ الدال بظاهره على نفي المشروعية هو النفي والنهي وهما ظاهران في نفي المشروعية لا صريحان فيه حتى لا يمكن الجمع بينها وبين ما دل صريحاً على المشروعية.

مضافاً إلى إمكان منع ظهوره في نفي المشروعية أيضاً، لورودها في مقام توهم وجوب القراءة في الأخيرتين على حذو وجوبها في الأُوليين، فالنهي عن القراءة يكون في مقام دفع توهم الوجوب لا نفي المشروعية.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ١٠٨، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣، الحديث ٧٤٦٩.

ولا يعارض الجمع المزبور صحيحة سالم بن أبي خديجة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كنت أمام قوم فعليك أن تقرأ في الركعتين الأوّلتين وعلى الذين خلفك أن يقولوا: (سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر) وهم قيام، فإذا كان في الركعتين الأخيرتين فعلى الذين خلفك أن يقرؤوا فاتحة الكتاب وعلى الإمام أن يسبّح مثل ما يسبّح القوم في الركعتين الأخيرتين» [1].

تقريب وجه المعارضة أنّ مقتضى هذه الصحيحة هو تعين التسبيح أو أفضليته للإمام مع أنّ مقتضى الجمع المزبور هو أفضلية القراءة للإمام.

توضيح وجه عدم المعارضة أنّ الرواية في مقام تعيين وظيفة المأموم المسبوق، وأنّه إذا كان مبدأ الإمامة في الركعتين الأخيرتين فوظيفة المأموم القراءة فيهما، لعدم تحمل الإمام القراءة حينئذٍ، وأما وظيفة الإمام في الأخيرتين فهي التسبيح كوظيفة القوم إذا انفردوا عن الإمام، فهذه الصحيحة أجنبية عن المدعى ولا ينبغي عدّها من أخبار الباب.

ويمكن الجمع بين الأخبار بوجه آخر وهو أنّ ما دل على عدم مشروعية القراءة في الأُوليين أكثرها صحاح، وهي مطلقة بالنسبة إلى الإمام والمأموم والمنفرد، فتقييدها بالإمام أو غيره منوط بوجود دليل على التقييد، فلابد من صرف عنان الكلام إلى بيان الأدلة المقيدة لتلك المطلقات بعد إثبات عدم معارض لتلك المطلقات أوّلاً حتى تسلم عن المعارض لتصل النوبة إلى ملاحظة تقييدها.

فاعلم أنّه ليس هناك ما يصلح لمعارضة تلك المطلقات، إما لضعف السند والدلالة، أو أحدهما.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ١٢٦، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١٣، الحديث ٧٥٢١.

كخبر محمد بن عمران المتضمن لعلة أفضلية التسبيح الدال بالأولوية على أصل مشروعية الفاتحة، وخبر محمد بن حكيم الدال على أفضلية القراءة، والتوقيع [١] المتقدم الدال على نسخ الفاتحة في الأخيرتين للتسبيح، وخبر علي بن حنظلة الدال على التخيير بين القراءة والتسبيح.

فإن هذه الأخبار الدالة بالظهور أو النصوصية على مشروعية القراءة في الأخيرتين ضعاف لا تصلح لمعارضة الصحاح المتقدمة، فإطلاق الصحاح في نفي مشروعية القراءة في الأخيرتين محكم.

أما الأخبار المقيدة:

فمنها: صحيحة منصور بن حازم المتقدمة في الطائفة الرابعة المتضمنة لقراءة الإمام في الأخيرتين والمأموم يسبح والمنفرد يتخير، فإنّها تقيد إطلاقات عدم المشروعية بغير الإمام والمنفرد، فإنّ الإمام يتعين عليه القراءة والمأموم يتخير بين القراءة والتسبيح، فيختص عدم مشروعية القراءة بالمأموم.

ومنها: صحيحة معاوية بن عمار، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن القراءة خلف الإمام في الركعتين الأخيرتين؟ فقال: الإمام يقرأ فاتحة الكتاب ومن خلفه يسبّح، فإذا كنت وحدك فاقرأ فيهما وإن شئت فسبّح».

وصحيح جميل بن دراج ـ على ما في الجواهر ـ قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عما يقرأ الإمام في الركعتين في آخر الصلاة؟ فقال: بفاتحة الكتاب ولا يقرأ الذين خلفه، ويقرأ الرجل فيهما إذا صلّى وحده بفاتحة الكتاب.» [٢] فإنّ هذه المقيدات تصلح لتقييد إطلاقات عدم مشروعية القراءة في الأخيرتين.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ١٢٧، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١٤، الحديث ٧٥٢٢.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ١٠٨، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٤، الحديث ٧٤٧٠.

لكن يعارضها صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «لا تقرأن في الركعتين الأخيرتين من الأربع الركعات المفروضات شيئاً، إماماً كنت أو غير إمام، قال: قلت: فما أقول فيهما؟ قال: إن كنت إماماً أو وحدك فقل: (سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله) ثلاث مرات تكلّمه تسع تسبيحات، ثم تكبّر وتركع» [1].

فإنّ التنافي بين هذه الصحيحة وبين الصحاح المذكورة الدالة على كون وظيفة الإمام في الأخيرتين القراءة ظاهر، لكون الأمر بالقراءة للإمام ـ المستفاد من صيغة اقرأ كما في صحيحة منصور، ومن صيغة المضارع أعني يقرأ كما في صحيحتي معاوية وجميل ـ منافياً للنهي عنها كما في صحيحة زرارة من قوله عليه السلام: «لا تقرأن».

فالجمع بينهما بالحمل على الكراهة ـ كما قيل ـ لا وجه له. فالجمع الدلالي مفقود، فلابد من التعارض بينهما، وحيث إنّ جميعها صحاح فتتكافأ.

إلّا أن يقال: إنّ القراءة موافقة لمذهب العامة فتحمل على التقية، وتسلم صحيحة زرارة عن المعارضة، فتوافق مطلقات عدم المشروعية، كما أنّه تسلم الإطلاقات عن التقييد.

وحيث إنّ المناط في الحمل على التقية كون حكم العامة مما يخاف على نقضه، وهو ليس إلّا بالنسبة إلى مشاهير علمائهم وقضاتهم المنصوبين من السلطان لا كلّ عالم من علمائهم وإن لم يكن مشهوراً نافذاً وكان في البوادي منزوياً، ولم يثبت كون مذهب رئيسهم في زمان صدور الروايات ـ أعني أبا حنيفة ـ لزوم القراءة على الإمام في الركعتين الأخيرتين حتى تحمل الروايات الآمرة بالقراءة على التقية، فمن حيث الترجيح بموافقة العامة ومخالفتهم تكون الروايات المذكورة متكافئات.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ١٢٣، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٥٠٩.

فالقاعدة الثانوية في الأخبار المتعارضة المتكافئة تقتضي المصير إلى التخيير، ولم نعثر في مورد من الفقه على ذهاب أحد من أصحابنا إلى التخيير في الخبرين المتكافئين، بل بناؤهم على الرجوع إلى الأصل، فحينئذٍ لا محيص إلّا عن الرجوع إلى إطلاقات عدم مشروعية الفاتحة في الأخيرتين مرجعاً أو مرجحاً، فلم يثبت إلى الآن ما يصلح لتقييد تلك الإطلاقات، كما لا يخفى.

ونتيجة هذا الجمع عدم مشروعية القراءة في الأخيرتين وأنّ الوظيفة هي التسبيح.

ويمكن الجمع بوجه آخر، وهو أنّ صحيحة زرارة المتقدمة مشتملة على عقدين إيجابي وسلبي؛ أما السلبي فهو النهي عن القراءة في الأخيرتين، إماماً كان أو غيره الشامل للمأموم والمنفرد. وأما الإيجابي فهو الأمر بالتسبيح للإمام والمنفرد، ويبقى المأموم داخلاً في إطلاق العقد السلبي أعني عدم مشروعية القراءة له.

ولا يخفى أنّه يتكلم تارة في كون القراءة المنهي عنها في الأخيرتين هي مطلق القرآن لا خصوص الفاتحة، وأُخرى في كون المراد بها خصوص الفاتحة.

فالكلام يقع في مقامين؛ الأوّل: في الجمع بين هذه الصحيحة بعد البناء على كون القراءة المنهي عنها فيها مطلق القرآن وبين سائر الأخبار. والثاني: في الجمع بينهما بعد البناء على كون القراءة خصوص الفاتحة.

أما المقام الأوّل: فمحصل الكلام فيه أنّ العقد السلبي من الصحيحة المذكورة موافق لإطلاق غيرها من الروايات النافية لمشروعية القراءة في الأخيرتين مطلقاً، سواء كان إماماً أم مأموماً أم منفرداً، وحينئذٍ فالأخبار الدالة على مشروعية القراءة أعني الفاتحة في الأخيرتين للإمام أو غيره أو مطلقاً كما هو مفاد روايات التخيير كما هو قضية خبر علي بن حنظلة.

أما بالنسبة إلى المنفرد، فقد خصصت عموم العقد السلبي في صحيحة زرارة بذيل صحيحة منصور: «وإن كنت وحدك فيسعك، فعلت أو لم تفعل» الدال على التخيير بين القراءة والتسبيح للمنفرد، وبذيل صحيحة معاوية بن عمار: «فإذا كنت وحدك فاقرأ فيهما وإن شئت فسبّح»، وبذيل صحيحة جميل: «ويقرأ الرجل فيهما إذا صلّى وحده بفاتحة الكتاب».

فيكون المتحصل من العقد السلبي بعد تخصيصه بالمنفرد أنّ المصلّي لا يجوز له قراءة شيء من القرآن في الأخيرتين، إلّا المنفرد فهو بالخيار بين القراءة والتسبيح.

وأما بالنسبة إلى المأموم فلا ينافيه ما دلّ على مشروعية التسبيح له كقوله عليه السلام في صحيحة معاوية: «ومن خلفه يسبح».

ورواية أبي خديجة اجنبية عن المقام، لما عرفت سابقاً. فليس هناك ما يدل على عدم مشروعية التسبيح للمأموم حتى ينافي ما في ذيل صحيحتي منصور ومعاوية المتقدمتين.

وبالجملة فالعقد السلبي من صحيحة زرارة مخصص بالنسبة إلى المنفرد لثبوت التخيير له، وأما بالنسبة إلى المأموم فلا منافاة، وأما بالنسبة إلى الإمام فمقتضى نص العقد السلبي في صحيحة زرارة عدم مشروعية القراءة للإمام، ولا ينافيه صحيحتا منصور ومعاوية، ورواية جميل الدالة على مشروعية القراءة للإمام بل تعينها لأنّها أخص، لما عرفت من أنّ المراد بالقراءة ليس خصوص الفاتحة بل مطلق القرآن، فيخصص بما دلّ على مشروعية خصوص الفاتحة للإمام في الأخيرتين.

فصار المتحصل من العقد السلبي في صحيحة زرارة ـ بعد الجمع بينه وبين غيرها ـ أنّ المنفرد مخير بين القراءة والتسبيح، والمأموم يسبّح والإمام يشرع له خصوص الفاتحة دون غيرها من القرآن. هذا كله في العقد السلبي.

وأما العقد الإيجابي، وهو قوله عليه السلام: «إن كنت إماماً أو وحدك فقل: سبحان الله...»، فإنّ الظاهر من إطلاق وجوب التسبيح على الإمام والمنفرد هو التعيينية، كما هو قضية الإطلاق في سائر المقامات، فإنّ التخييرية هي جعل العدل ومقتضى الإطلاق عدمه فينتج التعيينية، كما حقق في محله.

ومقتضى نص صحيحة منصور في مشروعية القراءة للإمام، وقوله عليه السلام في صحيحة معاوية: «الإمام يقرأ فاتحة الكتاب»، وكذا رواية جميل **جعل** القراءة عدلاً للتسبيح، فنرفع اليد عن إطلاق كل ما دلّ على تعين التسبيح للإمام والمأموم في الأخيرتين بنص ما دلّ على جواز القراءة لهما في الأخيرتين، فتكون النتيجة التخيير بين القراءة والتسبيح لكل من الإمام والمنفرد وهو موافق لإطلاق رواية علي بن حنظلة.

والمتحصل من الجمع بين العقد الإيجابي من الصحيحة وبين غيره من الروايات هو تخيير الإمام والمنفرد بين القراءة والتسبيح، والتسبيح للمأموم.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

وأما المقام الثاني: وهو الجمع بين صحيحة زرارة بعد البناء على كون القراءة المنفية فيها هي خصوص الفاتحة لأنّها المتبادرة إلى الذهن، [وبين الأدلة المثبتة لمشروعية القراءة ...][1].

هذا محصل الوجوه التي يمكن أن يجمع بها بين طوائف الأخبار وعليك بالتأمل والتدبر فيها حتى تختار ما يليق.

هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالقراءة في الأُوليين والأخيرتين.

---

١) هنا سقط في العبارة، ولعل الصحيح هو حمل صحيحة زرارة على النهي عن الفاتحة بعنوان الوظيفة الأصلية في الركعتين الثالثة والرابعة كما هو الحال في الأُولى والثانية بل يقرأ بعنوان أنّه أحد فردي التخيير بخلاف العامة فإنّهم يقرأون الحمد بعنوان الوظيفة الأصلية. (المحقق)

[السورة في الصلاة]

[وجوب السورة]

وأما السورة، فالمشهور شهرة عظيمة، بل كادت تكون إجماعاً على ما قيل، بل حكي دعوى الإجماع عليه هو جزئيتها في الصلوات الواجبة مع سعة الوقت وعدم الضرورة، وقد نسب إلى ابن الجنيد [١] جواز الاكتفاء ببعض السورة وعدم وجوب سورة كاملة.

وكيف كان فمنشأ الاختلاف ظاهراً هو اختلاف الأخبار، فإنّها بين طوائف:

منها: ما يكون دالاً على الجزئية مطلقاً، كمكاتبة الهمداني، قال: «كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام: جعلت فداك! ما تقول في رجل ابتدأ ببسم الله الرحمن الرحيم في صلاته وحده في أُمّ الكتاب، فلما صار إلى غير أُم الكتاب من السورة تركها، فقال العباسي: ليس بذلك بأس، فكتب بخطه: يعيدها مرتين على رغم أنفه، يعني العباسي.» [٢]، فإنّ ظاهر (يعيد) هو الوجوب والمراد به وجوب إعادة الصلاة لا البسملة، فإنّ الجواب صدر بعد الصلاة، كما لا يخفى.

والاستدلال بها على المقام موقوف على تسليم مقدمتين:

أحدهما: جزئية البسملة للسورة حتى يكون وجوب الإعادة لأجل عدم قراءة سورة كاملة، إذ لو كان وجوب الإعادة لأجل ترك البسملة من حيث كونها واجبة بالاستقلال فتكون المكاتبة أجنبية عن المدعى، كما لا يخفى.

ثانيتهما: كون وجوب الإعادة لا لأجل خصوصية في البسملة بحيث لم يكن لسائر أجزاء السورة تلك الخصوصية.

---

١) نقل عنه في المختلف / ٩١.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ٨٧، الباب ٢٧ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣، الحديث ٧٤١٦.

وبعبارة أُخرى بعد تسليم جزئية البسملة للسورة لابد من الالتزام بكون البسملة كغيرها من أجزاء السورة من عدم مزية لها، فالأمر بالإعادة في صورة ترك البسملة ليس لخصوصية في البسملة بل لكونها جزءً للسورة، كما لا يخفى.

وصحيحة منصور بن حازم، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: لا تقرأ في المكتوبة بأقل من سورة ولا بأكثر منها.» [1]، فإنّ ظاهرها هو مفروغية وجوب قراءة السورة، لكنه لابد أن لا تكون اقل من سورة ولا أكثر.

والإشكال فيه بلزوم استعمال اللفظ في أكثر من معنى لكون قراءة الأكثر من سورة مكروهة وقراءة الأقل منها حراماً فاستعمل لفظ (لا تقرأ) في الحرمة والكراهة، مندفع بأنّ الحرمة والكراهة كالوجوب والاستحباب منتزعة عن إنشاء النسبة بين الفعل والفاعل، بحيث يكون المخاطب بقوله (صلّ) مصلّياً في وعاء الاعتبار والتشريع، وبعد هذا الإنشاء يحكم العقل على العبد بأنّ رسوم العبودية تقتضي موافقة التكوين للتشريع وأنّ وظيفة العبد جعل نفسه مصلّياً تكوينياً، وحكم العقل بالموافقة ينتزع عنه الوجوب، في مقابل ما إذا رخص المولى في الترك فإنّه لا يحكم العقل بلزوم الموافقة ولا ينتزع عنه الوجوب.

وبالجملة صيغة افعل وما في معناها وكذا النهي لا تستعمل إلّا في إنشاء النسبة وإيجادها بين المادة والذات ولم توضع للطلب أصلاً، ومن المعلوم أنّ إنشاء النسبة أمر واحد موجود، فقوله عليه السلام: «لا تقرأ» بمنزلة قوله: (كن لا قارئاً) فإن دلّ من الخارج دليل على كون عدم القراءة بالنسبة إلى الأكثر جائزاً فيجوز قراءة أكثر من سورة، وجوازها لا ينافي إنشاء النسبة بين الترك والمصلّي، كما لا يخفى.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٤٤، الباب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٢٩٥.

هذا على مبنى من يقول بعدم استعمال الصيغة في إنشاء الطلب واستعمالها في إنشاء مصداق النسبة، واضح لا غبار عليه.

وكذا على مبنى من يقول باستعمالها في إنشاء الطلب، بداهة أنّ الصيغة تستعمل على كل حال في نفس الطلب، غايته أنّ إنشاء الطلب تارة يكون بداعي الجد وأُخرى بداع آخر، فإن كان بداعي الجد فهو ـ أي الطلب ـ وجوبي وإن كان بداع آخر فهو ندبي، وكذا النهي.

فعلى كل حال تكون الصيغة دالة على إنشاء الطلب، والاختلاف بين الوجوب والندب بالدواعي لا أصل الطلب الذي هو معنى الصيغة.

ومنها: ما يدل على عدم وجوب السورة مطلقاً،كصحيحة علي بن رئاب عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سمعته يقول بأنّ فاتحة الكتاب تجوز وحدها في الفريضة.»[1]، وصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنّ فاتحة الكتاب تجزي وحدها في الفريضة»[2].

ومنها: ما يدل على جواز التبعيض،كصحيحة عمر بن يزيد، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أيقرأ الرجل السورة الواحدة في الركعتين من الفريضة؟ فقال: لا بأس إذا كانت أكثر من ثلاث آيات.»[3]، وقريب منها غيرها.

ومنها: ما يدل على عدم وجوب السورة عند الخوف والاستعجال ومزاحمة الحاجة والضرورة من المرض وغيره.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٣٩، الباب ٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٢٨٦.
٢) وسائل الشيعة ٦ / ٤٠، الباب ٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣، الحديث ٧٢٨٨.
٣) وسائل الشيعة ٦ / ٤٧، الباب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣، الحديث ٧٣٠٦.

كحسنة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: «للمريض أن يقرأ فاتحة الكتاب وحدها، ويجوز للصحيح في قضاء صلاة التطوع بالليل والنهار» [١].

وصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الأوّلتين إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوّف شيئاً» [٢].

وخبر محمد بن اسماعيل، قال: «سألته، قلت: أكون في طريق مكة فننزل للصلاة في مواضع فيها الأعراب أنصلّي المكتوبة على الأرض فيقرأ أُمّ الكتاب وحدها أم نصلّي على الراحلة فيقرأ فاتحة الكتاب والسورة؟ قال: إذا خفت فصلّ على الراحلة المكتوبة وغيرها، وإذا قرأت الحمد وسورة أحب إليّ، ولا أرى بالذي فعلت بأساً.» [٣]، وظاهر هذه الرواية أنّ وجوب السورة كان مغروساً في ذهن الراوي ومسلّماً لديه، غايته أنّه يسأل عن سقوطه عند الخوف فيما إذا صلّى على الأرض.

وبعبارة أُخرى أنّ الخوف الذي هو عنوان ثانوي هل يوجب سقوط وجوب السورة، أو يكون وجوبها مهمًّا ولا يسقط بالخوف كله، بل يجب مراعاته ولو مع ذهاب القيام والانتصاب والاستقرار، بل والاستقبال أيضاً، إذ الصلاة على الراحلة تستلزم الإخلال بهذه الواجبات؟

فالمتحصل من هذه الرواية وجوب السورة بأن يصلّي على الراحلة وإن استلزم سقوط الاستقرار وغيره، والمستفاد من الرواية أهمية السورة من الاستقرار والقيام والانتصاب والاستقبال.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٤٠، الباب ٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٥، الحديث ٧٢٩٠.
٢) وسائل الشيعة ٦ / ٤٠، الباب ٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٢٨٧.
٣) وسائل الشيعة ٦ / ٤٣، الباب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٢٩٤.

وأما قوله عليه السلام: «وإذا قرأت الحمد وسورة أحبّ إليّ» ـ بعد الجمود على ظهور كلمة أحب في الاستحباب ـ فالذي اعتقده هو أنّ المراد به هو استحباب السورة في حال الخوف أيضاً إذا صلّى على الأرض فيما إذا كان الخوف حاصلاً بدون السورة أيضاً وكان الإتيان بالسورة موجباً لازدياد الخوف.

فلا يرد عليه بأنّه على خلاف المطلوب أدلّ، **ببيان**: أنّ ظاهره هو أحبية السورة عند الصلاة على الراحلة، فتكون الرواية دالة على الاستحباب وهو عكس المقصود، فتدبر.

وبالجملة فلا ينبغي الإشكال في ظهور هذا الخبر في وجوب السورة وسقوطه عند الخوف وثبوت استحبابها عنده، كما لا يخفى على المتأمل.

ومنها: ما يدل على إجزاء الفاتحة للمأموم المسبوق إذا لم يدرك الإمام، كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «قرأ في كل ركعة مما أدرك خلف إمام في نفسه بأُمّ الكتاب وسورة، فإن لم يدرك سورة تامة أجزأته أُمّ الكتاب» [1].

هذه جملة الألسنة التي اشتملت عليها أخبار الباب.

وينبغي التكلم في مقامين؛ **أحدهما**: في أصل وجوب السورة، **ثانيهما**: في وجوب سورة كاملة لا بعضها.

أما المقام الأوّل: **فلخص** الكلام فيه أنّ قضية تقييد إطلاق الأخبار من الطرفين ـ أعني ما دل على الوجوب مطلقاً كمكاتبة الهمداني المتقدمة وصحيحة منصور بن حازم، وما دل على عدم الوجوب مطلقاً كصحيحتي علي بن رئاب والحلبي، بالروايات المفصلة بين الخوف وقضاء الضرورة هو وجوب السورة في غير صورة

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٨٨، الباب ٤٧ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٤، الحديث ١٠٩٧٧.

الخوف ومزاحمة الضرورة، دنيوية كانت أو أُخروية ولو عدم إدراك الإمام، كما عرفت في بعض الأخبار.

فمحصل الجمع بينهما هو وجوب السورة لغير الخائف والمستعجل مثلاً.

ومكاتبة الهمداني إن كانت مطلقة بالنسبة إلى العامد والناسي ـ كإطلاقها بالنسبة إلى الخائف والمستعجل وغيرهما ـ فتقيد بحديث لا تعاد، لعدم وجوب إعادة الصلاة قطعاً على ناسي البسملة لإطباق كلمة الكل من القائلين بوجوب السورة والبسملة والقائلين بعدمه على عدم وجوب إعادة الصلاة على ناسي تمام السورة فضلاً عن ناسي بعضها.

والمراد بقوله عليه السلام في المكاتبة: «يعيدها» إعادة الصلاة لا بالبسملة، لوقوع السؤال بعد الصلاة، كما لا يخفى.

والحاصل أنّه لابد من تقييد المكاتبة بعدم النسيان والخوف، فتنقلب النسبة بينها وبين صحيحتي الحلبي وعلي بن رئاب المتقدمتين من التبائن إلى الأعم والأخص مطلقاً، لصيرورة المكاتبة خاصاً بالنسبة إلى الصحيحتين لشمولها لكل من العمد والنسيان، ولا ضير في انقلاب النسبة فيما إذا كان الخاص قطعياً، كما قرر في محله.

بل يمكن دعوى كون مورد المكاتبة هو صورة العمد، فإنّ قوله: «تركها» ظاهر في الترك العمدي، فلا حاجة إلى تقييدها، فمن أوّل الأمر تكون المكاتبة مختصة بصورة العمد، فتكون كالمطلقات الدالة على الجزئية، فتقيد بالخوف والاستعجال والمأمومية.

وقد عرفت غير مرة أنّ ميزان الجمع العرفي هو أنّه إذا جمع بين الكلامين لم يكن بينهما منافاة في نظر العرف، فنقول: إنّ ما نحن فيه كذلك، لعدم المنافاة بين ما يتحصل من الجمع بينهما إذ محصل الجمع بين إطلاقات الطرفين وبين الأخبار المفصلة هو أنّ السورة واجبة لمن لم يكن خائفاً ومستعجلاً، فإذا كان كذلك فلا بأس بتركها.

وإن نوقش في دلالة المكاتبة وصحيحة منصور بن حازم على وجوب السورة الكاملة مطلقاً، أما في المكاتبة فبأن يقال: إنّه من المحتمل قوياً كون وجوب إعادة الصلاة لأجل خصوصية في البسملة لا لأجل ترك سورة كاملة، وأما في الصحيحة فبأنّها سيقت لبيان حكم القران بين السورتين وحكم قراءة أقل من سورة، وأما حكم السورة الكاملة من الوجوب أو الاستحباب فالرواية ساكتة عنه، فالاستدلال بها على وجوب السورة الكاملة مطلقاً حتى تقيد بالروايات المفصلة مشكل.

ففيه أوّلاً: أنّه قد ثبت في صدر بحث القراءة جزئية البسملة لكل سورة عدا سورة البراءة، وأنّ ظاهر الصحيحة المفروغية عن وجوب السورة.

وثانياً: بعد التسليم أنّه يكفي دليلاً على وجوب السورة الكاملة مفهوم قوله عليه السلام في صحيحة الحلبي: «لا بأس»، فإنّ مفهومه ثبوت البأس بقراءة الفاتحة في الأُوليين في صورتي عدم الاستعجال وعدم الخوف، والمراد بالبأس في الأخبار هو العقاب إلّا مع قيام القرينة على الخلاف، فيدل المفهوم على وجوب السورة وعدم جواز الاكتفاء بالفاتحة في غير هاتين الصورتين، ففي حال العمد وعدم الخوف والاستعجال تجب السورة.

وهذا الجمع ـ أعني تقييد وجوب السورة بغير صورتي الخوف والاستعجال ـ جمع موضوعي، لتقيد موضوع وجوب السورة بحال العمد والالتفات وعدم الخوف والاستعجال، وهو أولى من الجمع الحكمي الذي يقتضي الاستحباب، ببيان: أنّ ما دل على الوجوب ظاهر في الوجوب لا نص فيه، ويرفع عن هذا الظاهر بما دل على الاجتزاء بالفاتحة، فتكون النتيجة استحباب السورة كما حكي عن الديلمي [1] وغيره.

---

١) المراسم / ٦٩.

وجه الأولوية هو أنّ الجمع الموضوعي مقدم رتبة على الجمع الحكمي، لتقدم الموضوع رتبة على الحكم تقدم العلة على المعلول.

ولا يوهن الجمع المزبور ـ حتى تصل النوبة إلى الجمع الحكمي ـ ما في بعض الكلمات من أنّ الواجب لا يسقط بكل حاجة حتى مثل أكل الهرة اللحم القليل الذي يأخذه طالب العلم وكان حفظ اللحم موقوفاً على ترك السورة، فجواز تركها لمثل هذه الحوائج كاشف عن عدم وجوب السورة، والحاصل أنّ هذا يوهن ظهور يعيد في المكاتبة في الوجوب.

وأنت خبير بأنّه استبعاد محض لا يعبأ به في مقابل الأدلة، فإنّ قطع الصلاة جائز للحوائج حتى الدنيوية منها.

فتلخص أنّ الأقوى وجوب السورة في غير مزاحمتها لحاجة من ضيق الوقت والخوف وغيرهما.

وأما المقام الثاني: وهو وجوب سورة كاملة وعدم جواز الاكتفاء بالبعض، فقد ظهر من الأخبار الدالة على وجوب السورة، وذلك لأنّ الظاهر من السورة هو السورة الكاملة، فإنّ البعض لا يصدق عليه السورة، كظهور: ﴿فاغسلوا وجوهكم﴾ [1] في وجوب غسل جميع الوجه وعدم جواز الاكتفاء بغسل بعض الوجه، كما لا يخفى.

وأما ما دل على جواز التبعيض كصحيحة عمر بن يزيد [2] المتقدمة المتضمنة لجواز قراءة سورة واحدة في ركعتين إن كانت أكثر من ثلاث آيات، بعد الغض عن

---

١) المائدة: ٦.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ٤٧، الباب ٦ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣، الحديث ٧٣٠٦.

كون ظاهرها السؤال عن تكرار السورة الواحدة في ركعتين لعدم ظهور مناسبة بين هذا السؤال وبين الجواب بقوله عليه السلام: «إذا كانت اكثر من ثلاث آيات».

وصحيحة إسماعيل بن الفضل، قال: «صلّى بنا أبو عبدالله عليه السلام فقرأ بفاتحة الكتاب وآخر سورة المائدة، فلمّا سلّم التفت إلينا فقال عليه السلام: أما إنّي أردت أن أُعلّمكم.» [1]، وقريب منهما غيرهما.

فالاستدلال بهذه الروايات لإثبات جواز التبعيض مشكل وإن كانت أكثرها صحيحة السند، لإعراض المشهور عنها، وموافقتها لمذهب العامة، مضافاً إلى نداء بعضها بأعلى صوتها كصحيحة إسماعيل بن الفضل بالتقية، ومعارضتها لما دل على اتحاد سورتي الفيل ولإيلاف وكذا والضحى وألم نشرح، فإنّه لو لم يكن الواجب في كل ركعة سورة كاملة لم يكن وجه لعدم الاكتفاء بإحدى هذه السور ولجعل اثنتين منها سورة واحدة.

وبالجملة فلا ينبغي الارتياب في وجوب سورة كاملة في كل ركعة من ركعات الصلوات الفرائض مع سعة الوقت وعدم الحاجة ولو دنيوية، والله العالم.

ثم إنّ هنا أُموراً ينبغي التنبيه عليها:

[لزوم الترتيب بين الحمد والسورة]

الأمر الأوّل: أنّه إذا خالف الترتيب سهواً فأتى بالسورة قبل الحمد، فلا ينبغي الارتياب في صحة الصلاة ـ كما ادعي نفي الخلاف والشبهة فيه ـ سواء تذكر قبل تجاوز المحل السهوي وهو الدخول في الركن أم بعده قبل الفراغ عن الصلاة، أو بعده، فإنّه لا إشكال في صحة الصلاة في جميعها.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٤٦، الباب ٥ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٣٠١.

أما قبل الوصول إلى الركوع المحقق لتجاوز المحل السهوي، فلصحيحة لا تعاد [١] المشهورة على ما يأتي في مباحث الخلل ـ إن شاء الله تعالى ـ من دلالتها على لزوم تدارك المنسي جزءً أو شرطاً في الصلاة إلّا إذا استلزم تدارك الفائت إعادة الصلاة، والمفروض أنّ الفائت هنا وهو الترتيب بين الفاتحة والسورة قابل للتدارك، فيعيد السورة بعد الفاتحة ليحصل الترتيب.

وخبر علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام المروي عن قرب الإسناد، قال: سألته عن رجل افتتح الصلاة فقرأ سورة قبل فاتحة الكتاب، ثم ذكر بعد ما فرغ من السورة؟ قال: يمضي في صلاته ويقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل.» [٢]، فإنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «بعد ما فرغ» هو كون التذكر بعد الفراغ قبل الركوع، كما أنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «فيما يستقبل» هو الاستقبال بالنسبة إلى ما قرأ، فيكون حاصله أنّ المضي وصحة صلاته هو أن يقرأ فاتحة الكتاب بأن يجعلها ابتداء صلاته ويعيد السورة.

ولا يضر عدم تعرض هذه الرواية لقراءة السورة ثانياً، إذ جهة السؤال هي الإخلال بالترتيب المعتبر بين الفاتحة والسورة، ومحصل الجواب حينئذٍ هو عدم مضرية هذا الإخلال السهوي، فيعيد الفاتحة تحصيلاً للترتيب المزبور ويأتي بما بعدها من السورة وغيرها.

وأما بعد الوصول إلى حد الركوع، فلا ينبغي الإشكال في صحة صلاته أيضاً لحديث لا تعاد، إذ بقاء شرطية الترتيب على حالها في هذه الصورة يستلزم إعادة الصلاة والمفروض أنّ الحديث ينفي جزئية وشرطية ما عدا الخمسة المستثناة في صورة النسيان، فينطبق عليه المأمور به في هذا الحال فيجزي، كما لا يخفى.

---

١) وسائل الشيعة ٥ / ٤٧، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ح ١٤، الحديث ٧٠٩٠.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ٨٩، الباب ٢٨ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٤، الحديث ٧٤٢٢.

وكذا الحال فيما إذا لم يتذكر لخلاف الترتيب إلّا بعد الصلاة، لجريان الحديث المذكور فيه أيضاً، كما هو واضح.

الأمر الثاني: أنّه إذا قرأ السورة ونسي الفاتحة، فإن تذكر ذلك قبل الركوع قرأ الفاتحة وأعاد السورة بعدها، لحديث لا تعاد بالتقريب المجمل الذي عرفته.

وخصوص موثقة سماعة، قال: «سألته عن الرجل يقوم في الصلاة فينسي فاتحة الكتاب؟ قال: فليقل: أستعيذ بالله من الشيطان الرجيم إنّ الله هو السميع العليم، ثم ليقرأها ما دام لم يركع، فإنّه لا قراءة له حتى يقرأ بها في جهر أو إخفات.» [١]، فإنّ نسيان الفاتحة يشمل كلتا صورتي تقديم السورة عليها وعدمه.

وصحيحة محمد بن مسلم، قال: «سألته عن الذي لا يقرأ فاتحة الكتاب في صلاته؟ قال: لا صلاة له إلّا أن يبدأ بها في جهر أو إخفات.» [٢]، فإنّ ظاهرها وإن كانت بطلان الصلاة مطلقاً لكنها تقيد بما إذا نسي الفاتحة، فإن تذكر قبل الركوع يأتي بها وإن تذكر بعده يمضي في صلاته ويسجد سجدتي السهو بعد الفراغ عن الصلاة بناءً على وجوبها لكل زيادة ونقيصة.

وبالجملة فلا ينبغي الإشكال في صحة الصلاة في صورة نسيان الفاتحة سواء تذكر النقص قبل الركوع أم بعده.

ولا يخفى أنّ الاستدلال بهذه الصحيحة على المقام إنما يستقيم بعد ضم ما دل على صحة الصلاة في صورة نسيان الفاتحة إليها، فالاستدلال بحديث لا تعاد وإطلاق موثقة سماعة يغنينا عن التشبث بالصحيحة.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٨٩، الباب ٢٨ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٤٢٠.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ٣٧، الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٢٨٠.

الأمر الثالث: إذا خالف الترتيب عمداً بأن قدم السورة على الفاتحة، فهل تبطل الصلاة أم لا؟

فيه وجهان بل قولان، نسب أوّلهما إلى المشهور، بل في الجواهر [١] لم أجد أحداً صرح بالصحة قبل الأردبيلي فيما حكي عن مجمعه [٢] وبعض أتباعه.

ومحصل ما يستدل به على البطلان وجوه:

أحدها: لزوم الزيادة إن أعاد السورة بعد الفاتحة فيندرج في كبرى الزيادة العمدية المبطلة، والنقيصة إن اقتصر عليها.

ثانيها: لزوم التشريع المحرم للسورة المدرج لها في الكلام المحرم الذي ادعي الإجماع على مبطليته للصلاة.

ثالثها: أنّ تقديم السورة على الفاتحة منهي عنه، والنهي في العبادة سواء تعلق بنفسها أم بجزئها يوجب الفساد.

رابعها: حصول القرآن.

وفي الجميع ما لا يخفى.

أما الأوّل: فلأنّ الظاهر من أدلة مبطلية الزيادة ـ كما إذا كرر السورة بعد الحمد أو أتى بركوعين في ركعة واحدة، بعد فرض صحة الوجود الأوّل من الركوع والسورة، وأما إذا لم يسقط أمر الجزء وكان الإتيان به ثانياً للامتثال لفساد ما أتى به أوّلاً لجهة من الجهات المانعة عن الصحة، فاتصاف الوجود الثاني بالزيادة محل منع ـ كون الزائد عبارة عن الوجود الزائد على الوجود المعتبر في المأمور به.

---

١) جواهر الكلام ٩ / ٣٣٨.

٢) مجمع الفائدة والبرهان ٢ / ٢٢٠.

وبعبارة أوضح: عنوان الزيادة لا يصدق إلّا على ما يستغنى عنه، بأن سقط أمر الجزء بالامتثال ولم يكن حاجة إلى إتيانه ثانياً بل كان وجوده الثاني مضراً.

والحاصل أنّ زيادة الجزء مثلاً عبارة عن إتيانه في المحل المقرر له زائداً على المقدار المعتبر منه في الصلاة، فزيادة الجزء إنما تتحقق فيما إذا أتى به أوّلاً على الوجه المقرر أي صحيحاً ثم أتى به ثانياً بقصد الجزئية أيضاً، وأما إذا أتى بالجزء على الوجه الفاسد فإتيانه ثانياً على النهج المأمور به لا يكون زيادة.

والحاصل أنّ ما أتى به أوّلاً يعد لغواً فلا يكون جزءاً، فإذا أعاده يصح جزءً وإلّا فيبطل المركب لانتفاء جزئه، فيندرج حينئذٍ في كبرى النقص المبطل للصلاة.

وأما الثاني: فلأنّ التشريع وإن أوجب حرمة السورة إلّا أنّ مبطلية كل محرم في الصلاة مما لم يقم عليه دليل ظاهر، ودليل مبطلية الكلام مختص بالكلام الآدمي دون غيره مما يكون ذكراً في نفسه أو قرآناً وصار محرماً لتشريع أو رياء مثلاً، وقد ذكرنا في مبحث الرياء في نية الصلاة ما له نفع في المقام.

فتلخص أنّه لا دليل على مبطلية كل ما يحرم فعله في الصلاة، فإنّ المانعية وهي القيدية جهة وضعية زائدة على الجهة التكليفية أعني الحرمة، ولا تلازم بينهما أصلاً كالنظر إلى الأجنبية في حال الصلاة، والمفروض أنّ المبطلية مترتبة على المانعية لا على مجرد الحرمة التكليفية، كما لا يخفى.

وأما الثالث: فلأنّ النهي عن الجزء يقتضي فساده وأما مفسديته لتمام المركب فلا دليل عليها، فإن اقتصر على ذلك الجزء للنهي عنه الفاسد تبطل الصلاة للنقيصة، نظير ما تقدم في الرياء من أنّ فساد الجزء بالرياء لا يستلزم فساد جميع المركب.

وبالجملة مبطلية الجزء الفاسد لجميع أجزاء المركب منوطة بكون عدم ذلك الجزء المنهي عنه من القيود العدمية للصلاة، على حد قيدية عدم الحرير وغير المأكول لها،

حتى تبطل الصلاة بمجرد وجود ذلك الجزء المنهي عنه لاقترانها بالمانع. وإثبات هذا منوط بدلالة الدليل على الجهة الوضعية أعني المانعية، وهذه الدلالة منوطة بكون النهي غيرياً أي إرشاداً إلى المانعية لا نفسياً، كما لا يخفى.

وقصارى ما يمكن القول به هو أنّ النهي عن تقديم السورة على الحمد إنما هو لأجل مراعاة الترتيب المعتبر بين الفاتحة والسورة.

وبعبارة أُخرى يكون النهي عن تقديم السورة على الفاتحة إرشاداً إلى اعتبار الترتيب بينهما لا إلى مانعية تقديمها على الفاتحة، فإذا أمكن تدارك الترتيب بإعادة السورة ثانياً فلا مانع من الصحة.

وبالجملة فبطلان الصلاة بمجرد تقديم السورة على الفاتحة موقوف على إثبات مانعية التقديم كمانعية الحدث وغيره من الموانع والقواطع، ودون إثباته خرط القتاد.

وأما الرابع: ففيه عدم ثبوت حرمة القرآن ولا مانعيته، خصوصاً إذا أعاد نفس تلك السورة بعد الفاتحة، مضافاً إلى قوة دعوى عدم صدق القرآن بناءً على حرمته في المقام، فليتأمل.

فتلخص من جميع ما ذكرنا عدم الوجه في بطلان الصلاة بتقديم السورة على الفاتحة عمداً بعد رجوعه عن فعله وتتدارك بنحو يحصل معه الترتيب، لما عرفت من ابتناء بطلان الصلاة على مانعية تقديم السورة على الحمد على حذو سائر الموانع، وهو غير ثابت. فالقول بصحة الصلاة هو الأقوى.

بقي الكلام في أنّه بعد البناء على صحة الصلاة ـ كما هو الأقوى ـ هل يجوز الاجتزاء بما قرأه من الفاتحة، أو تجب إعادتها كوجوب إعادة السورة فيما إذا كان ارتداعه عن قصد التشريع بعد تلبسه بالفاتحة أو فراغه عنها؟

وجهان، بل قولان، مبنيان على اعتبار عنوان البدأة بفاتحة الكتاب في صحة الصلاة وعدم اعتباره، فعلى الأوّل لابد من استيناف الفاتحة تحقيقاً لصدق عنوان البدأة بالفاتحة، وعلى الثاني لا يجب الاستيناف.

والحق عدم اعتبار العنوان المزبور، لعدم الدليل على اعتبار عنوان القبلية والابتدائية للفاتحة في الصلاة، والقدر الثابت اعتباره هو إتيان الفاتحة قبل السورة، وهذا يتحقق بإعادة السورة فقط بعد إلغاء السورة التي قرأها قبل الفاتحة.

وصحيحة محمد بن مسلم وموثقة سماعة المتقدمتان لا يستفاد منهما أزيد من بطلان الصلاة أو القراءة الخالية عن الفاتحة التي محلها ابتداء القراءة المعتبرة في الصلاة، ولا تدلان على اعتبار عنوان الابتدائية من حيث هي للفاتحة حتى ينافيه تأخرها عن قراءة غير معتد بها.

وبعد أن عرفت عدم اعتبار عنوان الابتدائية من حيث هي للفاتحة، لا يبقى مجال لتوهم بطلان الصلاة ووجوب استينافها وعدم الاعتداء بما أتى به من الفاتحة وغيرها من أفعال الصلاة.

ومحصل التوهم المزبور هو أنّ استدامة النية معتبرة في الصلاة وهي عبارة عن قصد إتيان المأمور به على وجهه، فإذا بنى على تقديم السورة على الفاتحة عمداً فلا يكون قاصداً للمأمور به على الوجه المقرر شرعاً وقصد الخلاف والتشريع قاطع لاستمرار النية المعتبر شرعاً فتبطل الصلاة من جهة الإخلال باستمرار النية.

توضيح وجه الاندفاع هو أنّ هذا التوهم مبني على اعتبار عنوان القبلية للفاتحة في الصلاة حتى تكون القبلية من قيود الصلاة التي يعتبر تعلق القصد إليها بجميع قيودها التي منها القبلية للفاتحة، وقد عرفت عدم الدليل على اعتباره.

مع أنّه على تقدير تسليم اعتبار القبلية نقول: إنّه لا دليل على اعتبار الاستمرار بالمعنى المزبور أعني الاستمرار في غير حال الاشتغال بالأجزاء، بل المعتبر من استمرار النية هو أن يكون صدور كل جزء من أجزاء الصلاة عن النية والاستمرار بهذا المعنى موجود، ضرورة أنّ الواجب هو تأخير السورة عن الفاتحة، والمفروض تحققه بعد إلغاء السورة التي قرأها قبل الفاتحة.

ومجرد التشريع في تقديم السورة عليها لا يوجب البطلان، إذ لو كان غرضه إبطال الصلاة بهذا التقديم المخالف للنوع المقرر في الشريعة فيندرج في مسألة نية الإخلال بالصلاة، وقد عرفت في مبحث نية القطع عدم مبطليتها للصلاة، غايته أنّه لا يعتنى بالأفعال التي يؤتى بها في حال نية الإخلال.

والحاصل أنّ نفس نية الإبطال من حيث هي لا توجب البطلان.

ولو كان غرضه الإتيان بالسورة التي قدمها على الفاتحة بعنوان الجزئية من باب المسامحة والبناء على عدم كون مثل هذا التغيير مضراً بقصد العمل المبرئ للذمة فيندرج في موضوع التشريع، ولا ينافي بقاء عزمه على أداء الصلاة ولا وجه لوجوب الاستيناف، إذ قصد التشريع يلغى جزئية السورة في تلك الحال فقط ولا يضر بجزئية الفاتحة.

هذا، ولكن سبيل الاحتياط غير خفي على أهله.

[قراءة سور العزائم في الصلاة]

الأمر الرابع: هل تجوز قراءة سورة من سور العزائم ـ بعد عدم الإشكال في جواز كل سورة من سور القرآن ـ أم لا؟ فيه خلاف.

المنسوب إلى المشهور بل المدعى عليه إطباق القدماء عدم الجواز، إلّا الإسكافي مع أنّ عبارته المحكية عنه غير صريحة في ذلك، قال فيما حكي عنه: «لو قرأ سورة من العزائم في النافلة سجد وإن كان في فريضة أومأ، فإذا فرغ قرأها وسجد.» [١]، لاحتمال إرادة التقية الموجبة لقرائتها أو حملها على صورة السهو.

وعن الروض [٢] احتمال إرادة ترك قراءة آية السجدة من الإيماء، بقرينة قوله: «فإذا فرغ قرأها وسجد»، وهذا الاحتمال يناسب مذهب الإسكافي من جواز تبعيض السورة.

وكيف كان فالمسألة محل الخلاف والإشكال. وعن بعض متأخري المتأخرين الجواز.

ومنشأ الخلاف ظاهراً هو اختلاف الاستفادة من الروايات، فلا بأس بنقل الأخبار تيمناً وتبركاً ليرتفع بها كل شبهة وغشاوة، بحق أوّل العصمة والولاية صلّى الله تعالى عليهم من الآن إلى يوم القيامة.

منها: خبر زرارة عن أحدهما عليهما السلام، قال: «لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم، فإنّ السجود زيادة في المكتوبة» [٣].

ومنها: موثقة سماعة، قال: «من قرأ ﴿اقرأ باسم ربك﴾ فإذا ختمها فليسجد، فإذا قام فليقرأ فاتحة الكتاب وليركع. قال: وإذا ابتليت بها مع إمام لا يسجد فيجزيك الإيماء والركوع ولا تقرأ في الفريضة، اقرأ في التطوع» [٤].

---

١) نقل عنه في المعتبر ٢ / ١٧٥.

٢) روض الجنان (ط. ق) / ٢٦٧.

٣) وسائل الشيعة ٦ / ١٠٥، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٤٦٠.

٤) وسائل الشيعة ٦ / ١٠٢، الباب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٤٥٥ و ٦

ومنها: موثقة عمار عن أبي عبدالله عليه السلام «عن الرجل يقرأ في المكتوبة سورة فيها سجدة من العزائم؟ فقال عليه السلام: إذا بلغ موضع السجدة فلا يقرأها وإن أحبّ أن يرجع فيقرأ سورة غيرها، ويدع التي فيها السجدة فيرجع إلى غيرها. و عن الرجل يصلّي مع قوم لا يقتدي بهم فيصلّي لنفسه وربما قرؤوا آية من العزيمة فلا يسجدون فيها، فكيف يصنع؟ قال: لا يسجد» (١).

ومنها: خبر علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام المروي عن كتابه وعن قرب الإسناد، قال: «سألته عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة النجم أيركع بها أو يسجد ثم يقوم فيقرأ بغيرها؟ قال: يسجد ثم يقوم فيقرأ فاتحة الكتاب ويركع وذلك زيادة في الفريضة، ولا يعود يقرأ في الفريضة بسجدة» (٢).

هذه جملة من الروايات الناهية عن قراءة العزائم في الصلاة. وبإزائها جملة أُخرى من الأخبار تدل على الجواز:

منها: حسنة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام «أنّه سئل عن الرجل يقرأ السجدة في آخر السورة؟ قال: يسجد ثم يقوم فيقرأ فاتحة الكتاب ثم يركع ويسجد» (٣).

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام، قال: سألته عن الرجل يقرأ السجدة فينساها حتى يركع ويسجد؟ قال: يسجد إذا ذكر إذا كانت من العزائم» (٤).

/ ١٠٥، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٤٦١.

١) وسائل الشيعة ٦ / ١٠٣، الباب ٣٨ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٤٥٨، و ٦ / ١٠٥، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣، الحديث ٧٤٦٢.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ١٠٦، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٤، الحديث ٧٤٦٣.

٣) وسائل الشيعة ٦ / ١٠٢، الباب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٤٥٤.

٤) وسائل الشيعة ٦ / ١٠٤، الباب ٣٩ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٤٥٩.

ومنها: خبر وهب بن وهب عن أبي عبدالله عليه السلام عن أبيه عن علي عليهم الصلاة والسلام، قال: «إذا كان آخر السورة السجدة أجزأك أن تركع بها.» [١]، ونحوها غيرها.

وقد يجمع بين الطائفتين بحمل الروايات الناهية على الفريضة والمجوزة على النافلة بشهادة موثقة سماعة المتقدمة المفصّلة بين الفريضة والنافلة بالنهي عن قراءة العزيمة في الأُولى وجوازها في الثانية.

ولكنه ليس بصواب، لوجود ما يدل على جوازها في الفريضة أيضاً، وهو خبر علي بن جعفر عليه السلام المتقدم الدال على وجوب السجدة بعد قراءة سورة النجم.

وينبغي صرف عنان البحث إلى بيان ملخص ما يستفاده من الأخبار، ثم التأمل في الجمع بينها. فنقول وبه نستعين:

إنّ ظاهر قوله عليه السلام في خبر زرارة: «فإنّ السجود زيادة في المكتوبة» هو عدم كون قراءة العزائم بنفسها حراماً ولا مانعاً، بل المانع هو ما يترتب على القراءة من السجود.

وأما موثقة سماعة فصدرها لا يخلو عن إجمال، فإنّ قوله عليه السلام: «فإذا قام فليقرأ فاتحة الكتاب» يحتمل أن يكون في صورة نسيان الفاتحة، بأن قرأ سورة العزيمة نسياناً قبل الفاتحة فوظيفته حينئذٍ قراءة الفاتحة بعد السجود والقيام، ولكنه على هذا الاحتمال يجب عليه إعادة السورة أيضاً تحصيلاً للترتيب المعتبر بين الفاتحة والسورة، ويحتمل أن يكون المراد بقراءة الفاتحة استيناف الصلاة والأمر بالقراءة

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ١٠٢، الباب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣، الحديث ٧٤٥٦.

كناية عن بطلان الصلاة، وعلى هذا الاحتمال يجب عليه أيضاً إعادة السورة. فالصدر يكون مجملاً يسقط عن الحجية أو معارضاً لما دلّ على وجوب السورة، فعلى كل حال لا مجال للتمسك بالصدر.

وقوله عليه السلام: «إذا ابتليت بها مع إمام لا يسجد» ظاهر في أنّ نفس سورة العزيمة ليست مانعة والمانع هو السجود، والمفروض وجود المانع وهو التقية للسجدة، وهذا يؤيد مضمون قوله عليه السلام في خبر زرارة «فإنّ السجود زيادة في المكتوبة» ويكون قوله عليه السلام في الموثقة «ولا تقرأ في الفريضة» بقرينة خبر زرارة إرشاداً إلى ما يترتب على قراءة العزيمة من زيادة السجدة.

وبالجملة فهاتان الروايتان متحدتا المفاد وأنّ مضمونها هو عدم حرمة قراءة سور العزائم لا نفساً ولا وضعاً، وإن كان ظاهر النهي عن شيء في شيء هو المانعية، كما في (لا تلبس الحرير أو ما لا يؤكل) مثلاً في الصلاة، لكن قوله عليه السلام «فإنّ السجود زيادة في المكتوبة» قرينة على أنّ المانع من قراءة العزائم في الصلاة هو استلزامها لوجود المانع وهو السجود، وإلّا فليس نفس القراءة حراماً ولا مانعاً، فيصرف قوله عليه السلام «فإنّ السجود زيادة...» النهي عن ظاهره من المانعية، فليس في نفس قراءة العزائم محذور ولم تخرج عن دائرة قراءة طبيعة السورة المأمور بها في الصلاة.

ومحصل ما يستفاد من موثقة عمار النهي عن قراءة آية السجدة بالنسبة إلى من قرأ سورتها وبلغ آية السجدة والعدول إلى سورة أُخرى، فليس نفس السورة منهياً عنها بل المنهي عنه قراءة آية السجدة. وبقرينة مانعية السجدة يظهر أنّ النهي عن قراءة آية السجدة في موثقة عمار ليس نفسياً ولا وضعياً، بل يكون مساوقاً لقوله عليه السلام في خبر زرارة: «لا تقرأ بشيء من العزائم».

فيكون المتحصل من موثقة عمار عدم مانعية نفس السورة ولا حرمتها وأنّ المنهي عنه هو آية السجدة فقط، وقد عرفت أنّ النهي عنها بقرينة خبر زرارة إرشاد إلى ما يترتب على قراءة آية السجدة من زيادة السجود في الصلاة، فتبطل الصلاة من جهة فقدان قيدها العدمي أعني عدم الزيادة.

ويؤيد ما ذكرناه من عدم استفادة عدم مانعية نفس العزائم ما في ذيل هذه الموثقة من قوله عليه السلام «لا يسجد» بعد السؤال عن كون الرجل في جماعة يصلّي لنفسه ويقرؤوا العزيمة ولا يسجدون لكونهم من المخالفين الذين لا يوجبون السجود بقراءة العزائم، فالحكم بعدم وجوب السجدة مع استماعه لقراءة العزائم يكون للتقية ولكن صلاته صحيحة.

وبالجملة فلا يستفاد من هذه الموثقة إلّا النهي عن قراءة نفس الآية دون تمام السورة.

وأما خبر علي بن جعفر عليه السلام، فقد يظهر من السؤال أنّ جواز قراءة العزائم كان مسلماً عند السائل وجهة السؤال إنما هي وجوب السجدة فوراً.

ولكن الظاهر بقرينة قول الراوي «ثم يقوم فيقرأ بغيرها» أنّ جهة السؤال كانت أمرين: أحدهما: وجوب السورة فوراً بعد قراءة العزيمة وعدمه، إلّا أن يقال: إنّ الراوي تخيل أنّ السجود مخلّ بالموالاة فإذا سجد يجب عليه قراءة سورة أُخرى لئلا تبتلي بسجدة أيضاً فتفوت الموالاة، فجواز قراءة العزائم على كل حال كان مسلّماً عند الراوي.

ثانيهما: الاكتفاء بسورة العزيمة وعدمه وأنّ سورة العزيمة تعدّ جزءً أو لا؟ فلو كان جواز قراءة العزيمة مسلّماً عنده لم يكن وجه للسؤال عن السجود ثم قراءة سورة أُخرى غير العزائم.

واحتمال كون الوجه في قراءة غير سورة العزيمة بعد سجدة التلاوة هو فوت الموالاة، كما ترى.

فالمتحصل من خبر علي بن جعفر عليه السلام ـ بعد الغض عن سنده ـ هو بطلان الصلاة، غاية الأمر أنّ الإمام عليه السلام لم يتعرض له صريحاً ولعله للتقية. أما البطلان فلقوله عليه السلام «وذلك زيادة في الفريضة» بعد بيان الوظيفة من وجوب السجود فوراً ثم النهي عن قرائتها في الفريضة، فهذه الرواية تدل على بطلان الصلاة بالسجود الناشئ من قراءة العزيمة.

والحاصل أنّه يستفاد من قوله عليه السلام «زيادة في الفريضة» كون الموجب للبطلان هو السجود لا نفس قراءة العزائم.

وبالجملة فالمتحصل من الأخبار الناهية هو جواز قراءة سور العزائم ولا تحرم لا نفساً ولا وضعاً، والنهي عن قرائتها إرشاد الى مانعية ما يترتب على قرائتها من السجود، لكونه زيادة في المكتوبة وكل زيادة مبطلة فالسجدة مبطلة.

وأما الأخبار المجوزة؛ فمحصل مضمون حسنة الحلبي أنّه يسجد لقراءة آية السجدة ثم يقوم فيقرأ فاتحة الكتاب ويتم الصلاة، وقد عرفت أنّ الأمر بالقراءة بعد سجدة التلاوة ظاهر في بطلان الصلاة وإلّا فلا وجه لإعادة القراءة.

ومحصل مفاد صحيحة محمد بن مسلم أنّه إذا قرأ آية السجدة فنسي سجدة التلاوة حتى ركع وسجد، فوظيفته السجدة إذا ذكر، وقوله عليه السلام: «إذا ذكر» مطلق يشمل الصلاة وغيرها، فيقيد بما دلّ على مانعية السجدة لكونها من أفراد الزيادة المانعة، فإذا ذكر في الصلاة فلا يسجد إذ لو سجد تبطل الصلاة بمقتضي قوله عليه السلام: «فإنّ السجود زيادة في المكتوبة».

وأما رواية وهب بن وهب، فمحصلها الاجتزاء بالسورة التي يكون آخرها آية السجدة وعدم وجوب إعادتها وأنّها تعدّ جزءً للصلاة، ودلالتها على جواز قراءة العزيمة في الصلاة مما لا يكاد يخفى.

ثم إنّ عدم منافاة هذه الروايات المجوزة لتلك الروايات الناهية ظاهر، بعد ما عرفت من عدم كون النهي فيها نفسياً ولا غيرياً أي إرشاداً إلى المانعية، فلا يدل النهي فيها على عدم الجواز حتى ينافي الأخبار المجوزة، بل كلتا الطائفتين بالتقريب المتقدم في الأخبار الناهية متفقتان على الجواز. غاية الأمر أنّ المحذور هو لزوم السجدة التي هي من الموانع، فليس في نفس قراءة العزائم مفسدة توجب النهي عنها، بل هي كسائر السور القرآنية في الاشتمال على المصلحة وملاك الجزئية، غايته أنّها لاستتباعها لشيء من موانع الصلاة أعني السجدة لا يقدر معه على إتيان الصلاة جامعة لشرائط الصحة لكون الصلاة مقرونة بالمانع، فلا ينبغي قرائتها إذ لو قرأها يبتلي بإبطال الصلاة، فيقع المزاحمة بين إبطال الصلاة بإتيان السجدة الموجبة للزيادة المانعة وبين إتمام الصلاة بدونها والإتيان بها بعدها المستلزم للإخلال بفوريتها.

والحاصل أنّه يقع التزاحم بين الواجبين أعني وجوب إتمام الصلاة وفورية وجوب سجدة التلاوة، ولا يقدر على كليهما، كما هو الحال في كل متزاحمين فإنّ التزاحم هو عدم قدرة المكلف على إتيانهما بعد عدم مزاحمتهما في المقتضيين، إذ لو كان التزاحم في الملاك المقتضي لجعلهما فيخرج عن التزاحم ويندرج في التعارض، إذ التعارض عبارة عن تزاحم ملاكي الجعل ومقتضييهما بحيث لم يقدر الشارع على الجمع بينهما في الجعل بإجابة دعوة كليهما، كما في الصلاة في المغصوب بناءً على وحدة المتعلق فيهما. وفي المقام تكون الصلاة واجدة للمصلحة التامة وكذا السجدة، ولا يقدر المكلف على الجمع بينهما بعد عدم تنافيهما في أصل الجعل والتشريع.

وقد ظهر مما ذكرنا ضعف ما أُفيد في الجمع بين الأخبار المجوزة والناهية من حمل الناهية على الكراهة بقرينة المجوزة، لما عرفت من أنّ النهي إرشاد إلى مانعية السجدة المترتبة على قراءة العزيمة وليس متعلقاً بقراءة نفس العزيمة حتى يحمل بقرينة الروايات المجوزة على الكراهة، مضافاً إلى أنّ الأمر بالقراءة والنهي عنها يكونان من التعارض الذي لا يجمع بينهما، لكونهما من صغريات ما ورد من أنّه: «إذا جاء عنكم الخبران أحدهما يأمر والآخر ينهى» [١].

والحاصل أنّ الجمع الحكمي وهو الحمل على الكراهة مما لا سبيل إليه في المقام.

وكذا لا يمكن الجمع الموضوعي بينهما بحمل الناهية على صلاة الفريضة والمجوزة على صلاة النافلة، بقرينة قوله عليه السلام في موثقة سماعة: «ولا تقرأ في الفريضة واقرأ في التطوع.» حتى يكون محصل الجمع بينهما حرمة قراءة العزائم في الفريضة وعدمها في التطوع.

توضيح وجه عدم الإمكان أنّه في بعض الأخبار ما يدل على جواز قراءة سورة العزيمة في الفريضة، وهو خبر علي بن جعفر عليه السلام المتقدم.

هذا ما قيل، ولكن فيه ما عرفت من الحق كون خبر علي بن جعفر عليه السلام دالاً على بطلان الصلاة بالسجود وعدم دلالتها على جوازها.

فوجه المنع عن هذا الجمع ما تقدم من عدم التنافي بين الروايات حتى نلتزم بهذا الجمع، بل الروايات لا دلالة لها على الحرمة النفسية ولا على الحرمة الوضعية أصلاً،

---

١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٠٨، باب وجوب الجمع بين الأحاديث المختلفة، ح ٥، الحديث ٣٣٣٣٨: «أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه».

و ٢٧ / ١٢٢، باب وجوب الجمع بين الأحاديث المختلفة، ح ٤٢، الحديث ٣٣٣٧٥: «يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به والآخر ينهانا عنه.»

بل في مقام الإرشاد إلى ما يترتب على قرائتها من حصول الزيادة في الصلاة، فالأخبار الناهية تُعيّن صغرى من صغريات كبرى الزيادة.

فصار المتحصل مما استفدناه من الروايات عدم كون العزائم حراماً لا نفسياً ولا وضعياً، وإنما المانع هو استلزامها للزيادة العمدية المبطلة وهي سجدة التلاوة، وإلّا فلامفسدة ولا حزازة في سور العزائم أصلاً، فلم تخرج عن صلاحيتها لجزئيتها للصلاة وعن التخيير العقلي الثابت لكل سورة من سور القران في مقام جزئيتها للصلاة.

وحينئذٍ فإذا قرأ سورة من العزائم، فإن سجد للتلاوة في الأثناء تبطل الصلاة بالسجدة لكونها من الزيادة المبطلة التي يكون عدمها قيداً للصلاة، كما دلت عليه الروايات السابقة المتضمنة للتعليل وهو أنّ السجود زيادة في المكتوبة.

وإن لم يسجد للتلاوة، فهل تبطل الصلاة أم لا؟ فيه وجهان، بل قولان.

قد يستدل للأوّل بوجوه:

الأوّل: أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، فالأمر بالسجدة يوجب النهي عن الصلاة، ومع صيرورتها منهياً عنها لا يقدر المصلّي على إتمامها فتبطل الصلاة للنهي في العبادة.

وفيه: عدم صحة المبنى وأنّ المحقق في الأُصول عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده.

الثاني: أنّ الأمر بالشيء يقتضي عدم الأمر بضدّه وإن لم يقتض النهي عنه، فالأمر بالسجدة يوجب خلوّ إتمام الصلاة عن الأمر، والمفروض أنّ قصد القربة متوقف على الأمر ولا يتأتى بدونه، فتبطل الصلاة من جهة فقد أعظم شرائطها أعني قصد القربة.

وفيه: أنّه لا مانع من إثبات الأمر بناءً على الترتب، فإنّ الأمر بالمضي في الصلاة يترتب على عصيان أمر السجود، فإذا عصى ولم يسجد يجب عليه إتمام الصلاة، والمفروض أنّه لا مانع من صحة الصلاة إلّا الإتيان بالسجود ولم يؤت به بالفرض، فالصلاة ما لم تقع فيها سجدة التلاوة صحيحة.

ويكون المقام نظير المثال المعروف، أعني الصلاة في سعة الوقت مع الإزالة عن المسجد، فإنّ الأمر بالصلاة موقوف على عصيان الأمر بالإزالة المتحقق بصرف القدرة في الصلاة، فإنّ مورد الترتب هو تزاحم الخطابين وتضادهما في مرحلة الامتثال بحيث لا يقدر المكلف على الجمع بينهما على وجههما في مرحلة الإطاعة، كالإزالة والصلاة، فإنّه لا يمكن الجمع بينهما في زمان واحد فيما إذا كانت الإزالة مستلزمة لإخلال قيد من قيود الصلاة، كما إذا استلزمت الفعل الماحي للصلاة مثلاً، فإنّ تضاد الإزالة للصلاة تكون من هذه الجهة، وإلّا فإن أمكن الإزالة بدون استلزامها لشيء من منافيات الصلاة وموانعها فلا تضاد ويخرج عن مورد الترتب لقدرة المكلف على امتثالهما معاً، وتكون الإزالة والصلاة حينئذٍ كأداء الدين الغير المستلزم لشيء من موانع الصلاة في عدم التزاحم والتضاد بين المتعلقين.

والحاصل أنّ التضاد بين الصلاة والسجدة في المقام يكون نظير التضاد بين الإزالة والصلاة في كون التنافي بينهما بحسب الجعل الشرعي وعدم إمكان الجمع بينهما شرعاً بحيث أمكن الإتيان بالإزالة والصلاة جامعة لشرائطها الوجودية والعدمية.

وفي المقام أيضاً لا يقدر المكلف على إتيان السجود وإتمام الصلاة بحسب الحكم الشرعي، فإنّ سجدة التلاوة بعد صيرورتها بالتعبد الثابت بالروايات السابقة من صغريات الزيادة المانعة للصلاة لا تصح الصلاة معها.

وبالجملة فشرائط الترتب ـ وهي تضاد متعلقي الخطابين وعدم تمانعهما في أصل الجعل والتشريع، إذ التنافي بين الحكمين في مرحلة الجعل يرجع إلى التعارض ويخرج عن التزاحم وكون التزاحم اتفاقياً لا دائمياً لرجوع الحكمين حينئذٍ إلى باب التعارض أيضاً ـ موجودة في المقام، لما عرفت من تضاد سجدة التلاوة للصلاة وكون التضاد اتفاقياً لا دائمياً وعدم تنافيهما في مرحلة التشريع أصلاً، فالقائل بالترتب يلزمه الحكم بصحة الصلاة مع عدم سجود التلاوة للترتب ولا مانع منه أصلاً.

فإن قلت: إنّ الترتب إنما يصح فيما إذا كان العقل حاكماً بتقديم أحد المتزاحمين على الآخر للأهمية وإناطة مطلوبية المهم بعصيان الأهم، بحيث كان تركه عصياناً وصرف قدرته في المهم موجباً لمطلوبية المهم، وأما إذا كان تقديم أحد المتزاحمين بحكم الشارع فالمتبادر من أمره بأحد المزاحمين بالخصوص أنّه لم يرد الآخر أصلاً، ففي المقام أمر الشارع بسجدة التلاوة ينافي إرادة المضي وإتمام الصلاة، فيخصص عموم ما دل على وجوب الإتمام أو جوازه بما دل على وجوب سجدة التلاوة، وليس لإتمام الصلاة حينئذٍ طلب تقديري أصلاً على تقدير عصيان الأمر بالسجدة كما هو الحال في ترتب تزاحم الضدين اللذين يكون التزاحم بينهما اتفاقياً.

قلت: إنّ الأمر بأحد المتزاحمين ليس إلّا إرشاداً إلى كونه أهم في نظر الشارع من المزاحم الآخر ومع أهميته يكون الأمر به موافقاً لحكم العقل بتقديم الأهم على المهم.

والحاصل أنّ أمر الشارع بأحد المتزاحمين تعييناً لا يمنع عن مطلوبية الآخر على تقدير ترك ما أمر به الشارع، وإلّا فلابد أن يكون أمر كل منهما رافعاً للملاك المقتضي لمطلوبية الآخر، وهو كما ترى، إذ المفروض هو التزاحم لا التعارض الذي

يرفع الملاك المستتبع للجعل. وقد عرفت مراراً أنّ التزاحم هو عجز المكلف عن امتثال الخطابين مع واجديتهما للملاك والجعل، لما قرر في محله من أنّ قدرة المكلف لا دخل لها في الملاك أصلاً، ودخالتها تكون في نفس الخطاب فقط من باب قبح مطالبة العاجز، وبالجملة فالأمر بأحد المتزاحمين لا يوجب خروج الآخر عن الملاك والمطلوبية التقديرية.

فالحق أنّ شرائط الترتب موجودة في المقام، فلو ترك السجدة ومضى في صلاته صحت صلاته وإن أثم بترك السجود فوراً.

هذا كله بناءً على احتياج العبادة إلى الأمر. وأما إذا قلنا بكفاية مطلق الداعي الإلهي في تحقق قصد القربة فلا حاجة إلى إثبات الأمر بالمضي وإتمام الصلاة بالتمسك بالترتب، لكفاية قصد المصلحة في عبادية العبادة، والمفروض وجود المصلحة في إتمام الصلاة، والساقط هو فعلية الخطاب للتزاحم.

الثالث من الوجوه الدالة على بطلان الصلاة: هو أنّ مرجع الأمر بسجدة التلاوة إلى الأمر بإبطال الصلاة بإيجاد المنافي، ومن هنا حكموا ببطلان صلاة من وجب عليه إخراج ما يدافعه من الأحداث التي يوجب إمساكها تضرر المصلّي، ومع كون إتمام الصلاة منهياً عنه للتدافع والتناقض بين إتمام الصلاة ووجوب نقضها لا يمكن الحكم بصحة الصلاة.

وفيه أيضاً ما لا يخفى، ضرورة أنّ الأمر بإيجاد المنافي ليس إلّا كغيره من الأوامر المتعلقة بالمزاحمات، فإن كل أمر تعلق بمزاحم ينافي الأمر المتعلق بالمزاحم الآخر في مقام الامتثال ولا يرجع الأمر بأحدهما إلى نقض الآخر، بل كل أمر يقتضي طلب إيجاد متعلقه من دون نظر له إلى متعلق الأمر الآخر.

وبالجملة فلا ينبغي الارتياب في اندراج الأمر بسجدة التلاوة وإتمام الصلاة في المتزاحمين الذين يكون التزاحم بينهما اتفاقياً ويصح المهم منهما بعصيان الأهم.

فالقول بصحة الصلاة مع قراءة سورة السجدة وعدم الإتيان بالسجدة قوي جداً، والله العالم.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأمر الأوّل: أنّه بناءً على ما ذكرناه من عدم كون قراءة العزائم حراماً نفسياً ولا مانعاً عن صحة الصلاة يكتفى بسورة العزيمة عن السورة الواجبة جزءً في الصلاة، غايته أنّه إذا أتى بسجدة التلاوة تبطل الصلاة ومع عدم إتيانها تصح ويسجد للتلاوة بعد الفراغ عن الصلاة.

وأما بناءً على مانعية نفس السورة أو خصوص آية السجدة تبطل الصلاة بالشروع فيها على الأوّل وبقراءة آية السجدة على الثاني.

وأما بناءً على الحرمة التكليفية المحضة فالظاهر أنّ بطلان الصلاة حينئذٍ مبني على صدق الزيادة إذا أتى بسورة أُخرى، وعلى صدق النقيصة إذا اكتفى بسورة العزائم ولم يأت بسورة أُخرى، إذ حرمة سورة العزيمة توجب عدم صلاحيتها لجزئيتها للصلاة فإذا لم يأت بسورة غيرها فقد نقص صلاته وتبطل من جهة النقيصة.

والحاصل أنّه بناءً على حرمة قراءة العزائم يدور بطلان الصلاة وعدمه مدار صدق الزيادة بناءً على الإتيان بسورة أُخرى وصدق النقيصة بناءً على الاكتفاء بها.

وأما استناد البطلان إلى حرمة قراءة العزائم بتقريب اندراج القراءة المحرمة في الكلام المبطل للصلاة فلم يظهر له وجه، إذ حرمة قراءة القرآن في الصلاة لا توجب اندراجها في كلام الآدمي المبطل، بل تكون كسائر المحرمات التي يؤتى بها في أثناء

الصلاة، ومن المعلوم أنّ كل محرم ما لم يكن قيداً عدمياً لا يبطل الصلاة، فالبطلان لابد أن يستند إلى فقدشرط أو وجود مانع.

والحاصل أنّ الإتيان بالمحرم لا يبطل الصلاة ما لم يكن ذلك الحرام قيداً للصلاة بحيث عد ذلك من قيودها العدمية.

وقد يستند البطلان إلى كون قراءة العزيمة مستلزمة للمحرم وهو إبطال الصلاة بالسجدة ومستلزم المحرم محرم.

وفيه منع صغرى وكبرى.

أما الصغرى، فلأنّ سجدة التلاوة إن كان وجوبها فورياً مطلقاً حتى في أثناء الصلاة فلا يكون إتيان السجدة في الأثناء حراماً حتى يكون مقدمته أعني قراءة العزائم حراماً للاستلزام، فلا يكون قراءة العزائم مستلزمة للمحرم، وإن لم يكن وجوبها فورياً بل جاز تأخيرها إلى الفراغ عن الصلاة فلا تستلزم قراءة العزائم محرماً أيضاً لجواز ترك السجود في الصلاة وإتيانها بعد الصلاة.

وأما الكبرى، فلعدم تسليمها إلّا فيما إذا كان مقدمة الحرام علة تامة له كالمسببات التوليدية كالإلقاء في النار الذي هو علة تامة للإحراق، وأما في غير العلة التامة فلا وجه للحرمة. وفي المقام لا يكون قراءة العزيمة علة تامة لوجود السجدة بل وجودها منوط بإرادة الفاعل المختار أعني المصلّي.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أنّ الالتزام ببطلان الصلاة بمجرد قراءة العزيمة ولو بدون إتيان السجدة ـ تشبثاً تارة بحرمتها النفسية، وأُخرى بحرمتها من باب المقدمة ـ يكون بلا ملزم، والحق ابتناء بطلان الصلاة على صدق عنوان الزيادة والنقيصة.

لكنه يأتي في باب الخلل ـ إن شاء الله تعالى ـ أنّ الزيادة لا تتحقق بإتيان القرآن والذكر والدعاء إذا كان متعلقاً للنهي، فعلى مبنى حرمة سور العزائم نفسية إذا اكتفى بها ولم يأت بسورة أُخرى تبطل الصلاة للنقيصة، وإذا أتى بغيرها لا تبطل لأجل الزيادة لما عرفت إجمالاً من عدم صدق الزيادة على مثلها، نعم تبطل الصلاة بإتيان السجدة في الصلاة على جميع المباني لكونها زيادة في المكتوبة، كما في بعض أخبار الباب.

الأمر الثاني: قد عرفت مما سبق أنّه عند قراءة سورة العزيمة يتوجه إلى المصلّي خطابان متزاحمان؛ أحدهما وجوب سجدة التلاوة، والآخر وجوب إتمام الصلاة. وأنّه إذا سجد في أثناء الصلاة تبطل الصلاة لتحقق الزيادة التي هي من موانع الصلاة.

والمقصود من عقد هذا التنبيه هو أنّ المصلّي إذا كان تكليفه الإيماء بدلاً عن السجود لعجزه عن السجود الحقيقي من مرض أو تقية أو غيرهما، فهل يكون الإيماء كمبدله أعني السجود من حيث الزيادة حتى تبطل الصلاة، أم لا؟ فإذا قرأ سورة العزيمة وأومأ هل يعدّ الإيماء زيادة في المكتوبة حتى تبطل به الصلاة كما تبطل بالسجود أو لا؟

قد يقال بالبطلان تشبثاً بدليل بدلية الإيماء عن السجود، بتقريب أنّ قضية إطلاق البدلية هو ثبوت جميع أحكام المبدل للبدل، فتبطل الصلاة بالإيماء لأنّ من أحكام المبدل وهو السجود بطلان الصلاة به فتبطل الصلاة بالإيماء.

وفيه: أنّ الحكم بالمانعية في المبدل أعني السجود يكون تعبداً محضاً، لما سيأتي في مباحث الخلل إن شاء الله من أنّ الزيادة لا تتحقق إلّا بما يكون من سنخ أجزاء الصلاة مع قصد الجزئية به، والمفروض أنّ السجود هنا وإن كان من سنخ أجزاء الصلاة إلّا أنّ الإتيان به لا يكون بقصد الجزئية، خصوصاً على مذهب من لا يرى الفعل الذي له راسم الوحدة ـ كالصلاة في الصلاة وسجدة التلاوة لكونها محكومة بغير أحكام سجدة الصلاة ـ مما يصدق عليه عنوان الزيادة المبطلة.

وبالجملة فالسجدة للتلاوة حيث إنّها لا يؤتى بها بقصد الجزئية لا تعدّ زيادة في الصلاة، فالحكم بكون السجدة زيادة تعبد محض، يقتصر عليها ولا يتعدى عنها إلى بدلها،خصوصاً مع عدم كون الإيماء مسانخاً لأجزاء الصلاة، فلا إطلاق في دليل البدلية.

والمرجع على تقدير الشك هو عمومات جواز قراءة كل سورة من سور القرآن، إذ المتيقن من التخصيص بناءً على استفادة حرمة سور العزائم في الصلاة هو حرمتها في خصوص حال التمكن من السجدة الموجبة لبطلان الصلاة لا مطلقاً، وقضية العمومات جواز قراءة العزائم لغير القادر على السجود.

ودعوى: أنّ التمسك بالعمومات إنما يتجه فيما إذا شك في خروج فرد من أفراد العام ليرجع الشك إلى الشك في التخصيص، وأما إذا كان الشك في حال من حالات الفرد الخارج عن العام قطعاً فلا يتمسك حينئذٍ بالعام، فيحكم بحرمة العزائم مطلقاً وإن لم يتمكن من السجود.

مدفوعة: بأنّ العام كما يكون له إطلاق أفرادي كذلك يكون له إطلاق أحوالي وهو حجة في كليهما، فإذا ثبت للعام إطلاق من كلتا الجهتين وقد علم خروج فرد من أفراده في حال خاص ولم يعلم خروج ذلك الفرد في حال آخر، فلا مانع من التمسك بالإطلاق الأحوالي الثابت لذلك العام، وإثبات محكومية ذلك الفرد الخارج في تلك الحالة بحكم العام وهو جواز قراءة سور العزائم.

والحاصل أنّ قضية العمومات هو جواز قراءة العزائم مطلقاً، سواء كان في الصلاة أم غيرها، وسواء قدر على السجود أم عجز عنه، والمخصص أخرج قراءة العزائم في خصوص الصلاة للقادر على السجود، فإذا شك في خروجها في حال العجز عن السجود يتمسك بالإطلاق الأحوالي الثابت لأدلة الجواز.

هذا بناءً على الحرمة النفسيه.

وأما بناءً على المختار من عدم حرمتها لا نفساً ولا وضعاً وكون النهي إرشاداً إلى وجود المانع المترتب على قراءة العزائم، فلا تصل النوبة إلى التشبث بالعام لعدم أصل التخصيص ولا الشك في كيفيته.

فصار المتحصل مما ذكرنا في هذا التنبيه عدم بطلان الصلاة بالإيماء بدلاً عن سجدة التلاوة فيما إذا قرأ سورة من العزائم، وعدم الإشكال في جواز قراءة سور العزائم لغير المتمكن من السجود كجوازها للمتمكن منه.

الأمر الثالث: مقتضى العلة المنصوصة أعني قولهم عليهم السلام: «فإنّ السجود زيادة في المكتوبة» عدم الفرق في بطلان الصلاة بين كون السجدة لأجل قراءة شخص المصلّي سورة العزائم وبين كونها لأجل الاستماع.

والدليل على كون الاستماع كالقراءة في إيجابه للسجدة بعض الروايات المعتبرة، كخبر عبدالله بن سنان، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل سمع السجدة تقرأ؟ قال: لا يسجد إلّا أن يكون منصتاً لقرائته مستمعاً لها أو يصلّي بصلاته، فأما أن يكون يصلّي في ناحية وأنت تصلّي في ناحية أُخرى فلا تسجد لما سمعت» [1].

وبالجملة فلا فرق في بطلان الصلاة بالسجود بين كون سببه هو القراءة وبين كونه الاستماع إذ المدار على تحقق السجدة التي جعلها الشارع من صغريات الزيادة المبطلة.

وأما السماع فهل يوجب السجدة أم لا؟ الظاهر الثاني لرواية عبدالله بن سنان المتقدمة.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٢٤٢، الباب ٤٣ من أبواب قراءة القرآن ولو في غير الصلاة، ح ١، الحديث ٧٨٤٤.

وأما خبر علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يكون في صلاة في جماعة فيقرأ إنسان السجدة، كيف يصنع؟ قال: يؤمي برأسه، قال: وسألته عن الرجل يكون في صلاته فيقرأ آخر السجدة؟ فقال: يسجد إذا سمع شيئاً من العزائم الأربع ثم يقوم فيتم صلاته، إلّا أن يكون في فريضة فيؤمي برأسه إيماءً.»[1]، فيحمل ما فيه من قوله عليه السلام «يسجد إذا سمع...» بقرينة رواية ابن سنان المتقدمة على الندب، فإنّ ظهور «يسجد» في الوجوب مما لا ينكر إلّا أنّ قوله عليه السلام في رواية ابن سنان «لا يسجد إلّا أن يكون منصتاً...» نص في عدم الوجوب والرخصة في الترك فيصرف ظاهر يسجد عن الوجوب.

وتوهم أنّ الروايتين متعارضتان، ضرورة أنّ جملة «يسجد» و«لا يسجد» يكون لسانهما التعارض فلا يجمع بينهما بالجمع الدلالي العرفي، بل يعامل معهما معاملة التعارض.

فاسد بداهة أنّ ذلك يصح فيما إذا لم يكن هناك قرينة على كون المراد بـ«لا يسجد» نفي الوجوب حتى يكون ظاهراً في الحرمة ليعارض قوله «يسجد» الظاهر في الوجوب ليكون الدليلان بمنزلة (يجب ويحرم)، وأما إذا كان هناك قرينة على كون المراد بـ«لا يسجد» نفي الوجوب لا الحرمة فيكون بمنزلة (لا بأس) في صلاحيته لأن يكون قرينة على عدم إرادة الوجوب من قوله عليه السلام «يسجد».

وأما القرينة، فهي ورود النهي عن السجود في مقام توهم الوجوب، وهو قرينة نوعية صارفة لظاهر النهي عن الحرمة إلى عدم الوجوب، فتأمل جيداً.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٢٤٣، الباب ٤٣ من أبواب قراءة القرآن ولو في غير الصلاة، ح ٣ و ٤، الحديث ٧٨٤٦ و ٧٨٤٧.

الأمر الرابع: إذا قرأ العزيمة ساهياً، فتارة يبحث فيه من حيث صحة الصلاة وبطلانها، وأُخرى يبحث فيه من حيث إيجابها لسجدة التلاوة وعدمه. فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في صحة الصلاة.

اعلم أنّ صحتها مما ادعي عليها نفي الخلاف، بل اعترف غير واحد بالاتفاق عليها.

ثم إنّ الظاهر صحة الصلاة حينئذٍ مع الغض عن دعوى الإجماع أيضاً، أما على المختار من عدم حرمة قراءة العزائم في الصلاة لا نفساً ولا وضعاً فواضح. وأما على الحرمة الغيرية أعني المانعية فلأنّ مقتضى حديث لا تعاد صحة الصلاة في صورة اقترانها بالمانع سهواً.

وأما على الحرمة النفسية فلما عرفت سابقاً من أنّ الإتيان بالمحرم عمداً في الصلاة لا يوجب فسادها ما لم يكن قيداً عدمياً لها فضلاً عن النسيان الرافع للحرمة بمقتضى حديث الرفع.

والحاصل أنّه لا ينبغي الإشكال في صحة الصلاة فيما إذا قرأ العزائم في الصلاة سهواً على جميع المباني.

المقام الثاني: أنّه لو قرأ العزيمة سهواً، فهل يسجد في أثناء الصلاة كما عن كشف الغطاء [1]، أو يؤخر السجود إلى ما بعد الفراغ كما هو المنسوب إلى المشهور، أو يؤمي بدل السجود كما نسب إلى غير واحد، أو يجمع بين الإيماء في الأثناء والسجود بعد الفراغ عن الصلاة كما عزي إلى بعض الأصحاب؟

---

١) كشف الغطاء (ط. ج) ٣ / ١٨١.

فيه أقوال:

أما الأوّل: فلوجهين؛ أحدهما: عدم صدق الزيادة على سجدة العزيمة لعدم قصد الجزئية بها حتى يتحقق بها الزيادة المبطلة للصلاة. ثانيهما: النصوص الدالة على جواز قراءة العزيمة في الصلاة والسجود فيها.

وفي كليهما ما لا يخفى؛ أما الأوّل فلأنّه اجتهاد في مقابل النص الدال صريحاً على تحقق الزيادة بالسجدة، وأما الثاني فلما عرفت من أنّ الأخبار المجوزة لا تدل على أزيد من جواز قراءة العزائم في الصلاة وأنّها تعد جزءً للصلاة، وأما دلالتها على جواز سجدة التلاوة في أثناء الصلاة فقد عرفت منعها بل دلالتها على بطلان الصلاة بها أظهر.

وأما الثاني: فلترجيح ما دل على حرمة إبطال الصلاة على ما دلّ على فورية وجوب سجدة التلاوة.

مضافاً إلى اقتضاء استصحاب وجوب المضي في الصلاة لتأخير السجدة إلى ما بعد الفراغ عن الصلاة، وأنّ قضية أصل البراءة هو عدم وجوب السجدة في الأثناء.

وفيه: أنّ ترجيح دليل حرمة الإبطال على دليل فورية وجوب السجدة منوط بدعوى انصراف دليل فوريته عن صورة التشاغل بالفريضة، أو معارضته بما دل على حرمة إبطال الفريضة. وقد عرفت دلالة بعض النصوص المتقدمة على وجوب السجدة في أثناء الفريضة، كموثقة سماعة [١] ورواية علي بن جعفر عليه السلام [٢] فراجع وتأمل، ومعه لا مجال للترجيح المزبور.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ١٠٢، الباب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٤٥٥.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ١٠٦، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٤، الحديث ٧٤٦٣ و ٦ / ٢٤٣، الباب ٤٢ من أبواب قراءة القرآن ولو في غير الصلاة، ح ٤، الحديث ٧٨٤٧.

بل ويمكن الاستيناس لفورية وجوب السجدة أيضاً حتى في صورة التشاغل بالفريضة بنفس التعليل المذكور في روايات الباب وهو قولهم عليهم السلام: «فإنّ السجود زيادة في المكتوبة.»، تقريبه: أنّ وجوب السجود لو لم يكن فورياً مطلقاً حتى في حال الاشتغال بالفريضة لم يناسب التعليل المزبور، ضرورة أنّه مع عدم فورية وجوب السجود حتى في الفريضة لا يأتي المصلّي بالسجدة لعدم كونه مكلفاً بها إلّا بعد الصلاة فلا يلزم زيادة في الفريضة، فالمستفاد من العلة هو أنّ قراءة العزيمة في الصلاة توجب توجه خطاب فوري بالسجدة التي تعد زيادة مبطلة للصلاة.

وكيف كان فموثقة سماعة وخبر علي بن جعفر عليه السلام صريحان في فورية وجوب السجدة في أثناء الفريضة.

ومما ذكرنا ظهر ضعف التشبث باستصحاب وجوب المضي في الصلاة، وذلك لإناطة التمسك بالأصل بعدم الدليل الاجتهادي، والمفروض وجوده في المقام وهو ما عرفت من النصوص الدالة على فورية وجوب السجدة حتى في أثناء الصلاة، فتأمل جيداً.

وأما الثالث: وهو وجوب الإيماء، فلجملة من النصوص:

منها: خبر علي بن جعفر عليه السلام [1] المتقدم في السماع الدال على وجوب الإيماء في الفريضة بدلاً عن السجدة إذا سمع سورة السجدة.

ومنها: خبر أبي بصير: «إن صلّيت مع قوم فقرأ الإمام ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾ أو شيئاً من العزائم وفرغ من قرائته ولم يسجد فأوم إيماءً...» [2].

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٢٤٣، الباب ٤٣ من أبواب قراءة القرآن ولو في غير الصلاة، ح ٣ و ٤، الحديث ٧٨٤٦ و ٧٨٤٧.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ١٠٣، الباب ٣٨ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٤٥٧.

ومنها: خبر سماعة: «إذا ابتليت بها مع إمام لا يسجد فيجزيك الإيماء والركوع»[١].

وفيه: أنّ مورد هذه الروايات هو السماع أو الاستماع، والتعدي عنه إلى القراءة منوط بالقطع بعدم الخصوصية، ودون إثباته خرط القتاد.

مضافاً إلى ورود الأخيرين مورد الخوف من السجود للتقية، وحينئذٍ فلا وجه لرفع اليد عن إطلاق ما دلّ على وجوب السجود عند قراءة العزائم الشامل للقراءة السهوية.

وأما الرابع: أعني وجوب الجمع بين الإيماء في الأثناء والسجدة بعد الفراغ عن الصلاة، فللعلم الإجمالي بتكليف مردد بين الإيماء في الأثناء وبين السجدة بعد الصلاة، وقضيته وجوب الجمع بينهما.

وفيه: أنّ الرجوع إلى قاعدة الاشتغال موقوف على عدم بيان من الشارع، والمفروض ورود البيان في المقام، ضرورة أنّه إن ثبت صحة التمسك بنصوص وجوب الإيماء فهي بيان ولا اشتباه في الحكم حتى يجب الاحتياط بحكم العقل، وإلّا فالعمل على إطلاقات وجوب السجدة الشاملة للقراءة السهوية متعين.

وقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الأقوى هو وجوب السجدة في أثناء الصلاة وبطلانها بها مطلقاً من غير فرق في ذلك بين القراءة العمدية والسهوية.

كما أنّه قد ظهر أيضاً عدم حرمة سور العزائم في الصلاة، لا تمامها ولا خصوص آية السجدة، وعدم بطلان الصلاة بقرائتها إلّا أن يسجد، وإن عصى ولم يسجد صحت صلاته.

هذا شطر من المباحث المتعلقة بقراءة سور العزائم في الصلاة.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ١٠٢، الباب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٤٥٥.

[التزاحم بين السورة والوقت]

الأمر الخامس من الأُمور المتعلقة بالسورة:

أنّه إذا زاحمت بعض السور وقت الصلاة كلّاً أو بعضاً بحيث يفوت الوقت كله أو بعضه بقرائتها فوقع تمام أجزاء الصلاة أو بعضها في خارج الوقت لا تجوز قرائتها، ويجب قراءة السور القصار التي لا يفوت بها الوقت على المشهور كما قيل، بل عن غير واحد دعوى عدم الخلاف فيه، بل عن آخر نسبته إلى الأصحاب.

والأصل في ذلك ـ مضافاً إلى ما سمعت ـ رواية سيف بن عميرة عن أبي بكر الحضرمي عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال لا تقرأ في الفجر شيئاً من الال‌حم» [١].

وروايته الأُخرى عن عامر بن عبدالله، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: من قرأ شيئاً من الال‌حم في صلاة الفجر فاته الوقت» [٢].

تقريب الاستدلال بالرواية الأُولى ظاهر، لظهور النهي عن القراءة في الحرمة ـ كما هو مذهب المشهور على ما نسب إليهم ـ والمانعية على ما عرفت مراراً من أنّ النهي عن شيء في شيء كقوله: (لا تلبس الحرير في الصلاة) ظاهر في المانعية، كما أنّ نفي الماهية عن شيء ظاهر في الجزئية أو الشرطية، كقوله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» و«لا صلاة إلّا بطهور».

والحاصل أنّ النهي ظاهر في الحرمة النفسية على مذهب المشهور.

ومنه يظهر وجه الاستدلال بالرواية الثانية مع أمر زائد وهو كون النهي عن قراءة الال‌حم في صلاة الفجر لأجل مفوتيتها للوقت، فالمستفاد من هذه الرواية عدم

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ١١١، الباب ٤٤ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٤٧٩.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ١١١، الباب ٤٤ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٤٧٨.

خصوصية سورة الا(حم) بل المدار في النهي هو تفويت الوقت على ما تقتضيه العلة المنصوصة، ولعل النكتة في التصريح بصلاة الفجر هي كون وقتها أقل من أوقات سائر الصلوات، كما أنّ النكتة في التعرض لسورة الا(حم) هي كونها من السور المتوسطة لا الطوال ولا القصار، فإذا كانت السورة المتوسطة منهياً عنها لمفوتيتها للوقت فتكون السور الطوال كالبقرة والأنعام منهياً عنها بطريق أولى.

هذا بناءً على كون متن الرواية «الا(حم)»، وأما بناءً على كونه «الم» ـ كما احتمله بعض الأعلام، بل وجده في بعض كتب الأحاديث ـ فوجه التعرض لخصوص سورة (الم) ظاهر جليّ لأنّ قرائتها لغالب الناس توجب فوات الوقت.

وعليه لا يرد على الاستدلال بهاتين الروايتين ما حاصله أنّ النهي في الروايتين لا يدل على الحرمة، إذ المراد بالوقت المذكور في ثانيتهما لابد أن يكون وقت الفضيلة لا الإجزاء لأنّه أوسع من زمان قراءة الا(حم).

ومن المعلوم عدم حرمة تفويت وقت الفضيلة حتى تحرم قراءة سوره الا(حم)، فالمراد بالنهي حينئذٍ هو الكراهة.

وجه عدم الورود هو ما عرفت من أنّ قراءة (الم) توجب فوات الوقت كله لمتعارف الناس، فيكون النهي للحرمة.

نعم بناءً على كون متن الرواية هو الا(حم) ـ كما هو كذلك فيما وجدناه من الجوامع ـ يكون للإيراد المزبور مجال، ضرورة أنّ الفائت بقراءة الا(حم) هو الوقت الفضيلي لا الإجزائي، ومن الواضح عدم حرمة تفويته فلا يدل النهي على الحرمة بل على الكراهة.

ولكن يمكن دفعه بأنّ العلة وهي تفويت الوقت تختلف باختلاف الوقت فضيلة وإجزاء، فإن كان الوقت الفائت بقراءة السور الطوال الفضيلي يكون النهي عن

سبب تفويته أعني قراءة السورة الطويلة للكراهة، وإن كان الوقت الإجزائي فالمناسبة تقتضي حمل النهي على الحرمة، ولا يلزم منه استعمال اللفظ في أكثر من معنى كما يظهر ذلك بالمراجعة إلى ما أسلفناه في محله.

وبالجملة فلا ينبغي التأمل في كون ظاهر النهي عن السور المفوتة للوقت هو الحرمة بل لو لم يكن هذان الخبران كان حرمة قراءة السورة المفوتة على طبق القاعدة، إذ أهمية الوقت من السورة مقتضاها سقوط السورة الطويلة المفوتة له.

بل قضية عموم العلة المنصوصة في الرواية الثانية هو سقوط القصيرة أيضاً إذا زاحمت الوقت بأن كان قراءة السورة القصيرة مستلزمة لوقوع بعض أجزاء الصلاة في خارج الوقت.

فالمدار على عموم العلة إلّا ما خرج، ولا خصوصية في صلاة الفجر، ولا في قراءة الا(حم)، فيتعدى من صلاة الفجر إلى كل صلاة موقتة ومن الا(حم) إلى كل سورة مفوتة على ما هو شأن العلة من التوسعة وإلغاء خصوصية المورد، كما في (لا تأكل الرمان لأنّه حامض) و(لا تشرب الخمر فإنّه مسكر)، وقد تقدم سابقاً سقوط السورة لحاجة وضرورة، وفوت الوقت من صغريات الضرورة المسقطة لها. فالمستفاد من العلة المذكورة في رواية الباب هو حرمة كل مفوت للوقت فلا يزاحم الوقت بشيء من الأجزاء بل يقدم الوقت عليها ومن المعلوم أنّه عام قابل للتخصيص.

ولكن قد عرفت مراراً أنّ النهي عن شيء في شيء ظاهر في المانعية لا الحرمة النفسية، فالنهي عن السور الطوال المفوتة للوقت يكون إرشاداً إلى مانعية السور الطوال المفوتة، فتبطل الصلاة بمجرد الشروع فيها أو بالوصول إلى حد يفوت به الوقت.

إلّا أنّ العلة المذكورة قرينة صارفة للنهي عن ظاهره من الحرمة النفسية والمانعية إلى كونه إرشاداً إلى أنّ النهي تبعي والمنهي عنه حقيقة هو تفويت الوقت، فالسورة الطويلة كالقصيرة في واجديتها لملاك الجزئية، غاية الأمر أنّها لصيرورتها سبباً لفوات ما هو الأهم في نظر الشارع أعني الوقت صارت منهياً عنها للتزاحم بينها وبين الوقت.

والحاصل أنّ التزاحم يقع بين الدليل العام الذي يدل على جزئية طبيعي السورة القرآنية للصلاة المنطبق عقلاً على كل واحدة من السور التي منها السور الطوال وبين ما دلّ على لزوم مراعاة الوقت، نظير ما عرفت في المبحث السابق من التزاحم بين سورة العزيمة وبين فورية وجوب السجدة، وبالجملة فليس في السور الطوال مفسدة توجب حرمتها النفسية أو المانعية.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه يقع الكلام تارة في كون السورة مفوتة لجميع الوقت، وأُخرى في مفوتيتها لبعضه، وعلى الثاني قد يكون الجزء الباقي من الوقت بمقدار ركعة وقد يكون أقل منه.

فهنا مسائل ثلاث:

المسألة الأُولى: ما إذا كانت السورة مفوتة لتمام الوقت بحيث يقع ما عدا تلك السورة من أجزاء الصلاة في خارج الوقت، فهل تبطل الصلاة أم لا؟

فعلى القول بالمانعية لا ينبغي الارتياب في بطلان الصلاة لاقترانها بالمانع وهو السورة المفوتة، إما بنفس الشروع في تلك السورة، وإما بالوصول إلى موضع منها يفوت الوقت على الخلاف في تحديد المانع المفوت للوقت.

وعلى القول بالحرمة النفسية فقد عرفت أنّ مثل هذه الزيادة التشريعية لا يوجب البطلان، كما عرفت في مبحث الرياء أنّ الإتيان بسورة رياءً لا يبطل الصلاة، فإذا

خرج الوقت بعد الفراغ عن السورة المفوتة قبل أن يركع فيأتي بسورة أُخرى ثم يركع ويتم صلاته، لأنّ السورة الأُولى لحرمتها لا تعد جزءً للصلاة، فيجب الإتيان بغيرها وإلّا تبطل الصلاة من جهة النقيصة.

فوجه البطلان بناءً على الحرمة النفسية هو صدق النقيصة إذا اكتفى بالسورة المنهي عنها لا صدق الزيادة، لما عرفت إجمالاً ـ وستعرف في محله إن شاء الله ـ من عدم مضرية مثل هذه الزيادة، ولا نفس حرمة السورة لما عرفت أيضاً في بعض المباحث السابقة من أنّه ليس كل محرم مبطلاً للصلاة إلّا إذا كان قيداً عدمياً لها، والمفروض هو كون السورة المفوتة حراماً نفسياً لا مانعاً وقيداً عدمياً للصلاة.

ولا من جهة التشريع المتحقق بقصد جزئية السورة المفوتة للصلاة، وذلك لأنّ التشريع إنما يكون في معروض طلب الشارع لا في نفس الأمر، وبعبارة أُخرى الداعي إلى إيجاد العمل هو أمر الشارع غايته أنّه جعل السورة المفوتة من معروض ذلك الطلب والتشريع ما لم يرجع إلى عدم قصد امتثال أمر الشارع حتى يندرج في الإخلال بالنية المعتبرة في الصلاة لم يدل على مبطليته دليل ظاهر.

ولا من جهة أنّ النهي عن جزء العبادة يستلزم فساد كلها لصيرورة تمام العبادة بواسطة جزئها منهياً عنها، وذلك لعدم تسليم الاستلزام المزبور فإنّ النهي عن الجزء يوجب فساد ذلك الجزء.

وأما استلزام فساده لفساد الكل مع موافقته لأمره فلا وجه له، إلّا أن يرجع إلى جهة من الجهات المانعة لصحة الصلاة، كما إذا اقتصر على ذلك الجزء الفاسد فتبطل العبادة لأجل النقص العمدي، وهذه جهة أُخرى لا ترتبط بما نحن فيه من استلزام فساد الجزء من حيث هو لبطلان الكل.

ولا من جهة اندراج السورة المفوتة في الكلام الأجنبي المبطل، وذلك لما عرفت سابقاً من عدم شمول دليل مانعية الكلام المبطل للذكر والقرآن المحرمين من حيث الرياء أو جهة أُخرى.

ولا من جهة القرآن، وذلك لما فيه أوّلاً: من عدم الحرمة، كما ستعرف إن شاء الله تعالى، وثانياً: أجنبية المقام عنه بعد تسليم حرمته، لما سنذكره إن شاء الله.

وبالجملة فوجه بطلان الصلاة في هذا الفرض أعني فوات الوقت قبل الركوع منحصر في صدق النقيصة إن اقتصر على السورة المفوتة، ولا يصلح شيء من الوجوه المذكورة لإثبات البطلان.

ثم إنّه يمكن تصحيح الصلاة ـ حتى مع الاقتصار على السورة المفوتة ـ بالترتب، بناءً على كون النهي المتعلق بالسورة المفوتة عرضياً، نظير النهي عن أحد الضدين لوجوب الآخر، لا على الحرمة النفسية كما هو مفروض البحث، إذ على الحرمة النفسية لا يبقى للسورة المفوتة ملاك الجزئية، والمفروض إناطة الترتب بواجدية كل من الضدين للملاك.

وملخص تقريب الترتب في المقام هو أنّه يتوجه خطابان؛ أحدهما: وجوب مراعاة الوقت بقراءة السورة القصيرة، والآخر: وجوب قراءة السورة الطويلة المفوتة، ولا يمكن الجمع بينهما من باب الاتفاق كالإزالة والصلاة، وحيث إنّ الوقت أهم من السورة الطويلة فيجب حفظه بقراءة السورة القصيرة، فلو عصى ولم يحفظ الوقت يتوجه الخطاب بقراءة السورة الطويلة، فتكون مأموراً بها.

فإن قلت: لا مجال للترتّب هنا، ضرورة أنّ الوقت كالطهارة الحدثية من شرائط الصلاة، ومرجع الترتب حينئذٍ إلى وجوب حفظ الوقت ومع عدم حفظه وعصيان ذلك الخطاب فيجب إبطال الصلاة بقراءة السورة الطويلة، لما عرفت من كون

الوقت شرطاً للصلاة وفقدان الشرط يستدعي بطلان المشروط، فيكون المتحصل من هذا الترتب: (احفظ الوقت وإلّا فأبطل الصلاة) نظير قوله: (تطهّر وإلّا فصلّ)، وهذا الترتب ينتج عكس المقصود.

قلت: هذه مغالطة واضحة، لوضوح الفرق بين الوقت وبين الطهارة، بداهة أنّ الصلاة بدون الطهارة لا مصلحة فيها أصلاً، ولذا سقطت الصلاة عن فاقد الطهورين في الوقت على الأصح كما قرر في محله، وهذا بخلاف الصلاة بعد وقتها لما يستفاد من أدلة توقيت الصلوات اليومية من كون الوقت حدوثاً دخيلاً في مصلحة الصلاة لا بقاءً، ويستفاد من أدلة تشريع القضاء مطلوبية الصلاة بنحو تعدد المطلوب وكون الوقت دخيلاً في مطلوب آخر غير مطلوبية أصل الطبيعة، فإذا فوّت المكلف على نفسه المصلحة الوقتية تبقى مصلحة أصل الطبيعة على حالها فيجب عليه تحصيلها، فمقايسة الوقت بالطهارة في غير محلها والترتب في الأوّل صحيح دون الثاني أعني الطهارة.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أنّ الصلاة في الفرض المزبور ـ أعني ما إذا فوتت السورة الطويلة تمام الوقت ـ صحيحة حتى في صورة الاقتصار على تلك السورة، لما عرفت من إمكان إثبات كونها مأموراً بها بالترتب.

المسألة الثانية: إذا كانت السورة الطويلة مفوتة لبعض الوقت مع فرض عدم كون الباقي منه بعد تمامية تلك السورة بمقدار ركعة:

فقد يقال ببطلان الصلاة حينئذٍ، لأنّه حين الشروع في الصلاة كان مأموراً بصلاة أدائية وقد فرط فيها ولم يأت بها في وقتها حتى تقع أداءً ومطابقة للمأمور به فلم تقع أداءً، كما أنّها لا تقع قضاءً أيضاً، لأنّه حين الشروع لم يكن موضوع القضاء أعني الفوت وخروج الوقت متحققاً حتى يترتب عليه الحكم بالقضاء. فهذه الصلاة التي

وقع بعض منها في الوقت الذي هو أقل من ركعة لا تتصف بشيء من الأداء والقضاء لخروجها عن موضوع كلا الأمرين كما عرفت، فلابد من الحكم ببطلانها.

وفيه ما عرفت الإشارة إليه من استمرار مطلوبية الصلوات الموقتة وكون تقيدها بأوقاتها من باب تعدد المطلوب، وأنّ الأمر بالقضاء كاشف عن استمرار المطلوبية الثابتة لأصل الطبيعة بعد فوت المصلحة الوقتية، فمعنى كون القضاء بأمر جديد هو كاشفية الأمر القضائي عن استمرار مطلوبية أصل الطبيعة، ومعنى كونه بالأمر الأوّل هو حدوث المطلوبية المستمرة به.

فإن قلت: يمكن أن يكون لخروج الوقت دخل في أصل المطلوبية، كما أنّ دخول الوقت دخيل في أصل المطلوبية الأدائية، ولذا لا تكون الصلاة قبل الزوال مطلوبة أصلاً، فيحتمل أن يكون خروج الوقت موجباً لحدوث مصلحة في الصلاة بعد خروج وقتها.

وعلى هذا الاحتمال لا يكون الصلاة في مفروض البحث بمطلوبة أصلاً، أما أداءً فلعدم وقوعها في وقتها الحقيقي ولا التنزيلي الثابت بقاعدة من أدرك، وأما قضاءً فلعدم وقوعها بتمامها في خارج الوقت حتى تكون ذات مصلحة قضائية، فلا محيص حينئذٍ من الحكم بالبطلان لعدم كونها ذات مصلحة أصلاً لا أدائية ولا قضائية، فوجه البطلان هو الإخلال بالأدائية والقضائية.

قلت: إنّ الظاهر من دليل القضاء هو كونه كاشفاً عن استمرار مطلوبية أصل الطبيعة إلى ما بعد الوقت لا حدوث المصلحة بنفس خروج الوقت كحدوثها بدخول الوقت حتى ينتقض بالصلاة قبل دخول الوقت، فالصلاة قبل الوقت لا مصلحة فيها وبالوقت تحدث فيها وتستمر المطلوبية إلى ما بعد الوقت، غايته أنّ للوقت خصوصية زائدة على أصل مطلوبية الطبيعة وتفوت بخروج الوقت ولا تتدارك أصلاً.

والحاصل أنّ خروج الوقت ليس من شرائط وجوب القضاء كدخول الوقت الذي هو من شرائط الوجوب كالبلوغ والعقل لا من شرائط الواجب كالطهارة والاستقبال، ويكون دخل الوقت الأدائي كدخل الاستطاعة في صيرورة المناسك ذات المصلحة بمجرد حدوثها فلو ارتفعت الاستطاعة بعد استقرارها في العام الأوّل لا تخرج المناسك التي يؤتى بها في العام الثاني أو بعده عن المصلحة، فالوقت بوجودها الحدوثي دخيل في مطلوبية الصلاة، فلو خرج الوقت لا تخرج الصلاة عن المصلحة والمطلوبية.

ومن هنا يظهر أنّ المراد بالفوت المأخوذ في موضوع وجوب القضاء هو فوت خصوص المصلحة الوقتية وهي متقومة بالوقت ولا يمكن تداركها أصلاً، فإسناد القضاء إلى الفائت مبني على المسامحة لعدم إمكان تدارك المصلحة الفائتة القائمة بالوقت والمأتي به بعد خروج الوقت واجد لمصلحة أصل الطبيعة ولا ربط له بمصلحة الوقت قطعاً.

فصار المتحصل مما ذكرناه في المسألة الثانية صحة الصلاة فيما إذا أُتي ببعض أجزاء الصلاة في الجزء الباقي من الوقت بعد قراءة السورة المفوتة المفروض عدم كونه بمقدار ركعة، وأنّ الإخلال بالأدائية والقضائية لا يخلّ بصحة الصلاة أصلاً، وعدم اعتبار شيء من قصد الأداء والقضاء في صحة الصلاة، لما عرفت من عدم مغائرتهما وكون القضاء هو الأداء غاية الأمر أنّ الأداء واجد لأمر زائد على القضاء، فتأمل جيداً.

المسألة الثالثة: إذا قرأ السورة الطويلة وبقي من الوقت مقدار ركعة فتصح الصلاة في هذه الصورة أداءً، لجريان قاعدة من أدرك فيها، بخلاف الصورة السابقة لعدم جريان القاعدة فيها، فالصلاة في هذه الصورة وقعت في الوقت الأدائي التنزيلي.

فالمانع من صحة الصلاة بعد البناء على مانعية السورة المفوتة منحصر بأحد وجهين:

أحدهما: منع جريان قاعدة من أدرك في غير صلاة الفجر، لاختصاص دليلها بها، والتعدي عنها إلى سائر الصلوات منوط بإحراز عدم الخصوصية، وهو بعد لم يحرز.

والآخر: منع جريانها في خصوص المقام ـ وإن التزمنا بإلغاء خصوصية موردها والتعدي إلى غيرها ـ وذلك لأجل عدم إطلاق في أدلة العبادات الاضطرارية إذا نشأ الاضطرار إليها من سوء اختيار المكلف.

وكلاهما مندفع.

أما الأوّل: فلتسالم الأصحاب على جريان القاعدة في جميع الصلوات اليومية، وهو كاف في إحراز عدم خصوصية موردها.

وأما الثاني: فلما تقدم سابقاً من إطلاق الاضطرار الموضوع في أدلة العبادات الاضطرارية الشامل لكل من الاضطرار الناشئ من سوء الاختيار وغيره، والالتزام بتقييد إطلاقها بالاضطرار الغير الناشئ من سوء الاختيار بلا ملزم، فالإطلاق محكم، ومقتضاه عدم الفرق بين قسميه، ففيما نحن فيه وإن نشأ الاضطرار من سوء اختيار المكلف وأوجد الموضوع أعني الاضطرار بتقصيره ولكن قضية تبعية الحكم لموضوعه هو ثبوت حكم الاضطرار له فتصح صلاته.

وعلى تقدير سماع دعوى انصراف أدلة الأفعال الاضطرارية عن الاضطرار الناشئ من التفريط فيكفي في صحة الصلاة ما عرفته سابقاً من مطلوبية طبيعة الصلاة مطلقاً ولو في خارج الوقت وإن لم يصدق عليها الأداء ولا القضاء لكونها ملفقة وواقعاً بعضها في الوقت وبعضها في خارجه.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أنّ السورة الطويلة لا تكون مانعاً ولا حراماً نفسياً، بل تكون حرمته تبعية لاستلزامتها لمحرم نفسي أعني تفويت الوقت فتقع المزاحمة بين وجوب السورة الطويلة وجوباً تخييرياً عقلياً ثابتاً بين أفراد السورة المأمور بها وبين وجوب حفظ الوقت وقد عرفت تصحيح الصلاة حينئذٍ بالترتيب على حذو ما عرفت في قراءة السور العزائم، والله تعالى هو العالم.

ثم إنّه ينبغي التنبيه على جملة من الفروع المتعلقة بالمقام:

الفرع الأوّل: إذا شرع في السورة الطويلة معتقداً لسعة الوقت بالاستصحاب أو غيره من الطرق الوجدانية أو التعبدية وبان قصوره، فإن كان التبين في الأثناء وكان الوقت واسعاً لقراءة السورة القصيرة يجب القطع وقراءة السورة القصيرة، وإن كان بعد الفراغ عنها يمضي في صلاته.

أما وجوب القطع وقراءة السورة القصيرة فلأنّه قضية أهمية الوقت من وجوب السورة الطويلة المفوتة، فلزوم مراعاته يقتضي القطع ووجوب السورة القصيرة حتى يتحقق الصلاة الجامعة للأجزاء، إذ المفروض تمكنه من إتيان صرف الوجود من الطبيعة المأمور بها على وجهها في الوقت وهو منوط بقطع السورة الطويلة وقراءة القصيرة، هذا.

وأما المضي في صلاته فيما إذا كان ظهور قصور الوقت بعد الفراغ عن السورة الطويلة فلأنّه بناءً على الحرمة النفسية لها لم يتنجز الحرمة لاعتقاد الضيق بأمارة وجدانية أو تعبدية.

وبناءً على المانعية الناشئة من التزاحم لا تزاحم مع اعتقاد السعة، فإنّ قوام التزاحم الذي هو منشأ المانعية بإحراز المتزاحمين لما عرفت مراراً من أنّ التزاحم إنما هو في مرحلة الامتثال لا في مرحلة الجعل وإناطة الامتثال بتحريك الخطاب

للعبد، ومن المعلوم توقف تحريكه على وصول الخطاب إليه، فمع عدم الوصول لا تحريك فلا امتثال ولا تزاحم ولا مانعية فتصح صلاته لعدم اقترانها بالمانع.

وبناءً على المانعية المستفادة من الروايات تصح أيضاً لحديث «لا تعاد الصلاة»، فإنّ السورة المفوتة مع اعتقاد سعة الوقت تندرج في العقد المستثنى منه.

هذا بالنسبة إلى صحة صلاته.

وأما بالنسبة إلى عدم وجوب قراءة السورة القصيرة في هذه الصورة وهي ما إذا كان تبيّن القصور والضيق بعد الفراغ عن السورة الطويلة فلسقوط السورة في ضيق الوقت كما تقدم في محله، والله العالم.

الفرع الثاني: إذا نسي ضيق الوقت فشرع في السورة الطويلة غافلاً، فتارة يتذكر في أثناء السورة الطويلة ضيق الوقت، وأُخرى يتذكر له بعد الفراغ عنها.

لا ينبغي الارتياب في صحة الصلاة في كلتا الصورتين على جميع المباني، ضرورة أنّه على المانعية المستفادة من الروايات فلحديث لا تعاد بالتقريب المتقدم آنفاً.

وعلى المانعية الناشئة من التزاحم فلما عرفت آنفاً أيضاً من كون التزاحم متقوماً بوصول الخطابين المتزاحمين إلى مرحلة التنجز، والنسيان مانع عن التنجز، فلا مانعية حقيقة لانتفاء موضوعه أعني تنجز الخطابين، وتشمل إطلاقات السورة المأمور بها هذه السورة الطويلة لعدم تنجز مزاحمة وهو وجوب حفظ الوقت للنسيان، كما عرفت.

وعلى الحرمة النفسية فلما عرفت سابقاً من أنّ الحرمة المنجزة لا تبطل الصلاة فضلاً عن غير المنجزة فلا سبيل إلى البطلان، غايته أنّ التذكر إذا كان في أثناء السورة الطويلة يجب عليه القطع وقراءة السورة القصيرة لتمكنه من إيجاد صرف الوجود من الطبيعة المأمور بها في الوقت على التقريب المتقدم.

وإذا كان التذكر بعد الفراغ عن السورة الطويلة يركع ويتم صلاته ولا شيء عليه، لما عرفت من سقوط السورة في ضيق الوقت، فلا يجب عليه سورة أُخرى، فتدبر.

الفرع الثالث: إذا قرأ السورة الطويلة باعتقاد كونها قصيرة ثم تنبه، فإن كان التنبه في الأثناء يقطعها سواء تجاوز النصف أم لا ويأتي بسورة قصيرة، لما عرفت من تمكنه من إيجاد المأمور به على وجهه في الوقت. وإن كان بعد الفراغ عن السورة الطويلة يركع ويتم صلاته وليس عليه قراءة سورة قصيرة لسقوطها في ضيق الوقت.

وبالجملة فحكم هذا الفرع يظهر بالتدبر فيما أسلفناه، فلا نطيل بالإعادة ونكتفي بالإحالة، والله الهادي.

وقد ظهر من مطاوي ما ذكرناه في المباحث المتعلقة بقراءة السور الطوال المفوتة أنّه ليس الوقت بتلك المثابة من الاهتمام عند الشارع.

وعليه فلو قال أحد وقت الصلاة: (إلى روح المرحوم المبرور الفاتحة) كان مثاباً ومأجوراً، إن شاء الله تعالى.

[القران بين السورتين]

الأمر السادس من الأُمور المتعلقة بالسورة: القران.

وتنقيح البحث فيه موضوعاً وحكماً منوط بذكر النصوص الواردة فيه، وهي على طوائف ثلاث:

أحدها: ما لسانه النهي عن القران بين السورتين.

وثانيتها: ما لسانه الترخيص فيه ونفي البأس عنه.

وثالثتها: التفصيل بين الفريضة والنافلة بالجواز في الثانية والعدم في الأُولى.

أما الأُولى:فكصحيحة منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا تقرأ في المكتوبة بأقل من سورة ولا بأكثر» (١).

وصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن الرجل يقرأ السورتين في الركعة؟ قال: لا لكل ركعة سورة» (٢).

وموثقة زرارة، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يقرن بين السورتين في الركعة؟ فقال: إنّ لكل سورة حقاً، فأعطها حقها من الركوع والسجود، قلت: فيقطع السورة؟ فقال: لا بأس» (٣).

وأما الثانية:فكصحيحة علي بن يقطين، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن القران بين السورتين في النافلة والمكتوبة؟ قال: لا بأس.» (٤).

وأما الثالثة: فكخبر علي بن جعفر عليه السلام المروي عن قرب الإسناد عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن رجل قرأ سورتين في ركعة؟ قال عليه السلام: إن كان في نافلة فلا بأس، وأما الفريضة فلا تصلح» (٥).

وما رواه الشيخ في الموثق عن زرارة، قال: «قال أبوجعفر عليه السلام: إنما يكره أن يجمع بين السورتين في الفريضة، فأما في النافلة فلا بأس» (٦).

هذه جملة من الأخبار المتعلقة بالمقام.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٤٤، الباب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٢٩٥.
٢) وسائل الشيعة ٦ / ٤٤، الباب ٤ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣، الحديث ٧٢٩٦.
٣) وسائل الشيعة ٦ / ٥٠، الباب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣، الحديث ٧٣١٤.
٤) وسائل الشيعة ٦ / ٥٢، الباب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٩، الحديث ٧٣٢٠.
٥) وسائل الشيعة ٦ / ٥٣، الباب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١٣، الحديث ٧٣٢٤.
٦) وسائل الشيعة ٦ / ٥١، الباب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٦، الحديث ٧٣١٧.

وقد يجمع بين الأخبار المجوزة المطلقة وبين الأخبار الناهية كذلك بحمل الأُولى على النافلة والثانية على الفريضة بقرينة الطائفة الثالثة المفصلة بين الفريضة والنافلة.

وهذا الجمع وإن كان موضوعياً ومقدماً رتبة على الجمع الحكمي ولكن يبعده وجود الرواية المصرحة بالجواز في كل من الفريضة والنافلة، وهي صحيحة علي بن يقطين المذكورة.

فالأولى الجمع الحكمي بينها بحمل النهي على الكراهة في الفريضة والالتزام بعدم الكراهة في النافلة، فإنّ صحيحة علي بن يقطين صريحة في جواز القران في كل من الفريضة والنافلة، وهي صالحة لصرف النواهي عن ظاهرها من الحرمة، والنهي نص في الحزازة وظاهر في الحرمة ونفي البأس صريح في الجواز فيرفع به ظهور النهي في عدم الجواز، والكراهة ليست إلّا عبارة عن جواز الفعل مع الحزازة.

ومن هنا ظهر ضعف ما عزي إلى مشهور القدماء من عدم الجواز، بل عن الصدوق [١] أنّه من دين الإمامية، بل عن السيّد [٢] أنّه من منفرداتهم.

وظهر قوة ما عن الاستبصار [٣] والسرائر [٤] والشرائع [٥] والمعتبر [٦] وجامع المقاصد [٧] وكتب الشهيد [٨]، بل عن البحار [٩] والحدائق [١٠] نسبته إلى جمهور

---

١) أمالي الصدوق / ٥١٢.
٢) الانتصار / ١٤٦.
٣) الاستبصار ١ / ٣١٦، باب القران بين السورتين في الفريضة.
٤) السرائر ١ / ٢٢٠.
٥) الشرائع ١ / ٦٥.
٦) المعتبر ٢ / ١٧٤.
٧) جامع المقاصد ٢ / ٢٤٧.
٨) الذكرى ٣ / ٣٢٥.
٩) بحارالانوار ٨٢ / ١٣.

المتأخرين ومتأخريهم من جواز قراءة سورتين أو أزيد في ركعة مع الكراهة.

وعليه فلا مجال لدعوي ظهور الأخبار الناهية في الحرمة النفسية ولا المانعية، كما لا يخفى.

فقد تحصل مما ذكرناه أنّ حكم القران هو الكراهة لا الحرمة لا نفساً ولا منعاً.

هذا ما يقتضيه الجمع بين الأخبار، ومع الغض عنه فنقول: إنّ ظاهر صحيحة منصور بن حازم هو مانعية أو حرمة أقل من سورة وأكثر منها، وكون السورة الواجبة هي السورة الكاملة المشروطة بشرط لا.

وبعبارة أُخرى السورة الواجبة في كل ركعة مقيدة بقيد الوحدة، فما زاد عن السورة الكاملة سواء كان آية أم سورة وإن كانت الآية الزائدة من تلك السورة المقروءة، وكذا إعادة نفس السورة المقروءة.

وبالجملة فالأكثر المنهي عنه في صحيحة منصور بن حازم يشمل كلّاً من آية وسورة، كما أنّه يشمل بإطلاقه إعادة آية منها أو تمامها، كما أنّه يستفاد من إطلاق النهي في تلك الصحيحة عدم الفرق في تحقق الأكثر من سورة بين نشو الأكثر عن قصد الجزئية به وبين نشوه عن قصد القرآنية، لكن سيجيء وجه اختصاص القران بما إذا نوى الجزئية لا مطلقاً.

فقد ظهر أنّه يستفاد من صحيحة منصور بن حازم أُمور، بعضها متعلق بالحكم وبعضها بالموضوع.

أما الحكم، فهو أنّ النهي وإن كان في نفسه ظاهراً في الحرمة إلّا أنّك قد عرفت غير مرة أنّ النهي عن شيء في الماهية ظاهر في المانعية، كما أنّ نفي الماهية عن شيء

---

١٠) الحدائق الناضرة ٨ / ١٤٥.

ظاهر في اعتبار ذلك الشيء شطراً أو شرطاً في تلك الماهية كـ(لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب) و(لا صلاة إلّا بطهور)، وعليه فيكون النهي عن قراءة أقل من سورة وأكثر منها إرشاداً إلى المانعية، فتبطل الصلاة بقراءة أقل من سورة وكذا بأكثر منها.

وأما الموضوع، فهو أنّ السورة الواجبة مقيدة بقيد الوحدة، وأنّ القران المنهي عنه أعم من قراءة سورتين كاملتين وقراءة سورة وآية، سواء كانت السورة الأُخرى عين الأُولى أم غيرها، وكذا الآية الزائدة كانت من السورة التي قرأها أو من غيرها.

وقد يؤيد ما ذكرناه من تعميم الأكثر للسورة الكاملة ولبعضها بالتعليل الوارد في موثقة زرارة، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يقرن بين السورتين في الركعة؟ فقال: إنّ لكل سورة حقاً فأعطها حقها من الركوع والسجود، قلت: فيقطع السورة؟ فقال عليه السلام: لا بأس» [١].

وجه التأييد أنّ ظاهر التعليل هو كون حق استقلال السورة حين الفراغ عنها هو الركوع والسجود بحيث ينشآن عن استقلال السورة، فإذا فرغ عن السورة ولم يركع بل قرأ آية من تلك السورة أو غيرها ثم ركع لم يعط السورة حقها، إذ ركوعه حينئذٍ لم يصدر عن استقلال السورة بل عن سورة وآية مثلاً، كما لا يخفى.

ولكن يمكن منع التأييد بأن يقال: أما أوّلاً: فبإجمال أصل العلة، ضرورة أنّ جعل الركوع والسجود اللذين هما من الأركان من حق السورة التي لم يكن إثبات وجوبها في الصلاة خالياً عن التكليف، فما لم نعلمه فالاعتراف بإجماله وردّ علمه إلى أهله أولى.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٥٠، الباب ٨ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣، الحديث ٧٣١٤.

وأما ثانياً: فبأنّ الحق جعل لكل سورة كاملة، لأنّه في مقام استعظام السور القرآنية وأنّ كل سورة بحيالها ينبغي أن تعدّ تلك القراءة الواجبة في كل ركعة لا أن تعدّ كل سورة جزءً من تلك القراءة المفروضة في كل ركعة، وتضييع هذا الحق منوط بضم سورة مع السورة المقروءة ثم الركوع، فإذا فرغ عن سورة ثم شرع في سورة أُخرى وقبل إتمامها ركع لا يشمله التعليل المزبور، لأنّه لم يركع عن سورتين حتى ضيّع حق كل سورة فتضييع حق السورة الأُولى موقوف على إكمال السورة الثانية.

فالتشبث بإطلاق الأكثر في صحيحة منصور لإثبات كون القران أعم من السورتين الكاملتين ومن سورة وبعض سورة أولى.

ودعوى كون القران خصوص السورة الكاملتين حملاً لإطلاق صحيحة منصور على سائر النصوص المقيدة بالسورتين التامتين كما عن الحدائق [1]، غير مسموعة بأنّ المقام يكون من صغريات التعارض، لكون النصوص في مقام تحديد القران المانع أو المحرم ومن المعلوم أنّ التحديد بالأقل والأكثر غير ممكن، فيعامل معهما معاملة التعارض ويقدم صحيحة منصور على سائر النصوص.

ومن هنا ظهر ضعف ما في مصباح الفقيه الهمداني قدس سره [2] من الجواب عن كلام الحدائق بعدم التنافي ـ الموجب لحمل المطلق على المقيد ـ بين صحيحة منصور وبين سائر نصوص الباب، فيؤخذ بجميع الأخبار ومقتضاها عدم انحصار القران بسورتين تامتين وكونه أعم منها ومن سورة وبعض سورة ولو آية.

وجه الضعف هو ما عرفت من التنافي بين الأخبار، لكونها في مقام التحديد الغير القابل للزيادة والنقيصة.

---

١) الحدائق الناضرة ٨ / ١٥١.

٢) مصباح الفقيه (ط. ج) ١٢ / ٢٣٦.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أنّ القران جائز على كراهية، وموضوعه يتحقق بسورتين كاملتين وسورة وبعض سورة.

بل يمكن الالتزام بعدم دخل إتمام السورة الأُخرى في تحقق القران أصلاً بعد ما عرفت من تحققه بسورة وبعض سورة، لأنّه قبل إكمال السورة الأُخرى يتحقق القران دائماً، كما لا يخفى.

وينبغي التنبيه على أُمور:

التنبيه الأوّل: أنّه على فرض مانعية القران تبطل الصلاة بمجرد الشروع في سورة أُخرى بناءً على تحقق القران بأكثر من سورة ولو آية، وبإكمال السورة الأُخرى بناءً على انحصاره بإكمال السورتين.

وأما بناءً على حرمة القران، ففي بطلان الصلاة به وجهان، بل قولان.

قد يستدل للأوّل بوجوه، نذكرها على سبيل الاختصار.

أحدها: ما حكي عن العلّامة في المختلف [1] من أنّ القارن بين السورتين غير آتٍ بالمأمور به على وجهه، فالتكليف باقٍ في عهدته.

وفيه: أنّ ظاهر قوله ﷺ «على وجهه» شرطية اتحاد السورة في كل ركعة أو مانعية الزيادة، إذ معنى عدم الإتيان بالمأمور به على وجهه عدم إيجاده على ما قرره الشارع من الأجزاء والشرائط والموانع، ومع اختلال أحد هذه الأُمور لا يتحقق المأمور به على وجهه، وعليه فلا ينطبق الدليل على المدعى، إذ المطلوب هو إثبات بطلان الصلاة على تقدير كون القران حراماً نفسياً وظاهر هذا الدليل هو الشرطية أو المانعية، كما لا يخفى.

---

١) مختلف الشيعة ٢ / ١٥٣.

إلّا أن يقال: إنّ مراده من قوله «على وجهه» هو انـدراج القـران في مـوضوع الزيادة المبطلة وكونه من صغريات تلك الكبرى، لا أنّ القران من حيث هو مانع بل من حيث كونه من مصاديق الطبيعة المانعة، فالقران بنفسه وعنوانه حـرام نـفسي وليس مانعاً ولكنه بالعنوان الثانوي أعني كونه زيادة مانع.

وحينئذٍ فلما أفاده العلّامة ﷺ وجه. لكن لم يثبت وجاهته، لما يأتي في مباحث الخلل إن شاء الله تعالى من المناقشة في صدق الزيادة المبطلة على مثله، فانتظر.

والحاصل أنّه على تقدير الحرمة النفسية للقران وعدم استلزامه للزيادة المبطلة لا ينبغي الارتياب في صحة الصلاة، لحصول قصد الامتثال حينئذٍ بما أتى به من الصلاة المشتملة إحدى ركعاتها على سورتين، ضرورة أنّه قاصد لامتثال الأمـر المـتعلق بالقراءة الواجبة، غايته أنّه اعتقد كون متعلقه أعم من سورة.

وهذا الاعتقاد لا يضر بمصداقية إحدى السورتين لطبيعي القراءة المأمور بها ولا يخل هذا بقصد الامتثال، نعم إنما يخل به لو قصد الأمر المتصف بكون متعلقه أزيد من سورة. وجه الاخلال هو عدم كون الأمر الواقعي متصفاً بذلك الوصـف، فـقصده ليس قصداً للتكليف الواقعي، كما لا يخفى. وليس المقام كذلك إذ المفروض في مسألة القران هو ما إذا نوى امتثال الأمر المتعلق بالقراءة بمجموع السورتين من دون تلونه بلون وتقيده بقيد، ومن المعلوم عدم منافاته لصدق الإطاعة.

وبالجملة لا إشكال في صدق الإطاعة بناءً على الحرمة النفسية، والبطلان لابد أن يستند إلى عنوان الزيادة، كما أشرنا إليه وهو في حيز المنع، كما يأتي تحقيقه في محله إن شاء الله تعالى.

ثانيها: حكاية الإجماع على مبطلية الكلام المحرم.

ثالثها: أنّ السورة الأُخرى المأتي بها بقصد الجزئية تندرج في الزيادة التشريعية.

وفي كليهما ما لا يخفى، وقد مر الكلام فيهما مراراً، وقد ظهر من مطاوي ما ذكرناه وجه صحة الصلاة على القول بكون القران حراماً نفسياً، فتدبر.

التنبيه الثاني: أنّ القران المنهي عنه حرمة أو كراهة هو ما إذا قصد الجزئية بكلتا السورتين، سواء كان ذلك من أوّل الصلاة أو بدا له ذلك بعد قراءة السورة الأُولى، لا مطلق قراءة السورة الأُخرى وإن كان بداعي الاحتياط أو مطلق الذكر أو مراعاة التجويد بناءً على استحبابه أو غير ذلك.

وذلك لأنّ مقابلة الفريضة بالنافلة التي يجوز الإتيان بأكثر من سورة فيها بقصد الجزئية تقضي بكون المنهي عنه حرمة أو كراهة هو الإتيان بأكثر من سورة بقصد الجزئية لا غيرها في الفريضة، وقد عرفت أنّ النهي تنزيهي لا تحريمي.

وعلى كل حال لا مجال للاستدلال على الحرمة بأصالة عدم المشروعية كما هو واضح، لكفاية النصوص دليلاً على الحرمة أو الكراهة.

وقد ظهر مما ذكرنا ـ من كون مورد القران هو خصوص قصد الجزئية بأكثر من سورة بحيث كان قراءة المجموع امتثالاً للأمر المتعلق بالقراءة الواجبة ـ عدم الوجه في الاستشكال أو الالتزام بعدم الجواز ـ كما عن غير واحد ـ فيما إذا كانت إعادة السورة للاحتياط أو كان العدول عن سورة إلى أُخرى لغرض ديني أو دنيوي تشبثاً في ذلك بلزوم القران، وذلك لما عرفت من اختصاص القران بإتيان أكثر من سورة بقصد الجزئية لا مطلقاً.

وعليه فلو لم يكن قوله عليه السلام في صحيحة منصور «لا تقرأ في المكتوبة...» في نفسه منصرفاً إلى قصد الجزئية فلا محيص عن صرفه إليه بقرينة المقابلة بين الفريضة والنافلة كما في بعض روايات الباب.

والقول بعدم وجه لهذا الصرف مدعياً لعدم التنافي بين مبطلية القران مطلقاً وبين مبطليته مع قصد الجزئية، شطط من الكلام، لما عرفت من كون الأخبار في مقام تحديد موضوع الحرمة أو المانعية أو الكراهة، وعلى كل حال لا سبيل إلى التحديد بما يقبل الزيادة والنقيصة فلابد من تقييد القران بقصد الجزئية بمجموع ما يقرأه من السورتين أو سورة وبعض سورة أُخرى، فتأمل جيداً.

التنبيه الثالث: أنّ الكراهة في المقام يكون على حد الكراهة في سائر العبادات ولا تكون من الكراهة المصطلحة في شيء لمنافاة العبادة الملازمة للرجحان للمكروه الذي يلازم الحزازة، فيكون المراد بالكراهة في المقام ونظائره قلة الثواب، لكون الترك ملازماً لعنوان أرجح من الفعل وذلك العنوان مراعاة حق السورة كما تضمنه التعليل الوارد في موثقة زرارة المتقدمة، فتدبر.

هذه جملة من المباحث المهمة المتعلقة بالقران، وقد عرفت أنّ نتيجة البحث هي جواز القران مع الكراهة، والله العالم.

[الجهر و الإخفات]

مسألة: يجب الجهر بالحمد والسورة في الصبح وفي أوّلتي المغرب والعشاء، والإخفات بهما في الظهرين، إلّا في أوّلتي ظهر يوم الجمعة كما سيجيء، وثالثة المغرب والأخيرتين من العشاء.

والكلام في هذه المسألة يقع في أُمور:

الأوّل: فيما يدل على وجوبهما.

الثاني: في كون وجوبهما مطلقاً أو مقيداً.

الثالث: في تعيين ضابط الجهر والإخفات.

أما المقام الأوّل: فنخبة الكلام فيه أنّ ما استدل به على وجوبهما أمران:

الأوّل: الإجماع المحكي عن الخلاف والغنية.

فعن الأوّل ما لفظه: «من جهر في صلاة الإخفات أو خافت في صلاة الجهر متعمداً بطلت صلاته وخالف جميع الفقهاء في ذلك، دليلنا إجماع الفرقة» [١].

وعن الثاني: «ويجب الجهر بجميع القراءة في أوّلي المغرب والعشاء الآخرة وصلاة الغداة بدليل الإجماع المشار إليه» إلى أن قال: «ويجب الإخفات فيما عدا ما ذكر بدليل الإجماع المشار إليه.» [٢]، انتهى كلامه.

وعن السرائر [٣] دعوى الإجماع على بطلان صلاة من جهر فيما يخفت فيه متعمداً، مع عدم تصريح به في عكسه، بل قال: «الجهر فيما يجب الجهر فيه واجب على الصحيح من المذهب».

وظني أنّ عدم التصريح به في عكسه لا يضر بعد تصريحه بالوجوب، فإنّ البطلان من لوازم الوجوب الشرطي، فالتعبير بالوجوب تعبير بالملزوم وهو كافٍ في ثبوت البطلان بالإخلال بالوجوب الشرطي، ثم نقل الخلاف فيه عن السيد قدس سره.

وكيف كان فقد خالف في المسألة ابن الجنيد والسيد المرتضى قدس سرهما.

فعن الأوّل أنّه قال: «لو جهر بالقراءة فيما يخافت بها أو خافت فيما يجهر بها جاز ذلك، والاستحباب أن لا يفعله» [٤].

---

١) الخلاف ١ / ٣٧٢.

٢) الغنية / ٧٨.

٣) السرائر ١ / ٢٢٣.

٤) نقل عنه في المعتبر ٢ / ١٧٦، والمختلف / ٩٣، والذكرى / ١٨٩.

وعن السيد قدس سره في المصباح [١] أنّ ذلك من السنن المؤكدة، وحكي الميل إليه أو القول به عن جماعة من المتأخرين لولا خوف مخالفة الإجماع.

وقد ظهر مما ذكرناه أنّ المشهور وجوب الجهر والإخفات والقول بعدم وجوبهما شاذ، كما عرفت.

الثاني: الروايات الكثيرة الدالة بالظهور بل الصراحة في بعضها على وجوب الجهر والإخفات.

كصحيحة 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 متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة وإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته» [٢].

وصحيحته الأُخرى عنه عليه السلام أيضاً، قال: «قلت له: رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي الجهر فيه أو أخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه وترك القراءة فيما ينبغي القراءة فيه أو قرأ فيما لا ينبغي القراءة فيه، فقال عليه السلام: أيّ ذلك فعل ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه» [٣].

وما روي عن الصدوق بإسناده عن الفضل بن شاذان «عن الرضا عليه السلام ـ في حديث ـ أنّه ذكر العلة التي من أجلها جعل الجهر في بعض الصلوات دون بعض أنّ الصلوات التي يجهر فيها إنما هي في أوقات مظلمة، فوجب أن يجهر فيها ليعلم المار أنّ هناك جماعة، فإن أراد أن يصلّي صلّى، لأنّه إن لم ير جماعة علم ذلك من جهة السماع،

---

١) لا يوجد كتابه لدينا، ونقل عنه في المعتبر ٢ / ١٧٦.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ٨٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٤١٢.

٣) وسائل الشيعة ٦ / ٨٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٤١٣.

والصلاتان اللتان لا يجهر فيهما إنما هما بالنهار في أوقات مضيئة فهي من جهة الرؤية لا يحتاج فيها إلى السماع» (١).

وما روي عنه أيضاً بإسناده عن محمد بن عمران «أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام فقال: لأيّ علة يجهر في صلاة الجمعة وصلاة المغرب وصلاة العشاء الآخرة وصلاة الغداة، وسائر الصلوات الظهر والعصر لا يجهر فيهما ـ إلى أن قال ـ فقال: لأنّ النبي صلى الله عليه وآله لما لُسري به إلى السماء كان أوّل صلاة فرض الله عليه الظهر يوم الجمعة، فأضاف الله عزوجل إليه الملائكة تصلّي خلفه وأمر نبيه صلى الله عليه وآله أن يجهر بالقراءة لتبين لهم فضله، ثم فرض عليه العصر ولم يضف إليه أحداً من الملائكة وأمره أن يخفي القراءة لأنّه لم يكن وراءه أحد، ثم فرض عليه المغرب وأضاف إليه الملائكة فأمره بالإجهار وكذلك العشاء الآخرة، فلما كان قرب الفجر نزل ففرض الله عليه الفجر، فأمره بالإجهار ليبين للناس فضله كما بيّن للملائكة، فلهذه العلة يجهر فيها.» الحديث (٢)، وعنه في العلل بإسناده عن محمد بن حمزة مثله، إلّا أنّه ذكر «صلاة الفجر» موضع «صلاة الجمعة» وترك ذكر «صلاة الغداة».

هذه جملة من الروايات التي يستدل بها على فتوى المشهور، ودلالتها على المدعى في غاية الوضوح، خصوصاً الصحيحتان الأُوليان، فإنّ الأمر بالإعادة كما في الأُولى من الصحيحتين يدل على بطلان الصلاة الذي هو عبارة عن عدم انطباق المأمور به على المأتي به، إذ ليس بطلان الصلاة وفسادها كفساد البطيخ والرقي وغيرهما، فالفساد في العبادات والمعاملات هو عدم انطباق المأمور به أو السبب الناقل للملك مثلاً على المأتي به، والتعبير بالنقص يلائم هذا المعنى أعني البطلان فإنّ الناقص لا ينطبق عليه المأمور به.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٨٢، الباب ٢٥ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٤٠٦.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ٨٣، الباب ٢٥ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٤٠٧.

وكذا لو كان النقض بالضاد المعجمة، غايته أنّه بالمهملة يشير إلى كون عدم الانطباق لأجل النقيصة وبالمعجمة يشير إلى كون عدم الانطباق لأجل وجود المانع وهو الزيادة المتحققة بالجهر في موضع الإخفات أو العكس.

وعلى كلا التقديرين لا ظهور ولا إشعار فيه بالكراهة، أما النقض فواضح. وأما النقص بالصاد المهملة فلما عرفت من كونه في مقام بيان منشأ الفساد وهو النقصان.

وبالجملة فلا يصادم كلمة النقص ـ سواء كانت مهملة أم معجمة ـ ظهور الأمر بالإعادة في كون الجهر والإخفات من شرائط صحة الصلاة.

كما أنّه لا يصادمه قول السائل في كلتا الصحيحتين «لا ينبغي»، بتقريب أنّ كلمة (لا ينبغي) تشعر بكون كل من الجهر والإخفات مستحباً وهذا الإشعار يصادم ظهور الأمر بالإعادة في الوجوب.

توضيح وجه عدم المصادمة ـ مضافاً إلى كونه في كلام السائل لا كلام المسؤول عليه عليه السلام ـ هو أنّ السائل حيث لم يكن عالماً بوجوب الجهر والإخفات بل كان عالماً برجحانهما فقط فلذا عبر بكلمة (لا ينبغي) الملائمة مع كل من الوجوب والندب وإن كان أظهر في الندب.

وبالجملة فلا ينبغي الارتياب في دلالة الصحيحتين على مذهب المشهور.

نعم لا دلالة فيهما على مورد الجهر والإخفات، لكنه لا يضر بعد دلالة سائر الروايات ـ كرواية محمد بن عمران المتقدمة ـ على مورده، فإنّ الجهر بالقراءة وكذا إخفاتها يشمل الأُوليين من العشائين وصلاة الغداة والأُوليين من ظهر يوم الجمعة، بل يشمل الأخيرتين من العشائين وظهر الجمعة أيضاً، مع أنّه خلاف المعهود من الفقهاء لإطباق كلمتهم على لزوم الإخفات في الأخيرتين في جميع الصلوات حتى العشائين.

ويمكن أن يقال: إنّ القراءة الواجبة الأصلية هي في خصوص الأُوليين من العشائين والظهرين، وأما الأخيرتان منها فالواجب الأصلي فيها هو التسبيح، والقراءة فيهما تكون بدلاً عنه، والمتبادر من الجهر بالقراءة هو القراءة الواجبة بالأصالة، ومن المعلوم انحصارها في الأُوليين.

وعليه فلا تدل الرواية على وجوب الجهر بالقراءة في الصلوات الجهرية مطلقاً، حتى في الأخيرتين منها حتى تكون على خلاف ما عليه الفقهاء من وجوب الإخفات في الأخيرتين من جميع الصلوات حتى الجهرية ولو مع قراءة الفاتحة فيهما.

فصار المتحصل مما ذكرنا أنّ مذهب المشهور لا غبار عليه واستفادته من الروايات في كمال الوضوح، وقد يستدل عليه بروايات أُخر ولكن فيما ذكرناه غنى وكفاية، فلا حاجة إلى نقلها.

وقد استدل للقول بالاستحباب بوجوه:

أحدها: الأصل، أعني أصالة البراءة لأنّه يشك في وجوب الجهر والإخفات فتكون الشبهة حكمية تجري فيها البراءة.

ثانيها: صحيحة علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يصلّي من الفرائض ما يجهر فيه بالقراءة، هل عليه أن لا يجهر؟ قال: إن شاء جهر وإن شاء لم يفعل» [1].

تقريب الاستدلال بها واضح، فإنّ السؤال وقع عن جواز الإخفات في الصلوات التي جرت السيرة على الجهر فيها، والجواب صريح في الجواز.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٨٥، الباب ٢٥ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٦، الحديث ٧٤١١.

ثالثها: قوله تعالى: ﴿ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلاً﴾ (١).

وفي الجميع ما لا يخفى.

أما الأصل، فلا مسرح له مع وجود الدليل الاجتهادي.

وأما الصحيحة، فهي وإن كانت على تقدير حجيتها غير معارضة للروايات السابقة لوجود الجمع العرفي بينهما بحمل الأمر بالإعادة في صحيحة زرارة بقرينة هذه الصحيحة على استحباب الإعادة في صورة تعمد ترك الإجهار في موضع الإخفات وبالعكس، كما لعله مستند السيد والإسكافي، لكنه لا سبيل إلى هذا الجمع بعد إعراض مشهور القدماء والمتأخرين عن هذه الصحيحة، فليس ذهاب المشهور قديماً وحديثاً إلى العمل بصحيحة زرارة لأجل ترجيحها على صحيحة علي بن جعفر عليه السلام وملاحظة مرجحات باب التعارض بينهما؛ كيف والتعارض على ما قرر في محله منوط باجتماع قيود خمسة، منها عدم الجمع العرفي بين المتعارضين بحيث كان العرف متحيراً في الجمع بينهما، وليس المقام كذلك لما عرفت من عدم تحير العرف في الجمع بينهما.

كما أنّ احتمال استناد عمل المشهور بصحيحة زرارة إلى الأخبار الآمرة بالتخيير في المتعارضين المتكافئين، بعيد غايته.

أما أوّلاً: فلما عرفت من عدم كون هاتين الصحيحتين مندرجتين في موضوع التعارض لوجود الجمع العرفي بينهما.

---

١) سورة الأسراء: ١١٠.

وأما ثانياً: فلأنّ من البعيد غايته بناء المشهور من المتقدمين والمتأخرين على الأخذ بأحد الخبرين بالخصوص تخييراً واتفاقهم على عدم الاعتناء بالخبر الآخر أصلاً مع كونه أوفق بسهولة الشريعة من الخبر المأخوذ.

وعلى هذا فعدم عمل المشهور بصحيحة ابن جعفر عليه السلام يكون لإعراضهم عنها الكاشف عن خلل فيها، ومن المعلوم أنّ الإعراض رافع تكويناً للوثوق بالصدور الذي هو مناط الحجية ومخرج لها عن موضوع أدلة اعتبار خبر الواحد.

وأما الآية المباركة، فهي لا تخلو عن الإجمال، لاختلاف الأخبار الواردة في تفسيرها؛ فيحتمل أن يكون للجهر مراتب ثلاث إعلاء الصوت مفرطاً والمرتبة الوسطى ودونها، وكذا للإخفات، ويحتمل أن يكون لكل منهما مرتبة واحدة فيكونان من الضدين اللذين لهما ثالث، والمراد بقوله تعالى: ﴿وابتغ بين ذلك﴾ يحتمل أن يكون بين الجهر والإخفات أو بين المراتب الثلاث من كل من الجهر والإخفات.

ومحصله أنّ المنهي عنه على أحد المعنيين ـ وهو بساطة كل من الجهر والإخفات وكونهما من الضدين اللذين لهما ثالث ـ هو كل منهما والمأمور به هو شيء آخر لا يصدق عليه واحد من الجهر والإخفات ولم يظهر ذلك بعد لعدم معهودية صدق القراءة المأمور بها على ما لم يتصف بالجهر والإخفات.

وعلى المعنى الآخر ـ أعني كون كل من الجهر والإخفات ذا مراتب ثلاث ـ هو المرتبة العليا والدنيا من كل من الجهر والإخفات، والمأمور به هو المرتبة الوسطى من مراتب الجهر ومن مراتب الإخفات.

فلا يخلو المراد من الآية الشريفة عن الإجمال، ولعل الظاهر منها هو كون الجهر

المنهي عنه إعلاء الصوت بحد الإفراط، والإخفات المنهي عنه هو أن لا يسمع نفسه، كما تضمنته بعض الروايات الواردة في تفسيرها، فتدل الآية على وجوب ما بين ذلك. ويكون مطلقاً قابلاً للتقييد بالأخبار الدالة على وجوب الإخفات في بعض الصلوات والجهر في غيرها، فالاستدلال بالآية الشريفة لعدم وجوب شيء منهما في الصلوات غير سديد، فتأمل جيداً.

فما ذهب إليه المشهور من وجوب الجهر والإخفات هو الأقوى.

هذا تمام الكلام في أصل وجوبهما في قبال من ينكره، وقد عرفت أنّ موردهما هو صلاة الصبح والأُوليان من الرباعيات، فالجهر واجب في فريضة الغداة والأُوليين من العشائين، والإخفات واجب في الأُوليين من الظهرين، وقد دلت الروايات على أنّ مورد وجوبهما خصوص القراءة.

وأما سائر الأذكار والأقوال اللازمة مما عدا ما هو وظيفة الأخيرتين من القراءة أو التسبيح فلا يجب مراعاتهما قطعاً.

وذلك ـ مضافاً إلى الأصل ودعوى الإجماع وسيرة المسلمين على عدم وجوب مراعاتهما ـ لخبر علي بن جعفر عليه السلام المروي عن قرب الإسناد عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألته عن الرجل له أن يجهر بالتشهد والقول في الركوع والسجود والقنوت؟ قال: إن شاء جهر وإن شاء لم يجهر» [1].

وبالجملة فلا ينبغي الإشكال في التخيير بين الجهر والإخفات في جميع الأقوال إلّا في الأخيرتين من الرباعيات مطلقاً سواء كانت الظهرين أم العشاء.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٢٩٠، الباب ١٩ من أبواب القنوت، ح ٢، الحديث ٨٠٠٠.

[وجوب الإخفات في الركعتين الأخيرتين]

وأما الأخيرتان من الرباعيات فلم يتعرض شيء من الروايات السابقة لوجوب الجهر والإخفات وعدمه فيهما، فمقتضى الأصل عدم وجوب شيء منهما فيهما، إلّا أنّ هناك وجوهاً يستند وجوبهما إليها:

منها: السيرة المتشرعية التي جرت على الإخفات فيهما مطلقاً من غير فرق في ذلك بين القراءة والتسبيح، وقد ادعي تواتر هذه السيرة إلى زمان المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين.

وحيث إنّ المحقق في محله أنّ السيرة المتصلة بزمانهم عليهم السلام مع عمل أصحابهم عليهم السلام بتلك السيرة في محضرهم عليهم السلام وعدم ردعهم توجب العلم العادي بكون الحكم الواقعي موافقاً لما جرت عليه السيرة، فالمنكشف بالسيرة وهو القطع هو الحجة لا السيرة من حيث هي كما قلنا بمثله في الإجماع، ضرورة أنّه في نفسه لا يكون دليلاً على الحكم ما لم يكن كاشفاً قطعياً، والسيرة والإجماع تكون حجيتهما بمناط كاشفيتهما عن الحكم، فمع عدم إيجابهما العلم بالحكم لا يكون شيء منهما دليلاً وحجة، كما لا يخفى.

فإن ثبت في المقام اتصال هذه السيرة بعصر المعصومين عليهم السلام فلا ينبغي الإشكال في كشفها القطعي العادي عن وجوب الإخفات فيهما.

ولا يبقى مجال لتوهم عدم كاشفيتها عن وجوبه فيهما بدعوى كون الفعل مجملاً من ناحية وجهه، فلعل الإخفات فيهما يكون على وجه الاستحباب.

تقريب عدم المجال لهذا التوهم هو أنّه بعد ثبوت هذه السيرة وتحقق فعل النبي صلى الله عليه وآله على طبقها يثبت الوجوب لوجهين؛ أحدهما: كون المداومة والمواظبة على الإخفات وعدم معهودية الجهر في الأخيرتين من أحد من السلف والخلف، فنفس

الالتزام والمداومة يدل على الوجوب. وثانيهما: قوله صلى الله عليه وآله: «صلّوا كما رأيتموني أُصلّي» [١] فإنّه إذا ثبت إخفاته صلى الله عليه وآله في الأخيرتين يجب متابعته صلى الله عليه وآله.

وجعل «صلّوا» فعلاً ماضياً إخباراً عن صلاة الملائكة معه صلى الله عليه وآله خارج عن الطريقة المألوفة العرفية المسلوكة في فهم المعاني، وناش عن إعوجاج السليقة، بل يكون هذا مسخاً للرواية.

وإن لم يثبت اتصال السيرة المزبورة بعصرهم (صلوات الله عليهم أجمعين) فلا ينبغي الإشكال في عدم جواز التمسك بها، كما لا يخفى.

ولكن الإنصاف أنّ الفقيه يحصل له الوثوق والاطمينان بوجود السيرة وكاشفيتها عن وجوب الإخفات في الأخيرتين من غير فرق بين القراءة والتسبيح، إذ لم يظهر ولم يدع أيضاً أحداً جهارهم عليهم السلام بشيء من القراءة والتبسيح ولو مرة واحدة حتى يكون ذلك دليلاً على عدم وجوب الإسرار فيهما، ففي السيرة غنى وكفاية.

ومنها: صحيحة علي بن يقطين، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الركعتين اللتين يصمت فيهما الإمام، أيقرأ فيهما بالحمد وهو إمام يقتدي به؟ فقال: إن قرأت فلا بأس وإن سكتّ فلا بأس.» [٢]، وفي الاستدلال بها منوط بتلسيم مقدمات:

أحدها: أن يكون المراد بقول الراوي «يصمت» الإخفات مجازاً، إذ الصمت حقيقة هو السكوت وعدم التكلم، فاستعماله في الإسرار بالكلام مجاز، كما لا يخفى.

ثانيتها: أن يكون المراد بالإمام الإمام المرضي لا المخالف حتى يحمل على التقية.

---

١) صحيح البخاري ١ / ١٥٥، سنن الدارقطني ١ / ٢٧٩.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٣٥٨، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١٣، الحديث ١٠٨٩٦.

ثالثتها: أن يكون مراد السائل من الركعتين خصوص الأخيرتين حتى ترتبط بما نحن فيه، إذ لو كانتا الأُوليين من الظهرين فلا مساس للرواية بالمقام أصلاً.

أما المقدمة الأُولى، فلا يبعد ثبوتها لعدم معهودية ركعتين لا يقرأ فيهما الإمام شيئاً لا إسراراً ولا إجهاراً، **واحتمال** كونه لأجل التقية حيث إنّ المحكي عن أبي حنيفة ذهابه إلى الصمت في الأخيرتين، **بعيد** جداً لأنّه على تقدير ثبوت مذهبه على الوجوب لا مجرد الرجحان يبعّده كلام الراوي: «وهو إمام يقتدى به» لقوة ظهوره في كون الإمام مرضياً وبُعد كونه قيداً توضيحياً.

ومن هنا يظهر ثبوت المقدمة الثانية وهي كون الإمام مرضياً.

وأما المقدمة الثالثة، فثبوتها محل تأمل، إذ الركعتان اللتان يخفت فيهما الإمام لا اختصاص لهما بالأخيرتين بل هما مشتركتان بين الأخيرتين من جميع الرباعيات وبين الأُوليين من الظهرين، ولا قرينة على تعين إرادة الأخيرتين بعد معهودية الإخفات في الأُوليين من الظهرين كمعهوديته في الأخيرتين من الرباعيات، فتكون الرواية من هذة الجهة مجملة لا يصح الاستدلال بها، كما لا يخفى.

مضافاً إلى أنّه يحتمل أن يكون «يصمت» في الرواية من باب الإفعال، فالمراد به هو الركعتان الأُوليان من العشائين وركعتا صلاة الغداة، والمتحصل منه حينئذٍ أنّ الإمام الذي يصمت المأموم في الركعتين اللتين يجهر فيهما بالقراءة تكون وظيفة المأموم فيهما التخيير بين القراءة والإنصات.

ولكن مقتضى سائر الروايات الواردة في تعيين وظيفة المأموم في الركعتين اللتين يجهر فيهما الإمام تقييد هذه الرواية بأنّ المأموم إذا سمع قراءة الإمام ولو همهمة يجب عليه الإنصات وإلّا فالقراءة.

والحاصل أنّ صحيحة علي بن يقطين لا تكون دليلاً على وجوب الإخفات في الأخيرتين على كلا الاحتمالين المذكورين، كما لا يخفى.

ثم إنّ الفقيه الهمداني قدس سره ذكر في مصباحه تأييداً لاحتمال إرادة الركعتين الأخيرتين من الركعتين اللتين يصمت فيهما الإمام ما حاصله أنّ الذي يغلب على الظن هو أنّ السؤال في هذه الصحيحة وقع بعد صحيحة علي بن يقطين الأُخرى، قال: «سألت أبا الحسن الأوّل عليه السلام عن الرجل يصلّي خلف إمام يقتدى به في صلاه يجهر فيه بالقراءة فلا يسمع القراءة؟ قال: لا بأس إن صمت وإن قرأ.» [1]، فتكون دلالة صحيحته الأُولى على كون المراد بالركعتين اللتين يصمت فيهما الإمام ـ بقرينة وقوعها بعد هذه الصحيحة المسؤول فيها عن حكم الركعتين اللتين يجهر فيهما الإمام ـ هو الركعتين الأخيرتين، واضحة.

وأنت خبير بأنّ هذه الصحيحة تؤيد الاحتمال الثاني الذي ذكرناه في الصحيحة من جعل «يصمت» من باب الإفعال الذي هو أجنبي عن حكم الأخيرتين.

هذا كله إذا كان الجواب في الصحيحة: «إن قرأت فلا بأس وإن سكتّ فلا بأس».

وأما إذا كان: «إن قرأ فلا بأس وإن صمت فلا بأس» كما في بعض النسخ، فيكون المراد به ـ بعد جعل الصمت بمعناه الحقيقي وهو السكوت لا الإخفاء بالقراءة ـ أنّ وظيفة الإمام القراءة أو السكوت، فالسائل يسأل عما جرت عليه عادة إمام الجماعة من السكوت في ركعتين من الصلوات، ولا محالة تكون الركعتان هي الأخيرتين لعدم جريان عادة إمام على السكوت و هو عدم القراءة في غيرهما، إذ في الأُوليين من الصلوات الرباعية إما يجهر فيهما الإمام بالقراءة وإما يخفت فيهما بها، فلابد من إرادة الركعتين الأخيرتين.

وحينئذٍ فلا محيص عن حمله على التقية، فالراوي يسأل عن حكم الركعتين اللتين جرت عادة الإمام على السكوت فيهما هل يكون سكوته فيهما واجباً أم لا؟

---

١) وسائل الشيعة ٨ / ٣٥٨، الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١١، الحديث ١٠٨٩٤.

فيجيب عليه السلام بالتخيير بين السكوت والقراءة، وعليه فالمراد بالركعتين وإن كان خصوص الأخيرتين إلّا أنّه يتعين حمل الرواية على التقية.

فعلى كل تقدير لا مجال للاستدلال بها على وجوب الإخفات في الأخيرتين، والله العالم.

ومنها: ما دلّ على أفضلية التسبيح من القراءة في الأخيرتين للمأموم والعكس للإمام، من الروايات المتقدمة في البحث عن أفضلية التسبيح للمأموم من القراءة.

مثل قوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمار التي سئل فيها عن القراءة خلف الإمام في الأخيرتين «الإمام يقرأ بفاتحة الكتاب ومن خلفه يسبّح، فإذا كنت وحدك فاقرأ فيهما وإن شئت فسبّح» [1]، بعد ضمّه بما دلّ على الأمر بالإنصات.

تقريب الاستدلال هو أنّ مقتضى عموم الأمر بالإنصات إذا قرأ القرآن وجواز كل من القراءة والتسبيح في الأخيرتين للإمام وأفضلية التسبيح للمأموم حتى في صورة اختيار الإمام للقراءة في الأخيرتين، هو كون الإخفات في الأخيرتين من المسلمات.

ضرورة أنّه في صورة اختيار الإمام للقراءة في الأُوليين يجب الإنصات على المأموم وأن لا يقرأ شيئاً من الفاتحة والتسبيح، ومن الواضح عدم أمره بالإنصات حينئذٍ، فهو كاشف عن كون الوظيفة في الأخيرتين هي الإخفات سواء اختير فيهما القراءة أم التسبيح.

ولكن الظاهر أنّ هذا الدليل أخص من المدعى، ضرورة أنّ المطلوب هو وجوب الإخفات في الأخيرتين مطلقاً سواء قرأ فيهما التسبيح أم الفاتحة.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ١٠٨، الباب ٤٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٤٦٨.

والجمع بين هذه الروايات لا يقتضي أزيد من كون وظيفة الإمام الإخفات فيما إذا قرأ الفاتحة لكشف أفضلية التسبيح للمأموم مطلقاً ـ من غير فرق بين اختيار الإمام للقراءة في الأخيرتين وبين اختياره للتسبيح ـ عن كون وظيفة الإمام الإخفات في الأخيرين، إذ لو كانت وظيفته الجهر لأمر المأموم بالإنصات لا التسبيح ولا القراءة.

والحاصل أنّه يستكشف إنّاً من عدم أمر المأموم بالإنصات حين اختيار الإمام للقراءة في الأخيرتين أنّ وظيفة الإمام الإخفات بالقراءة فيهما ولا دلالة فيها على لزوم الإخفات على الإمام إذا اختار التسبيح، ولا على لزومه على المأموم ولا على المنفرد سواء اختارا فيهما التسبيح أم القراءة.

فصار المتحصل من جميع ما ذكرنا أنّ عمدة ما يستند إليه في وجوب الإخفات في الاخيرتين مطلقاً ـ إماماً كان أو مأموماً، سواء كان المقروء التسبيح أم الفاتحة ـ هو السيرة المتشرعية الثابتة بحيث ينكر شديداً على تارك الإخفات في الأخيرتين قطعاً، فتدبر.

وأما صلاة الاحتياط فأمر وجوب الإخفات في قرائتها في غاية الإشكال، إذ لم يظهر المراد بما في أخبارها من متممية صلاة الاحتياط للفريضة، فإن كان المراد بها جزئيتها للفريضة فتكون الركعات الاحتياطية بحكم الركعتين الأخيرتين فيجب فيهما الإخفات، وإن كان المراد بها التتميم الملاكي فلا يقتضي ذلك محكوميتها بحكم الأخيرتين فيتخير فيهما بين الجهر والإخفات.

ثم إنّه لا منافاة بين كونها جزءً متمماً كما هو الاحتمال الأوّل وبين تعين الفاتحة فيها.

وجه المنافاة أنّه بناءً على جزئية صلاة الاحتياط للفريضة ـ وكونها هي الركعتين الأخيرتين فيما كانت الصلاة الاحتياطية ركعتين، أو الركعة الأخيرة فيما كانت ركعة ـ لا وجه لتعين الفاتحة فيها، بل لابد من التخيير بين الفاتحة والتسبيح.

تقريب عدم المنافاة أنّ احتمال نفليتها على تقدير تمامية الفريضة واقعاً وعدم الحاجة إلى صلاة الاحتياط أوجب تعين القراءة، لما ثبت في محله من أنّه لا صلاة إلّا بالفاتحة سواء كانت نافلة أم واجبة، فمراعاة ذلك الاحتمال دعا إلى إيجاب الفاتحة فيها تعييناً.

وبالجملة فصلاة الاحتياط إن كانت جزءً متمماً للفريضة فلا ينبغي الارتياب في وجوب الإخفات في قرائتها حتى البسملة كما في نفس الأخيرتين وإن كانت صحيحة من حيث الملاك فقط من دون أن تكون جزءً من نفس الفريضة، فلا دليل على وجوب الإخفات فيها بل يتخير بينه وبين الجهر، كما لا يخفى.

[مقتضى الأصل العملي]

ثم إنّك قد عرفت أنّ العمدة في وجه وجوب الإخفات في الاخيرتين هو السيرة.

وإن نوقش في تحقق السيرة من جهة عدم الوثوق باتصالها بعصر النبي والأئمة (صلوات الله عليهم أجمعين) وشككنا في وجوب الإخفات في الأخيرتين، فهل الأصل العملي يقتضي وجوب الإخفات أم لا؟

قد يقال: إنّ مقتضى الأصل عدم التعيينية، لكون التعيينية كلفة على المكلف والامتنان يقتضي ارتفاعها، والحاصل أنّ المقام يكون من صغريات التعيين والتخيير وقضية أصل البراءة عدم التعيينية، لاقتضاء المنة رفعها بخلاف التخييرية فإنّ ارتفاعها يقتضي التعيينية التي هي كلفة ومشقة على المكلف.

وأنت خبير بأنّ التعيينية وإن كانت كلفة على المكلف لكنها ليست مجعولة شرعاً حتى تجري فيها أصالة البراءة، والمفروض أنّ جريان البراءة منوط بأُمور منها كون مجراها قابلاً للوضع والرفع التشريعي.

توضيحه: أنّ التعيينية ليست أمراً زائداً على أصل الجعل حتى ترتفع بالأصل بل هي عبارة عن عدم جعل العدل، ولذا يقال: إنّ إطلاق الصيغة يقتضي التعيينية، وقد قرر في محله أنّ الإطلاق هو عدم القيد.

فالصيغة بإطلاقها تقتضي عدم التخييرية المعبر عنه بالتعيينية، كما تقتضي العينية والنفسية، فإنّ التخييرية والنفسية والعينية أُمور زائدة على أصل الجعل محتاجة ثبوتاً وإثباتاً إلى مؤونة زائدة والإطلاق يقتضي عدمها، وإذا كانت التعيينية غير مجعولة شرعاً لا تجري فيها أصالة البراءة، فوجه عدم جريان الأصل فيها عدم كونها مما تناله يد الجعل التشريعي.

وأما عدم جريان الأصل في التخييرية فلأجل عدم الامتنان فيه، إذ عدم التخييرية ينافي المنة لكون عدمها ضيقاً على المكلف، كما لا يخفى.

فالحق أن يقال: إنّ المقام لما كان من صغريات التعيين والتخيير، فالعقل لا يحكم بفراغ الذمة عن القراءة الواجبة إلّا بالإخفات لوجوبه قطعاً إما تعييناً وإما تخييراً، بخلاف القراءة جهراً، فإنّه يشك في مفرغيتها للذمة للشك في وجوب الإخفات تعييناً ولا رافع لهذا الشك، إذ المفروض عدم جريان البراءة الشرعية فيه، لما عرفت من أنّ التعيينية ليست أمراً زائداً على أصل التشريع حتى تجري فيها البراءة وإنما هي أمر عدمي لا تناله يد الجعل.

فالأصل الشرعي لا يجري في موارد الشك في وجوب الإخفات تعييناً، وتصل النوبة إلى الأصل العقلي ومقتضاه عدم الحكم بالفراغ ما لم يؤت بمقتضى التعيينية. والحاصل أنّ العقل يحكم بالاشتغال ما لم يحرز المفرغ.

ويمكن أن يقال بعدم وصول النوبة إلى الأصل العقلي أعني قاعدة الاشتغال، لكفاية إطلاقات الأمر بالقراءة في رفع الشك في وجوب الإخفات، لرجوع الشك فيه إلى الشك في تقيد تلك الإطلاق بقيد والأصل يقتضي عدمه، فالقراءة الواجبة هي نفس الطبيعة الغير المقيدة بقيد من الجهر والإخفات، والحاصل أنّه مع وجود الأدلة الاجتهادية لا تنتهي النوبة إلى الأصل العملي، كما هو في غاية الوضوح.

فصار المتحصل مما ذكرنا أنّه في موارد الشك في وجوب الإخفات يبنى على عدم الوجوب قضية لإطلاق الأمر بطبيعي القراءة.

نعم مقتضي الأصل العقلي المزبور بعد البناء على وصول النوبة إليه هو إناطة العلم بالفراغ بإسرار القراءة، كما لا يخفى.

هذا كله إذا اختار المصلّي القراءة في الأخيرتين، وأما إذا اختار التسبيح فلا دليل أصلاً على وجوب الإخفات عدا ما عرفت من السيرة المتشرعية.

هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالأخيرتين من الرباعيات من حيث وجوب الإخفات فيهما وعدمه.

وقد عرفت عدم الإشكال في وجوب الإخفات في الأُوليين من الظهرين.

[جواز الجهر في صلاة الظهر يوم الجمعة]

وقد استثني منه ظهر يوم الجمعة، فقد حكي أنّ استحباب الجهر بالقراءة فيها هو الأشهر.

والأصل في ذلك جملة من الروايات ولابد من ذكرها:

منها: صحيحة الحلبي، قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّي الجمعة أربع ركعات، أيجهر فيها بالقراءة؟ قال: نعم، والقنوت في الثانية» [1].

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ١٦٠، الباب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٦٢٠.

ومنها:صحيحة الأُخرى أو حسنته، قال:«سألت أبا عبدالله عليه السلام عن القراءة في الجمعة إذا صلّيت وحدي أربعاً أجهر بالقراءة؟ فقال: نعم، وقال: اقرأ سورة الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة» (١).

فإنّ ظاهر هاتين الروايتين جواز الجهر بالقراءة، إذ الظاهر أنّ المرتكز في ذهن السائل عدم جواز الجهر بالقراءة بالأُوليين من الظهرين ويسأل عن جوازه في خصوص ظهر يوم الجمعة، فالجواب لا يدل على أزيد من الجواز.

وبعبارة أُخرى الأمر في هذين الصحيحين وارد مورد توهم الحظر، فلا دلالة فيه على وجوب الجهر بالقراءة.

ومنها: خبر محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال لنا: صلّوا في السفر صلاة الجمعة جماعة بغير خطبة واجهروا بالقراءة. فقلت: إنّه ينكر علينا الجهر بها في السفر. فقال: أجهروا» (٢).

ومنها: خبر محمد بن مروان، قال:«سألت أبا عبدالله عليه السلام عن صلاة الظهر يوم الجمعة، كيف نصلّيها في السفر؟ فقال: تصلّيها في السفر ركعتين والقراءة فيها جهر» (٣).

فإنّ ظهورهما في بيان الوظيفة وأنّ الجهر هو المتعين مما لا ينكر إذ الأمر بهيئتها يدل على الوجوب وبإطلاق مادته على تعين الجهر، لما قرر في محله من أنّ الإطلاق يقتضي التعيينية.

كما أنّ ظهور جميعها في كون صلاة الجمعة أعم من أربع ركعات ومن ركعتين وخطبتين أيضاً مما لا ينكر.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ١٦٠، الباب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣، الحديث ٧٦٢٢.
٢) وسائل الشيعة ٦ / ١٦١، الباب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٦، الحديث ٧٦٢٥.
٣) وسائل الشيعة ٦ / ١٦١، الباب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٧، الحديث ٧٦٢٦.

وبالجملة فهاتان الروايتان ظاهرتان في وجوب تعين الجهر بالقراءة في ظهر يوم الجمعة سواء كانت أربع ركعات أم ركعتين وخطبتين.

ويعارضها بعض الروايات:

منها: خبر جميل، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجماعة يوم الجمعة في السفر؟ فقال: يصنعون كما يصنعون في غير يوم الجمعة في الظهر، ولا يجهر الإمام فيها بالقراءة، إنما يجهر إذا كانت خطبة» [١].

ومنها: خبر محمد بن مسلم، قال: «سألته عن صلاة الجمعة في السفر؟ فقال: تصنعون كما تصنعون في الظهر ولا يجهر الإمام فيها بالقراءة، وإنما يجهر إذا كانت خطبة» [٢].

تقريب المعارضة هو أنّ مفاد هذين الخبرين دوران الجهر مدار الخطبة فيختص وجوب الجهر بركعتين وخطبتين، وتكون صلاة الجمعة التي يؤتى بأربع ركعات كسائر الصلوات الظهرية محكومة بوجوب الإخفات فيها.

والحاصل أنّ مفاد الحصر منطوقاً أو مفهوماً اختصاص الجهر بصلاة الجمعة بإحدى الكيفيتين وهي ما إذا كانت ركعتين وخطبتين دون ما إذا أتى بها بكيفية اذخرى وهي أربع ركعات، فقضية الحصر عدم وجوب الجهر وقضية روايتي محمد بن مسلم ومحمد بن مروان بل قضية صحيحتي الحلبي المتقدمتين أيضاً وجوبه.

فالمعارضة بينهما ظاهرة، إذ المعارض ينفي مشروعية الجهر في صلاة ظهر يوم الجمعة إذا كانت أربع ركعات مطلقاً إماماً كان أو مأموماً، ومقتضى الروايات السابقة مشروعيته في صلاة ظهر الجمعة إماماً كان أو مأموماً.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ١٦١، الباب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٨، الحديث ٧٦٢٧.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ١٦١، الباب ٧٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٩، الحديث ٧٦٢٨.

قد يقال بحمل الأخبار المعارضة تارة: على التقية كما عن شيخ الطائفة قدس سره [١].

وأُخرى: بجعل «لا يجهر» في هذين الخبرين المعارضين وارداً مورد توهم وجوب الجهر، فلا يدل إلّا على الجواز ومقتضى الجمع بينه وبين الروايات الامرة بالجهر حمل الأمر الوارد فيها على الاستحباب.

وثالثة: بحمل «إنما يجهر» على تأكد الاستحباب وحمل أوامر الجهر على الاستحباب لكون المغروس في ذهن الراوي تأكد استحباب الجهر في صلاة الجمعة إذا أُتي بها بركعتين وخطبتين، فيسأل عن أنّ صلاة الجمعة إذا أُتي بها بأربع ركعات هل تكون قرائتها جهراً من المستحبات المؤكدة أيضاً أم لا؟ فكل من السؤال والجواب ناظر إلى تأكد الاستحباب، ونتيجة الجمع حينئذٍ تأكد استحباب الجهر في صلاة الجمعة إذا كانت ركعتين وخطبتين وعدم تأكده إذا كانت أربع ركعات كما عن الشيخ قدس سره أيضاً.

وجميع هذه الجموع مما لا شاهد عليها.

أما التقية، فلا سبيل إليها لكون مذهبهم مماثلاً لمذهبنا.

وأما حمل «لا يجهر» على الجواز لوروده مورد توهم الوجوب، فلم يحرز ذلك حتى نثق بهذا الحمل.

وكذا الحمل على تأكد الاستحباب في صلاة الجمعة وعدمه في ظهرها، لعدم شاهد فإنّ ظاهر خبري محمد بن مسلم وجميل نفي مشروعية الجهر في الظهر ووجوب الجهر في الجمعة.

---

١) التهذيب ٣ / ١٥، الحديث ٥٤، والاستبصار ١ / ٤١٦، الحديث ١٥٩٨.

فالمتعيّن حمل أوامر الجهر في الأُوليين من ظهر الجمعة على الاستحباب لعدم معهودية القول بالوجوب من أحد، وهذه المعروفية تكفي في القرينية لصرف الأوامر عن ظاهرها من الوجوب إلى الاستحباب، مع أنّه من المسائل التي تعم بها البلوى فلو كان الجهر في ظهر الجمعة واجباً لعدّ من ضروريات الفقه بل الدين، فضلاً عن وقوع الخلاف فيه بل عدم الظفر بالقائل بوجوبه.

وأما قوله عليه السلام «إنما يجهر» إذا كانت خطبة فيحمل على التقية.

ويمكن أن يقال: إنّ كثيراً من تلك الروايات ضعاف والاعتماد عليها مشكل، والمعتبر منها هو الصحيحة والحسنة وقد عرفت ظهورهما في جواز الجهر، فالمصلّي مخير في ظهر يوم الجمعة بين الجهر والإخفات.

وعلى تقدير اعتبار جميع تلك الروايات فتقع المعارضة بينها لتكافؤ ما دلّ على وجوب الجهر وما دلّ على عدمه، ومقتضى الأخبار العلاجية هو التخيير في المتكافئين ولكنه لم يثبت العمل بالتخيير في المتعارضين في الفقه.

فالحق حينئذٍ أن يقال: إنّ الخاص ـ أعني الصحيحة والحسنة وخبري ابن مسلم وابن مروان الدال على تخصيص عموم ما دل على وجوب الإخفات في الظهرين بظهر الجمعة ـ لما ابتلى بالمعارض وهو الحصر الوارد في خبري جميل ومحمد بن مسلم فيرجع إلى العام مرجعاً أو مرجحاً، ومقتضى الرجوع إلى العام وجوب الإخفات وإن كان بعيداً عن الأذهان ولا أقل من كون الإخفات موافقاً للاحتياط، والله تعالى هو العالم بأحكامه.

تتمة: لا يخفى أنّ المشهور على ما نسب إليهم ذهبوا إلى استحباب الجهر بالقراءة في ظهر يوم الجمعة ولو أُتي بها بغير خطبة سواء كانت ركعتين كما في السفر أم أربع كما في الحضر.

وقد عرفت أنّ ما عدا الصحيحتين المذكورتين من الروايات المتقدمة غير نقي السند، فاستفادة الاستحباب مشكلة.

ويمكن أن يكون مدرك المشهور في استحباب الجهر هو أنّ السائل في الصحيحتين لعله سأل عن الوظيفة من حيث وجوب الجهر أو الإخفات في ظهر الجمعة، لا أنّه سأل عن أصل مشروعية الجهر في ظهر الجمعة حتى يكون الجواب وارداً في مقام بيان الجواز لتكون النتيجة التخيير بين الجهر والإخفات، فمع فرض كون السؤال عن الوجوب فظاهر الجواب هو الوجوب ولكنه لم يقل أحد بوجوب الجهر في قراءة ظهر الجمعة تعييناً، فإطلاق الطلب المقتضي للتعيينية الظاهر في نفي جعل العدل ـ إذ لو كان لوجوب الجهر عدل لكان على المولى بيانه ـ يرتفع ظهوره بأدنى شيء كما هو الشأن في كل ظهور إطلاقي.

هذا شطر من المباحث المتعلقة بالجهر في ظهر الجمعة، فتدبر.

[اختصاص وجوب الجهر بالرجال]

المقام الثاني: في أنّ وجوب الجهر والإخفات مقيد أو مطلق؟

فنقول: إنّ مقتضي روايات الباب تصريحاً وتلويحاً هو اختصاص وجوب الجهر بالرجال، فإنّ مورد صحيحتي زرارة المتقدمتين [1] هو الرجل، كما أنّ ظاهر الروايات المعللة لوجوب الجهر المتقدمة هو اختصاص الجهر بالرجال لمناسبة الحكم والموضوع، إذ المناسب للمرأة وإن نزلت في أسفل طبقات الأرض هو إخفاء صوتها لكونها عورة بجميع شؤونها.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٨٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١ و ٢، الحديث ٧٤١٢ و ٧٤١٣.

لكن قاعدة الاشتراك تقتضي استواء المرأة والرجل في كل من الجهر والإخفات كسائر التكاليف الثابتة لهما بقاعدة الاشتراك.

ومجرد المناسبة بين الحكم والموضوع وكذا انصراف بعض الأخبار إلى الرجل لا يوجبان تقيد الحكم بالرجال.

أما المناسبة، فلا يمكن الاعتماد عليها بصرفها ما لم توجب الظهور اللفظي المحوّل عليه عند أبناء المحاورة.

وأما الانصراف، فلما قرر في محله من أنّ الضابط في الانصراف المقيد للإطلاق هو ما إذا كان الانصراف بمنزلة المقيد اللفظي المذكور في الكلام، بحيث كان التصريح بما ينصرف إليه الإطلاق لغواً وبمنزلة التكرار، وإذا لم يكن كذلك كما إذا كان الانصراف ناشئاً من غلبة الوجود فلا يكون صالحاً لصرف المطلق عن الإطلاق.

والحاصل أنّ قضية قاعدة الاشتراك بل مقتضى إطلاقات الباب عدم الفرق في وجوب الجهر بين الرجل والمرأة، إلّا أن يقوم دليل خاص على عدم وجوبه على المرأة، كما ادعي ذلك في المقام، مضافاً إلى دعوى الإجماع عليه ـ كما عن جامع المقاصد [١] ـ بل قيل باستفاضة نقل الإجماع بل تواتره عليه.

مثل خبر علي بن جعفر عليه السلام المروي عن قرب الإسناد عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «سألته عن النساء، هل عليهنّ الجهر بالقراءة في الفريضة؟ قال: لا إلّا أن تكون امرأة تؤم النساء فتجهر بقدر ما تسمع قرائتها» [٢].

وصحيحته المحكية عن التهذيب عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن المرأة تؤم النساء ما حد رفع صوتها بالقراءة أو التكبير؟ قال عليه السلام: قدر ما تسمع» [٣].

---

١) جامع المقاصد ٢ / ٢٦١.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ٩٥، الباب ٣٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣، الحديث ٧٤٣٦.

٣) وسائل الشيعة ٦ / ٩٥، الباب ٣٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٤٣٥.

وصحيحة علي بن يقطين عن أبي الحسن الماضي عليه السلام، قال: «سألته عن المرأة تؤم النساء ما حد رفع صوتها بالقراءة والتكبير؟ فقال: بقدر ما تسمع» [١].

تقريب الاستدلال بالرواية الأُولى أنّ المغروس في ذهن الراوي هو لزوم الجهر في بعض الصلوات ويسأل عن لزومه فيها على النساء، فقول الإمام عليه السلام في الجواب «لا» يراد به نفي الوجوب ونتيجته التخيير بين الجهر والإخفات، فيتجه حينئذٍ فتوى المشهور بالتخيير للمرأة بين الجهر والإخفات.

ثم إنّ ظاهر الاستثناء في قوله عليه السلام «إلّا أن تكون امرأة تؤم النساء» على ما تقتضيه قواعد الاستثناء هو وجوب الجهر عليها إذا كانت إماماً، لأنّ المستثنى منه عدم الوجوب والاستثناء منه يقتضي الوجوب.

إلّا أنّه لما كان عدم وجوب الجهر على الإمام مطلقاً من حيث الإمامة من الضروريات بل كان الجهر عليه من المستحبات قطعاً، فلابد من إرادة الندب والأفضلية من قوله عليه السلام «فتجهر» فيكون المتحصل من هذه الرواية أنّ المرأة إن كانت منفردة تتخير بين الجهر والإخفات وإن كانت إماماً يكون الجهر لها أفضل.

واحتمال إرادة السائل أصل مشروعية الجهر للنساء حتى يكون مفاد الجواب نفي المشروعية عن المرأة المنفردة وثبوتها لها في صورة الإمامة فيفصل بين الإمام والمنفردة في المشروعية، بعيد لمغروسية وجوب الجهر في بعض الفرائض عند السائل قطعاً، فلا يسأل عن أصل المشروعية بل عن الوجوب، مضافاً إلى أنّ كلمة (عليهنّ) لا يلائم أصل المشروعية والجواز، بل المناسب حينئذٍ أن يقال: (لهنّ) بدل (عليهن)، كما لا يخفى.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٩٥، الباب ٣٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٤٣٤.

فالأقوى ما عليه المشهور من التخيير بين الجهر والإخفات، غايته أنّه في صورة الإمامة يستحب لها الإجهار والإسماع كما يستحب لغيرها من أئمة الجماعة، وهذا من احكام الإمامة لا المرأة من حيث هي، كما أنّ صحيحتي ابني جعفر عليه السلام ويقطين مسوقتان لتحديد الجهر الثابت على إمام الجماعة رجلاً كان أو امرأة، كما لا يخفى على المتأمل، فثبوت الجهر في الجملة مفروغ عنه عند الراوي وغرض السائل حد الجهر على المرأة إذا كانت إماماً.

ومنه يظهر أنّه لا إجمال في كلمة «تسمع» في صحيحتي ابن جعفر عليه السلام وابن يقطين المتقدمتين حتى يرتفع بخبره المتقدم المروي عن قرب الإسناد المشتمل سؤالاً وجواباً على الجهر بالقراءة، بأن يقال: إنّ الجهر هناك قرينة على أنّ المراد من قوله عليه السلام في ذلك الخبر «فتجهر بقدر ما تسمع قرائتها» هو الإسماع وأنّ كلمة «تسمع» من باب الإفعال سواء كانت معلومة أم مجهولة، وإذا اتضح كون المراد من «تسمع» هناك، يكون ذلك قرينة على كون تسمع في هاتين الصحيحتين أيضاً من باب الإفعال، كما لا يخفى.

فتلخص مما ذكرنا أنّ خبر علي بن جعفر عليه السلام المتقدم يقيد جميع ما يدل بالإطلاق على وجوب الجهر على المرأة فتكون المرأة في الصلوات الجهرية مخيرة بين الجهر والإخفات، غايته أنّه يستحب لها الجهر بالقراءة وغيرها إذا كانت إماماً من حيث الإمامة.

وينبغي التنبيه على أمرين:

الأمر الأوّل: أنّه على تقدير وجوب الجهر على المرأة في الصلوات الجهرية هل تبطل صلاتها إذا سمع الأجنبي قرائتها أم لا؟ فيه وجهان، بل قولان، نسب أوّلهما إلى المشهور.

واستدل عليه بما يرجع حاصله إلى صغرى وكبرى، أما الصغرى فهي أنّ صوتها عورة كبدنها، وأما الكبرى فهي أنّ العورة يحرم إظهارها ويجب إخفاؤها. ونتيجة هاتين المقدمتين حرمة الجهر بالقراءة، والنهي عن جزء العبادة كالنهي عن نفسها يقتضي الفساد.

والحاصل أنّ النهي عن الجهر بالقراءة للنساء مع سماع الأجنبي أو استماعه له يكون من صغريات النهي عن العبادة.

وفيه منع صغرى وكبرى. أما الصغرى فلعدم ثبوتها، إذ المسلّم من العورة هو بدنها، وأما الصوت فلم يثبت عورتيته، وعلى تقدير الشك فمقتضى أصل البراءة عدم حرمة إجهاره.

مضافاً إلى دلالة قوله تعالى: ﴿فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض﴾[1]، إذ لو حرم صوتهنّ من جهة كونه عورة لم يكن حاجة إلى تقييده بالخضوع والترقيق الموجبين لطمع الأجانب فيها، وإلى السيرة القطعية والنصوص على عدم كون صوتها عورة.

وأما الكبرى ـ بعد تسليم الصغرى وبعد الغض عن كون النهي متعلقاً بالإسماع الذي هو من الأُمور القصدية التي لا ترتبط بصرف الجهر المجرد عن قصد الإسماع ـ فلأنّ غاية ما يستفاد منها حرمة الجهر بالقراءة، ومجرد ذلك لا يقتضي الفساد، لما عرفت في مبحث الرياء وغيره من أنّ حرمة جزء العبادة لا تقتضي الفساد ما لم تكن مانعة عن صحة العبادة.

---

١) سورة الأحزاب: ٣٢.

وبعبارة واضحة ليس صرف النهي مانعاً إلّا إذا أُريد به المانعية بحيث كان مرشداً إليها وموجباً لتقيد العبادة بعدمه المستلزم لفساد العبادة من باب اقتران المانع بالعبادة كالحدث والاستدبار، وأما إذا كان النهي تكليفاً صرفاً وأجنبياً عن الوضع فلا يدل على الفساد إلّا من جهة عنوان آخر كالنقيصة أو الزيادة مثلاً.

فغاية ما يترتب على حرمة الجهر هو حرمة القراءة وعدم جزئيتها مع الجهر للصلاة، لا بطلان الصلاة، لما مرّ من أنّ صرف حرمتها لا يقتضي الفساد إلّا إذا اقتصر عليها فتفسد الصلاة لأجل النقيصة كما عرفت نظائره في مبحث الرياء والقران، فتدبر.

وقد ظهر مما ذكرنا ضعف ما عن الذكرى من أنّه «لو جهرت وسمعها الأجنبي فالأقرب الفساد مع علمها لتحقق النهي في العبادة.»[1] انتهى كلامه.

وجه الظهور هو ما عرفت من أنّ مجرد النهي عن جزء العبادة ما لم يوجب تقيد العبادة بعدمه لا يوجب الفساد، كما تقدم في النهي عن جزء العبادة لأجل الرياء، ويكون النهي هنا وفي نظائره دالاً على الحرمة التكليفية الصرفة ولا يدل على المانعية المستتبعة للفساد أصلاً كالنهي عن النظر إلى الأجنبية المتمحض في الحرمة التكليفية التي لا تقتضي بطلان الصلاة.

واتضح أيضاً عدم الحاجة في إثبات صحة الصلاة إلى التشبث بكون الجهر أمراً زائداً على أصل القراءة الواجبة، فيكون متعلق النهي أعني الجهر خارجاً عن الصلاة كالنهي عن النظر إلى الأجنبية كما عن الحدائق[2] وحاشية الوحيد قدس سرهما[3]، فلا تصير القراءة منهياً عنها حتى تفسد.

---

١) ذكرى الشيعة ٣ / ٣٢٢.

٢) الحدائق الناضرة ٨ / ١٤١.

٣) الحاشية على مدارك الأحكام ٣ / ٦٠.

توضيح وجه عدم الحاجة أنّ الجهر ليس أمراً زائداً على ماهية القراءة بل هو نفس القراءة بكيفية خاصة وليس للجهر وجود زائد على القراءة حتى يكون التركيب بينهما انضامياً ويندرج بذلك في كبرى التزاحم كالغصب والصلاة اللذين يكونان من صغريات التزاحم بناءً على كونهما من مقولتين ـ على التفصيل الذي حرر في محله ـ فلا يكون الجهر والقراءة موجودين بل موجوداً واحداً.

وحينئذٍ فتعلق النهي عين متعلق الأمر أعني نفس القراءة، ومع ذلك لا نحكم بفساد الصلاة وإن كان نفس القراءة فاسدة للمبغوضية المنافية للمحبوبية الملازمة للعبادة، لكن فساد الجزء لا يستلزم فساد الكل إلّا مع الاقتصار عليه، إلّا أنّ الفساد حينئذٍ مستند إلى جهة أُخرى وهي النقيصة.

فصار المتحصل مما ذكرنا أنّ عدم فساد الصلاة ليس منوطاً بكون الجهر أمراً زائداً على القراءة حتى يندرج في باب التزاحم، بل ذلك ثابت حتى على مبنى كون التركيب اتحادياً.

وقد يقال في الإشكال على القول بالبطلان المنسوب إلى المشهور: إنّ النسبة بين وجوب الإجهار على جميع المكلفين حتى المرأة وبين حرمة الإسماع العموم من وجه، فتحكيم دليل المنع على دليل الوجوب في مورد الاجتماع ترجيح من دون مرجح.

الذي أظنه هو أنّ صاحب هذه المقالة أراد أنّ دليلي وجوب الإجهار وحرمة الإسماع يتساقطان بالتعارض، والمرجع حينئذٍ هو عدم مانعية الإسماع لاندراجه حينئذٍ في صغريات الأقل والاكثر الارتباطيين فتصح الصلاة مع سماع الأجنبي.

وفيه: أنّه إن كان هذا مراده لا يتعارض الدليلان المتعارضان من وجه في جميع المقامات، بل فيما إذا لم يكن مرجح لتقديم أحدهما على الآخر، كما إذا كان أحدهما أظهر من الآخر كالمقام، فإنّ عموم الأمر بالقراءة بدلي لدلالة الأمر بالطبيعة عقلاً

على التخيير بين أفراد تلك الطبيعة، وعموم النهي عن الإسماع استغراقي انحلالي ومقتضاه حرمة كل فرد من أفراد الإسماع تعييناً.

وقد قرر في محله أنّ ما يقتضي التعيين لا يعارض ما يقتضي التخيير، إذ المفروض أنّ الأمر بالطبيعة لا يقتضي إلّا إيجادها المتحقق بصرف وجودها من دون أن يقتضي تعيين بعض أفرادها، وحينئذٍ فلا إشكال في لزوم ترجيح النهي على الأمر ومقتضاه الفساد، كما ذهب إليه المشهور على ما نسب إليهم.

والحاصل أنّ كون النسبة بين وجوب الإجهار وحرمة الإسماع العموم من وجه لا تقتضي الصحة بالتقريب الذي عرفته بل توجب الفساد لما تقدم.

فالأولى في توجيه الحكم بالصحة هو ما مرّ عليك من أنّ النهي التكليفي الصرف لا يوجب الفساد بل يكون حاله حال الرياء وحرمة النظر في الصلاة إلى الأجنبية ونظائرها.

نعم لا إشكال في فساد نفس القراءة لكونها مبغوضة للنهي مضادة للمحبوبية المقومة للعبادة، ولكن فساد الصلاة بها في غاية الإشكال إلّا مع الاقتصار عليه لصيرورتها فاسدة بالنقيصة، والله تعالى هو العالم.

الأمر الثاني: أنّ حكم المرأة في الصلوات الإخفاتية حكم الرجل، فيجب عليهن الإخفات فيها كما يجب ذلك على الرجال، وهو المشهور على ما قيل.

ويمكن التشبث له بوجهين:

أحدهما: عدم تعرضهم لنفي وجوب الإخفات عليهن، إذ لو لم يكن ذلك واجباً عليهن لتعرضوا له، كما تعرضوا لنفي وجوب الجهر عليهن، فعدم تعرضهم لنفي وجوب الإخفات عليهن يكشف عن تسلّم وجوبه عليهن على حذو وجوبه على الرجال.

وفيه: أنّه قد حكي عن جماعة ذهابهم إلى التخيير بين الجهر والإخفات في الصلوات الإخفاتية تشبثاً باختصاص الدليل بالرجل، فلا دليل على وجوب الإخفات على المرأة، فليس هناك تسالم على وجوب الإخفات عليهن ولا يكشف عدم تعرض المشهور لنفي الوجوب عن تسلّم وجوب الإخفات عليهن، فليتأمل.

ثانيهما: قاعدة الاشتراك القاضية بالتعدي عن الرجل الذي هو مورد النصوص إلى المرأة، وهذا الوجه هو العمدة في إثبات وجوب الإخفات عليهن.

ومنه يظهر ضعف ما نسب إلى جماعة من عدم الدليل على وجوب الإخفات عليهن ومقتضى الأصل عدم وجوبه.

وجه الظهور هو أنّ قاعدة الاشتراك دليل على وجوب الإخفات عليهن ومعه لا تصل النوبة إلى الأصل العملي، كما هو أوضح من أن يخفى.

[تحديد مفهوم الجهر والإخفات]

المقام الثالث: في تحديد مفهوم الجهر والإخفات الموضوعين للحكم الشرعي وبيان ضابطهما.

اعلم أنّه وقع الخلاف العظيم في تفسيرهما، فعن الشرايع: «إنّ أقل الجهر أن يسمعه القريب الصحيح السمع إذا استمع، والإخفات أن يسمع نفسه إن كان يسمع.» [١] انتهى.

ومقتضاه كون كل من الجهر والإخفات ذا مراتب وعدم تصادق موردي بينهما بناءً على كون قوله «والإخفات» معطوفاً على «الجهر» لا على «أقل الجهر»، ضرورة أنّ أقل مراتب الجهر أن يسمع القريب وأقل مراتب الإخفات أن يسمع

---

١) شرائع الإسلام ١ / ٦٥.

نفسه، فليس هناك مورد يتصادق الجهر والإخفات إذ أشد مراتب الإخفات عبارة عما يكون أخفى من سماع النفس بحيث لم يسمع القاري ما يقرأه وهو ما يقرب من حديث النفس كالكلمات التي لا تشتمل على الحروف الشفوية والصفيرية مثلاً ككلمة (لا إله إلّا الله).

ومنه يظهر فساد توهم أنّ لازم عبارة الشرايع المذكورة كون الأكثر إخفاتاً سماع الغير، فيتصادق عليه كل من الجهر والإخفات مع أنّهما متضادان.

وذلك لما عرفت من أنّ أشدية مراتب الإخفات هي عدم إسماع النفس بمعنى أن يكون خفاء الكلمات بنحو لا يسمعها نفس القاري لا إسماع الغير فإنّه ليس أشد مراتب الإخفات.

والحاصل أنّ إسماع الغير ليس أشد إخفاتاً من إسماع النفس، فليس للجهر والإخفات مورد يتصادقان عليه بل يتنافيان مفهوماً ومصداقاً.

ونظير عبارة الشرايع عبارة النافع: «وأدنى الإخفات أن يسمع نفسه» [١].

وعن القواعد: «أقل الجهر إسماع القريب تحقيقاً أو تقديراً، وحدّ الإخفات إسماع نفسه» [٢]، ونحوها عبارتا الذكرى [٣] والدروس [٤] على ما حكي.

وعن الموجز: «أنّ أعلى الإخفات أدنى الجهر.» [٥] انتهى. ولا يخفى المسامحة فيه، فإنّ العبارة التي تؤدي تصادق الجهر والإخفات هي (أدنى الجهر أدنى الإخفات) لا أعلى الإخفات، لما عرفت من أنّ أعلى مراتب الإخفات هي أشدها خفاءً، كما لا يخفى.

---

١) المختصر النافع / ٣٠.
٢) القواعد ١ / ٢٧٣.
٣) الذكرى ٣ / ٣٢١.
٤) الدروس ١ / ١٧٣.
٥) الموجز الحاوي (الرسائل العشر) / ٧٧.

واعلم أنّ المعنى الذي ذكرناه في عبارة الشرايع من كون كل من الجهر والإخفات ذا مراتب وإن كان مما يقتضيه ظاهرها إلّا أنّه بقرينة ما ادعي من التسالم على بطلان القراءة إذا لم يسمع نفسه ولو تقديراً يرفع اليد عن هذا الظاهر وتحمل العبارة على بيان حد الإخفات بأنّه هو إسماع النفس وليس له مراتب، ويجعل قوله «والإخفات أن يسمع نفسه» معطوفاً على الجملة.

فإشكال تصادق الجهر والإخفات على عبارة الشرائع مندفع. نعم هذا الإشكال متوجه على عبارة النافع المتقدمة، ولا دافع له، ضرورة أنّه بناءً على التوهم المزبور من كون أعلى الإخفات إسماع الغير يتصادق الإخفات والجهر على إسماع الغير مع كونهما متضادين.

ثم إنّ عبارة القواعد والدروس والذكرى المذكورة تنطبق على المعنى الأخير الذي احتملناه في عبارة الشرايع، فأقل مراتب الجهر إسماع القريب وحد الإخفات إسماع النفس، فهذه العبارات الثلاث كعبارة الشرايع بناءً على الاحتمال الأخير في مقام تحديد الإخفات من طرفي الأقل والأكثر، بمعنى أنّ الإخفات ليس ذا مراتب بل له مرتبة واحدة وهي إسماع النفس وتحديد الجهر من طرف الأقل فقط.

وعن السرائر ما لفظه: «وأدنى حد الجهر أن يسمع من عن يمينك أو شمالك ولو علا صوته فوق ذلك لم تبطل صلاته، وحد الإخفات أعلاه أن تسمع أُذناك القراءة وليس له حد أدنى بل إن لم تسمع أُذناه القراءة فلا صلاة له، وإن سمع من عن يمينه أو شماله صار جهراً إذا فعله عامداً بطلت صلاته.» [1] انتهى.

---

١) السرائر ١ / ٢٢٣.

وعن المنتهى: «أقل الجهر الواجب أن يسمع غيره القريب أو يكون بحيث يسمع لو كان سامعاً بلا خلاف بين العلماء، والإخفات أن يسمع نفسه أو بحيث يسمع لو كان سامعاً، وهو وفاق، ولأنّ الجهر هو الإعلان والإظهار وهو يتحقق بسماع الغير القريب فيكتفى به والإخفات السرّ، وإنما حددناه بما قلناه لأنّ ما دونه لا يسمى كلاماً ولا قرآناً وما زاد عليه يسمى جهراً.» [١] انتهى.

وفيما ذكرناه من كلمات الأصحاب غنى وكفاية في البصيرة والاطلاع على ما بينهم من الاختلاف في تحديد الجهر والإخفات وعبائرهم بين تحديد الإخفات بما لا يكون له مراتب وبين تحديده بما تكون هي له.

ولكنها متفقة على أنّ المائز بين الجهر والإخفات هو إسماع الغير وعدمه.

ولعله يرجع إليه ما عن جامع المقاصد [٢] ومن تأخر عنه من أنّ المائز بينهما إظهار الصوت على النحو المعهود وعدمه، فالجهر إظهار الصوت ويلزمه إسماع الغير، وإخفاؤه وهمسه إخفات وإن سمعه القريب، فإنّ إظهار الصوت ملزوم لإسماع الغير.

وكيف كان فالذي ينبغي أن يقال: إنّ الجهر والإخفات ليسا من الماهيات المخترعة الشرعية حتى لا يكون المرجع في تشخيصها غير الشارع، بل هما من المفاهيم العرفية التي يرجع في تمييزها إلى العرف، وحينئذٍ فنقول: إنّ الجهر عرض قائم بالكلام الذي فسر باعتبار أجزائه وهي الكلمات بالصوت المعتمد على مقاطع الحروف، فجهر الكلام هو إظهار ذلك الصوت، كما أنّ إخفائه عبارة عن إسراره وستره.

---

١) المنتهى ٥ / ٨٧.

٢) جامع المقاصد ٢ / ٢٦٠.

فصدق الإخفاء منوط بصدق الكلام كما يشهد بذلك عدم صدق الإسرار بين شخصين إلّا بعد صدق المكالمة بينهما، والمفروض أنّ الكلام هو الصوت فلا يصدق على قول (لا إله إلّا الله) بحيث يكون كحديث النفس، فإنّه ليس بكلام حقيقة.

ومن المعلوم أنّ الإخفاء في المقام لابد أن يكون بعد تحقق القراءة والكلام حتى تنقسم القراءة إلى الجهرية والإخفاتية، وانحفاظ المقسم في الإخفاء موقوف على أن يكون الإخفات عبارة عن عدم ظهور الصوت وبروزه في مقابل الإجهار الذي هو عبارة عن ظهوره.

ولعل تفسير الجهر بظهور جوهر الصوت والإخفاء بعدمه يرجع إلى ما ذكرناه، كما أنّ تفسيره بإسماع القريب الصحيح السمع ونظائره تفسير له بلازمه فإنّ إبراز جوهر الصوت يستلزم عادة سماع القريب.

فصار المتحصل مما ذكرنا أنّ الجهر هو الصوت البارز، والإخفات عدمه بحيث تسمع أُذناه إذ ما دونه لا يسمى كلاماً عرفاً، كما عرفت في إسرار شخصين في الكلام، فالتقابل بينهما تقابل الإيجاب والسلب لا تقابل التضاد كما عرفت من غالب الأصحاب، وما ذكرناه هو المعني العرفي.

ولابد من ملاحظة الأخبار الواردة في الباب حتى يظهر أنّ ما يستفاد منها ليس مخالفاً لهذا المعنى العرفي.

منها: موثقة سماعة المروية عن الكافي والتهذيب مضمرة، قال: «سألته عن قول الله عزوجل ﴿ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها﴾ [1]؟ قال: المخافتة ما دون سمعك والجهر أن ترفع صوتك شديداً» [2].

---

١) سورة الإسراء: ١١٠.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ٩٦، الباب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٤٤٠.

ومنها: ما رواه في الحدائق [١] عن العياشي عن سماعة بن مهران عن أبي عبدالله عليه السلام بهذا المضمون [٢].

ومنها: خبر إسحاق بن عمار المروي عن تفسير علي بن ابراهيم عن أبي عبدالله عليه السلام «في قوله عزوجل ﴿ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها﴾، قال: الجهر بها رفع الصوت، والتخافت ما لم تسمع نفسك، واقرأ ما بين ذلك» [٣].

وعن الحدائق بعد نقل هذا الخبر قال: «وبهذا الإسناد عنه أيضاً قال: «الإجهار رفع الصوت عالياً والمخافتة ما لم تسمع نفسك» [٤].» [٥]، فإنّ الجهر المنهي عنه هو العلو المفرط، والإخفات المنهي عنه هو عدم إسماع النفس، والإخفات المأمور به هو إسماع النفس، والإجهار المأمور به هو ما بين إسماع الغير ورفع الصوت شديداً، وهو مساوق لتفسير أدنى مراتب الجهر بإسماع القريب الصحيح السمع، ونحوه من العبائر المتقدمة في تفسير الجهر.

ويؤيد ما ذكرناه من معنى الإخفات صحيحة زرارة أو حسنته عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا يكتب من القرآن والدعاء إلّا ما أسمع نفسه» [٦].

وصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته هل يقرأ الرجل في صلاته وثوبه على فيه؟ قال: لا بأس بذلك إذا أسمع أُذنيه الهمهمة.» [٧]، والهمهمة على ما عن

---

١) الحدائق الناضرة ٨ / ١٣٣.
٢) مستدرك الوسائل ٤ / ١٩٨، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٤٤٨٠.
٣) وسائل الشيعة ٦ / ٩٨، الباب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٦، الحديث ٧٤٤٤.
٤) مستدرك الوسائل ٤ / ١٩٩، الباب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٥، الحديث ٤٤٨٤.
٥) الحدائق الناضرة ٨ / ١٣٣.
٦) وسائل الشيعة ٦ / ٩٦، الباب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٤٣٩.
٧) وسائل الشيعة ٦ / ٩٧، الباب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٤، الحديث ٧٤٤٢.

القاموس الصوت الخفي.

فتلخص أنّ الإخفات الموضوع لحكم الشارع في بعض الصلوات هو ما لا يكون أقل من إسماع النفس تحقيقاً أو تقديراً سواء كان ذلك هو المعني العرفي أم لا.

ودعوى معارضة هذا المعنى من الإخفات وهو إسماع النفس ببعض الروايات كصحيحة علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل هل يصلح له أن يقرأ في صلاته ويحرك لسانه في لهواته من غير أن يسمع نفسه؟ قال: لا بأس أن لا يحرّك لسانه يتوهّم توهّماً» (١).

مدفوعة بإعراض الأصحاب عنها ومنافاتها بجميع أدلة اعتبار القراءة، بداهة عدم صدق القراءة على عدم تحريك اللسان على مخارج الحروف، فلابد من حملها على التقية كما حملها الشيخ قدس سره عليها (٢).

ويؤيد هذا الحمل ما رواه عن أبي حمزة عمن ذكره، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: يجزيك من القراءة معهم مثل حديث النفس» (٣).

وخبر علي بن يقطين، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يصلّي خلف من لا يقتدى بصلاته والإمام يجهر بالقراءة؟ قال: اقرأ لنفسك وإن لم تسمع نفسك فلا بأس» (٤).

فتحصل مما ذكرنا أنّه لا إجمال في مفهوم الجهر والإخفات حتى يرجع فيه إلى الأصل، وعلى تقدير الشك فالمرجع أصالة البراءة عن التكليف بما زاد عما ثبت

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٩٧، الباب ٣٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٥، الحديث ٧٤٤٣.
٢) تهذيب الأحكام ٢ / ٩٧.
٣) وسائل الشيعة ٦ / ١٢٨، الباب ٥٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣، الحديث ٧٥٢٥.
٤) وسائل الشيعة ٦ / ١٢٧، الباب ٥٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٥٢٣.

اعتباره من إسماع النفس في الإخفات وإسماع القريب في الجهر، لكون الشبهة مفهومية يرجع الشك فيما زاد على القدر المتيقن منه إلى الشك في التكليف الذي يكون المرجع فيه أصل البراءة، كما لا يخفى.

[الجهر بالبسملة]

وينبغي ختم مباحث الجهر والإخفات بأمر، وهو أنّه لا إشكال في وجوب الجهر بالبسملة في الصلوات الجهرية لكونها جزء من القراءة، بل هي أعظم آية منها، كما نطقت به بعض الروايات المتقدمة في مبحث القراءة، فنفس دليل اعتبار الجهر بالقراءة يكفي في إثبات وجوب الجهر بالبسملة.

إنما الكلام في حكم الجهر بها في الصلوات الإخفاتية، واختلفوا فيه على خمسة أقوال:

الأوّل: استحباب الجهر بها مطلقاً، إماماً كان أو مأموماً، في الأُوليين وغيرهما من أخيرتي الرباعيتين وثالثة المغرب، وقد نسب هذا القول إلى المشهور.

الثاني: وجوبه مطلقاً، والقائل به على ما حكي هو القاضي ابن البراج في المهذب [1] حيث إنّه عدّ من واجبات الصلوات الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فيما يجهر أو يخافت، وربما يستظهر ذلك من عبارة الصدوق أيضاً في الخصال حيث قال: «والإجهار ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة واجب.» [2]، ولكنه تأمل بعض في هذا الاستظهار ولم يستبعد كون المراد خصوص الركعتين الأُوليين فيتحد مع القول الخامس الآتي.

---

١) المهذب ١ / ٩٢.

٢) الخصال / ٦٠٤.

الثالث: اختصاص استحباب الجهر بالأُوليين وأما الأخيرتان فلا يستحب الجهر فيهما في شيء من الصلوات بل لا يجوز، وهو خيرة السرائر [١] على ما قيل.

الرابع: التفصيل بين الإمام وغيره باستحباب الجهر بها للإمام دون غيره، وهو مختار ابن الجنيد على ما حكي [٢].

الخامس: وجوب الجهر بها في ابتداء الحمد والسورة في الأُوليين من جميع الصلوات، وهو المنسوب إلى أبي الصلاح [٣].

ولما كان مدرك الحكم الأخبار فلابد من ذكرها حتى يظهر ما ينبغي المصير إليه، فنقول وبه نستعين: إنّ الأخبار الواردة في الباب على طوائف:

إحداها: ما دلّ على قراءة الإمام عليه السلام البسملة في جميع الصلوات حتى الإخفاتية جهراً، كصحيحة صفوان المروية عن التهذيب، قال: «صلّيت خلف أبي عبدالله عليه السلام أيّاماً فكان يقرأ في فاتحة الكتاب ببسم الله الرحمن الرحيم فإذا كانت صلاة لا يجهر فيها جهر ببسم الله الرحمن الرحيم، وأخفى ما سوى ذلك» [٤].

وعن الكليني بإسناده عن صفوان الجمال، قال: «صلّيت خلف أبي عبدالله عليه السلام أيّاماً، فكان إذا كانت صلاة لا يجهر فيها جهر ببسم الله الرحمن الرحيم وكان يجهر في السورتين جميعاً» [٥].

---

١) السرائر ١ / ٢١٨.

٢) نقل عنه في المختلف ٢ / ١٥٥.

٣) الكافي في الفقه / ١١٧.

٤) وسائل الشيعة ٦ / ٥٧، الباب ١١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٣٣٦.

٥) وسائل الشيعة ٦ / ٧٤، الباب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٣٨٤.

ثانيتها: ما دلّ على وجوب الإجهار بالبسملة في الصلاة، كخبر الأعمش المروي عن الخصال في حديث شرايع الدين، قال: «والإجهار ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة واجب» (١).

وخبر رجاء ابن أبي الضحاك الذي صحب الرضا عليه السلام في طريقه إلى مرو عن الرضا عليه السلام «أنّه كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في جميع صلواته بالليل والنهار» (٢).

ثالثتها: ما دل على كون وجوب الإجهار بالبسملة في جميع الصلوات سنة، كخبر الفضل بن شاذان المروي عن العيون عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال: «والإجهار ببسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات سنّة» (٣).

رابعتها: ما دل على كون الجهر بالبسملة مطلقاً من علائم المؤمن، كالخبر المروي عن مصباح الشيخ قدس سره مرسلاً عن أبي محمد العسكري عليه السلام، قال: «علامات المؤمن خمس: صلاة الخمسين، وزيارة الأربعين، والتختم باليمين، تعفير الجبين، والجهر ببسم الله الرحمن الرحيم» (٤).

وعن كتاب أعلام الدين الديلمي عن كتاب الحسين بن سعيد عن صفوان بإسناده عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا كان يوم القيامة تقبل قوم على نجائب من نور ينادون بأعلى أصواتهم: ﴿الحمد لله الذي صدقنا وعده وأورثنا أرضه نتبوّأ من

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٧٥، الباب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٥، الحديث ٧٣٨٨.
٢) وسائل الشيعة ٦ / ٧٦، الباب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٧، الحديث ٧٣٩٠.
٣) وسائل الشيعة ٦ / ٧٦، الباب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٦، الحديث ٧٣٨٩.
٤) وسائل الشيعة ١٤ / ٤٧٨، الباب ٥٦ من أبواب المزار وما يناسبه، ح ١، الحديث ١٩٦٤٣.

الجنة حيث نشاء﴾ [١]. قال: فتقول الخلائق: هذه زمرة الأنبياء، فإذا النداء من قبل الله عزوجل: هؤلاء شيعة علي بن أبي طالب عليه السلام، فهم صفوتي من عبادي وخيرتي من بريتي، فتقول الخلائق: إلهنا وسيدنا، بما نالوا هذه الدرجة؟ فإذا النداء من الله تعالى: بتختمهم في اليمين وصلاتهم إحدى وخمسين، وإطعامهم المسكين، وتعفيرهم الجبين، وجهرهم في الصلاة ببسم الله الرحمن الرحيم.» [٢]، ونحوهما غيرهما.

خامستها: ما دلّ بظاهره على اختصاص مطلوبية الجهر بالإمام، كخبر أبي حمزة المروي عن التهذيب، قال: «قال علي بن الحسين عليهما السلام: يا ثمالي إنّ الصلاة إذا أُقيمت جاء الشيطان إلى قرين الإمام، فيقول: هل ذكر ربّه؟ فإن قال: نعم، ذهب، وإن قال: لا، ركب على كتفيه، فكان إمام القوم حتى ينصرفوا. قال: فقلت: جعلت فداك ليس يقرؤون القرآن؟ قال: بلى، ليس حيث تذهب يا ثمالي، إنما هو الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم» [٣].

سادستها: ما ظاهره التخيير بين الجهر والإخفات بها، كصحيحة عبيدالله بن علي الحلبي ومحمد بن علي الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام «أنّهما سألاه عمن يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم حين يريد يقرأ فاتحة الكتاب؟ قال: نعم إن شاء سراً وإن شاء جهراً. فقالا: أفيقرؤها مع السورة الأُخرى؟ فقال: لا» [٤].

هذا ما استقصيناه من اختلاف ألسنة أخبار الباب.

---

١) الزمر: ٧٤.

٢) مستدرك الوسائل ٤ / ١٨٦، الباب ١٧ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١٠، الحديث ٤٤٥١، وأعلام الدين للديلمي / ١٣٩.

٣) وسائل الشيعة ٦ / ٧٥، الباب ٢١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٤، الحديث ٧٣٨٧.

٤) وسائل الشيعة ٦ / ٦١، الباب ١٢ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٣٤٩.

والذي يقتضيه التدبر في الجمع بينها هو القول باستحباب الجهر بالبسملة في مواضع الإخفات بالقراءة مطلقاً، سواء كان إماماً أم منفرداً، وسواء كان في الأُوليين اللتين يتعين فيهما القراءة أم في الأخيرتن اللتين يتخير بينها وبين التسبيح، فإنّه لا موجب لتقييد إطلاق ما دلّ على استحباب الجهر بها كخبر علائم المؤمن، وذلك لعدم التنافي بين تلك المطلقات وبين ما دلّ على استحباب الجهر بالبسملة للإمام كخبر أبي حمزة لكونهما من المثبتين اللذين لا مانع من الجمع بينهما في الحكم بالاستحباب.

كما أنّه لا موجب لتقييد تلك المطلقات بما دلّ على لزوم الإخفات في الأخيرتين، وذلك لأنّ عمدة ما دل على وجوب الإخفات في الأخيرتين هو الإجماع الذي لا إطلاق له فالمتيقن منه هو غير البسملة فتشملها الإطلاقات الدالة على استحباب الجهر بالبسملة مطلقاً.

مضافاً إلى ما يستظهر من خبر هارون عن أبي عبدالله عليه السلام من رجحان الجهر بها في كل موضع شرعت فيه البسملة ولو في غير الصلاة، وإلى كفاية فتوى المشهور في الحكم بالاستحباب من باب التسامح، فتأمل.

وبالجملة فالأقوى ما عليه المشهور من استحباب الجهر بالبسملة مطلقاً.

وقد ظهر مما ذكرنا ضعف سائر الأقوال المذكورة في صدر البحث.

أما اختصاص الاستحباب بالأُوليين من الصلاة الإخفاتية، كما هو المنسوب إلى الحلي قدس سره، فلأنّ حاصل ما استدل به على ذلك يرجع إلى وجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ مقتضى ما دل على وجوب الإخفات في الأخيرتين لزوم الإخفات بالبسملة لكونها جزء من القراءة التي يجب فيها الإخفات.

وما ورد في استحباب الجهر بالبسملة مختص بما يتعين فيها القراءة وهو الركعتان الأُوليان فقط، فلم يثبت استحباب الجهر بها في الأخيرين لعدم تعين القراءة فيهما.

الثاني: أنّ قاعدة الاحتياط تقتضي الإخفات بالبسملة في الأخيرتين، إذ صحة صلاة من أجهر بالبسملة في الأخيرتين محل خلاف، بخلاف الإخفات بها فإنّ صحتها حينئذٍ محل وفاق بين الأصحاب بل بين المسلمين.

الثالث: عدم الدليل على استحباب الجهر بها في الأخيرتين.

وتوهم كون عموم ما دل على ندب الجهر بالبسملة دليلاً عليه، مدفوع بأنّ ذلك يكون فيما يتعين فيه القراءة لأنّهم عليهم السلام قالوا باستحباب الجهر بالبسملة فيما يجب فيه القراءة الإخفاتية والركعتان الأخيرتان خارجتان عن ذلك.

هذا ملخص الوجوه التي تمسك بها الحلي قدس سره لإثبات مذهبه، والكل كما ترى.

أما الأوّل، فلما عرفت الإشارة إليه من أنّ عمدة ما دل على وجوب الإخفات في الأخيرتين هو الإجماع والسيرة والمتيقن منهما هو غير البسملة وإلّا لم يقع في وجوب الجهر بالبسملة في الأخيرتين خلاف.

وأما الثاني، ففيه أوّلاً: ورود الإطلاقات الدالة على استحباب الجهر بالبسملة على قاعدة الاحتياط.

وثانياً: أنّه على تقدير الشك في وجوب الإخفات بالبسملة في القراءة الإخفاتية والغض عن الإطلاقات المزبورة يكون المرجع في المقام أصالة البراءة لا الاحتياط لكون الشك في ثبوت التكليف لا سقوطه حتى تجري فيه قاعدة الاحتياط.

وأما الثالث: فلكفاية الإطلاقات الدالة على استحباب الجهر بالبسملة مطلقاً دليلاً على استحبابه في الأخيرتين.

وتوهم اختصاصها بما يتعين فيها القراءة وهو الركعتان الأُوليان، فاسد لأنّ ذلك دعوى بلا شاهد، فإنّه لم نظفر بما يستشم منه رائحة اختصاص استحباب الجهر بالبسملة في الركعتين الاوليين.

وكذا القول بوجوب الجهر بالبسمة مطلقاً حتى في الأخيرتين، كما هو المنسوب إلى أبي الصلاح، فإنّ مستنده ظاهراً هو خبر الأعمش ورواية رجاء بن أبي الضحاك المتقدمان، وخبر سليم بن قيس عن أميرالمؤمنين عليه السلام في خطبة طويلة: «وألزمت الناس الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم» [1].

وفي الكل ما لا يخفى، لإعراض المشهور عن ظاهرها أعني الوجوب، مضافاً إلى ما في نفس خبري ابن اعمش وابن قيس من الضعف.

وكذا القول باختصاص استحباب الجهر بالبسملة بالإمام، كما عن ابن الجنيد رحمه الله، فإنّ وجهه ظاهراً هو النصوص الواردة فيه، وقد عرفت عدم صلاحيتها لتقييد الإطلاقات المزبورة، لعدم التنافي الموجب للتقييد، خصوصاً مع إباء بعضها عن التقييد كرواية علائم المؤمن.

فصار المتحصل من جميع ما ذكرنا استحباب الجهر بالبسملة في الصلوات الإخفاتية مطلقاً من غير فرق في ذلك بين الأُوليين والأخيرتين، ومن غير فرق فيه بين الإمام والمنفرد، وضعف سائر الأقوال المذكورة، كما عرفت.

تذييل: اعلم أنّ مقتضى إطلاق ما تقدم في استحباب الجهر بالبسملة هو عدم الفرق في الحكم المزبور بين المأموم المسبوق والمأموم الذي يختار القراءة في الأخيرتين وبين الإمام والمنفرد.

١) وسائل الشيعة ١ / ٤٥٨، الباب ٣٨ من أبواب الوضوء، ح ٣، الحديث ١٢٠٩.

إلّا أنّ المأموم المسبوق وكذا المأموم المختار للقراءة في الأخيرتين خرجا عن تحت الإطلاقات المزبورة، إذ عنوان الايتمام الذي هو عنوان ثانوي وموضوع لأحكام خاصة متقدم على العنوان الأوّلي، فشمول ما دل على سقوط وجوب الجهر بالقراءة عن المأموم المسبوق للبسملة أظهر من شمول الإطلاقات المزبورة لها، لما عرفت من كون الايتمام عنواناً ثانوياً متقدماً على العنوان الأوّلي بأحد الوجوه المذكورة في محلها، ولا يلاحظ النسبة بين الدليل الأوّلي وبين الدليل الثانوي.

فلا حاجة في الحكم بعد استحباب الجهر بالبسملة للمأموم المسبوق إلى ملاحظة كون النسبة بين الإطلاقات المذكورة وبين ما دلّ على كون وظيفة المأموم الإخفات عقيب الإمام عموماً من وجه حتى يحكم بسقوط استحباب الجهر بالبسملة لأجل المعارضة، كما عن شيخنا الأعظم قدس سره [1]، وإذا كان مراعاة جانب الإمام موجبة لسقوط الجهر الواجب فمقتضاه سقوط الندب مراعاة له بالأولوية.

فالمتحصل سقوط استحباب الجهر بالبسملة بالنسبة إلى المأموم المسبوق والمأموم الذي يختار القراءة في الركعتين الأخيرتين، كما لا يخفى.

[مستحبات القراءة]

ثم إنّ الأصحاب قدس سرهم ذكروا مستحبات عديدة من الترتيل، وحفظ الوقوف على مواضعه، وقراءة سورة بعد الفاتحة في النوافل المطلقة دون الخاصة التي عينت فيها سورة خاصة بالكيفية المقررة فيها من تكرار السورة وعدمه، وقراءة السور القصار في الظهرين والمغرب، وسورة الأعلى والطارق وما شاكلهما في العشاء، والمزّمّل والمدثر وما ماثلهما في الصبح.

---

١) كتاب الصلاة ١ / ٤٢٠.

واستحباب إسماع الإمام من خلفه القراءة الجهرية ما لم يبلغ العلو المفرط وكذا الشهادتان.

وسؤال المصلّي الرحمة إذا مرّ بآيتها والاستعاذة من النقمة إذا مرّ بآيتها، والاستعاذة قبل القراءة في الركعة الأُولى والإخفات بها، وغير ذلك مما ذكره غير واحد من الأصحاب.

وحيث إنّ التعرض لها تفصيلاً ينافي وضع الرسالة طوينا الكلام عنها واقتصرنا بالإشارة إليها.

فالمهم صرف عنان البحث إلى بعض المسائل المهمة.

[وجوب تعيين السورة قبل البسملة]

المسألة الأُولى: أنّه هل يجب تعيين السورة بعد الحمد قبل الشروع في البسملة المشتركة بين السور أم لا؟ قد نسب أوّلهما إلى المشهور، وهو مختار شيخنا الأعظم الأنصاري قدس سره (١).

وقبل الخوض فيه لا بأس بالتنبيه على أمر؛ وهو أنّ محل الكلام في هذه المسألة هو ما إذا قصد المصلّي بالبسملة القرآنية لا مطلق الذكر، إذ لا ريب عند كل احد في عدم جواز الاجتزاء بالبسملة التي قرأها بهذا القصد، لعدم صيرورتها حينئذٍ جزءً لشيء من السور، فإنّ من المقرر في محله أنّ تعين المادة المشتركة بين صور منوط بالقصد ومتقوم به، كالغسل الذي تعين نوع منه كالجمعة، وغيرها موقوف على القصد، فإنّ البسملة من هذا القبيل لاشتراكها بين القرآن والذكر ولا يتعين قرآنيتها إلّا بالقصد ومع عدم القصد لا يتعين قرآنيتها، كما لا يخفى.

---

١) كتاب الصلاة ١ / ٦١٣.

إذا عرفت موضوع البحث في هذه المسألة، فاعلم أنّ شيخنا الأعظم قدس سره قد استدل على اعتبار تعيين السورة قبل الشروع في البسملة بوجهين:

أحدهما: ما محصله أنّ القرآن عبارة عن الكلام الشخصي النازل على سيد المرسلين صلى الله عليه وآله، فكل سورة تكون قطعة من ذلك الكلام المنزل ومن جملة أجزاء كل سورة البسملة، فكما أنّ غير البسملة من أجزاء كل سورة مغائر لأجزاء سورة أُخرى فكذلك البسملة، فإنّ بسملة كل سورة شخص مغائر لبسملة سورة أُخرى ولا تتعين لسورة خاصة إلّا بقصد جزئيتها لها، فسورة الجحد مثلاً لا تتعين بسملتها إلّا بالقصد كما هو شأن جميع الأُمور القصدية.

فلا تقاس البسملة والسورة بالمركبات الخارجية التي لا دخل للقصد فيها، فإذا صنع قائمة بقصد إيجاد السرير أو لا بقصده أو بقصد غير السرير ثم بدا له فصنعه سريراً، فلا إشكال في صيرورته جزءً للسرير.

فلخص هذا الوجه هو اعتبار قصد الجزئية في البسملة وعدم صيرورتها جزء سورة إلّا بالقصد. هذا محصل الوجه الأوّل الذي أطال قدس سره في تقريبه.

ثانيهما: ما حاصله عدم صدق إطاعة الأمر بالسورة ولو مع تسليم عدم اعتبار قصد الحكاية في صيرورة البسملة جزء من السورة.

وذلك لأنّه إذا فرض قراءة البسملة بقصد سورة التوحيد مثلاً لا يصدق عليه أنّه أتى بجزء من سورة الجحد، فإذا اتى حينئذٍ بسورة الجحد لا يصدق إطاعة الأمر بسورة الجحد لأنّه لم يأت بجميع أجزائها، إذ المفروض كون البسملة جزءً لسورة التوحيد لا سورة الجحد، فلا يتحقق الامتثال بالنسبة إلى جميع الأوامر الضمنية المتعلقة بأجزاء سورة الجحد.

فلخص هذا الوجه عدم صدق الإطاعة على السورة المأتي بها إذا قصد ببسملتها سورة أُخرى.

وفي هذا الوجه ما لا يخفى، ضرورة أنّ عدم صدق الإطاعة لا وجه له إلّا اعتبار قصد حكاية الشخص في الجزئية، فمرجعه حينئذٍ إلى الوجه الأوّل وليس وجهاً على حدة.

والأقوى ما ذهب إليه المشهور من وجوب تعيين السورة قبل الشروع في البسملة، وتوضيح وجهه يتوقف على الالتفات إلى أُمور:

الأوّل: أنّه لا إشكال في أنّ العنوان الثابت لفعل تارة يكون متحققاً بنفس الفعل من دون توقفه على شيء بل ولو مع قصد الخلاف، كالعناوين الأوّلية فإنّ عنوان الشرب والأكل ونحوهما لا يناط ثبوتها للفعل بالقصد، وأُخرى يكون ثابتاً للفعل بالقصد بحيث يكون القصد مقوّماً له، كعنوان الغسل والوضوء وغيرهما من العناوين القصدية، فإذا فرض تعلق حكم بالقسم الأوّل لا يناط امتثاله بقصد العنوان، بخلاف القسم الثاني فإنّ امتثاله منوط بقصد العنوان ضرورة أنّ انطباق موضوع الحكم على الفعل منوط به.

الثاني: أنّ المركبات الخارجية لا يتوقف وجودها في الخارج على شيء سوى وجود أجزائها تكويناً ولا دخل للقصد في تحققها أصلاً.

الثالث: أنّ الاستعمال يوجب نحو اتحاد بين اللفظ والمعنى، كما هو شأن الحكاية في جميع الموارد، ولولا هذا الاتحاد لم يصدق قولك (قرأت قصيدة امرء القيس) على المقروء، بداهة أنّ القصيدة هي شخص الألفاظ التي أنشأها الشاعر، ولما كان المقروء حاكياً عن تلك القصيدة وكانت الحكاية مستلزمة لنحو اتحاد بين الحاكي والمحكي صدق على المقروء أنّه قصيدة امرء القيس وإلّا صدق عليه أنّه مثل قصيدته.

الرابع: أنّ القرآن عبارة عن ألفاظ خاصة نزلت على سيد المرسلين صلى الله عليه وآله وهي عدة سور مشتملة على بسامل، فلكل سورة شخصية بسملة خاصة، وتعيّن بسملة

كل من السور منوط بتعيينها، لأنّ جزئيتها لسورة خاصة متقومة بالقصد لكونها من العناوين القصدية.

إذا عرفت هذه الأُمور تعرف أنّ مقتضاها لزوم تعيين السورة قبل الشروع في البسملة لما عرفت من أنّ التعين لسورة موقوف على التعيين كما هو قضية الاشتراك في الصورة كالأغسال، فإنّ تعين نوع منها كغسل الجنابة منوط بالقصد والتعيين فلا يتعين نوع من الأغسال إلّا بإحداثه بقصد ذلك النوع حين إيجاده لا بعده، كما لا يخفى.

وقد ظهر مما ذكرنا فساد توهم أنّ المأمور به هو كلي السورة الجامع بين أفراده، ومع اشتراك البسملة بين السور يكون الواجب هو كلي البسملة الصادق على كل واحد من أفرادها، ولازمه حصول امتثال الأمر بكلي البسملة إذا قرأها لحكايتها عما هو الواجب وهو الكلي وبقاء الأمر بكلي السورة فإذا قرأ سورة حينئذٍ فقد حصل امتثال أمر كل من البسملة والسورة.

توضيح وجه الفساد هو أنّ المأمور به ليس كلياً بل شخصياً، لما عرفت من أنّ المأمور به هو الكلام المنزل وهو جزئي لا كلي، فالكلي هو الأمر المنتزع وليس ذلك متعلق الأمر بل متعلقه هي الأشخاص التي لا تتعين إلّا بالقصد حين الإيجاد، فالبسملة المقروءة بقصد سورة الجحد مثلاً تكون جزءً لها دون ما إذا لم يقصد جزئيتها لها إلّا بعد قرائتها مجردة عن نية جزئيتها لسورة خاصة.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ الأقوى وجوب تعيين السورة قبل الشروع في البسملة وعدم كفاية قراءة البسملة بدون تعيين سورة في الامتثال، ومع الشك فيه فالمرجع قاعدة الاشتغال، والله العالم.

[العدول من سورة إلى أُخرى]

المسألة الثانية: هل يجوز العدول من سورة إلى أُخرى؟

الظاهر عدم الخلاف في جوازه في الجملة، وعن الحدائق [١] كون جوازه مشهورياً ما لم يبلغ نصفها أو يتجاوز نصفها على الخلاف في ذلك، وأنّه يحرم العدول بعد الحد المزبور إلّا في سورتين: التوحيد والجحد، فإنّه يحرم العدول عنهما بمجرد الشروع فيهما أو يكره على الخلاف إلّا إلى الجمعة والمنافقين في يوم الجمعة.

ومستند الحكم أخبار، وهي بين طوائف:

إحداها: ما لسانها جواز العدول مطلقاً إلّا عن الجحد والتوحيد،كصحيحة عمرو بن أبي نصر، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يقوم في الصلاة يريد أن يقرأ سورة فيقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ و﴿قل يا أيها الكافرون﴾. فقال: يرجع من كل سورة إلّا ﴿قل هو الله أحد﴾ و﴿قل يا أيها الكافرون﴾» [٢].

وصحيحة الحلبي، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل قرأ في الغداة سورة ﴿قل هو الله أحد﴾. قال: لا بأس، ومن افتتح بسورة ثم بدا له أن يرجع في سورة غيرها فلا بأس إلّا ﴿قل هو الله أحد﴾ لا يرجع منها إلى غيرها وكذلك ﴿قل يا أيها الكافرون﴾» [٣].

وموثقة عبيد بن زرارة، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أراد أن يقرأ في سورة فأخذ في أُخرى؟ قال: فليرجع إلى السورة الأُولى إلّا أن يقرأ بـ﴿قل هو الله أحد﴾، قلت: رجل صلّى الجمعة فأراد أن يقرأ سورة الجمعة فقرأ ﴿قل هو الله

---

١) الحدائق الناضرة ٨ / ٢٠٨.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ٩٩، الباب ٣٥ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٤٤٧.

٣) وسائل الشيعة ٦ / ٩٩، الباب ٣٥ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٤٤٨.

أحد﴾؟ قال: يعود إلى سورة الجمعة» [١].

والمستفاد من هذه الأخبار جواز العدول عن كل سورة إلى غيرها سواء أراد قراءة السورة المعدول عنها بالخصوص أم قرأها عن غير قصدها بالخصوص، ففي كلتا الصورتين يجوز العدول عن السورة التي شرع فيها إلى كل سورة إلّا إذا كانت السورة المعدول عنها الجحد أو التوحيد، فإنّه لا يجوز العدول عنهما إلى غيرهما سواء شرع فيهما عن إرادتهما بالخصوص أم لا، فإنّ هذه الكلية تستفاد من الصحيحتين والموثقة، كما أنّه يستفاد جواز العدول من غير تقييد بتجاوز النصف وعدمه.

ثانيتها: ما لسانها جواز العدول مقيداً بقراءة أقل من ثلثي السورة المعدول عنها، كموثقة عبيد بن زراة عن أبي عبدالله عليه السلام «في الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ غيرها. فقال عليه السلام: له أن يرجع ما بينه وبين أن يقرأ ثلثيها» [٢].

ثالثتها: ما لسانه تقييد الجواز بعدم تجاوز النصف وأنّ البلوغ إلى النصف هو الحد الفاصل بين ما يجوز فيه العدول وبين ما لا يجوز فيه ذلك، كالخبر المحكي عن دعائم الإسلام، قال: «وروينا عن جعفر بن محمد عليهما السلام أنّه قال: من بدأ بالقراءة في الصلاة بسورة ثم رأى أن يتركها ويأخذ في غيرها فله ذلك ما لم يأخذ في نصف السورة الأُخرى، إلّا أن يكون بدأ بـ﴿قل هو الله أحد﴾ فإنّه لا يقطعها، وكذلك سورة الجمعة أو سورة المنافقين في الجمعة لا يقطعهما إلى غيرهما، وإن بدأ بـ﴿قل هو الله أحد﴾ فقطعها ورجع إلى سورة الجمعة أو سورة المنافقين في صلاة الجمعة يجزئه خاصة» [٣].

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ١٥٣، الباب ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣، الحديث ٧٥٩٨.
٢) وسائل الشيعة ٦ / ١٠١، الباب ٣٦ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٤٥١.
٣) مستدرك الوسائل ٤ / ٢٢٢، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٤٥٤٤.

وعن الفقه الرضوي: «وقال: لا تجمعوا بين السورتين في الفريضة. وسئل عن رجل يقرأ في المكتوبة نصف السورة، ثم ينسى فيأخذ في الأُخرى حتى يفرغ منها، ثم يذكر قبل أن يركع؟ قال: لا بأس به» [١] «...وتقرأ في صلاتك كلها يوم الجمعة وليلة الجمعة سورة الجمعة والمنافقين و﴿سبّح اسم ربك الأعلى﴾، وإن نسيتها أو في واحدة منها فلا إعادة عليك، فإن ذكرتها من قبل أن تقرأ نصف سورة فارجع إلى سورة الجمعة، وإن لم تذكرها إلّا بعد ما قرأت نصف سورة فامض في صلاتك» [٢].

رابعتها: ما يدل على جواز العدول عن التوحيد إذا شرع فيها نسياناً وكان مريداً لقراءة سورة الجمعة،كصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما «في الرجل يريد أن يقرأ سورة الجمعة في الجمعة فيقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾. قال عليه السلام: يرجع إلى سوره الجمعة.» [٣]، ونحوها ما عن أحمد بن محمد في الصحيح.

خامستها: ما يدل على عدم جواز العدول عن التوحيد إلّا في يوم الجمعة إلى الجمعة والمنافقين،كصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا افتتحت صلاتك بـ﴿قل هو الله أحد﴾ وأنت تريد أن تقرأ بغيرها فامض فيها ولا ترجع إلّا أن تكون في يوم الجمعة فإنّك ترجع إلى الجمعة والمنافقين» [٤].

وخبر علي بن جعفر عليه السلام المروي عن قرب الإسناد عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «سألته عن رجل أراد سورة فقرأ غيرها هل يصلح له أن يقرأ نصفها ثم يرجع إلى

---

١) مستدرك الوسائل ٤ / ١٦٣، الباب ٧ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٥، الحديث ٤٣٨١، وفقه الرضا عليه السلام / ١٢٥.

٢) مستدرك الوسائل ٤ / ٢٢٣، الباب ٥٣ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٤٥٥٠، وفقه الرضا عليه السلام / ١٣٠.

٣) وسائل الشيعة ٦ / ١٥٢، الباب ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٥٩٦.

٤) وسائل الشيعة ٦ / ١٥٣، الباب ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٥٩٧.

السورة التي أراد؟ قال: نعم ما لم يكن ﴿قل هو الله أحد﴾ و﴿قل يا أيها الكافرون﴾ [١]، وسألته عن القراءة في الجمعة بما يقرأ؟ قال: بسورة الجمعة و﴿إذا جاءك المنافقون﴾ وإن أخذت في غيرها وإن كان ﴿قل هو الله أحد﴾ فاقطعها من أولها وارجع إليهما» [٢].

ومثله خبره الآخر في كتاب المسائل، إلّا أنّه قال فيما سأله أوّلاً: «هل يصلح له بعد أن يقرأ نصفها أن يرجع...» [٣]، الحديث.

وعن الشهيد في الذكرى [٤] نقلاً من كتاب نوادر البزنطي عن أبي العباس «في الرجل يريد أن يقرأ السورة فيقرأ في أُخرى. قال: يرجع إلى التي يريد وإن بلغ النصف.» [٥]، هذا ما نقله الحدائق [٦] عن الذكرى على ما في مصباح الفقيه الهمداني قدس سره [٧]، ولكن حكى عن البحار [٨] أنّه نقل عن الذكرى أنّ فيها «عن أبي العباس عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل...».

وعن كتاب دعائم الإسلام قال: «وروينا عن جعفر بن محمد عليهما السلام أنّه قال: من بدأ بالقراءة في الصلاة بسورة ثم رأى أن يتركها ويأخذ في غيرها فله ذلك ما لم

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ١٠٠، الباب ٣٥ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣، الحديث ٧٤٤٩
٢) وسائل الشيعة ٦ / ١٥٤، الباب ٦٩ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٤، الحديث ٧٥٩٩.
٣) مسائل علي بن جعفر / ١٦٤، الحديث ٢٦٠.
٤) ذكرى الشيعة ٣ / ٣٥٦.
٥) وسائل الشيعة ٦ / ١٠١، الباب ٣٦ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٣، الحديث ٧٤٥٢.
٦) الحداق الناضرة ٨ / ٢١٠.
٧) مصباح الفقيه (ط. ق) ج ٢ ق ١ / ٣٢٢.
٨) بحارالانوار ٨٢ / ٦١، الحديث ٤٩.

يأخذ في نصف السورة إلّا أن يكون بدأ بـ﴿قل هو الله أحد﴾ فإنّه لا يقطعها وكذلك سورة الجمعة أو سورة المنافقين في الجمعة لا يقطعهما إلى غيرهما» [١].

[فصل: في السجود]

لا يخفى أنّ قضية إطلاق وضع المساجد السبعة على الأرض هو كفاية المسمى وعدم وجوب الاستيعاب.

وذلك للتوسعة في معنى وضع أحد الجسمين على الآخر، فالجبهة والركبة والكف وإن كانت عبارة عن المجموع إلّا أنّ قضية سعة الوضع أوجبت الاكتفاء بالمسمى، فإطلاق الوضع يقتضي الاكتفاء به، ولو كان الاستيعاب واجباً كان على المولى بيانه.

ومع الغض عن الإطلاق اللفظي ووصول النوبة إلى الأصل العملي فلا ريب أنّ مقتضى الأصل عدم وجوب أزيد من المسمى، فالمسمى واجب يقيناً ويشك في الزائد عليه وقضية الأصل عدم وجوبه، هذا بالنسبة إلى جميع المساجد السبعة حتى الجبهة.

لا يقال: إنّ قضية روايات الجبهة مما دل على الإجزاء بالدرهم والأنملة وشيء منها هو الاكتفاء بالمسمى، ومعه لا حاجة في إثبات كفاية المسمى في خصوص الجبهة إلى التشبث بإطلاق وضع الجبهة على الأرض وما أنبتته مما لا يؤكل ولا يلبس.

والحاصل أنّ كفاية مسمى وضع الجبهة على الأرض مما دلّ عليه روايات الباب بالنصوصية. نعم التمسك بإطلاق الوضع لإثبات كفاية المسمى في سائر المساجد غير الجبهة في محله.

---

١) مستدرك الوسائل ٤ / ٢٢١، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٤٥٤٤.

فإنّه يقال: إنّ تلك الروايات الدالة على كفاية الدرهم والأنملة وشيء من الجبهة معارضة بما دل على لزوم استيعاب الجبهة أي لزوم وضع تمام السطح المستوي من الجبهة على الأرض دون الانحداري منها، وبعد تعارضهما وتساقطهما يرجع إلى إطلاق الوضع، ومع المناقشة فيه إلى أصل البراءة على ما هو التحقيق من مرجعيته في الأقل والأكثر الارتباطيين، كما لا يخفى.

فصار المتحصل من جميع ما ذكرنا أنّ المقدار الواجب من وضع المساجد السبعة هو المسمى، وقد عرفت أنّ استفادة كفاية المسمى ـ مع كون كل من الجبهة والكف والركبة والإبهام موضوعاً لتمام العضو والجمود على ظواهر هذه الألفاظ يعطي لزوم الاستيعاب وعدم كفاية المسمى ـ تكون من إطلاق لفظ الوضع، مثلاً إذا قال: (ضربت زيداً) أو (ضربت رأسي بالجدار) يكون المضروب بعض أعضاء زيد وبعض رأسه بالجدار لا تمام زيد ولا تمام الرأس، وهذا كله واضح.

[السجدة على الجبينين]

مسألة: إذا تعذر وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه لجرح أو غيره، فهل ينتقل إلى وضع إحدى الجبينين اليمنى ثم اليسرى ثم الذقن أم لا؟

قد يقال: إن قضية قاعدة الميسور ذلك.

وفيه أوّلاً: عدم جريان القاعدة في المقام، لأجنبيتها عنه، ضرورة أنّ مورد القاعدة هو تعذر بعض أجزاء المأمور به وكون الميسور من أجزاء المأمور به لا مغائراً للمأمور به، ومن المعلوم أنّ ما عدا الجبهة من أجزاء الوجه ليس ميسوراً للمأمور به، فالمثال المطابق للقاعدة هو بعض المقدار الواجب وضعه على الأرض من الجبهة فإنّه يصدق على الباقي الميسور منها أنّه ميسور للمأمور به.

وثانياً: بعد الغض عن ذلك وتسليم انطباق القاعدة على المقام، لكنه لا يستفاد الترتيب المزبور أعني وضع الجبينين اليمنى ثم اليسرى وهكذا إلّا بدليل الإيقوف).

والحاصل أنّه لا مجال للتمسك بقاعدة الميسور لإثبات وجوب وضع ما عدا الجبهة على ما يصح السجود عليه.

نعم لا بأس بالتمسك بقاعدة أُخرى، وهي أنّ الأصل في باب القيود هو تعدد المطلوب، بأن يقال: إنّ المطلق مطلوب وقيده مطلوب آخر إلّا إذا قام دليل على وحدة المطلوب، كما في (أعتق رقبة مؤمنة) بعد قوله (اعتق رقبة).

والدليل على كون الأصل في القيود تعدد المطلوب هو رواية عبدالأعلى مولى آل سام في المسح على المرارة، فإنّ قوله عليه السلام: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله» [1] يستفاد منه أنّ نفس المسح واجب ولا تسقط بتعذر قيده أعني المسح على البشرة، فالمطلق لا يسقط بسقوط قيده.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ طبيعة السجدة واجبة في الصلاة ولا تسقط بتعذر قيدها أعني مباشرة الجبهة على الأرض، فيجب عليه السجدة بغير الجبهة مما يصدق عليه السجود، ولا يصدق ذلك إلّا بوضع شيء من الوجه ولو الذقن لصدق السجود عليه كما في قوله تعالى: ﴿ويخرّون للأذقان سجداً﴾ [2]، وأما وضع الرأس على الأرض فلا يصدق عليه السجود، كما هو واضح.

لا يقال: إنّه يسقط قيد مباشرة بشرة الجبهة على الأرض ولا وجه لسقوط وضع أصل الجبهة، فيجب عليه وضع الجبهة المستورة على الأرض كما يجب المسح على المرارة.

---

١) وسائل الشيعة ١ / ٤٦٤، الباب ٣٩ من أبواب الوضوء، ح ٥، الحديث ١٢٣١.
٢) سورة الإسراء: ١٠٧.

فإنّه يقال بعدم تحقق السجدة المأمور بها بوضع الجبهة المستورة على الأرض، لوجهين؛ أحدهما: وقوع السجدة على الملبوس أعني الخرقة الساترة للجبهة، وهو مما لا يجوز. ثانيهما: أنّ السجدة وهي الوضع على الأرض لا يصدق فيما إذا كان على الجبهة شيء قبل وضع الجبهة على الأرض، فإذا كانت تربة في حال القيام مثلاً ملصقة بالجبهة وسجد عليها من دون أن يرفعها قبل السجود لا يجزي لعدم صدق الوضع على الأرض وإن لم يخل عن إشكال.

ويستدل على وجوب السجدة على إحدى الجبينين عند تعذر وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه تارة بما دلّ على كون السجود على الجبهة بدعوى شمولها للجبينين.

وأُخرى بما دل على الاجتزاء في السجود بما بين قصاص الشعر إلى الحاجبين.

وثالثة بظهور خبر مصادف [١] في تقرير الإمام عليه السلام له على اعتقاده جواز السجود على الجانبين.

والكل كما ترى.

إذ في الأوّل خروج الجبينين عن حد الجبهة.

وفي الثاني تقيده بخصوص الجبهة.

وفي الثالث عدم صلاحيته لمعارضة ظهور مرسل علي بن محمد [٢] الدال على كون الوظيفة لمن بجبهته علة السجود على الذقن لاقوائية المرسل من خبر مصادف إلّا ان يقال بضعف المرسل سنداً وعملاً.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٣٥٩، الباب ١٢ من أبواب السجود، ح ١، الحديث ٨١٨٢.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ٣٦٠، الباب ١٢ من أبواب السجود، ح ٢، الحديث ٨١٨٣.

[مساواة موضع الجبهة للموقف]

مسألة: يشترط في السجود مساواة موضع الجبهة للموقف.

ولكن في المراد بالموقف نوع خفاء، إذ يحتمل أن يكون المراد به محل القيام، كما في نهاية الشيخ قدس سره حيث قال: «ويستحب أن يكون موضع السجود مساوياً لموضع القيام ولا يكون أرفع منه، فإن كان أرفع منه بمقدار لبنة جاز ولم يكن به بأس ولا يكون أكثر من ذلك.» [1]، وهو القدمان، إذ المحل الذي يستقر فيه ثقل البدن حال القيام هو محل القدمين فيشترط مواساة موضع القدمين لموضع الجبهة، فإذا كان محل الجبهة أعلى من موضع الركبتين بأكثر من مقدار لبنة مع مواساته لموضع القدمين فلا بأس به وتصح الصلاة.

ويحتمل أن يكون المراد به محل الركبتين، إذ ثقل البدن يستقر عليه في حال السجود فإذا لم يكن موضع القدمين مساوياً لموضع الجبهة بأن كان أخفض منه بأكثر من مقدار لبنة مع مساواة محل الركبتين لموضع الجبهة فلا بأس به.

ويحتمل أن يكون المراد بالموقف موقف المصلّي في حال الجلوس.

ويحتمل أن يكون المراد بالموقف هو محال جميع الأعضاء السبعة، فالشرط هو مساواة مواقف الأعضاء الستة لموضع الجبهة، فالمراد بالموقف حينئذٍ هو موقف تمام البدن في حال السجود، إذ ثقل جميع البدن على الأعضاء السبعة على اختلاف في مقدار الثقل الذي يقع على تلك الأعضاء، فموضع البدن المذكور في بعض الروايات هو موضع البدن في حال السجود لا في سائر الحالات من القيام والجلوس وهو المواضع الستة أعني الركبتين والإبهامين والكفين، وعلى هذا الاحتمال يعتبر مساواة جميع مواضع الجبهة لمواضع الأعضاء الستة.

---

١) النهاية / ٨٣.

ويحتمل أن يكون المراد بالموقف المساحة التي يشغلها البدن وحينئذٍ فلو تساوت المواضع السبعة ولكن كان بين الركبتين وبين اليدين أكمة صغيرة من التراب مثلاً فلا تصح صلاته لعدم تساوى أجزاء المكان الذي شغله البدن وإن تساوت مواضع خصوص الأعضاء السبعة.

ولكن الاحتمال الذي تكون نصوص الباب ظاهرة فيه هو الاحتمال الرابع، أعني اعتبار تساوي مواضع الأعضاء السبعة، لا خصوص موضع القدمين الذي هو موقف المصلّي في حال القيام، ولا خصوص موضع الركبتين، فإنّ موضع البدن المذكور في صحيحة ابن سنان [1] ـ المحددة للمقدار المغتفر من الارتفاع باللبنة ـ يكون في حال السجود المواضع الستة، وهي الركبتان والإبهامان واليدان، فإنّ ثقل البدن في حال السجود على هذه الأعضاء على ما عرفت من الاختلاف في ثقل البدن عليها.

وإن حكي أنّ المذكور في الصحيحة المشار إليها «موضع يديك» بدل «بدنك»، أو «قدميك» بدل «بدنك» كما عن الحدائق [2]، ولكنه لم يثبت شيء منهما، فالمعول هو النسخة المتضمنة لـ«بدنك»، كما يظهر من فتاوى جل الأكابر بهذا المضمون.

وعلى هذا فموضع استقرار البدن في حال السجود هو المواضع الستة، فالأقوى هو عدم ارتفاع موضع الجبهة عن المواضع الستة بأكثر من لبنة ولا وجه لرفع اليد عن هذا الظاهر.

والوجوه المذكورة في المطولات لا تصلح لرفع اليد عن هذا الظاهر، فلاحظ وتأمل.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٣٥٨، الباب ١١ من أبواب السجود، ح ١، الحديث ٨١٧٩.

٢) الحدائق الناضرة ٨ / ٢٨٤.

فرع: إذا وقعت جبهته على موضع مرتفع بأزيد من مقدار لبنة، فهل يجب رفع جبهته ووضعها ثانياً أم لا؟

الحق أن يقال: إنّ الارتفاع إن كان بحيث يمنع صدق السجود عرفاً كما إذا كان ارتفاعه بمقدار ذرع مثلاً فيكون وضع الجبهة عليه مثل وضعها على حائط مثلاً في عدم صدق السجود العرفي عليه، ففي هذه الصورة يجب رفع الجبهة ووضعها على مكان مساو لسائر مواضع الأعضاء الستة أو أعلى منها بمقدار لبنة.

والسرّ في ذلك أنّ الهوي القريب من السجود الواجب من واجبات السجود والمفروض عدم تحققه، فيجب رفع الجبهة لتداركه بناءً على كون السجود عبارة عن نفس الانحناء لا الهيئة الحاصلة من الانحناء، إذ في هذه الصورة لا وجه لتعين الرفع بل يتخير بينه وبين الجرّ، لإمكان تحصيل الهيئة بكل من الرفع والجر، كما لا يخفى.

وهذا الوضع حيث إنّه لم يصدق عليه السجود عرفاً فلم تحصل الزيادة المانعة عن صحة الصلاة، فلا تشمله أدلة الزيادة المبطلة.

والحاصل أنّه في هذه الصورة يجب رفع الجبهة لإيجاد أصل الواجب أعني السجدة.

وإن كان الارتفاع بمثابة لا يمنع صدق السجدة عرفاً وإن كان مانعاً عن صدق السجدة المأمور بها لأجل ذلك الارتفاع الزائد، **فقد يقال** بجواز رفع الجبهة ووضعها ثانياً، ولا يلزم محذور الزيادة المبطلة بناءً من ذلك القائل ـ وهو المولى الفقيه الهمداني قدس سره [1] ـ في تحقق الزيادة المانعة على أنّ الزيادة لا تتحقق إلّا بما يكون جامعاً للشرائط، ففي المقام لا تتحقق الزيادة إلّا بإتيان السجدة جامعة للشرائط

---

١) مصباح الفقيه (ط. ق) ج ٢ ق ١ / ٣٤٥.

التي منها عدم ارتفاع محل الجبهة بأكثر من لبنة عن مواضع سائر الأعضاء الستة، فيجوز رفع الجبهة وإن أمكنه الجر إلى مكان مساو لسائر الأعضاء او مرتفع عنها بمقدار لبنة ولا يلزم محذور الزيادة.

ولكن الإنصاف عدم توقف عنوان الزيادة المبطلة على واجدية ذلك الزائد للشرائط، بل المدار على صدق الزيادة عرفاً، إذ البناء على صدق الزيادة الشرعية في تحقق الزيادة يوجب انسداد باب الزيادة رأساً، إذ لو كان الزائد المأتي به واجداً لجميع الشرائط فلا يكون زيادة بل هو جزء للمأمور به حقيقة.

فالزيادة تتحقق بمجرد سنخية الزائد لأجزاء المزيد فيه، فالسجود العرفي إذا زيد في الصلاة تبطل الصلاة وإن كان فاقداً لبعض الشرائط المعتبرة فيه شرعاً كعدم ارتفاع محل الجبهة بأكثر من لبنته عن سائر المواضع.

وبالجملة فالحق أنّه في صورة وقوع الجبهة على مكان مرتفع لا يضر بصدق السجود عرفاً لا يجوز رفع الرأس ووضعه ثانياً لاستلزام الرفع زيادة السجدة، بل يجب عليه جرّه لتحصيل شرط صحة السجدة.

ففرق بين الصورتين، إذ في الصورة الأُولى ـ وهي ما إذا كان ارتفاع موضع الجبهة بمثابة لا يتحقق معه السجود عرفاً ـ يجب رفع الجبهة لتحصيل أصل الواجب وهو السجود. وفي الصورة الثانية لا يجوز رفع الجبهة لاستلزامه تحقق الزيادة المبطلة، بل يجب جرّها إلى مكان مساو أو مرتفع أو منخفض بمقدار لبنة تحصيلاً للشرط لا للمشروط.

وإن شككنا في أنّ الوظيفة هل هي الرفع أو الجر، فيدور الأمر بين الشرطية والمانعية، إذ يحتمل أن يكون الرفع شرطاً وأن يكون مانعاً على تقدير كون الوظيفة الجر.

لكن لما كان الاحتياط ممكناً ولو بتكرار الصلاة بأن يجرّ جبهته ويتم الصلاة ثم يستأنفها فلا يندرج المقام في دوران الأمر بين المحذورين، فيجب الجر وإتمام الصلاة واستينافها.

بل التحقيق أن يقال: إنّ المطلوب لما كان صرف وجود طبيعة الصلاة في الوقت ولم يكن الفرد مأموراً به إلّا من باب انطباق الطبيعة عليه والمفروض أنّ هذا الفرد الذي بيد المكلف لا يمكن إتمامه لفقد الشرط أعني التساوي أو وجود المانع وهو الزيادة إذا رفع رأسه وسجد ثانياً ـ نظير عدم إمكان إتمام الصلوات الثنائية مع الشك في عدد ركعاتها لما ثبت من عدم المضي فيها مع الشك بخلاف ما إذا كان الشك في الأخيرتين من غير الثنائيات فإنّ إتمام الصلاة مع هذا الشك ممكن ولا محذور فيه ـ فلا يمكن إتمام الصلاة في المقام لاستلزام الإتمام الإخلال بقيد وجودي أو عدمي.

فلا ينطبق على هذا الفرد الطبيعة المأمور بها، ففي سعة الوقت تبطل الصلاة وتجب إعادتها تامة لعدم الاضطرار إلى صلاة ناقصة، لأنّ المفروض التمكن من إتيان صرف الوجود تاماً في جزء آخر من الوقت.

نظير ذوي الأعذار في عدم جواز الإتيان بالصلاة الناقصة العذرية مع التمكن من إتيانها تامة ولو في آخر الوقت، فمع رجاء زوال العذر يجب التأخير، بل مع العلم باستيعاب العذر للوقت ليس له الإتيان بالصلاة الناقصة إلّا رجاءً، فإن استمر العذر ولم يرتفع في الوقت يستكشف كون المأتي به هو المأمور وإلّا فيستكشف عدم كونه مأموراً به وتجب إعادتها تامة.

والحاصل أنّ المقام مع سعة الوقت لا يكون من دوران الأمر بين المحذورين لإمكان الإتيان بالمأمور به تاماً.

والدوران بين أجزاء المركب أو شرائطه يكون مبنياً على أهمية الوقت، وإلّا فلا دوران للقدرة على إتيان صرف الوجود تاماً في وقت من الأوقات، فنفس قاعدة الميسور الجارية في الأجزاء والشرائط والدوران بينها وكذا تشريع الأبدال الاضطرارية، أقوى شاهد على أهمية الوقت من الجزء والشرط مطلقاً، إلّا في خصوص جامع الطهور فإنّه قد يتأمل في ترجيح الوقت عليه ولذا اختلفت الأقوال في فاقد الطهورين.

هذا في سعة الوقت، وأما في ضيقه فالدوران بين حفظ الشرط أعني مساواة موضع الجبهة لموقف البدن، وبين وجود المانع أعني عدم المساواة المزبورة، في محله وحينئذٍ فحيث إنّه لم يحرز أهمية أحدهما من الآخر فيتخير بين إتمام ما بيده فاقداً للشرط أو واجداً للمانع، كما لا يخفى.

ثم إنّ ما ذكرناه في وقوع الجبهة على مكان مرتفع ـ من وجوب الجر إذا كان السجود العرفي صادقاً وعدم جواز رفع الرأس للزوم الزيادة المبطلة ـ جارٍ فيما إذا سجد على ما لا يصح السجود عليه فيجب عليه الجر ولا يجوز رفع الرأس، وإن لم يمكنه الجر وتوقف السجود على ما يصح السجود عليه على الرفع ففي سعة الوقت تبطل الصلاة لعدم تمكنه من إتمام ما بيده تاماً، فيجب عليه الاستيناف ولا حاجة إلى إتمامه ثم الاستيناف كما في العروة [1]، وفي ضيق الوقت يتخير في إتمامه بين رفع الجبهة تحصيلاً للشرط أعني ما يصح السجود عليه مع لزوم الزيادة العمدية وبين عدم رفعها والاجتزاء بما يصح السجود عليه فيلزم إهمال الشرط.

---

١) العروة الوثقى ١ / ٦٧٧.

والحاصل أنّ السجود على مكان مرتفع مع صدق السجود عرفاً والسجود على ما لا يصح السجود عليه من وادٍ واحد، ولا وجه للتفكيك بينهما.

ودعوى وجوب إتمامها فاقدة للشرط أو واجدة للمانع ووجوب قضائها تامة للعلم الإجمالي بصلاة مرددة بين الفرد الناقص في الوقت وبين الفرد التام في خارجه، **مدفوعة** بأنّ القضاء تابع للفوت وبعد الإتيان بالفرد الناقص يشك في صدق الفوت ومع الشك في الموضوع لا مجال للتمسك بدليل وجوب القضاء.

وببيان أوفى: ليس القضاء في رتبة الأداء بل القضاء مترتب على فوت الموقت في وقته، وبعد الإتيان بالفرد الناقص في الوقت يصير الفوت مشكوكاً وهو يستتبع الشك في وجوب القضاء وقضية أصالة البراءة عدمه.

وتوهم جريان الأصل الموضوعي المحرز لموضوع وجوب القضاء، **بتقريب** أنّه بعد الإتيان بالفرد الناقص في الوقت وإن لم يكن مجال لاستصحاب الفرد المردد ـ لما قرر في محله ـ لكن لاستصحاب الكلي ـ وهو الجامع بين وجوب الفرد الناقص في الوقت وبين الفرد التام في خارجه ـ مجالاً واسعاً، فبركة استصحاب الجامع يثبت وجوب القضاء.

فاسد بأنّ استصحاب الجامع وإن كان في نفسه صحيحاً لكنه لا يجري في المقام لعدم اثر للجامع حتى يجري فيه الاستصحاب، ضرورة أنّ الأثر مترتب على كل من خصوصية الأدائية والقضائية لا الجامع بينهما، لأنّ موضوع وجوب القضاء ليس هو الجامع بين الصلاة في الوقت وخارجه بل خصوص الصلاة في الوقت إذا فاتت، والمفروض أنّ فوتها مشكوك فلا يجب القضاء.

فالوظيفة حينئذٍ الإتيان بالفرد الناقص للعلم بسقوط اعتبار قيد وجودي وهو اعتبار كون المسجد مما يصح السجود عليه أو قيد عدمي وهو اعتبار عدم الزيادة في الصلاة.

نعم يعلم أيضاً بثبوت أحد هذين القيدين، لكنه لما لم يتمكن من الإطاعة التفصيلية لفرض ضيق الوقت فلابد له من الإطاعة الاحتمالية، فيأتي بالفرد الناقص في الوقت، إما واجداً للزيادة بأن يرفع جبهته لتحصيل الشرط وهو كون المسجد مما يصح السجود عليه، وإما فاقداً للشرط بأن لا يرفع جبهته ويكتفي بذلك السجود.

[استقرار الجبهة في السجود]

فرع: لو وضع جبهته على حصى والحصر والبواري ونحوها مما لا يحصل لها الاستقرار التام، فهل يجوز له الرفع والسجود ثانياً على ما يتحقق به ذلك الاستقرار، أو لا يجوز ذلك بل يحرك جبهته وينحي الحصى عن جبهته؟

فيه روايتان؛ **إحداهما:** رواية الحسين بن حماد [1] التي ظاهرها وجوب رفع الرأس. **والأُخرى:** صحيحة علي بن جعفر عليه السلام [2] عن أخيه موسى عليه السلام الظاهرة في وجوب تحريك الجبهة وعدم جواز رفع الرأس.

لكن الأُولى موهونة بإعراض الأصحاب عنها فلا تنهض لمعارضة الصحيحة، فالعمل على الصحيحة.

نعم بناءً على حجيتها تخصص بها عمومات الزيادة، فرفع الرأس وإن كان مصداقاً للزيادة، لكنها لا تضر في المقام ولا تكون مبطلة فيه لرواية الحسين المتقدمة.

إلّا أنّها تعارض الصحيحة المتقدمة فتسقط والمحكم هو عمومات أدلة مانعية الزيادة.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٣٥٤، الباب ٨ من أبواب السجود، ح ٤، الحديث ٨١٦٧.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ٣٥٤، الباب ٨ من أبواب السجود، ح ٣، الحديث ٨١٦٦.

فالمتجه هو لزوم تحريك الجبهة وعدم جواز رفعها لاستلزامه الزيادة المبطلة.

نعم يلزم هنا إشكال آخر تقدم في مسألة لصوق التربة بالجبهة وإرادة السجود، فهل يصدق السجود على التربة مع التصاقها بها قبل السجود أم لا؟

ولكن الظاهر اندفاع هذا الإشكال على ما تقدم في محله.

نعم الأحوط إذا أراد السجود على الحصر والبواري ونحوهما مما يكون استقرار الجبهة عليه بعد نزوله تدريجاً أن يضع يديه عليه بقوة وبعد استقراره يضع جبهته عليه ليسلم عن الإشكال المزبور.

[الطمأنينة]

ثم إنّ من واجبات السجود الطمأنينة، وهو من الضرورات الفقهية فضلاً عن الإجماع والنصوص، فهذا مما لا إشكال فيه.

إنما الكلام في أنّها واجبة في حال السجود في حال الذكر وغيره، أو في خصوص حال الذكر؟ وعلى التقديرين هل هي شرط للصلاة في حال السجود أو حال الذكر أم هي شرط للسجود أو الذكر؟

الظاهر أنّه شرط للسجود لا الصلاة في حال السجود، وعليه فلو فاتت الطمأنينة تصح الصلاة، بخلاف ما إذا كانت شرطاً للصلاة فإنّه يجب تداركها ولو بإعادة الصلاة.

[جلسة الاستراحة]

ومن واجبات السجود رفع الرأس عنه والجلوس بعده مطمئناً، للنص لا لمجرد توقف تعدد السجود عليه حتى يناقش في وجوب الجلوس لعدم توقف تعدد السجود عليه، كما لا يخفى.

هذا في الجلوس بين السجدتين.

وأما الجلوس بعدهما المسمى بجلسة الاستراحة، فمقتضى ظهور قوله عليه السلام في موثق أبي بصير: «فاستو جالساً» [١] هو الوجوب.

وما ادعي كونه قرينة على صرف هذا الظهور من الروايات المعللة بالتوقير والتوهين والجفا لا يصلح لكونها قرينة على صرف الأمر بالاستواء جالساً إلى الاستحباب، لظهور سوق تلك الأخبار في التقية، فتحمل على التقية التي هي عنوان ثانوي مغير للحكم، فلا تصلح قرينة على صرف الحكم الأوّلي بالعنوان الأوّلي، وحينئذٍ فلا قرينة على الاستحباب، والمعول هو ظاهر الأمر أعني الوجوب.

وأما ما ذكره بعض الأصحاب ـ من معارضة الأمر بالاستقراء للفعل وعدم إمكان الأخذ بظاهر قوله عليه السلام «استو جالساً» ـ فلا وجه له لكون الفعل مجملاً ولا يدل على الاستحباب، بل غاية ما يستفاد منه هو الرجحان، وأما خصوص الندب فلا، كما لا يخفى.

وبالجملة فمقتضى ظهور الأمر في الوجوب هو وجوب جلسة الاستراحة، اللهم إلّا أن يقال: إنّ الأخبار المعللة لا ظهور في ورودها مورد التقية، ومن المعلوم أنّ سوق تلك العلل ظاهر في الاستحباب لا الوجوب، فيرفع بها اليد عن ظهور الأمر بالاستواء في الوجوب ويبقى نفس الرجحان، فيثبت الاستحباب لا الوجوب.

إلّا أن يدعى أنّ هذه الروايات لا سند لها، ولم يعلم استناد من ذهب إلى الندب إليها حتى تجبر بالعمل فتصير صحة، لقوة احتمال أن يكون مستندهم في ذلك موثق زرارة ـ قال: «رأيت أبا عبدالله وأبا جعفر عليهما السلام إذا رفعا رؤوسهما من السجدة

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٣٤٦، الباب ٥ من أبواب السجود، ح ٣، الحديث ٨١٤٤.

الثانية نهضا ولم يجلسا.» [١] ـ وإن كان باب الخدشة في دلالتها واسعاً لأنّه لا ريب في رجحان الجلوس فتركهما عليهما السلام له لابد أن يكون لعذر اقتضى ذلك الترك، فلا تدل هذه الموثقة على الجواز بالعنوان الأوّلي حتى تصلح للقرينية على صرف الأمر عن ظاهره.

واحتمال كون الترك لأجل الإعلام بعدم وجوب الجلوس ـ فيكون قرينة على صرف الأمر بالاستواء عن ظاهره في الوجوب إلى الاستحباب ـ قد يدفع بكفاية الأخبار المعللة في إثبات عدم الوجوب.

لكن فيه: أنّ تلك الأخبار موهونة بضعف السند مع عدم جبرها بالعمل، فلا تكون حجة حتى يكتفى بها في إثبات عدم الوجوب، فاحتمال عدم الوجوب قوي وهو كافٍ في رفع اليد عن ظاهر الأمر، لكون ظهوره بالإطلاق الذي يرتفع بأدنى شيء، ولو كان ذلك ما يصلح للقرينية.

وحينئذٍ فالقول باستحباب جلسة الاستراحة قوي جداً، والله العالم.

وأما الإرغام، فالمعروف بين الأصحاب (رضوان الله عليهم أجمعين) استحبابه، وعن المنتهى: «ذهب إلى استحبابه علماؤنا أجمع.» [٢] انتهى.

ويكون ذلك مقتضى الجمع بين الأخبار فإنّه يرفع اليد عن ظاهر قوله عليه السلام في موثق عمار: «لا تجزى صلاة لا يصيب الأنف ما يصيب الجبين.» [٣] من الوجوب إلى الاستحباب بقرائن عديدة، أقواها الإجماع المدعى في المسألة مع كونها مما تعم بها البلوى، إذ يقطع عادة بعدم خفاء الوجوب في مثلها، وما دل من الأخبار بالنصوصية أو الظهور على الاستحباب، كخبر ابن مصادف وغيره.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٣٤٦، الباب ٥ من أبواب السجود، ح ٢، الحديث ٨١٤٣.

٢) منتهى المطلب (ط. ج) ٥ / ١٥٩.

٣) وسائل الشيعة ٦ / ٣٤٤، الباب ٤ من أبواب السجود، ح ٤، الحديث ٨١٣٦.

وحمله على نفي الركنية أو تحديد الجبهة تأويل لا يصار إليه، فلاحظ وتأمل.

فالأقوى هو ما ذهب إليه المشهور من الاستحباب.

وأما معنى الإرغام فلا يبعد أن يكون المراد به وضع مسمى الأنف على ما يصح السجود عليه وإن كان معنى الرغام هو التراب، ويؤيده بل يدل عليه موثق عمار السابق، فلاحظ، فتلغى خصوصية التراب.

كما أنّ مقتضى الإطلاق عدم الفرق بين أجزاء الأنف في فصول الاستحباب، إن لم يكن هناك اعتبار في وضع الطرف الأسفل عند الأمر بوضع الأنف على التراب ونحوه بنحو يوجب انصراف الإطلاق إليه أو وقوفه، فتخصيص وضع خصوص الطرف الذي يلي الحاجب كما عن السيد [١] والحلي [٢] قدس سرهما لم يظهر وجهه، والله العالم بأحكامه.

ويستحب في السجود أُمور مذكورة في المطولات من أراد الوقوف عليها فليراجع إليها.

[الإقعاء بين السجدتين]

مسألة: يكره الإقعاء بين السجدتين وبعدهما وفي حال التشهد وللمأموم المسبوق، لموثق أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام «قال عليه السلام: لا تُقع بين السجدتين إقعاءً.» [٣]، ومرسل حريز عن رجل عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «لا تلثم ولا تحتفر ولا تُقع على قدميك ولا تفترش ذراعيك» [٤].

---

١) جمل العلم والعمل (رسائل الشريف المرتضى / ٣) / ٣.

٢) السرائر ١ / ٢٢٥.

٣) وسائل الشيعة ٦ / ٣٤٨، الباب ٦ من أبواب السجود، ح ١، الحديث ٨١٤٨.

٤) وسائل الشيعة ٦ / ٣٤٩، الباب ٦ من أبواب السجود، ح ٥، الحديث ٨١٥٢.

والإقعاء وإن فسر بتفاسير عديدة ـ إذ عن الفقهاء في كتبهم كالمعتبر [١] والمنتهى [٢] والتذكرة [٣] وكشف الالتباس [٤] وغيرها أنّه عبارة عن الاعتماد بصدور قدميه على الأرض والجلوس على عقبيه، وعن اللغويين أنّه عبارة عن الجلوس على إليتية ونصب ساقيه والتساند إلى ظهره كإقعاء الكلب، والكلمات في تفسيره كثيرة ولعلها ترجع إلى وجوه أربعة ـ لكن الذي يغلب على الظن أنّ الجامع بين جميع تلك المعاني هو الجلوس على نحو يقع ثقل البدن على الأُنثيين، سواء ألصقها بالأرض أم بباطن القدمين، وسواء نصب الساقين في صورة إلصاق الإليتين بالأرض أم افترشهما على الأرض، وسواء رفع اليدين أم لا، فإنّ هذه أنحاء الإقعاء.

وعلى هذا فإن تعرضت الروايات لخصوص إحدى كيفياته فيختص الحكم تحريماً أو تنزيهاً بتلك الكيفية، وإلّا فمقتضى عمومية المعنى وعدم قرينة على تعين كيفية من تلك الكيفيات هو حرمته أو كراهته بجميع الكيفيات.

نعم إذا ثبت ذهاب العامة إلى استحباب بعض كيفياته، كما حكي عن بعض شراح صحيح مسلم نص الشافعي على استحباب الإقعاء بالمعنى الأوّل المتقدم المنسوب إلى الفقهاء ـ وهو الاعتماد بصدور قدميه على الأرض والجلوس على عقبيه ـ تعين حمل الإقعاء الوارد في النصوص المجرد عن قرينة المراد على ما هو المعهود عند العامة، لكون النهي حينئذٍ ردعاً لهم، فيكون النص الدال على نفي البأس عن الإقعاء ـ كصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا بأس بالإقعاء فيما بين

---

١) المعتبر ٢ / ٢١٨.

٢) منتهى المطلب ١ / ٢٩١.

٣) تذكرة الفقهاء ٣ / ٢٠٢.

٤) نقل عنه في مفتاح الكرامة ٧ / ٤٢٦.

السجدتين» [١] ـ محمولاً على التقية لموافقته للعامة، لعدم التنافي بين الاستحباب كما يقولون به وبين عدم البأس بتركه، إذ الاستحباب هو جواز الترك لا إلى بدل، فلا تكون صحيحة الحلبي حينئذٍ قرينة على صرف النهي عن ظاهره وهو الحرمة إلى الكراهة.

فالقرينة على صرف النهي إلى الكراهة منحصر في الإجماع المدعى على كراهة الإقعاء مع كون الأخبار المشتملة على النهي عن الإقعاء بمرئى ومسمع منهم، وفي كون النهي وارداً مورد توهم الوجوب أو الاستحباب، كما عرفت حكايته عن بعض العامة، فلا يدل النهي على الحرمة بل ينفي المطلوبية المتوهمة وجوباً أو استحباباً.

ومحصل البحث في المقام أنّ أخبار الباب على طائفتين؛ أحدهما: النهي عن الإقعاء، والأُخرى: عدم البأس به.

والطائفة الأُولى بين ما تضمن النهي عن الإقعاء بين السجدتين بدون قرينة على ما يراد من الإقعاء، وبين ما تضمن ذلك مع تشبيهه بإقعاء الكلب، وبين ما تضمن النهي عنه بعد رفع الرأس من السجود مع تنظير الإقعاء بإقعاء الكلب.

فالطائفة الناهية بهذه الألسنة المختلفة يستفاد من بعضها صريحاً ومن الآخر إطلاق النهي عن الإقعاء الكلبي المنسوب إلى اللغويين فيما بين السجدتين، فالإقعاء بكلا معنييه مكروه في جميع جلسات الصلاة، أما فيما بين السجدتين فبالنسبة إلى معناه اللغوي وهو إقعاء الكلب فبصراحة بعض الروايات، وبالنسبة إلى معناه الاصطلاحي فبإطلاق النهي عن الإقعاء المجرد عن تفسيره بشيء من معنييه.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٣٤٨، الباب ٦ من أبواب السجود، ح ٣، الحديث ٨١٥٠.

ولا يتوهم أنّ تصريح بعض الأخبار بإقعاء الكلب قرينة على كونه هو المراد من الإقعاء المطلق المنهي عنه في سائر الروايات بقول مطلق.

وذلك لأنّ حمل المطلق على المقيد إنما يصار إليه لأجل التنافي الموجب للحمل المزبور، وهو لا يتحقق إلّا في صرف الوجود، كما في قوله: (إن ظاهرت فاعتق رقبة) وقوله: (إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة) فإنّ قضية تعلق الأمر بصرف وجود الطبيعة هو الإجزاء وتحقق الامتثال بإيجاد أوّل وجودات الطبيعة، وقضية تعلق الأمر بالطبيعة المقيدة هو عدم الاكتفاء بمطلق وجود الطبيعة، وهما متنافيان.

وإن شئت فقل: إنّ مقتضى الأمر بالطبيعة المطلقة هو عدم تعين فرد منها وكون أمر تطبيقها على الأفراد بيد المكلف، فهو مخير في تطبيقها على أيّ فرد شاء. ومقتضى تعلقه بالطبيعة المقيدة هو مطلوبية المقيد تعييناً لا تخييراً. ومن المعلوم تقدم التعيين على التخيير لعدم معارضة ما ليس فيه الاقتضاء لما فيه الاقتضاء، وفي المقام لا تنافي بين كراهة الإقعاء بكلا معنييه.

فإن قلت: إنّ الأخبار المصرحة بإقعاء الكلب لم يثبت حجيتها للإضمار أو الإرسال أو غيرهما، فلابد من صرف إطلاق الإقعاء إلى ما هو المعهود عند العامة أعني المعنى الاصطلاحي ولا دليل على كراهته بالمعني اللغوي وهو إقعاء الكلب.

قلت: قد عرفت عدم التنافي بين كراهته بكلا المعنيين، فمجرد معهودية قسم خاص من أقسام الإقعاء عند العامة لا يكون قرينة على حمل الإقعاء المطلق عليه.

هذا بالنسبة إلى حكم الإقعاء فيما بين السجدتين.

وأما بالنسبة إلى سائر الجلسات الصلاتية، فالحكم بكراهته فيها موقوف على

ثبوت اعتبار الخبر النبوي المروي عن أنس [١] في رفع الرأس عن السجود إن كان المراد به الجلوس بعد السجدتين لا بينهما، وعلى ثبوت حجية رواية معاني الأخبار [٢].

وإن لم يثبت اعتبارهما فلا دليل على الكراهة إلّا توهم شمول قاعدة التسامح لها.

وهو ممنوع صغرى وكبرى؛ أما الصغرى فلكون موردها بلوغ الثواب لا العقاب كالمقام. وأما الكبرى فلأنّ المستفاد من أخبار من بلغ هو ترتب الثواب الموعود على العمل الموعود عليه ذلك الثواب لا حجية الخبر الضعيف القائم على استحباب شيء على التفصيل الذي تعرضنا له في الأُصول.

وعلى تقدير كون مفادها حجية الخبر الفاقد لشرائط الحجية القائم على استحباب عمل، لا وجه للتعدي عن موردها إلى الكراهة.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ الإقعاء بكلا معنييه في الجلوس بين السجدتين وكراهته.

القول في سجدة التلاوة

اعلم أنّه يجب السجود عند قراءة إحدى الآيات الأربعة المعهودة في السور الأربع المعهودة، وهي: الم تنزيل عند قوله ﴿ولا يستكبرون﴾، وحم فصلت عند قوله ﴿تعبدون﴾، والنجم، والعلق وهي سورة ﴿اقرأ باسم ربك﴾ عند ختمهما.

---

١) المغني ١ / ٥٢٤، عن ابن ماجة: «قال رسول الله ﷺ: إذا رفعت رأسك من السجود فلا تقع كما يقعي الكلب».

٢) وسائل الشيعة ٦ / ٣٤٩، الباب ٦ من أبواب السجود، ح ٦، الحديث ٨١٥٣، فيه: «لا بأس بالإقعاء في الصلاة بين السجدتين وبين الركعة الأُولى والثانية... ولا يجوز الإقعاء في موضع التشهدين إلّا من علة لأنّ المقعي ليس بجالس إنما جلس بعضه على بعض...».

ثم إنّ هنا جهات لا بأس بالإشارة إليها:

إحداها: وجوبها بالقراءة.

ثانيتها: وجوبها بالاستماع.

ثالثتها: حكم السجدة عند سماعها.

رابعتها: أنّ السبب الموجب للسجود قراءة واستماعاً، هل هو تمام الآية أم خصوص الكلمة المشتقة من مادة السجود؟

خامستها: أنّ وجوب السجود فوري أو لا؟

سادستها: أنّه يتكرر السجود بتكرر موجباته مطلقاً أو في خصوص ما إذا تخلل السجدة بين السببين؟

سابعتها: هل يعتبر قصد القرآنية في وجوب السجود أم لا؟

ثامنتها: أنّه هل يعتبر في هذا السجود ما يعتبر في سجود الصلاة من الطهارة والاستقبال وغيرهما من الشرائط أم لا؟

تاسعتها: أنّه هل يعتبر فيه ذكر خاص أم يعتبر فيه الذكر في الجملة أم لا يعتبر فيه أصلاً؟

أما الجهة الأولى: وهي وجوبها بالقراءة، فالدليل على وجوبها بقراءة الآيات الأربع المذكورة ـ مضافاً إلى ما عن الذكرى [1] من إجماع العترة المرضية ـ جملة من النصوص الصحاح.

كصحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يعلم السورة من العزائم فتعاد عليه مراراً في المقعد الواحد؟ قال عليه السلام: عليه أن يسجد كلما

---

١) الذكرى ٣ / ٤٦٦.

سمعها وعلى الذي يعلّمه أيضاً أن يسجد.» [١]، وقريب منه غيره.

فإنّ هذه الصحيحة يستفاد منها حكم كل من القاري والمستمع، إذ المعلم يستمع آية السجدة من المتعلم كما أنّ المتعلم يقرأها وإن كان كل منهما قارئاً ومستمعاً إلّا أنّ الصحيحة اعتبرت في المعلم حيثية الاستماع، ولعله لكون الاستماع فيه أكثر من قرائته غالباً، كما أنّ القراءة في المتعلم أكثر من استماعه كذلك.

وأما الجهة الثانية: فقد عرفت دلالة صحيح ابن مسلم المتقدم على وجوب السجود فيها، مضافاً إلى الإجماع وإلى النصوص الآمر بالسجود بالسماع صريحاً.

كخبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا قرئ بشيء من العزائم الأربع فسمعتها فاسجد وإن كنت على غير وضوء.» [٢]، فإنّ السماع عبارة عن إدراك الحاسة السامعة للصوت من دون إعمال مقدمة للإدراك المزبور والاستماع هو الإدراك المذكور مع إعمال مقدمة له، فإذا كان الإدراك الاتفاقي موجباً للسجود فالإدراك الاختياري بطريق أولى.

وليس ذلك من الأولوية الظنية حتى يمنع عن حجيتها، بل لكون الجامع المفهومي بين السماع والاستماع موجوداً، لما عرفت من إحساس الصوت بالحاسة السامعة في كل من السماع والاستماع.

وأما الجهة الثالثة: فظاهر الأمر بالسجود ـ كما في خبر أبي بصير المتقدم ـ هو الوجوب مطلقاً سواء كان السماع مقروناً بالاستماع أم مجرداً عنه.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٢٤٥، الباب ٤٥ من أبواب قراءة القرآن ولو في غير الصلاة، ح ١، الحديث ٧٨٥٠.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ٢٤٠، الباب ٤٢ من أبواب قراءة القرآن ولو في غير الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٨٣٥.

لكنه يقيد بصحيح عبد الله بن سنان، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل سمع السجدة تقرأ؟ قال عليه السلام: لا يسجد إلّا أن يكون منصتاً لقرائته مستمعاً لها أو يصلّي بصلاته، فأما إن يكون يصلّي في ناحية وأنت تصلّي في ناحية أُخرى فلا تسجد لما سمعت» [1].

والإشكال في سنده لاشتماله على محمد بن عيسى عن يونس الذي قد استثنى القميون من كتاب نوادر الحكمة، ومتنه لاشتماله على التفصيل بين المأموم السامع بوجوب السجود عليه وغيره ولم يقل به أحد، مندفع.

أما الأوّل: فلعدم ثبوته لإنكار جماعة للاستثناء المزبور، فلاحظ كتب الرجال.

وأما الثاني: فلأنّ عدم العمل ببعض جمل رواية لا يوجب سقوطها عن الحجية رأساً لما قرر في محله من أنّ الرواية المشتملة على جمل عديدة قد أُعرض عن العمل بإحداها تكون بمنزلة روايات متعددة، فالإعراض عن إحدى تلك الجمل لا يوجب سقوط الرواية عن الاعتبار رأساً، ولذا يعمل بالمتعارضين بالعموم من وجه في مورد الافتراق، وإلّا فعدم العمل بهما في مورد الاجتماع إن كان سبباً لعدم اعتبارهما فلابد من عدم العمل بهما في مورد الافتراق أيضاً لكون السند فيهما إن ضعف بسبب عدم العمل بهما في مورد الاجتماع فلابد من سقوطه رأساً حتى في مورد الافتراق، كما لا يخفى.

والحاصل أنّه في المقام يرجع في مورد الاجتماع ـ وهو السامع الغير المنصت للقراءة ـ إلى أصالة البراءة، فلا دليل على وجوب السجود بالسماع، نعم لا ينبغي ترك مراعاة الاحتياط.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٢٤٢، الباب ٤٣ من أبواب قراءة القرآن ولو في غير الصلاة، ح ١، الحديث ٧٨٤٤.

وأما الجهة الرابعة: فمحصل الكلام فيها أنّ السبب الموجب للسجود هو مجموع الآية لا خصوص الكلمة المشتقة من مادة (س ج د).

لظاهر جملة من الروايات، كمصحح الحلبي «عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سئل عن الرجل يقرأ بالسجدة في آخر السورة؟ قال عليه السلام: يسجد...» [١]، فإنّ السبب بوجوب السجود لابد وأن يكون غير نفس الكلمة المشتقة من مادة (س ج د) لعدم كون تلك الكلمة في آخر شيء من سور العزائم، فالمراد هو الآية التي تكون فيها تلك الكلمة.

والحاصل أنّ ظاهر هذا المصحح هو كون السبب لوجوب السجود مجموع الآية لا خصوص تلك الكلمة.

وتوهم أنّ المتبادر من الأخبار هو وجوب السجدة بقراءة أو سماع نفس الكلمة، وحملها على تمام الآية محتاج إلى التقدير وهو خلاف الأصل، فيتعين إرادة نفس الكلمة.

فاسد لعدم وجود لفظ السجدة حتى يراد ذلك من الروايات، إذ الموجود في سور العزائم هو ما يشتق من مادة سجد فلابد من التقدير على كل حال، ويدور الأمر بين تقدير كلمة أو آية، وتعين إحداهما منوط بالمعين وقد عرفت أنّ ظاهر جملة من الأخبار التي منها مصحح الحلبي المتقدم هو الآية لا الكلمة.

ويدل عليه أيضاً قوله عليه السلام في موثقة سماعة: «من قرأ ﴿اقرأ باسم ربك﴾ فإذا ختمها فليسجد...» [٢]، فإنّه لو كان نفس الكلمة موجبة للسجدة فكان حق العبارة هكذا: (فإذا قرأ ﴿واسجد﴾ فليسجد)، لا «فإذا ختمها فليسجد».

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ١٠٢، الباب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٤٥٤.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ١٠٢، الباب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٤٥٥.

وجلّ روايات الباب مسوقة لبيان سببية القراءة أو الاستماع لوجوب السجود لا لبيان تحديد السبب وأنّه مجموع الآية أو بعضها.

وعلى تقدير الشك وانتهاء الأمر إلى الأصل فلا ريب في أنّ مقتضاه عدم وجوب السجود بقراءة بعض الآية وإن كان نفس تلك الكلمة، والله العالم.

وأما الجهة الخامسة: فملخص الكلام فيها أنّ الصيغة لا تدل على الفور لا مادة ولا هيئة، نعم قد ادعي على فوريته الإجماع ونفي الخلاف.

ويمكن الاستشهاد له أيضاً بما ورد في تعليل المنع عن قراءة العزائم في الصلاة من أن السجود زيادة في المكتوبة، فإنّه لو لم يكن وجوب السجود فورياً لم يجب إتيان السجود في الصلاة حتى يلزم الزيادة المانعة في المكتوبة، ضرورة أنّه مع عدم الفورية لا موجب لإتيان السجدة في الصلاة حتى تبطل بها الصلاة، فالإتيان بالسجدة في أثناء الصلاة يكون للفورية، ولو أخلّ بالفورية عمداً أو سهواً لا يسقط وجوب السجود، لعدم كون الفور من التوقيت حتى يقال بانتفاء الموقت بفوات وقته.

مضافاً إلى الإجماع، وإلى صحيح ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن الرجل يقرأ السجدة فينساها حتى يركع ويسجد؟ قال عليه السلام: يسجد إذا ذكر إذا كانت من العزائم.» [1]، وإلى استصحاب الوجوب، كما لا يخفى.

فقد ظهر مما ذكرنا أنّ القول بالفورية هو الحق، والله العالم.

وأما الجهة السادسة: فملخص الكلام فيها أنّ جماعة منهم الشهيد قدس سره في الذكرى [2] صرح بوجوب التكرار عند تكرر السبب.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ١٠٤، الباب ٣٩ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١، الحديث ٧٤٥٩.
٢) الذكرى ٣ / ٤٧٢.

ويشهد له صحيح محمد بن مسلم المتقدم المتضمن لوجوب السجدة على المعلم كلما سمعها.

مضافاً إلى أصالة عدم التداخل، لأنّه بعد تسليم كون كل وجود من القراءة والسماع سبباً مستقلاً للوجوب فالاكتفاء بسجدة واحدة عن السجدات المتعددة الواجبة بأسبابها يحتاج إلى دليل.

والحاصل أنّ الشك في الاجتزاء بسجدة واحدة يكون من الشك في خروج العهدة عن التكليف الذي اشتغلت به الذمة يقيناً، ومن المعلوم أنّ قضية قاعدة الشغل لزوم إحراز الفراغ عنه وهو المراد بأصالة عدم التداخل، وعلى هذا فالتداخل خلاف الأصل وإجزاؤه منوط بقيام دليل عليه.

نعم في خصوص الأغسال قام الدليل الشرعي على كفاية غسل واحد عن أغسال متعددة،كصحيحة زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزأك غسلك ذلك للجنابة والحجامة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة، فإذا اجتمعت عليك حقوق أجزأها عنك غسل واحد...» [1]، ولكنه لا ربط لها بالمقام فإنّ موردها الغسل دون غيره وإن عبر عنه بالحقوق التي ربما تكون ظاهرة في سائر الأحكام الشرعية المعبر عنها بحقوق الله تعالى، إلّا أنّه ليس بذلك الظهور المعتد به حتى يستند إليه في الفتوى.

ومن هنا ظهر أنّه لا يمكن الاستناد في جواز الاكتفاء بسجدة واحدة عن سجدات متعددة إلى مفهوم العلة المنصوصة التي تضمنتها صحيحته الأُخرى [2] الواردة في

---

١) وسائل الشيعة ٢ / ٢٦١، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة، ح ١، الحديث ٢١٠٧.

٢) وسائل الشيعة ٢ / ٥٣٩، الباب ٣١ من أبواب غسل الميت، ح ١، الحديث ٢٨٥٠.

الاكتفاء بغسل واحد للجنابة ولغسل الميت فيما إذا مات جنباً المعللة بأنّهما حرمتان اجتمعتا في حرمة واحدة.

فإنّ المراد بالحرمتين سواء كانتا تكليفين من التكاليف الإلهية أم حقين من حقوق الناس أم أعم منهما، فالالتزام به يوجب تخصيص الأكثر، إذ مقتضى هذه العلة جواز الاكتفاء بقضاء الصوم فيما إذا اشتغلت ذمته بقضاء الصلاة والصوم والاكتفاء بالحج عن الصلاة وغيرها من الواجبات والاكتفاء بأداء دين واحد عن ديون متعددة، وهذا كما ترى.

فالاعتراف بإجمال المراد من العلة المزبورة أو جعلها عبارة عن الجنابة فوق الجنابة ـ لما ورد في الأخبار [1] من أنّ غسل الميت هو غسل الجنابة لخروج النطفة التي خلق منها بعينها منه حين موته وصيرورته بذلك جنباً ـ أولى من جعلها عامة وتخصيصها بما يستهجن.

ثم إنّه على التنزل وتسليم كونها من العلة المنصوصة التي يؤخذ بظاهرها من العموم، فنقول: إنّ العلة كما أنّها توسع من جهة كذلك تضيق أيضاً من جهة أُخرى، كبعض روايات قاعدة التجاوز [2] المشتملة على ذكر موارد كالشك في التكبير وهو في القراءة، والشك فيها وهو في الركوع، والشك فيه وهو في السجود، ثم الأمر بالمضي وعدم الاعتناء بالشك إذا دخل في غير المشكوك المترتب عليه، فإنّ كلمة (غير) وإن كانت شاملة لكل غير وإن كان من المقدمات كالهوي والنهوض لا نفس الواجبات كالقراءة والركوع وغيرهما، إلّا أنّ تطبيق الإمام عليه السلام للكبرى على

---

١) وسائل الشيعة ٢ / ٤٨٦، الباب ٣ من أبواب غسل الميت، ح ٢، الحديث ٢٧٠٩.

٢) وسائل الشيعة ٨ / ٢٣٧، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١، الحديث ١٠٥٢٤.

الصغريات المزبورة يضيق دائرة عموم الغير ويخصصه بخصوص الغير الذي يكون كالقراءة من الواجبات التي لها باب وعنوان مستقل، كما ذهب إليه الشهيد قدس سره [١].

ففي المقام يمكن أن يقال: إنّ الحرمتين وإن كانتا شاملتين لكل تكليف ولو من حقوق الناس إلّا أنّ تطبيقهما على غسل الميت والجنابة يضيق دائرتهما ويخصصهما بالأغسال ولا ربط لهما بغير الأغسال.

فالاستدلال بهذه العلة على التداخل وكفاية سجدة واحدة عن سجدات متعددة غير سديد.

فالأقوى عدم التداخل مطلقاً، سواء تخلل السجود بين سببين من أسبابه أم لا، وفاقاً للشهيد قدس سره [٢] وغيره، وخلافاً للحدائق [٣] حيث ذهب إلى الاكتفاء بواحدة عن السجدات المتعددة فيما إذا لم يتخلل السجود بين سببين من موجباته، استناداً إلى أخبار [٤] دلت على أنّه إذا اجتمعت عليك حقوق أجزأك منها حق واحد، وذكر تلك الأخبار في الأغسال وبنى على التداخل ورفع اليد عن أصالة عدم التداخل بتلك الروايات.

وأنت خبير بأنّ الجمود على ظاهر الحقوق والالتزام بعموم الحكم لغير الأغسال يوجب تخصيص الأكثر المستهجن، فلا موجب للتعدي عن الأغسال إلى غيرها.

وبالجملة فلا مجال لرفع اليد عن أصالة عدم التداخل بالأخبار المذكورة.

---

١) الذكرى ٤ / ٦٢.

٢) الذكرى ٣ / ٤٧٢.

٣) الحدائق الناضرة ٨ / ٣٤٠.

٤) وسائل الشيعة ٢ / ٢٦١، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة، ح ١، الحديث ٢١٠٧: «فإذا اجتمعت عليك حقوق أجزأها عنك غسل واحد».

إلّا أن يناقش في سببية كل وجود من تلك الأسباب، فحينئذٍ يكون الأسباب المتعددة مع عدم تخلل السجود بينها سبباً واحداً لوجوب سجدة واحدة.

لكن هذه المناقشة مندفعة بظهور بل صراحة بعض روايات الباب في سببية كل وجود من تلك الأسباب لذلك، كصحيح محمد بن مسلم المتقدم الوارد في حكم تعليم السورة من العزائم، فالمسألة صافية عن الإشكال بحمد الله تعالى.

وأما الجهة السابعة: فنخبة الكلام فيها أنّ الألفاظ المشتركة بين القرآن وغيره لا تتمحض في القرآنية إلّا بالقصد، كسائر الأُمور المشتركة كالوضوء والغسل وغيرهما من المشتركات، فحينئذٍ تكون القرآنية من العناوين القصدية أي المتقومة بالقصد.

وأما الألفاظ المختصة بالقرآن فلا تناط قرآنيتها به بل قرائتها مع القصد وبدونه كالقائم والغافل تكون قراءة للقرآن، وحيث إنّ آيات السجدة الواجبة لا تكون مشتركة بين القرآن وغيره فقرآنيتها لا تتوقف على قصدها.

فصار المتحصل مما ذكرنا أنّ سببية القراءة والاستماع ليست منوطة بقصد القرآنية، لما عرفت من عدم اشتراك آيات العزائم بين القرآن وغيره حتى يحتاج قرآنيتها إلى القصد، ففي حالتي الغفلة والنوم إذا قرأ آية السجدة يجب عليه السجود.

فما في العروة [1] من اعتبار قصد القراءة في وجوب السجود لم يظهر له وجه، فإنّه إن رجع ذلك إلى منع صدق القرآن بدون القصد، فقد عرفت ما فيه. وإن رجع الى اعتبار القصد المزبور فى سببيته للسجدة مع الالتزام بعدم دخله في صدق القرآنية، ففيه أنّ الإطلاقات تدفعه، ومع المناقشة في الإطلاقات ففي خبر تعليم السورة المتقدم كفاية، لأنّ الظاهر أنّ التكرار لا يكون بقصد القرآنية، فتدبر.

---

١) العروة الوثقى ٢ / ٥٧٩.

ومن هنا ظهر عدم اعتبار الاختيار في سببية القراءة والاستماع، لوضوح صدقهما على كل قراءة واستماع وإن لم يكونا باختيار نظير سببية الجنابة للغسل في عدم إناطتها بالاختيار.

واعتبار القدرة والاختيار في متعلق الخطابات ليس لأجل عدم صدق الفعل إلّا بالاختيار، لوضوح صدقه بأيّ نحو وجد في الخارج، فإنّ الأكل والشرب والإتلاف وغيرها من الأفعال يصدق على ما يوجد منها في الخارج ولو مع عدم القدرة والاختيار، بل لأجل قرينة خارجية وهي قبح التكليف بغير المقدور.

وقد اتضح من جميع ما ذكرنا أنّه يجب السجود عند استماع آيات السجدة من (راديو).

وأما حبس الصوت، فإن كان الصوت الخارج منه عين ذلك الصوت المحبوس فلا ينبغي الارتياب في وجوب السجود، لأنّه حينئذٍ عين صوت القاري، غايته أنّه تخلل زمان بين حدوثه ووصوله إلى المستمع.

وإن كان مثل صوته ففي وجوب السجدة بالاستماع تأمل، لقوة احتمال اعتبار صدور آية السجدة من إنسان لعدم العلم بصدق عنوان القاري، كما في مرسل الدعائم: «أو سمعها من قارئ يقرأها.» [١]، و(من قرأ) كما في موثقة سماعة: «من قرأ ﴿اقرأ باسم ربك﴾» [٢]، و(فيقرأ إنسان) كما في خبر علي بن جعفر عليه السلام: «فيقرأ انسان السجدة» [٣]، على التلفظ بآيات السجدة من غير إنسان.

---

١) مستدرك الوسائل ٤ / ٣١٩، الباب ٣٦ من أبواب قراءة القرآن ولو في غير الصلاة، ح ١، الحديث ٤٧٧٩.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ١٠٢، الباب ٣٧ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٤٥٥.

٣) وسائل الشيعة ٦ / ٢٤٣، الباب ٤٢ من أبواب قراءة القرآن ولو في غير الصلاة، ح ٣، الحديث ٧٨٤٦.

نعم اعتبار البلوغ والاختيار في القاري مما لا دليل عليه، فالاستماع من الطفل وإن كان غير مميز يوجب السجود لصدق (من قرأ) و(يقرأ إنسان) على قرائته.

ودعوى انصرافها إلى البالغ، مدفوعة لكونه بدوياً ناشئاً من كثرة الوجود، فلا يعبأ به في تقييد الإطلاقات.

فما في العروة الوثقى [١] من اعتبار قصد القرآنية في وجوب السجود وعدم وجوبها بالسماع من صبي غير مميز بل وكذا بالسماع من صندوق حبس الصوت، ضعيف.

وأما قراءة آية السجدة على الوجه المحرم كقرائتها رياءً أو بالتغني وكذا استماعها، فالظاهر وجوب السجدة بهما أيضاً، لإطلاق الأدلة نظير سببية الجنابة للغسل سواء كانت على الوجه المحلل أم المحرم، والله العالم.

وأما الجهة الثامنة: ففيها مباحث:

المبحث الأوّل: أنّ الأمر بالسجود هل يكون ظاهراً في إحداث وضع الجبهة على الأرض، فلو كان ساجداً وحصل سبب وجوب السجدة من قراءة أو استماع يجب عليه رفع رأسه ووضع جبهته على الأرض، أم يكون ظاهراً في مطلق إيجاد الوضع المزبور، فإذا تحقق موجب السجود قراءة أو استماعاً وهو ساجد وبقي على هذه الحالة ناوياً بها السجود صح وسقط الأمر بالسجود؟

التحقيق أن يقال: إنّ الأفعال على قسمين؛ أحدهما: ما يكون القصد دخيلاً في حقيقته وماهيته بحيث لا يوجد بعنوانه بغير القصد، كالوضوء والغسل. والآخر: ما لا يكون كذلك بل يوجد بعنوانه في الخارج وإن لم يقصده بل وإن قصد خلاف ذلك

---

١) العروة الوثقى ٢ / ٥٨١، مسألة ١٣.

العنوان، كالأكل والشرب فإن قصد بالأكل الشرب أو النوم مثلاً لا يضر بعنوان الأكل أصلاً.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ السجود الذي هو وضع الجبهة على الأرض لا يكون من العناوين القصدية، فإنّه يتحقق بأيّ قصد وجد، فإن قصد بوضع جبهته على الأرض عنوان القيام مثلاً لا يتغير عنوانه عما عليه من السجود.

وعليه فلا يكفي إدامة السجدة فيما تحقق موجبها في حال السجدة إذ المفروض أنّ قصد السجدة ليس دخيلاً في حدوثها حتى يكتفى بقصد السجدة في امتثال الأمر بها فيما إذا تحقق سبب السجود وهو ساجد، كما إذا انغسل في الماء وأجنب أو تذكر الجنابة فإنّه يكفي في تحقق غسل الجنابة قصد الغسل في حال انغماسه في الماء لحدوثه بالقصد.

وهذا بخلاف السجدة فإنّها لا تحدث بالقصد حتى يكون قصدها محققاً لحدوثها ليكتفى به في سقوط الأمر، فلابد من رفع الجبهة ووضعها ثانياً حتى يسقط الأمر.

وأما اعتبار الجلوس ثم السجود فالأقوى عدمه وإن كان الأولى بل الأحوط ذلك، لاحتمال اعتبار كون السجود عن الجلوس كالركوع عن القيام.

فصار المتحصل مما ذكرنا أنّ الأمر ظاهر في البعث على إحداث متعلقه ولا يكفي مجرد القصد في صورة تلبسه بالمتعلق إلّا إذا كان من العناوين القصدية، فحينئذٍ يكفي قصده كما عرفت في غسل الجنابة.

المبحث الثاني: أنّه هل يعتبر في سجدة التلاوة وضع المساجد السبعة أم لا، فيكتفي بوضع خصوص الجبهة؟ فيه خلاف.

فعن التحرير [١] والبيان [٢]: «الأشبه اشتراط السجود على السبعة».

وعن الكفاية [٣]: «لا يبعد الاشتراط».

وعن التذكره [٤] ونهاية الإحكام [٥]: «في وجوب ما عدا الجبهة إشكال».

وعن المدارك [٦]: «فيه أي في وجوب وضع ما عدا الجبهة وفي السجود على ما لا يصح السجود عليه نظر».

وعن جماعة: «الاحتياط في ذلك».

وعن المحقق في المعتبر [٧] وبعض من تأخر عنه عدم اعتبار وضع ما عدا الجبهة، استناداً فيه إلى عدم دخل ذلك في مسمى السجود.

وكيف كان فني المسألة خلاف عظيم بين الأعلام.

والحق أن يقال: إنّ مقتضى الإطلاقات كقوله صلى الله عليه وآله في صحيح زرارة: «السجود على سبعة أعظم» [٨]، وما ورد في تفسير قوله تعالى ﴿وأنّ المساجد﴾ [٩] من كونها الأعضاء السبعة التي يسجد عليها [١٠]، وخبر عبدالله بن ميمون القداح عن جعفر بن

---

١) تحرير الأحكام ١ / ٤٢.

٢) البيان / ٩١.

٣) كفاية الأحكام / ٢٠.

٤) التذكرة ٣ / ٢٢٦.

٥) نهاية الإحكام ١ / ٤٧٩.

٦) مدارك الأحكام ٣ / ٤٢٠.

٧) المعتبر ٢ / ٢٧٢.

٨) وسائل الشيعة ٦ / ٣٤٣، الباب ٤ من أبواب السجود، ح ٢، الحديث ٨١٣٤.

٩) سورة الجن: ١٨.

١٠) وسائل الشيعة ٦ / ٣٤٥، الباب ٤ من أبواب السجود، ح ٩، الحديث ٨١٤١، و ٥ / ٤٦١، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ح ٢، الحديث ٧٠٧٨.

محمد عليهم السلام المروي عن قرب الإسناد: «يسجد ابن آدم على سبعة أعظم: يديه ورجليه وركبتيه وجبهته» [١]، وغير ذلك من روايات الباب، هو اعتبار وضع الأعضاء السبعة في كل سجدة شرعاً وإن لم يكن كذلك لغة وعرفاً لوضوح صدق السجدة على وضع الجبهة على الأرض مع عدم وضع ما عداها إلّا أنّ قضية تلك الروايات هو دخلها شرعاً فيها نفسياً أو شرطياً.

وبالجملة فالخروج عن مقتضى تلك الإطلاقات منوط بمقيد. وما يمكن أن يكون قرينة على ذلك أمران:

أحدهما: انصراف تلك الإطلاقات إلى السجود الصلاتي، فإنّ الانصراف من قبيل القرائن الحافة بالكلام المانعة عن انعقاد الإطلاق، إذ من مقدماته عدم ما يصلح للقرينية والانصراف صالح لها.

ثانيهما: الأخبار الآمرة بالسجود على ظهر الدابة إذا قرأ راكبها آية السجدة مطلقاً من دون استفصال بين حال التمكن من النزول والسجود على الأرض وبين عدمه.

أما الأوّل فلا يصلح لأن يكون مقيداً، لكونه ناشئاً من كثرة الوجود، إذ الغالب كون قراءة آيات العزائم كقراءة سائر آيات القرآن في حال الجلوس لا الركوب.

وأما الثاني فلا بأس به، لكون ترك الاستفصال دليلاً على العموم و عدم اختصاص الحكم بحال التعذر عن النزول ووضع ما عدا الجبهة، فحمل هذه الروايات على صورة التعذر خال عن الشاهد فلا يصار إليه.

وعليه فالمتحصل هو عدم وجوب وضع الأعظم السبعة وجواز الاكتفاء بوضع الجبهة في سجدة التلاوة.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٣٤٥، الباب ٤ من أبواب السجود، ح ٨، الحديث ٨١٤٠.

المبحث الثالث: هل يعتبر في مسجد الجبهة في سجدة التلاوة ما يعتبر فيه في سجدة الصلاة من كونه من الأرض أو ما أنبتته إلّا المأكول والملبوس، أم لا يعتبر فيه أزيد من وضع الجبهة وسائر المساجد على كل ما كان حتى المأكول والملبوس؟

الظاهر الاعتبار، لعموم قوله عليه السلام في صحيحة هشام بن الحكم بعد السؤال عما يجوز السجود عليه وعما لا يجوز: «السجود لا يجوز إلّا على الأرض أو على ما أنبتت الأرض إلّا ما أُكل أو لبس» [١].

وعموم قوله عليه السلام بعد السؤال عن علة الحكم المزبور: «لأنّ السجود خضوع لله عزوجل فلا ينبغي أن يكون على ما يؤكل ويلبس، لأنّ أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون ويلبسون والساجد في سجوده في عبادة الله عزوجل فلا ينبغي أن يضع جبهته في سجوده على معبود أبناء الدنيا الذين اغتروا بغرورها والسجود على الأرض أفضل لأنّه أبلغ من التواضع والخضوع لله عزوجل.»، وقريب منها غيرها من الأخبار.

ودعوى انصراف السجود فيها إلى سجود الصلاة، **خالية** عن البينة. **وعلى** تقدير تسليمها فالانصراف بدوي منشؤه كثرة الوجود لكون السجود الصلاتي أكثر وجوداً من سجود التلاوة مثلاً.

والحاصل أنّ ما يعتبر في السجدة على نحوين؛ **أحدهما:** ما يكون معتبراً فيها من حيث كونها سجدة كوضع الجبهة وكون موضعها الأرض وما أنبتته إلّا ما يؤكل ويلبس. **والآخر** ما يكون معتبراً فيها من حيث كونها جزءً للصلاة.

أما القسم الأوّل: فالظاهر اعتباره في سجدة التلاوة، إذ المفروض كونه شرطاً في السجدة من حيث هي لا من حيث كونها جزءً للصلاة.

---

١) وسائل الشيعة ٥ / ٣٤٣، الباب ١ من أبواب ما يسجد عليه، ح ١، الحديث ٦٧٤٠.

ووضع الجبهة وكون محلها مما يصح السجود عليه من قبيل القسم الأوّل، كما هو مقتضى العلة المذكورة في خبر العلل المتقدم آنفاً.

ودعوى كون العلة من قبيل بيان المناسبات والحكم المقتضية لتشريع الحكم لا العلة الحقيقية ـ كما في مصباح الفقيه الهمداني قدس سره [1] ـ غير مسموعة.

أما أوّلاً: فلظهور كون العلة علة للمجعول لا علة للجعل، فإنّ ضابط العلة المنصوصة من قابليتها للإلقاء إلى المكلف وانطباقها على المورد وغيرهما مما حررناه في محله منطبق عليه، فإنّ مصداقية السجدة للخضوع له تبارك وتعالى مما لا يكاد يخفى على أحد، فيؤخذ بظاهره من العموم لكل سجدة.

وأما ثانياً: فبعدم تسليم عدم اطراد علة الحكم على تقدير كونها علة للتشريع والجعل لا المجعول، وذلك لما قرر في محله من أنّ الملاك مقوم لموضوعية الموضوع، ومن المعلوم تبعية الحكم للموضوع ودورانه مداره فتبعية الحكم للملاك يكون بالأولوية، كما لا يخفى.

وأما ثالثاً: فلعدم تسليمه هنا وإن التزمنا به في سائر المقامات، لكون السجود عبادة ذاتاً وخضوعاً له تعالى هوية، والعقل مستقل بقبح إيجاده مشوباً بما ينافي الخضوع له تبارك وتعالى، ومن المعلوم أنّ كل سجود له خضوع وعبادة له جل وعلا لا خصوص السجود الصلاتي.

فصار المتحصل مما ذكرنا أنّ الأقوى اعتبار كون موضع الجبهة في سجدة التلاوة مما يصح السجود عليه، وفاقاً لغير واحد من الأصحاب، والله تعالى هو العالم بأحكامه.

---

١) مصباح الفقيه (ط. ق) ج ٢ ق ١ / ٣٦١.

وأما القسام الثاني: وهو ما يكون معتبراً في السجود من حيث كونه جزءً للصلاة لا من حيث السجودية، فمقتضى القاعدة عدم اعتباره في غير سجدة الصلاة من سائر السجدات من سجدة التلاوة وغيرها إلّا إذا قام دليل خاص على اعتباره في غير سجدة الصلاة.

وما يعتبر في السجود الصلاتي أُمور:

الأوّل: الطهارة، فانه لا تعتبر في سجدة التلاوة.

والأصل فيه ـ مضافاً إلى ما حكي من استظهار جماعة من الفحول عدم الخلاف في عدم اشتراطه بين أصحابنا (رضوان الله عليهم أجمعين)، وإلى ما عرفت من كونه مقتضى الأصل ـ الروايات الكثيرة الآمرة بالسجود عند قراءة آية السجدة أو استماعها وإن كان على غير وضوء بل جنباً أو طامثاً، فإنّها صريحة في عدم اعتبار شيء من الطهارتين الصغرى والكبرى في سجدة التلاوة.

ولا يعارضها بعض الروايات الواردة في النهي عن السجود بالنسبة إلى الحائض، لكونها موافقة للعامة ومعرضاً عنها عند الأصحاب، فيرد علمها إلى أهله، فيتعين العمل بالأخبار الآمرة بالسجود مع عدم الطهارة من الحدثين، فلاحظ وتأمل.

الثاني: استقبال القبلة، فإنّه معتبر في سجود الصلاة دون سجدة التلاوة، لعدم دليل عليه سوى مرسل دعائم الإسلام: «إذا قرأت السجدة وأنت جالس فاسجد متوجهاً إلى القبلة، وإذا قرأتها وأنت راكب فاسجد حيث توجهت فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يصلّي على راحلته وهو متوجه إلى المدينة بعد انصرافه من مكة يعني النافلة، قال: وفي ذلك قول الله تعالى ﴿فأينما تولوا فثمّ وجه الله﴾ [1]» [2].

---

١) سورة البقرة: ١١٥.

٢) مستدرك الوسائل ٤ / ٣٢٦، الباب ٤٣ من أبواب قراءة القرآن ولو في غير الصلاة، ح ١، الحديث ٤٧٩٦.

ولكن لا مجال للاعتماد عليه، لإرساله وعدم جبره بالعمل، لما في الجواهر من أنّه «لم أجد أحداً عمل به، بل ظاهر المنتهى [١] وغيره أنّ ذلك مذهب الجمهور.» [٢] انتهى.

فإنّ جامع كتاب دعائم الإسلام وإن كان موثقاً لكنه لا يزيد كتابه اعتباراً على كتاب الكافي وغيره من الكتب الأربعة، فإنّ مراسيلها لا يعتمد عليها إلّا بعد انجبارها بعمل الأصحاب. وقد عرفت كلام الجواهر في عدم عمل أحد بمرسل الدعائم، فلا وجه للاستناد إليه في الحكم بوجوب استقبال القبلة في سجدة التلاوة، وكذا الحكم بالاستحباب إلّا من باب التسامح في أدلة السنن، لكنه أيضاً مخدوش بما ذكرناه في الأُصول.

وبالجملة فلا دليل على وجوب الاستقبال ولا على ندبه في سجدة التلاوة أصلاً، والقول بوجوبه فيها قياس على سجدة الصلاة كما عن العامة، نعم لا بأس بمراعاة الاستقبال من باب الاحتياط.

الثالث: الستر، فإنّه لا ريب في اعتباره في سجدة الصلاة، لما تقدم في مبحث لباس المصلّي من الأخبار المعتبرة.

وأما في سجدة التلاوة فالأقوى عدم اعتباره فيها لأصالة البراءة، واعترف غير واحد بعدم العثور على القول باعتباره فيها.

وتوهم دلالة تعليل النهي عن سجود العاري بأنّه يبدو عورته على اعتبار الستر في سجدة التلاوة، فاسد بأنّ التعليل ناظر إلى ما علم مطلوبيته في السجود الصلاتي،

---

١) المنتهى ١ / ٣٠٥.

٢) جواهر الكلام ١٠ / ٢٢٧.

بل في تمام أجزاء الصلاة أعني ستر العورة، لا أنّه يكون من العلة المنصوصة حتى يؤخذ بإطلاقها، إذ لو كان كذلك يكون محصله أنّ بدوّ العورة حرام والسجود عرياناً مصداق له فيحرم.

وأنت خبير بعدم استقامته حينئذٍ، بداهة أنّ كشف العورة في نفسه حتى في صورة عدم من يحرم عليه النظر إليها ليس من المحرمات على حذو المحرمات الشرعية، إذ يلزم على تقدير حرمته تخصيص الأكثر المستهجن، إذ كشف العورة مع عدم من يحرم عليه النظر ـ سواء لم يكن ناظر أصلاً أم كان ولكن لم يكن النظر له حراماً ـ جائز قطعاً، وإن شئت فقل: إنّ ستر العورة عمن يحرم عليه النظر إليها واجب لا أنّ كشفها بنفسه من المحرمات.

وبالجملة التعليل المزبور ناظر إلى ما ثبت اعتباره بالأدلة الأُخر من شرطية الستر أو مانعية الكشف، فلا يستفاد منه أنّ كل سجدة يعتبر فيها الستر حتى يقال من أجله باعتبار الستر في سجدة التلاوة.

فالمتحصل أنّه لا دليل على اعتبار الستر في سجدة التلاوة.

الرابع: الذكر، فإنّه معتبر في سجدة الصلاة قطعاً، والظاهر اعتباره في سجدة التلاوة أيضاً.

وقبل التعرض لما يصلح أن يكون مستنداً لوجوبه فيها لا بأس بالإشارة إلى ما للأصحاب في اعتبار الذكر في سجدة التلاوة وعدمه من الكلمات.

فنقول: إنّهم على ما يظهر من بعض الكتب على طوائف ثلاث:

منهم من لم يتعرض للذكر أصلاً لا نفياً ولا إثباتاً، لا وجوباً ولا ندباً، كالمقنعة والنهاية والتهذيب والاستبصار والمبسوط والخلاف والسرائر والنزهة والمعتبر والشرايع والقواعد وغيرها.

ومنهم من تعرض له مصرحاً باستحبابه على نحو يظهر منه كونه من المسلمات.

ومنهم من عبر عن الذكر بصيغة الأمر الظاهرة في الوجوب، ولعله اقتباس من بعض روايات الباب، كصحيح أبي عبيدة الحذاء عن أبي عبدالله عليه السلام، قال عليه السلام: «إذا قرأ أحدكم السورة من العزائم فليقل في سجوده: (سجدت لك تعبداً ورقاً لا مستكبراً عن عبادتك ولا مستنكفاً ولا مستعظماً بل أنا عبد ذليل خائف مستجير)» [١]، وقوله عليه السلام في موثق عمار: «ولكن إذا سجدت قلت ما تقول في السجود.» [٢]، وغيرهما.

والحق أن يقال: إنّ عدم تعرض بعض الأصحاب للذكر أصلاً لا يكشف عن عدم وجوبه، لكونه أعم، فجعل عدم التعرض من كواشف عدم وجوبه ليس في محله.

ومقتضى الجمود على ظاهر الأمر في بعض الروايات هو الوجوب، ولا مقتضى لرفع اليد عن هذا الظاهر إلّا الإجماع لو تمّ، فإنّ المستند [٣] على ما حكي عنه يدعي الإجماع على عدم الوجوب، وربما يعضده تصريح بعض باستحبابه مرسلاً له إرسال المسلمات، ونوقش في الإجماع بعدم تعرض جماعة للذكر أصلاً وهو لا يدل على الالتزام بعدم وجوبه فلا موجب لرفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب.

وعليه فالأحوط بل الأقوى وجوب الذكر في سجدة التلاوة.

نعم لا يعتبر فيه ذكر خاص، لاختلاف الروايات فيه المنزل على الوجوب التخييري بين الأذكار المأثورة، ولا يكون اختلافها في ذلك قرينة على الاستحباب

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٢٤٥، الباب ٤٦ من أبواب قراءة القرآن ولو في غير الصلاة، ح ١، الحديث ٧٨٥١.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ٢٤٦، الباب ٤٦ من أبواب قراءة القرآن ولو في غير الصلاة، ح ٣، الحديث ٧٨٥٣.

٣) مستند الشيعة ٥ / ٣٢٢.

لعدم قرينيته، إذ غاية ما يقتضيه الاختلاف هي كونه قرينة على رفع تعيينية كل من الأذكار المأثورة وكون كل منها واجباً تخييرياً.

ودعوى كون الحمل على الوجوب التخييري بعيداً عن سياق كل واحدة من الروايات كما في المستمسك [1] مما لم يعرف لها شاهد، فتدبر.

نعم لو قيل بأنّ دلالة صيغة الأمر على الوجوب لما كانت بالإطلاق الذي يزول بأدنى شيء وكان ذهاب المشهور ـ لو لم نقل بذهاب الكل ـ إلى عدم الوجوب مما فيه صلاحية القرينية لعدم انعقاد الإطلاق لو لم تكن قرينة عليه ولأجله يتوقف عن دلالة الأمر على الوجوب، لم يكن بعيداً.

وعليه فالأحوط عدم ترك مسمى الذكر في سجدة التلاوة وإن لم يكن من الأذكار المأثورة.

هذا آخر ما أردنا إيراده من مهمات مباحث سجدة التلاوة، والحمد لله أوّلاً وآخراً والصلاة على محمد وعترته الطاهين ظاهراً وباطناً.

وأما سجدة الشكر فالكلام في موردها وكيفيتها وأحكامها لما لم يكن بذلك المهم والغموض تركناه، فعليك بمراجعة المطولات.

[التشهد]

السابع من واجبات الصلاة: التشهد.

وهو عند المتشرعة عبارة عن الأذكار الخاصة المتضمنة للشهادتين أي الشهادة بالوحدانية والرسالة المأتي بهما عقيب الركعة الثانية والرابعة وثالثة المغرب بعدة السجدة الثانية.

---

١) مستمسك العروة الوثقى ٦ / ٤٢٦.

والكلام في وجوبه وكيفيته يقع في مقامين؛ المقام الأوّل: في وجوبه، والمقام الثاني: في كيفيته.

أما المقام الأوّل: فنخبة الكلام فيه أنّه قد حكي الإجماع على وجوبه عن الخلاف [١] والغنية [٢] والمعتبر [٣] والتذكرة [٤] وجامع المقاصد [٥] ومجمع البرهان [٦] والمدارك [٧] والمفاتيح [٨] وكشف اللثام [٩] وغيرها.

وعن المنتهى [١٠]: «أنّه مذهب أهل البيت عليهم السلام»، وعن الأمالي [١١]: «أنّه من دين الإمامية»، وعن المستند [١٢]: «هو واجب عندنا بل الضرورة من مذهبنا»، وعن الذكرى [١٣]: «هو واجب في الثنائية مرة وفيما عداها مرتين بإجماع علمائنا».

وبالجملة فلا ينبغي التأمل في مفروغية وجوبه عند الخاصة، وأما عند العامة ففي وجوبه خلاف لا يعتد به.

هذا مستند وجوبه من حيث الإجماع.

---

١) الخلاف ١ / ٣٦٤.
٢) الغنية / ٨٠.
٣) المعتبر ٢ / ٢٢١.
٤) التذكرة ٣ / ٢٢٧.
٥) جامع المقاصد ٢ / ٣١٨.
٦) مجمع البرهان ٢ / ٢٧١.
٧) مدارك الأحكام ٣ / ٤٢٥.
٨) مفاتيح الشرائع ١ / ١٥٠.
٩) كشف اللثام ٤ / ١١٧.
١٠) المنتهى ١ / ٢٩٢.
١١) أمالي الصدوق، المجلس الثالث والتسعون / ٥١٢.
١٢) مستند الشيعة ٥ / ٢٣٢.
١٣) الذكرى ٣ / ٤٠٦.

وأما من حيث النصوص، فالاستدلال بها على وجوبه لا يخلو من إشكال لعدم ورودها في مقام تشريعه، ضرورة أنّ بعضها ورد في مقام النسيان وبعضها في مقام التقية وبعضها في مرحلة الشك في عدد الركعات.

مضافاً إلى ما في بعضها من المعارضة، كصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «في الرجل يحدث بعد أن يرفع رأسه من السجدة الأخيرة وقبل أن يتشهد، قال عليه السلام: ينصرف فيتوضأ فإن شاء رجع إلى المسجد وإن شاء ففي بيته وإن شاء حيث شاء قعد فيتشهد ثم يسلم، وإن كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلاته» [1].

وظاهر صدره وإن كان وجوب التشهد لكن مقتضى صحة الصلاة ولزوم الإتيان بالتشهد بعد التوضؤ هو وجوب التشهد استقلالياً لا ارتباطياً، إذ المفروض عدم كون الحدث قاطعاً حينئذٍ، ولا يظن التزام أحد ممن قال بوجوب التشهد به فإنّ القائل بوجوبه لا يفرق بين وجوبه وبين وجوب سائر واجبات الصلاة من حيث الارتباطية.

والحاصل أنّ ظاهر الصدر خلاف الإجماع، فلا وجه للعمل به، وظاهر الذيل تمامية الصلاة والخروج عنها بالشهادتين وهو معارض بما دلّ على كون المخرج منحصراً في التسليم.

وعليه فلا مجال للعمل بهذه الصحيحة لا صدراً ولا ذيلاً.

وبالجملة فالأخبار وإن كانت واردة في بيان جهات آخر غير الجهة المتعلقة بوجوب التشهد من نسيان التشهد وغيره إلّا أنّها تشعر بوجوبه، ولو لم يكن هذا الإشعار بمثابة الظهور العرفي المعتبر ففيما عرفته من الإجماعات المستفيضة غنى وكفاية، فلا ينبغي الإشكال في وجوب التشهد في الصلاة وكونه من أجزائها الواجبة.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٤١٠، الباب ١٣ من أبواب التشهد، ح ١، الحديث ٨٣٠٤.

وتطبيق السنة عليه كما في بعض الأخبار لا يدل على استحبابه لتطبيقها على غير واحد من واجبات الصلاة في غير واحد من الأحاديث كتطبيق السنة على القراءة في حديث لا تعاد، وبالجملة فوجوب أصل التشهد في الجملة مما لا إشكال فيه عندنا.

وأما المقام الثاني: فالأخبار الواردة فيه على طوائف:

منها: ما لسانها الاجتزاء بالشهادتين، كخبر سورة بن كليب، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن أدنى ما يجزي من التشهد؟ فقال عليه السلام: الشهادتان» [١].

وصحيح محمد بن مسلم، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: التشهد في الصلاة؟ قال عليه السلام: مرتين، قال: قلت: كيفت مرتين؟ قال عليه السلام: إذا استويت جالساً فقل: (أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له وأشهد أنّ محمداً عبده ورسوله)، ثم تنصرف» [٢].

ومنها: ما لسانه التفصيل بين التشهد الأوّل والثاني بالاكتفاء في الأوّل بالشهادة بالوحدانية فقط وبالشهادتين في الثاني.

كصحيح زرارة، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما يجزي من القول في التشهد في الركعتين الأُولتين؟ قال عليه السلام: أن تقول: (أشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له)، قلت: فما يجزي من تشهد الركعتين الأخيرتين؟ فقال عليه السلام: الشهادتان» [٣].

مسألة: إذا تعذر التشهد بمراتبه من الملحون والترجمة بناءً على كونهما ميسوراً للتشهد وجريان قاعدة الميسور فيهما وجعلهما بدلاً عن التشهد الواجب، فهل يجب عليه الجلوس بمقداره ثم النهوض إلى قيام الركعة الثالثة أم لا؟

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٣٩٨، الباب ٤ من أبواب التشهد، ح ٦، الحديث ٨٢٧٧.
٢) وسائل الشيعة ٦ / ٣٩٧، الباب ٤ من أبواب التشهد، ح ٤، الحديث ٨٢٧٥.
٣) وسائل الشيعة ٦ / ٣٩٦، الباب ٤ من أبواب التشهد، ح ١، الحديث ٨٢٧٢.

قد حكي القول بوجوبه صريحاً عن كشف اللثام [١] وجامع المقاصد [٢] والروض [٣] والموجز الحاوي [٤]، واحتمال وجوبه عن فوائد الشرايع [٥] معللاً له بكون الجلوس أحد الواجبين وتعذر ما وجب اختياراً أي التشهد لا يوجب سقوط غيره المقدور فيجب الجلوس بقدر التشهد.

والحق أن يقال بعدم وجوبه، لأنّ ظاهر قوله عليه السلام في موثقة أبي بصير: «إذا جلست في الركعة الثانية فقل بسم الله...» [٦]، وقوله عليه السلام في صحيح ابن مسلم: «إذا استويت جالساً فقل...» [٧]، وفي صحيح زرارة: «إنما التشهد في الجلوس وليس المقعي بجالس.» [٨]، وغير ذلك من الأخبار الظاهرة في كون الجلوس شرطاً للتشهد وواجباً له لا واجباً مستقلاً من واجبات الصلاة كالركوع والسجود.

ويؤيد ذلك أنّ الفقهاء (رضوان الله عليهم) جعلوا الجلوس من واجبات التشهد كالطمأنينة لا من واجبات الصلاة، فإذا تعذر المشروط أعني التشهد يسقط شرطه وهو الجلوس، إذ وجوبه للغير فإذا سقط الغير يسقط شرطه.

نعم يتجه الحكم بوجوب الجلوس إذا كان واجباً مستقلاً في قبال وجوب التشهد إذ سقوط بعض أجزاء المركب بالتعذر لا يوجب سقوط الباقي الميسور، لكنك عرفت أنّه خلاف ظاهر الأخبار المشار إليها، فتأمل جيداً.

---

١) كشف اللثام ٤ / ١٢٦.
٢) جامع المقاصد ٢ / ٣٢١.
٣) روض الجنان / ٢٧٨.
٤) الموجز الحاوي (الرسائل العشر) / ٨٢.
٥) فوائد الشرائع / ٤٢.
٦) وسائل الشيعة ٦ / ٣٩٣، الباب ٣ من أبواب التشهد، ح ٢، الحديث ٨٢٦٥.
٧) وسائل الشيعة ٦ / ٣٩٧، الباب ٤ من أبواب التشهد، ح ٤، الحديث ٨٢٧٥.
٨) وسائل الشيعة ٦ / ٣٩١، الباب ١ من أبواب التشهد، ح ١، الحديث ٨٢٥٩.

ودعوى كون الصلاة الفاقدة للجلوس التشهدي خلاف الصلاة المتعارفة، مما لا يصغى إليها لكون الصلوات الاضطرارية بأسرها خلاف صلاة المختار، فيلزم منه عدم تشريع شيء من الصلوات الاضطرارية فإنّ كون صلاة الغريق مغائرة لصلاة المختار مما لا يكاد يخفى.

كعدم سماع دعوى كون صلاة العاجز عن النطق الخاص أخف من صلاة العاجز رأساً كالأخرس، لكونه من الاستحسانات الظنية التي يحرم علينا استشمام رائحتها.

وبالجملة فلم يظهر إلى الآن دليل على وجوب الجلوس بمقدار التشهد بعد سقوط الحكم بأصل التشهد بمراتبه المعهودة.

نعم الأحوط الجلوس بمقداره خروجاً عن شبهة الخلاف وأما الحكم بوجوبه بل استحبابه فلا، كما عرفت.

تنبيه: قد ظهر مما ذكرنا أنّ الواجب على المكلف العاجز عن التشهد بجميع مراتبه هو الصلاة الفاقدة للتشهد لكونها ميسوراً للصلاة ولما يستفاد من قولهم عدم جواز ترك الصلاة في حال من الحالات، هذا مما لا إشكال فيه.

إنما الكلام في أنّه هل يفرق في الحكم بإجزاء الفاقد للتشهد وغيره من الأجزاء المعسورة في ضيق الوقت بين نشو العجز عن تقصيره، كما إذا كان قادراً على التعلم ولم يتعلم حتى ضاق الوقت، وبين نشوه عن قصور كما إذا لم يكن من يعلّمه أم لا يفرق في ذلك؟

قد يقال بالتفصيل بين الصورتين بالإجزاء فيما إذا لم يكن الاضطرار بسوء الاختيار، وعدمه فيما إذا كان بذلك.

وهذا التفصيل وإن كان مما يساعده الذوق إلّا أنّ البرهان على خلافه، ضرورة أنّ العاجز بسوء اختياره إلى أن ضاق الوقت إما مكلف بالصلاة وإما غير مكلف بها، والثاني باطل بداهة أهمية الوقت من كل جزء وشرط معسور إلّا جامع الطهور، فثبت الأوّل.

وعليه إن كان مكلفاً بالصلاة التامة يلزم القبح العقلي وهو التكليف بغير المقدور وهو قبيح لا يصدر من الحكيم قطعاً، وإن كان مكلفاً بالصلاة الناقصة الاضطرارية فهو المطلوب.

وعدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار إنما هو في العقاب دون الخطاب، فالامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطاباً ولا ينافيه عقاباً.

وعلى هذا تكون الصلاة الاضطرارية وظيفة له ومأموراً بها فلا يجب عليه قضاؤها لترتبه على الفوت المفقود لإتيانه بوظيفته في الوقت.

والحاصل أنّ التفصيل المزبور وإن كان يساعده الذوق لكنه مخالف للبرهان.

فالحق في جميع موارد الاضطرار عدم الفرق بين الاضطرار الناشئ بسوء الاختيار وغيره في الحكم بالإجزاء. هذا تمام الكلام في التشهد.

[التسليم]

الثامن من واجبات الصلاة: التسليم.

والبحث فيه يقع من جهات:

الجهة الأُولى: أنّه محلل لما حرم ارتكابه في الصلاة بتكبيرة الإحرام.

وذلك يستفاد من الروايات الكثيرة الدالة على كون تحليلها التسليم، وحيث إنّ هذا المضمون مما يعلم بصدوره فلا مجال للمناقشة في سند بعضها.

وبالجملة فمحللية التسليم مما لا ريب فيه، فإنّ التحريم كما يكون منحصراً بالتكبير كذلك التحليل: فكأنّه قيل: التحريم كله هو التكبير وكذا التحليل كله هو التسليم.

ويمكن استفادة الحصر بمقدمتين:

إحداهما: أنّه لا ريب في أنّ الموضوع لا يمكن أن يكون أعم من المحمول عقلاً، فإنّ الحيوان ليس بإنسان بل بعضه إنسان، فإذا كان الموضوع أعم من المحمول فلابد إما من التصرف في الموضوع بجعله عبارة عما يساوي المحمول أو يكون أخص منه، وإما من التصرف في المحمول بجعله عبارة عن معنى يساوي الموضوع أو أعم منه كما في: «لا تنقض اليقين بالشك» و(لا تضرب أحداً).

ثانيتهما: أنّ المصدر المضاف حيث لا عهد يفيد العموم، كقوله: (أكلي في النهار وبحثي في مسجد الشيخ وإنعام الأمير قليل) ونحوها، فإنّ المصدر في هذه الجمل يفيد العموم.

إذا عرفت هاتين المقدميتن فنقول: إنّ قولهم عليهم السلام: «تحليلها التسليم» مصدر مضاف يكون ظاهراً في العموم، وقد عرفت في المقدمة عدم إمكان أعمية الموضوع من المحمول، وبعد ضم هذه المقدمة العقلية إلى هذا الظهور يستفاد الحصر لأنّ المعنى حينئذٍ هو أنّ كل ما يفرض كونه مصداقاً للتحليل فهو مصداق للتسليم.

ويمكن تقريب انحصار المحللية بوجه آخر، وهو أنّ حفظ الصلاة وسلامتها عن المنافيات واجب ولا تسلم عنها إلّا بالتسليم فإن سلّم ففيه سلامتها وإلّا فتبطل الصلاة ولا تسلم إذا وقعت المنافيات قبل التسليم، وبالجملة فعدم سلامتها من الموانع إلّا بالتسليم يكشف عن عدم محلل لتلك المنافيات إلّا التسليم.

ولا ينتقض ما ذكرنا من عدم أعمية الموضوع من المحمول بأنّه يمكن أن يكون المحمول أعم من وجه من الموضوع، كما في (زيد قائم) فاعتبار كون الموضوع مساوياً للمحمول أو أخص منه غير ثابت.

وذلك لأنّ الموضوع وهو زيد في أمثال هذه القضية ليس أعم بل هو مجرد عن الخصوصيات ومهمل عنها ومعرى عن كل عارض، فالموضوع هو ذات زيد الموجود مع تجريده عن خصوصية القيام والجلوس، إذ لو لم يجرد عنها إما يلزم تحصيل الحاصل لو كان الموضوع زيداً المقيد بالقيام، وإما يلزم اجتماع الضدين لو كان الموضوع زيداً المقيد بالجلوس مثلاً، وإما يلزم اجتماع النقيضين لو كان الموضوع زيداً المقيد بعدم القيام. وهذا كله كما ترى مما يستحيل الالتزام به، فلا محيص عن كون الموضوع ماهية مبهمة لا أعم ولا أخص، فأين أعمية الموضوع من المحمول؟

هذا كله على مذاق القوم، **والحق** عدم الحاجة إلى هذا التكلف، لتصريح بعض النصوص بالحصر المزبور، كخبر الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام: «إنما جعل التسليم تحليل الصلاة ولم يجعل بدلها تكبيراً أو تسبيحاً أو ضرباً آخر....» [1]، فلا حاجة في استفادة الحصر إلى التعسفات المزبورة.

الجهة الثانية: أنّ التسليم بعد ثبوت محللیته يكون واجباً، ويستفاد هذه الجهة أعني الوجوب مما مرّ عليك من اقتضاء مانعية المنافيات لذلك.

ضرورة أنّ المنافيات بأسرها قيود عدمية فلابد من اشتمال المأمور به عليها أي إتيانه فاقداً لها فلا يكون المأتي به مجزياً إلّا بعد انطباق المأمور به عليه، إذ الإجزاء الذي هو أمر عقلي غير قابل للوضع التشريعي المولوي، لكونه إطاعة غير قابلة

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٤١٧، الباب ١ من أبواب التسليم، ح ١٠، الحديث ٨٣١٩.

للأمر المولوي مترتب على الانطباق المزبور، فإذا لم ينطبق المأمور به على المأتي به لا يكون مجزياً أي لا يكتفي به وهو معنى الفساد، إذ لا يعقل دخل المفقود في المأمور به والحكم بصحة فاقده، فلابد من كون المأمور به هو الفاقد لذلك القيد أو الجزء وإلّا فلا يتصور الإجزاء المترتب على الانطباق.

والحاصل أنّ انطباق الصلاة على المأتي به منوط بواجديته لجميع ما يعتبر في الصلاة شطراً أو شرطاً، وجودياً كان أو عدمياً، فيجب إيجاد المأمور به بجميع ما له دخل فيه.

ومن المعلوم أنّ المنافيات قيود عدمية للصلاة فيجب إتيانها عارية عنها، فإذا أتى بشيء من المنافيات قبل التسليم فلم يأت بالمأمور به فاقداً للموانع فوقعت في أثناء العبادة فتفسد.

والمستفاد من هذا التقريب وجوب الإتيان بالسلام حتى تسلم الصلاة عن الموانع، إذ لو أتى بها قبل التسليم تفسد الصلاة، والمفروض حرمة إبطال الصلاة وامتثال هذه الحرمة منوط بإتيان السلام، فتدبر.

الجهة الثالثة كون التسليم ـ بعد ثبوت محلليته ووجوبه ـ جزءً للصلاة لا واجباً خارجاً عنها، ويمكن استفادة ذلك من قولهم عليهم السلام: «تحريمها التكبير وتحليلها التسليم.»[1]، فإنّ قرينة المقابلة تقتضي ذلك، فكما أنّ التكبير جزء فكذلك التسليم.

ومن الروايات الدالة على أنّ أوّلها التكبير وآخرها التسليم، فإنّ أوّل الشيء وآخره من ذلك الشيء وجزؤه لا أجنبي عنه.

---

١) مستدرك الوسائل ٥ / ٢٢، الباب ٢ من أبواب التسليم، ح ٤، الحديث ٥٢٦٧، و ٤ / ١٣٧، الباب ٢ من أبواب تكبيرة الإحرام، ح ١، الحديث ٤٣٢٢، و ١ / ٢٨٨، الباب ١ من أبواب الوضوء، ح ٨، الحديث ٦٣٠.

ومن تقرير الإمام عليه السلام لما في رواية المفضل بن عمر [١] من مفروغية جزئية التسليم عند الراوي، فلاحظ.

تقريب دلالتها على الجزئية أنّ وجوب شيء في ماهية ظاهر في الجزئية، كما أنّ نفي شيء عن الماهية ـ كنفي الاستدبار ونحوه من الموانع عن الصلاة ـ ظاهر في المانعية، فظهر من تلك الرواية المشار إليها وجوب التسليم بناءً على ظهور قول الراوي: «وجب التسليم في الصلاة» في الوجوب الشرعي الذي هو مصطلح الفقهاء لا اللغوي بمعنى مطلق الرجحان والمطلوبية، كما هو خيرة الذخيرة [٢].

ولكن يعارضها الروايات الدالة على صحة الصلاة إذا أحدث قبل التسليم [٣]، فإنّه إن كان التسليم جزء تبطل الصلاة بإتيان المنافي قبله لوقوعه في الأثناء.

وحيث إنّها موافقة لمذهب العامة فتحمل على التقية وإن كان سند بعضها في غاية الصحة.

فقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ التسليم واجب وجزء ومحلل لا جزء مستحب، كما ذهب إليه جماعة ولا واجب أجنبي كما ذهب إليه آخرون.

[كيفية التسليم]

الجهة الرابعة: أنّه بعد ثبوت محللية التسليم ووجوبه جزءً، يقع الكلام في أنّه عبارة عن التسليم على النبي صلى الله عليه وآله أو قوله: (السلام علينا) أو (السلام عليكم)؟ والأخبار كالأقوال في ذلك مختلفة.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٤١٧، الباب ١ من أبواب التسليم، ح ١١، الحديث ٨٣٢٠.

٢) ذخيرة المعاد ٢ / ٢٩١.

٣) وسائل الشيعة ٦ / ٤٢٤، الباب ٣ من أبواب التسليم، ح ٢، الحديث ٨٣٤١.

واعلم أنّ مقتضى إطلاق وجوب التسليم ومحلليته كالطائفة التي مضمونها أنّ تحريم الصلاة التكبير وتحليلها التسليم هو جواز التسليم بكل ما يصدق عليه التسليم ولو لم يكن بالصيغة المعهودة، لكنه نعلم بعدم إرادة هذا الإطلاق للطوائف الأُخر المصرحة بكيفية التسليم، بل لا إطلاق في الأدلة لكونها واردة في مقام التشريع وليست في مورد بيان الكيفية.

فنقول: إنّ بعض الروايات تدل على كون (السلام علينا) محللاً ومخرجاً، كمصحح الحلبي [١] وخبر أبي كهمس [٢]، وخبر الفضل بن شاذان [٣] ومقتضاها الاكتفاء به وتمامية الصلاة، وحكي الإفتاء بمضمونه عن يحيى بن سعيد صاحب الجامع [٤].

وطائفة أُخرى من الروايات تدل على كون المحلل هو (السلام عليكم) بعد قول (السلام علينا)، كما في موثقة أبي بصير الطويلة المشتملة على التشهد الطويل: «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ثم تسلم» [٥].

ومقتضى هاتين الطائفتين المطلقتين انحصار التسليم المخرج بهما، غايته أنّ الطائفة الأُولى تدل على كون المخرج والمحلل هو (السلام علينا) مطلقاً إماماً كان أو مأموماً أو منفرداً، ومقتضى الطائفة الثانية وجوب الجمع بينه وبين (السلام عليكم) وكونهما معاً محللاً كذلك أي سواء كان إماماً أم مأموماً أم منفرداً.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٤٢٦، الباب ٤ من أبواب التسليم، ح ١، الحديث ٨٣٤٦.
٢) وسائل الشيعة ٦ / ٤٢٦، الباب ٤ من أبواب التسليم، ح ٢، الحديث ٨٣٤٧.
٣) وسائل الشيعة ٦ / ٤١٠، الباب ١٣ من أبواب التشهد، ح ٣، الحديث ٨٣٠٣.
٤) الجامع للشرائع / ٨٤.
٥) وسائل الشيعة ٦ / ٣٩٣، الباب ٣ من أبواب التشهد، ح ٢، الحديث ٨٢٦٥.

وطائفة ثالثة: تفصّل بين الإمام وغيره، بأنّ الإمام والمنفرد ينحصر تسليمهما بعد التسليم على النبي صلى الله عليه وآله بـ(السلام علينا وعلى عباده الصالحين)، كما هو قضية موثقة أبي بصير [١] وذيل رواية عبدالحميد بن عواض [٢]، أو بأنّ تسليمه هو (السلام عليكم) كرواية أبي بكر الحضرمي عن أبي عبدالله عليه السلام ـ قال: «قلت له: إنّي أُصلي بقوم؟ فقال عليه السلام: تسلم واحدة ولا تلتفت، قل: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ثم تسلم» [٣] ـ والمأموم يسلم اثنتين وإن لم يكن عن شماله يسلم واحدة، كما هو مضمون رواية عبدالحميد بن عواض.

وطائفة رابعة: تبين كيفية التسليم وصيغته وتحصره في صيغتين: (السلام عليك أيّها النبي ورحمة الله وبركاته) و(السلام عليكم)، كما هو قضية رواية أبي بكر.

وبالجملة الروايات الواردة في كيفية التسليم مختلفة، والمتحصل منها ـ بعد عدم إطلاق لأدلة وجوب التسليم لعدم ورودها إلّا في مقام أصل تشريع التسليم ووجوبه، فلا يكتفى بمطلق ما يصدق عليه طبيعة التسليم ولو كان هو التسليم على الإمام عليه السلام أو غيره، بل يجب الاقتصار في كيفيته على المأثور ـ هو أنّ له صيغتين؛ **إحداهما:** (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين)، **ثانيتهما:** (السلام عليكم)، ولا إشكال في كون كل منهما محللاً وموجباً للخروج عن الصلاة.

إنما الكلام في أنّه لم يرد في الأخبار محللية (السلام عليكم) بدون التسليم على النبي صلى الله عليه وآله، بل ورد فيها منضماً إليه، وأما (السلام علينا) فقد ورد في جملة من

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٤٢١، الباب ٢ من أبواب التسليم، ح ٨، الحديث ٨٣٣٠.
٢) وسائل الشيعة ٦ / ٤١٩، الباب ٢ من أبواب التسليم، ح ٣، الحديث ٨٣٢٥.
٣) وسائل الشيعة ٦ / ٤٢١، الباب ٢ من أبواب التسليم، ح ٩، الحديث ٨٣٣١.

الأخبار منفرداً وبدون كونه مسبوقاً وملحوقاً بشيء [١].

---

١) اعلم: أنّ هنا إطلاقين:
أحدهما: الإطلاق الرافع لدخل شيء في التسليم المحلل وأنّ تمام المحلل هو (السلام علينا) أو (السلام عليكم) بحيث لا يكون له جزء وقيد، كقوله: (أكرم زيداً) فإنّ مقتضى عدم ذكر قيد مع زيد هو كون زيد تمام الموضوع لوجوب الإكرام، إذ لو كان لشيء من الزمان والزماني دخلاً في موضوعيته كان على المتكلم بيانه وإلّا لأخلّ بغرضه، إذ عدم بيان شيء مع زيد كاشف عن كونه تمام الموضوع لا جزئه، فيجب إكرام زيد وإن لم يكن معه فلوس ولم يقبل اليد، فالإطلاق يرفع دخل شيء في الموضوع. ويسمى هذا الإطلاق بالإطلاق الواوي إذ شأن هذا الإطلاق إثبات كونه تمام الموضوع وعدم دخل أمر في موضوعيته، وهذا الإطلاق في كل من التسليمين لا يرفعه دليل التسليم الآخر إلّا إذا كان عاطفاً بالواو بأن يقول: إنّ السلام المحلل أن يقال: (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين السلام عليكم).
فحينئذٍ قضية هذا الدليل هو كون المحلل هو مجموعهما ولا يكون محمول المحللية ثابتاً لكل منهما بل مجموعهما موضوع للتحليل، والمفروض أنّه ليس كذلك إذ ليس ما دلّ على محللية التسليم بهذه الكيفية بأن يجمع بين التسليمين بل بعض الأدلة يتكفل لأحدهما والبعض الآخر للآخر فكل منها بالاستقلال محلل، كما هو قضية الإطلاق الواوي لا أنّ كلّاً منهما جزء لموضوع التحليل.
وبالجملة هذا الإطلاق الحاكم بكون المحللية محمولاً لكل من التسلمين بالاستقلال باق على حاله.
ثانيهما: الإطلاق الرافع للعدل المثبت لانحصار المحمول في هذا الموضوع وعدم كون موضوع محكوماً بهذا الحكم، كما هو قضية الجملة الشرطية على الإظهر، فإنّها تدل على أنّ معنى (إن جاءك زيد فأكرمه) هو انحصار الإكرام الواجب في زيد وأنّه ليس لهذا المحمول المنتسب موضوع إلّا زيد، إذ لو كان الموضوع عدل كان على المتكلم بيانه، فكان عليه أن يقول: (إن جاءك زيد أو ابنه فأكرمه) فإطلاقه يدل على العلية المنحصرة على تعبير صاحب الكفاية ﷺ والموضوع المنحصر على تعبير الميرزا ﷺ وإن كان مرام صاحب الكفاية أيضاً الموضوع المنحصر.
وبالجملة ففي المقام يكون ما دلّ على محللية (السلام علينا) رافعاً للإطلاق الرافع للعدل القاضي بكون الموضوع للتحليل هو (السلام عليكم) فقط، ومثبتاً للعدل وأنّ (السلام علينا) أيضاً محلل، فالمحلل إما هذا وإما ذاك. ونظير ذلك في الفقه كثير جداً.
فقد ظهر مما ذكرنا أنّ السلام الواجب المحلل هو إحدى التسليمتين المذكورتين.

فهنا جهات:

الأُولى: أنّه هل يكون كلا السلامين واجباً، فيتحصل التحليل بكليهما معاً لا كل منهما منفرداً؟

الثانية: أنّه هل يكتفي بـ(السلام عليكم) بدون التسليم على النبي صلى الله عليه وآله قبله أم لا، لوروده منضماً إليه فلا يجتزى به بدون ضميمته؟

الثالثة: أنّ مقتضى الأصل العملي ذكر التسلمين معاً أو أحدهما؟

أما الجهة الأُولى: فمقتضى الجمع بين ما دل على كون السلام هو (السلام علينا) وبين كونه (السلام عليكم) بإلغاء إطلاق كل منهما في التعيينية بنص الآخر هو الوجوب التخييري فيكون كل من التسلمين محللاً ولازمه حصول التحليل بأحدهما سواء كان هو الأوّل أم الثاني.

ويظهر من بعض تسليم الإطلاق في أدلة التسليم غايته أنّه يقيد بما دلّ على أنّ التسليم هو هاتان الصيغتان، وعلى تقدير تسليم الإطلاق لا محيص عن التقييد لوجود ضابطه وهو كون المطلوب صرف الوجود وإن كانا مثبتين إذ لو لم يقيد المطلق الذي أُريد به صرف الوجود فلا محيص عن حمل الأمر بالمقيد على الاستحباب والأفضلية وهو جمع حكمي لا تصل النوبة إليه إلّا بعد تعذر الجمع الموضوعي.

ومقتضى انطباق ضابط الحكومة على المقيد هو حمل المطلق عليه، ضرورة أنّ المقيد ظاهر في التعيين والمطلق ظاهر في التخيير، فالمطلق لا يقتضي التعيين والمقيد يقتضيه فهو قرينة على إرادة المقيد من المطلق لتكفله لما لا يتكفله المطلق، لأنّ المقيد يتكفل التعيينية والمطلق لا يتكفله، فضابط القرينة ينطبق على المقيد.

وفي المقام لما لم يكن الواجب إلّا صرف وجود التسليم فلا محالة يقيد مطلقه على مقيده ويحكم بكون التسليم الواجب إحدى الصيغتين المزبورتين فقط دون مطلق التسليم.

وعلى كل حال تكون الوظيفة الإتيان بإحدى الصيغتين سواء قلنا بإطلاق الأدلة وتقيده ـ كما عرفت من بعض ـ أم لم نقل بالإطلاق بل كونها في مقام التشريع وإهمالها من جهة بيان الكيفية، كما تقدم.

فتلخص أنّ مقتضى الجمع بين الأخبار هو كون كل من التسليمين واجباً تخييرياً وحصول التحليل بأحدهما.

أما الجهة الثانية: فملخص الكلام فيها أنّ مقتضى الروايات المتضمنة لمحللية (السلام عليكم) هو كون التسليم المحلل مجموع التسليم على النبي صلى الله عليه وآله و(السلام عليكم) كما في خبر أبي بكر، فالاكتفاء بـ(السلام عليكم) وترك (السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته) مشكل.

إلّا أن يقال: إنّه يرفع اليد عن ظاهر خبر أبي بكر بقرينة الإجماع المدعى على استحباب التسليم على النبي صلى الله عليه وآله وكونه من توابع التشهد وعدم كونه جزءً من التسليم المحلل ولا شرطاً له، فيكون التسليم المحلل إحدى الصيغتين وهما (السلام عليكم) من دون كونه مسبوقاً بالتسليم على النبي صلى الله عليه وآله وملحوقاً بـ(السلام علينا)، و(السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين).

وأما الجهة الثالثة: فملخصها أنّ الأصل العملي هو لزوم الجمع بين التسليمات الثلاث لأنّه يعلم إجمالاً بوجوب التسليم في الجملة ويقين البراءة عنه موقوف على الجمع بينهما، فحيث إنّ الشك واقع في مرحلة الامتثال فلا محيص عن الجمع بينهما، لكن عرفت أنّه لا تصل النوبة إلى ذلك إذ مقتضى الجمع بين الأدلة هو كون كل منهما واجباً تخييرياً ومحللاً.

ثم إنّ هنا فروعاً ينبغي التعرض لبعضها:

الأوّل: أنّه هل يكتفي بـ(السلام عليكم) وترك (ورحمة الله وبركاته) أم لا؟ ظاهر بعض روايات الباب كرواية أبي بكر [١] ذلك، إلّا أنّ رواية المعراج [٢] مشتملة على قوله (السلام عليكم ورحمة الله)، وكذا صحيحة علي بن جعفر عليه السلام [٣].

وقد ذهب أبو الصلاح [٤] إلى وجوب إضافة (ورحمة الله) إلى قوله (السلام عليكم).

وعن ابن حمزة [٥] القول بزيادة (وبركاته) أيضاً، ولعله لما في بعض النسخ من اشتمال رواية المعراج على ذلك، وعلى تقدير صحتها ليست ظاهرة في الوجوب لأنّها تحكي عن الفعل الذي لا لسان له ولا ظهور له في الوجوب.

نعم لا بأس بالإتيان بها رجاءً والالتزام باستحبابها منوط بقاعدة التسامح في أدلة السنن ولم تثبت، فالحكم باستحبابها مشكل.

الثاني: أنّه هل يعتبر في محللية التسليم القصد أم لا؟

اعلم أنّه إن كان المراد بالنية النية التفصيلية الباعثه على تصور كل جزء من أجزاء المركب تفصيلاً فلا تعتبر قطعاً، لما تقرر في محله من عدم اعتبار الإرادة التفصيلية وكفاية الإجمالية التي تنبعث عنها العبادة.

وإن كان المراد بها الإرادة الإجمالية فهي معتبرة ونية إتيان الجزء من حيث إنّه جزء يكفي وإن لم ينو وصفه من التحريم والتحليل.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٤٢١، الباب ٢ من أبواب التسليم، ح ٩، الحديث ٨٣٣١.

٢) وسائل الشيعة ٥ / ٤٦٧، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ح ١٠، الحديث ٧٠٨٦.

٣) وسائل الشيعة ٦ / ٤١٩، الباب ٢ من أبواب التسليم، ح ٢، الحديث ٨٣٢٤.

٤) الكافي في الفقه / ١١٩.

٥) قد نسب ذلك في مصباح الفقيه (ط. ق) ج ٢ ق ١ / ٣٨١.

وبعبارة أُخرى أنّ اتصاف الجزء بوصف لا يتوقف على قصد ذلك الوصف فإنّه قائم بالجزء من حيث إنّه جزء فإذا قصد جزئيته يتحقق معروض الاتصاف.

والتشبث بقولهم عليهم السلام «إنما الأعمال بالنيات» [١] على اعتبار قصد المخرجية في التسليم، مما لا مجال له إذ هو قاصر عن إثبات اعتبار نية المخرجية فيه فإنّ مقتضاه هو اعتبار النية فيه، والمفروض تحققها بالإرادة الإجمالية.

فصار المتحصل أنّ قصد المخرجية لا يعتبر في محللية التسليم بل يكفي نية كونه جزءً من أجزاء الصلاة.

نعم يعتبر في مخرجيته وقوعه في محله وهو الركعة الأخيرة، فإذا وقع نسياناً في الركعة الثانية مثلاً لا يكون مخرجاً لعدم وقوعه في محله، وإذا وقع عمداً تبطل به الصلاة لكونه كلاماً آدمياً فيكون مانعاً ولم يثبت بالتعبد دخله في الصلاة إلّا في آخر الصلاة.

الثالث: أنّه هل يتحقق التسليم المحلل لغير الإمام بـ(السلام عليكم) أو يتعين بـ(السلام علينا) ويختص التحليل بـ(السلام عليكم) بالإمام؟

وبعبارة أوضح: هل يكون (السلام عليكم) كـ(السلام علينا) في عدم اختصاص محلليته بالإمام أم لا يكون مثله ويختص بالإمام؟ فيه وجهان.

من تضمن بعض الروايات كخبر ابن أبي يعفور [٢] وموثقة يونس بن يعقوب [٣] وخبر ابن أُذينة [٤] الحاكي لصلاة النبي صلى الله عليه وآله في المعراج لكون (السلام عليكم) مختصاً بالإمام.

---

١) وسائل الشيعة ١ / ٤٨، الباب ٥ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٦ و ٧ و ١٠، الحديث ٨٨ و ٨٩ و ٩٢.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ٤٢١، الباب ٢ من أبواب التسليم، ح ١١، الحديث ٨٣٣٣.

٣) وسائل الشيعة ٦ / ٤٢٥، الباب ٣ من أبواب التسليم، ح ٥، الحديث ٨٣٤٤.

٤) وسائل الشيعة ٥ / ٤٦٧، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ح ١٠، الحديث ٧٠٨٦.

ومن تعليل محللية (السلام علينا) بكونه من التسليم، كما في رواية الأعمش عن أبي عبدالله عليه السلام، «قال: لا يقال في التشهد الأوّل السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين لأنّ تحليل الصلاة هو التسليم، فإذا قلت هذا فقد سلمت» [١]، وقريب منه رواية الفضل بن شاذان [٢] عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون، فلاحظ.

فإنّ ضابط العلة المنصوصة ينطبق على العلة التي تضمنتها الروايتان المزبورتان مع الغض عن سندهما، فإنّ محصل تلك العلة أنّ النهي عن قول (السلام علينا) في الركعتين الأُوليين هو كونه تسليماً، والمفروض أنّ التسليم تحليل فيلزم الخروج عن الصلاة بالتسليم الواقع في الأُوليين، فكأنّه قيل: (السلام علينا تسليم وكل تسليم تحليل فالسلام علينا تحليل)، ولا ريب أنّ (السلام عليكم) تسليم فيندرج في الكبرى الكلية وهي كل تسليم تحليل، وتقتضي هذه الكبرى الكلية كون مطلق التسليم سواء كان (السلام علينا) أم (السلام عليكم) تحليلاً.

وبالجملة فمقتضى عموم التعليل هو كون كل تسليم تحليلاً.

لا يقال: إنّه على هذه الكلية يلزم أن يكون السلام على أبي عبدالله الحسين عليه السلام ومسلم بن عقيل وغيرهما من الشهداء (صلوات الله وسلامه عليهم وعلى سيدهم) وكذا السلام على غير الشهداء والمعصومين محللاً، ولم يقل به أحد، فلا يكون التعليل المزبور من العلة المنصوصة، فالتعدّي عن (السلام عليكم) من الإمام إلى غيره من المأموم والمنفرد غير ظاهر.

---

١) وسائل الشيعة ٧ / ٢٨٦، الباب ٢٩ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٢، الحديث ٩٣٦٠.
٢) وسائل الشيعة ٦ / ٤١٠، الباب ١٣ من أبواب التشهد، ح ٣، الحديث ٨٣٠٣.

فإنّه يقال: إنّه لا ريب في كون المراد بالتسليم في الروايات التسليم الصلاتي لا مطلقه ولو كان السلام على زيد مثلاً، ومن المعلوم أنّ التسليم المعهود في تحليل الصلاة هو (السلام علينا) و(السلام عليكم).

وأما (السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته) فهو خارج عن التسليم المحلل الصلاتي بنص بعض الروايات.

فالمتحصل أنّ قضية العلة المنصوصة هو كون (السلام عليكم) محللاً كـ(السلام علينا) مطلقاً إماماً كان أو مأموماً أو منفرداً.

ولكن الإنصاف عدم إمكان الالتزام بمحللية غير السلام الاخير ـ أعني (السلام عليكم) ـ لضعف سند روايتي الأعمش والفضل المتقدمتين المتضمنتين للعلة المزبورة، وعدم جبرهما بالعمل لعدم التزام أحد بمحللية كل تسليم، فالاعتماد عليهما في غاية الإشكال.

وأما الروايات المتضمنة لكون (السلام علينا) انصرافاً ـ كما في خبر كهمس ـ وموجباً لانقطاع الصلاة ـ كما هو مضمون موثقة أبي بصير ونحو ذلك ـ فهي وإن كانت كثيرة لكنها لا تدل على كونه محللاً للمنافيات التي تكون الصلاة مقيدة بعدمها لعدم التنافي بين انقطاع الصلاة والانصراف عنها وبين عدم تحلل المنافيات إلّا بـ(السلام عليكم) إذ الخروج عن الصلاة وكذا انقطاعها أعم من المحلل، فإنّ الاستدبار مثلاً أيضاً مخرج عن الصلاة مع عدم محلليته قطعاً، فالمراد بالانقطاع والانصراف هو الانصراف عن الأجزاء، وأما تحلل المنافيات فهو منحصر بـ(السلام عليكم) فإنّ المرتكز في الأذهان من التسليم المحلل هو (السلام عليكم).

مضافاً إلى دلالة الروايات عليه، كما في موثقة أبي بصير المشتملة على التشهد الطويل من قوله عليه السلام: «ثم تسلم» بعد «السلام علينا و على عباد الله الصالحين» [١]، وقوله عليه السلام في رواية أبي بكر الحضرمي: «قل: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته السلام عليكم» [٢]، وغيرهما من سائر الروايات الدالة على أنّ التسليم المعهود المحلل هو (السلام عليكم) وإن كان خارجاً عن الصلاة لكنه محلل للمنافيات.

والحاصل أنّ محللية التسليم الأخير مما لا إشكال فيه.

وأما محللية التسليم الأوّل ـ أعني (السلام علينا) ـ فلم يقم عليها دليل واضح يعتد به كما عرفت، فالاكتفاء به في تحلل المنافيات مشكل، فلابد من إتباعه بـ(السلام عليكم).

وإن شئت فقل: إنّ الأمر يدور بين التعيين والتخيير، إذ يشك في كون التسليم الأخير محللاً تعييناً أو تخييراً، والأصل كما حقق في محلله يقتضي التعيينية، فلا محيص عن ذكر (السلام عليكم) لكونه محللاً قطعاً تعييناً أو تخييراً.

وبالجملة فـ(السلام عليكم) محلل قطعاً ولو بدون مسبوقيته بـ(السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته) لخلوه عن ذكره قبله في كثير من الروايات.

وأما ذكره قبله في رواية الحضرمي فلا يدل على وجوبه وكونه جزءً منه بحيث كان التسليم المحلل موقوفاً عليه، لضعف سندها أوّلاً وعدم جابر لها، وعدّ التسليم على النبي صلى الله عليه وآله جزءً من التشهد في موثقة أبي بصير الحاوية للتشهد الطويل ثانياً، فلا يكون جزء (السلام عليكم).

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٣٩٣، الباب ٣ من أبواب التشهد، ح ٢، الحديث ٨٢٦٥.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ٤٢١، الباب ٢ من أبواب التسليم، ح ٩، الحديث ٨٣٣١.

فتلخص أنّ المحلل القطعي هو السلام عليكم بدون حاجة إلى ضم التسليم على النبي صلى الله عليه وآله إليه قبله، وإن كان أحوط لرواية الحضرمي، وإلى ضم التسليم الأوّل أعني (السلام علينا) إليه فيكفي في التحلل (السلام عليكم ورحمة الله) وحده.

تنبيه: لا يخفى أنّ الأقوال في المسألة كثيرة:

منها: القول بالتخيير بين التسليمتين وأنّ كلّاً منهما واجب تخييري، اختاره المحقق [١] والعلّامة [٢] قدس سرهما ولعله المشهور بين المتأخرين، إلّا أنّ الشهيد قدس سره في محكي الذكرى أنكره وقال: «إنّه قول محدث في زمان المحقق أو قبله بزمان يسير.» [٣]، وعنه أيضاً في موضع آخر منه: «إنّه قوي متين إلّا أنّه لا قائل به من القدماء وكيف يخفى عليهم مثله لو كان حقاً.»، ويظهر منه أنّ القول بالتخيير لم يكن مشهوراً بين القدماء.

ومنها: تعين الوجوب والمحللية في (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين)، وهو المحكي عن يحيى بن سعيد في جامعه [٤]، واعترض عليه الشهيد قدس سره في محكي الذكرى [٥] بأنّه خروج عن الإجماع من حيث لا يشعر به قائله.

ومنها: تعين الخروج بـ(السلام عليكم)، نسب ذلك إلى اكثر القائلين بوجوب التسليم.

---

١) شرائع الإسلام ١ / ٨٩.
٢) المعتبر ٢ / ٢٣٤.
٣) الذكرى ٣ / ٤٣٢.
٤) الجامع للشرائع / ٨٤.
٥) الذكرى ٣ / ٤٣٢.

ومنها: تحقق الخروج بـ(السلام علينا) ووجوب الإتيان بـ(السلام عليكم) بعده، نسب ذلك إلى صاحب البشرى، قال الشهيد في الذكرى: «وقال صاحب البشرى جمال الدين ابن طاووس وهو مطلع بعلم الحديث وطرقه ورجاله: لا مانع أن يكون الخروج بـ(السلام علينا) وإن كان يجب (السلام عليكم ورحمة الله وبركاته) بعده، للحديث الذي رواه ابن اذينه عن الصادق عليه السلام في وصف صلاة النبي صلى الله عليه وآله في السماء الحديث» [١].

وبالجملة فالمسألة في غاية الاضطراب والاختلاف وليس فيها إجماع، والمدرك فيها هو الأخبار.

ويمكن تقوية قول ابن سعيد بتعين الوجوب في (السلام علينا) لأخبار صحيحة وموثقة دالة على ذلك كصحيحة الحلبي وموثقة أبي بصير.

ولا يعارضهما روايتي الأعمش والفضل المتضمنتان للتعليل الظاهر في كون كل تسليم محللاً، وكذا رواية أبي بكر الحضرمي، لضعف سندها.

وكذا لا يعارضها رواية المعراج وصحيحة علي بن جعفر عليه السلام، لإجمالها إذ لا دلالة في الفعل على وجه وقوعه من الوجوب والندب.

وأما ما في موثقة أبي بصير الطويلة المتضمنة للتشهد الطويل من قوله عليه السلام «ثم تسلّم» بعد قوله «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين»، فيحتمل أن تكون العبارة ثم تسلم بصيغة المضارع من الثلاثي المجرد، ومعناه حينئذٍ أنّه بعد قول (السلام علينا...) تسلم الصلاة من المنافيات، أو تسلم أنت أيها المصلّي من العذاب فإنّ الصلاة تكون موجبة للسلامة من العذاب، فتأمل.

---

١) الذكرى ٣ / ٤٣١.

ويحتمل أن يكون المراد بالتسليم في قوله «ثم تسلّم» هو (السلام علينا)، فإنّ قوله (السلام علينا) قبل هذا جزء التشهد، كما لا يخفى على من راجع موثقة أبي بصير الطويلة، والسلام المحلل هو قوله (السلام علينا) الواقع بعد التشهد بتمام أجزائه التي منها (السلام علينا)، فالسلام المحلل هو (السلام علينا) لكنه ليس هو (السلام علينا) الذي هو جزء التشهد.

ويحتمل أن يكون هو التسليم المؤذن للقوم المنبّه لهم بالخروج عن الصلاة، كما في ذيل خبر ابي بصير: «فإذا قلت ذلك فقد انقطعت الصلاة، ثم تؤذن القوم فتقول وأنت مستقبل القبلة: السلام عليكم.» [١]، وعلى هذا لا يكون (السلام عليكم) بعد (السلام علينا) جزءً للصلاة بل مستحباً أو واجباً خارجياً، ويكون ذلك تحية الملكين أو غيرهما على وجه الوجوب او الاستحباب.

فتلخص مما ذكرنا أنّه على هذه التقريبات يكون السلام المحلل هو (السلام علينا)، ولم يظهر من القدماء إجماع على خلافه، بل حكي عن الشيخ الطوسي قدس سره [٢] القول بذلك فإن صحت النسبة فيكون ذلك بالنسبة إلى الأعصار المتقدمة عليه لا المتأخرة عنه، فهذا النقل يعارض ما ذكره الشهيد قدس سره في محكي الذكرى من الاعتراض على ابن سعيد من كون القول بتعين التحليل بـ(السلام علينا) خروجاً عن الإجماع من حيث لا يشعر به قائله، فلا يعلم مخالفة قول ابن سعيد للإجماع.

وعليه فيكون قول ابن سعيد قوياً من حيث الدليل.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٤٢١، الباب ٢ من أبواب التسليم، ح ٨، الحديث ٨٣٣٠.

٢) كما نسب إليه في المعتبر (٢ / ٢٣٤) ولكن لم نجده في المبسوط.

وأما كون محللية (السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته) فيمكن الاستدلال عليها برواية محمد بن علي بن ابراهيم المشتملة على قوله عليه السلام: «أقل ما يجزي من السلام...» [١]، لكن سندها ضعيف [٢]، لأنّ كتاب العلل الذي يشتمل على هذه الرواية ليس كتاب علل الصدوق، بل هو مردد بين شخصين؛ أحدهما صاحب كتاب غوالي اللئالي، والآخر محمد بن علي بن ابراهيم، فإنّ محمد بن علي بن ابراهيم مشترك بينهما ولم يعرف وثاقتهما، فلا يحصل وثوق بصدورها، وحينئذٍ لا تشمله أدلة اعتبار خبر الواحد.

وعليه فلا مدرك لجواز الاكتفاء في تحلل المنافيات بالتسليم على النبي صلى الله عليه وآله.

هذا كله مضافاً إلى معارضتها برواية أبي كهمس المتضمنة لعدم الانصراف بـ(السلام عليك).

وأما (السلام علينا)، فيدل على محلليتها وكونها موجبة للخروج عن الصلاة ما عرفت من الروايات المعتبرة.

نعم مقتضى العلة المنصوصة المذكورة في رواية الفضل بن شاذان [٣] عن الرضا عليه السلام في كتابه عليه السلام إلى المأمون التي ثبت اعتبارها وحصل الوثوق بها، وكذا رواية الأعمش التي لم يثبت اعتبارها وإن تأيدت برواية الفضل بن شاذان لتطابق مضمونهما، هو التعدي عن (السلام علينا) إلى كل تسليم ولو كان السلام على زيد

---

١) مستدرك الوسائل ٥ / ٢٤، الباب ٤ من أبواب التسليم، ح ١، الحديث ٥٢٧٤.

٢) ويحتمل أن لا يكون رواية بل هي فتوى، وأنّ كتاب العلل أُعدّ لبيان الفتاوى لا الروايات، وإن كان يظهر من عبارة الجواهر أنّه رواية. فلاحظ التراجم.
والحاصل أنّه لم يثبت كونه رواية حتى تصل النوبة إلى ملاحظة التعارض بينه وبين غيره أو الجمع بينهما، فتدبّر.

٣) وسائل الشيعة ٦ / ٤١٠، الباب ١٣ من أبواب التشهد، ح ٣، الحديث ٨٣٠٣.

مثلاً، لكنه لم يعمل بهذه العلة مع ظهورها في العموم، فهذا يكشف عن وجود قرينة مانعة عن الأخذ بعمومها والاقتصار على (السلام علينا) و(السلام عليكم).

ولابد للمستنبط أن يطير في الفقه بجناحين؛ أحدهما: الأخبار المعصومية، والآخر: أقوال الفقهاء الأعلام (شكر الله تعالى مساعيهم الجميلة)، فإن كانت رواية ظاهرة في معنى غاية الظهور ولكن لم يعمل الأصحاب بذلك الظاهر لا يحصل الوثوق بكونه مراداً للمعصوم عليه السلام ومع عدم الوثوق والاطمينان يكون الإفتاء بذلك الظاهر فتوى بغير العلم، وقد تبيّن حال مثل هذا الشخص في الأخبار.

وأما (السلام عليكم) فيكفي في محلليته ومخرجيته نفس معهوديته وانسباقه إلى الذهن وانصراف التسليم إليه، مضافاً إلى التصريح به في بعض الروايات كرواية المعراج وغيرها، فلا ينبغي الارتياب في كون كل منهما محللاً ومخرجاً، وقد عرفت فيما سبق تقريب استفادة الوجوب التخييري لكل منهما من الروايات، فلا نعيده.

نعم بقي الكلام في أنّه هل يكتفى بكل من (السلام علينا) و(السلام عليكم) منفرداً أم يجب أن يكون كل منهما مسبوقاً بـ(السلام عليك أيها النبي...)، كما هو مقتضى موثقة أبي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا كنت إماماً فإنما التسليم أن تسلم على النبي عليه وآله السلام، وتقول: (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين) فإذا قلت ذلك فقد انقطعت الصلاة...» [1]، ورواية أبي بكر الحضرمي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قلت له: إنّي أُصلّي بقوم، فقال عليه السلام: تسلم واحدة ولا تلتفت، قل: (السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين).» [2].

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٤٢١، الباب ٢ من أبواب التسليم، ح ٨، الحديث ٨٣٣٠.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ٤٢١، الباب ٢ من أبواب التسليم، ح ٩، الحديث ٨٣٣١.

فإنّ الجمود على ظاهر الحصر في موثقة أبي بصير يعطي عدم كفاية (السلام علينا) بدون ذكر التسليم على النبي ﷺ قبله، لكن يوهن هذا الظهور عدم عمل الاصحاب به إلّا ابن سعيد القائل بتعين (السلام علينا) كما تقدم، فلا مجال للعمل بظاهره فيحمل على الأفضلية.

وأما رواية الحضرمي فغير نقيّة السند ولم يجبر بالعمل، فالقول بكفاية كل من (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين) و(السلام عليكم ورحمة الله) بإضافة (وبركاته) على الأحوط في المحللية، كما هو مذهب المحقق وغيره بل المشهور بين المتأخرين هو الأقوى، والله العالم بحقائق أحكامه.

[مستحبات التسليم]

بقي الكلام فيما عده الأصحاب من مسنونات التسليم والتفصيل في ذلك بين الإمام وبين المأموم والمنفرد.

أما إثبات أصل الاستحباب فسيأتي الكلام فيه، ونتكلم فعلاً على تقدير ثبوت الاستحباب، فنقول: إنّ البحث يقع في جهات ثلاث؛ **الأُولى**: في تعدد التسليم، **الثانية**: في كيفيته، **الثالثة**: في وجه استفادة ندبيته.

أما الجهة الأُولى: فملخص الكلام فيها بالنسبة إلى المنفرد أنّه يستحب له تسليمة واحدة إلى القبلة، بلا خلاف أجده كما عن الجواهر [١] وأنّه مذهب الأصحاب كما عن المدارك [٢].

---

١) جواهر الكلام ١٠ / ٣٣١.

٢) مدارك الأحكام ٣ / ٤٣٨.

ويشهد له صحيحة عبدالحميد بن عواض عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إن كنت تؤم قوماً أجزأك تسليمة واحدة عن يمينك وإن كنت مع إمام فتسليمتين وإن كنت وحدك فواحدة مستقبل القبلة» (١).

ولا يعارضها صحيحة علي بن جعفر عليه السلام، قال: «رأيت إخوتي موسى عليه السلام وإسحاق ومحمد بني جعفر عليه السلام يسلّمون في الصلاة عن اليمين والشمال السلام عليكم ورحمة الله السلام عليكم ورحمة الله» (٢).

وذلك أما أوّلاً: فلعدم ثبوت كون صلاتهم فرادى لاحتمال كونها جماعة، واستبعاد ذلك لشدة التقية في غير محله، لإمكان عقد الجماعة في دارهم بنحو لا ينافي التقية.

وأما ثانياً: فلعدم المنافاة بين استحباب مرة ومرتين، غاية الأمر أنّ المرتين أفضل.

وكذا لا ينافيها مرسلة الدعائم عن جعفر بن محمد عليهما السلام، قال: «فإذا قضيت التشهد فسلّم عن يمينك وعن شمالك تقول: السلام عليكم ورحمة الله السلام عليكم ورحمة الله.» (٣)، لعدم المنافاة بين استحباب تسليمة واحدة واستحباب تسليمتين.

ولا يقيد إطلاقه الشامل للمنفرد وغيره بصحيحة ابن عواض المتقدمة لعدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات، لما تقرر في محله من أنّ التقييد فرع التنافي والتعارض بين الدليلين، كما إذا كان المطلوب صرف الوجود لا مطلقه ولم يكن متعلق الحكم انحلالياً، وأما إذا كان المطلوب مطلق الوجود والمتعلق انحلالياً فلا مجال لحمل المطلق على المقيد لعدم التنافي بين الدليلين.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٤٢٠، الباب ٢ من أبواب التسليم، ح ٣، الحديث ٨٣٢٥.
٢) وسائل الشيعة ٦ / ٤١٩، الباب ٢ من أبواب التسليم، ح ٢، الحديث ٨٣٢٤.
٣) مستدرك الوسائل ٥ / ٢١، الباب ١ من أبواب التسليم، ح ٣، الحديث ٥٢٦٦.

وفي المستحبات لا تنافي بين استحباب المطلق فيها وبين استحباب المقيد فيها، فلا بأس بكون التسليم الواحد مستحباً للمنفرد وبكون تسليمتين أيضاً مستحباً، غاية الأمر أنّ الثاني أفضل من الأوّل كأفضلية زيارة المولى المظلوم صلوات الله عليه في بعض الأزمنة منها في الأزمنة الأُخر.

فكل رواية دلت على استحباب تسليمتين أو أزيد للمنفرد أو مطلقاً لا تنافي صحيحة ابن عواض حتى يتكلف في الجمع بينهما.

فالمتحصل أنّ المنفرد يسلم تسليمة واحدة وإن كان يستحب له التعدد لما عرفت، والإمام كذلك، والمأموم يسلم تسليمتين.

وأما الجهة الثانية: فملخص الكلام فيها أنّه يستحب للإمام على ما نسب إلى المشهور أن يؤمي بصفحة وجهه إلى يمينه، لقوله عليه السلام في صحيحة ابن عواض المتقدمة: «إن كنت تؤم قوماً أجزأك تسليمة واحدة عن يمينك».

ومقتضى ظاهرها وإن كان انحراف البدن إلى اليمين ثم التسليم، لكن قضية الجمع بينها وبين خبر ابن أبي يعفور [1] وخبر أبي بصير: «ثم تؤذن القوم فتقول وأنت مستقبل القبلة: السلام عليكم» [2] وغيرهما هو مراعاة القبلة بعدم انحراف البدن وكفاية الإيماء بصفحة الوجه في تحقق التسليمة عن اليمين، لصحيحة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا كنت في صف فسلم تسليمة عن يمينك وتسليمة عن يسارك لأنّ عن يسارك من يسلّم عليك وإذا كنت إماماً فسلم تسليمة وأنت مستقبل القبلة» [3].

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٤٢١، الباب ٢ من أبواب التسليم، ح ١١، الحديث ٨٣٣٣.
٢) وسائل الشيعة ٦ / ٤٢١، الباب ٢ من أبواب التسليم، ح ٨، الحديث ٨٣٣٠.
٣) وسائل الشيعة ٦ / ٤١٩، الباب ٢ من أبواب التسليم، ح ١، الحديث ٨٣٢٣.

وأما الجهة الثالثة: فنخبة الكلام فيها أنّ الجملة الخبرية كقوله عليه السلام في خبر أبي بصير: «ثم تؤذن القوم» وكذا قوله عليه السلام في صحيح أبي بصير: «إذا كنت في صف فسلم تسليمة عن يمينك وتسليمة عن يسارك...» ونحو ذلك وإن كانت ظاهرة في الوجوب وليس فيها لفظ لا بأس ونحوه مما يدل على الترخيص وجواز الترك حتى يرفع به عن الظاهر ويحكم لأجله للاستحباب، إلّا أنّه بقرينة قوله عليه السلام في صحيح زرارة ومحمد ومعمر بن يحيى واسماعيل: «يسلم تسليمة واحدة إماماً كان أو غيره»[1] ـ بناءً على كون كلمة غيره كالنص في شموله لكل من المأموم والمنفرد لا مطلقاً قابلاً للتقييد بالنسبة إلى المأموم الصريح في كون التسليم الواجب واحداً ـ يرفع اليد عن كل ما دل بظاهره على وجوب تعدد التسليم.

وحينئذٍ يكون المراد بالاستحباب بالنسبة إلى الإمام والمنفرد ـ مع عدم كون وظيفتهما إلّا تسليمة واحدة وهي التسليم الواجب ـ هو الاستحباب في كيفيتها بالإيماء، فجعلها مستحبة مع كونها واحدة لأجل الكيفية لا من جهة العدد، وحينئذٍ فتعدد التسليمة بالإضافة إلى المأموم يكون وجه استحبابه واضحاً، فلاحظ وتأمل.

هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالأفعال الواجبة للصلاة.

[القنوت]

وأما مندوباتها، فمنها: القنوت الذي هو في عرف المتشرعة عبارة عن هيئة خاصة.

ولا ريب في استحبابها والأخبار فيها كثيرة جداً، وظاهر غير واحد منها وإن كان هو الوجوب إلّا أنّه يرفع اليد عنه بقرينة صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٤٢٠، الباب ٢ من أبواب التسليم، ح ٥، الحديث ٨٣٢٧.

البزنطي المروية عن التهذيب عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: في القنوت إن شئت فاقنت وإن شئت فلا تقنت. قال أبو الحسن عليه السلام: وإذا كانت التقية فلا تقنت وأنا أتقلد هذا» [١].

فالروايات وإن كانت ظاهرة في الوجوب غاية الظهور، لكن يرفع اليد عن ظهورها بقرينة هذه الصحيحة وغيرها.

هذا ما يتعلق بحكمه من حيث الوجوب والاستحباب، وقد عرفت أنّ مقتضى الروايات بعد الجمع بينها هو الاستحباب.

وأما من حيث المحل، فهل يكون مستحباً في أيّ حال من حالات الصلاة أم في حالة خاصة؟

مقتضى الروايات كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «القنوت في كل صلاة في الركعة الثانية قبل الركوع.» [٢]، وصحيحة يعقوب بن يقطين، قال: «سألت عبداً صالحاً عليه السلام عن القنوت في الوتر والفجر وما يجهر فيه قبل الركوع أو بعده؟ قال: قبل الركوع حين تفرغ من قرائتك.» [٣]، هو أنّ محل القنوت في الركعة الثانية بعد القراءة قبل الركوع.

فالأصل في محله على ما يستفاد من الروايات الكثيرة هو الركعة الثانية بعد القراءة قبل الركوع، وتشريعه في غير ذلك المحل موقوف على دليل خاص، كما ورد في صلاة الوتر أنّ القنوت في الركعة الثالثة المراد بها مجموع صلاتي الشفع والوتر في مقابل صلاة الليل المراد بها ثمان ركعات، فالمقصود من ثالثة الوتر هو ركعة الوتر، لا

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٢٦٩، الباب ٤ من أبواب القنوت، ح ١، الحديث ٧٩٣١.
٢) وسائل الشيعة ٦ / ٢٦٦، الباب ٣ من أبواب القنوت، ح ١، الحديث ٧٩٢٣.
٣) وسائل الشيعة ٦ / ٢٦٨، الباب ٣ من أبواب القنوت، ح ٥، الحديث ٧٩٢٧.

أنّ مجموع الشفع والوتر صلاة واحدة ولا يستحب القنوت إلّا في الركعة الثالثة منها بل القنوت مستحب في الشفع أيضاً في المحل المقرر له أعني الركعة الثانية قبل الركوع بعد القراءة، فتلك الرواية دليل خاص على مشروعية القنوت في صلاة الوتر مع كونها ركعة واحدة.

فالمتحصل أنّ محل القنوت هو الركعة الثانية قبل الركوع بعد القراءة إلّا في بعض الموارد التي قام الدليل على خلافه.

وما في رواية اسماعيل الجعفي ومعمر بن يحيى عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «القنوت قبل الركوع وإن شئت فبعد» [١].

ففيه أوّلاً: أنّه لم يثبت كونه «إن شئت» لقوة احتمال أن يكون: «إن نسيت» فيكون موافقاً لما دلّ على الإتيان بالقنوت بعد الركوع إذا نسيه قبله، كما احتمله غير واحد من المتأخرين، فلا يبقى اطمينان بالرواية حتى نتمسك بها.

وثانياً: إعراض الأصحاب عنها على تقدير كون المتن «إن شئت» بالشين المعجمة، إذ لم يثبت العمل عليها إلّا ما حكي عن المحقق في المعتبر [٢] من الميل إليه لقوله بالتخيير بين إتيانه قبل الركوع وبين إتيانه بعده، وما حكي عن الشهيد في الروضة [٣] من استحسانه له.

وأما ما يدعى به في القنوت، فلا يعتبر فيه أن يكون بخصوص الأدعية المأثورة فيه ككلمات الفرج وغيرها وإن كان الأفضل قراءة المأثورة دون غيرها، لخبر اسماعيل بن الفضل، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن القنوت وما يقال فيه؟ فقال: ما

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٢٦٧، الباب ٣ من أبواب القنوت، ح ٤، الحديث ٧٩٢٦.

٢) المعتبر ٢ / ٢٤٢.

٣) الروضة البهية ١ / ٦٣٢.

قضى الله على لسانك ولا أعلم فيه شيئاً موقتاً.» [١]، ونحوه غيره، فلا ينبغي الإشكال في عدم اعتبار دعاء مخصوص في القنوت.

وأما رفع اليدين في القنوت، فيحتمل أن يكون هو مقوم القنوت وحقيقته وظرفاً لمستحب نفسي وهو الدعاء من غير أن يكون الدعاء جزءً للقنوت، ويحتمل العكس بأن يكون القنوت هو الدعاء غايته أنّه يستحب رفع اليدين حال الدعاء، ويحتمل أن يكون القنوت مركباً من جزئين أحدهما رفع اليدين والآخر الدعاء.

هذا بحسب الثبوت.

وأما الإثبات فلا يبعد أن يكون ظاهر الأدلة هو كون القنوت عملاً واحداً مركباً من جزئين؛ أحدهما رفع اليدين، والآخر الدعاء.

وذلك لأنّ قوله عليه السلام في خبر محمد بن سليمان: «إذا كانت ضرورة شديدة فلا ترفع اليدين وقل ثلاث مرات بسم الله الرحمن الرحيم.» [٢]، وخبر عمار الساباطي، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أخاف أن أقنت وخلفي مخالفون. فقال: رفعك يديك يجزي يعني رفعهما كأنّك تركع.» [٣].

فإنّ سقوط رفع اليدين في حال الضرورة كما هو مفاد الخبر الأوّل وكون رفع اليدين مجزياً في حال التقية عبارة أُخرى عن عدم سقوط الميسور بالمعسور، ومن المعلوم أنّ مجرى قاعدة الميسور هو المركب المتعذر بعض أجزائه إذ لو كان كل من رفع اليدين والدعاء أمراً مستقلاً غير مرتبط أحدهما بالآخر لا يناسب التعبير عن الميسور بكلمة (يجزي) فإنّ الإجزاء يكون في المركب المتعذر بعض أجزائه لا الأعمال المستقلة، إذ لا معنى لكفاية رفع اليدين عما هو أجنبي عنه.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٢٧٧، الباب ٩ من أبواب القنوت، ح ١، الحديث ٧٩٥٦.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ٢٧٤، الباب ٧ من أبواب القنوت، ح ٤، الحديث ٧٩٤٨.

٣) وسائل الشيعة ٦ / ٢٨٢، الباب ١٢ من أبواب القنوت، ح ٢، الحديث ٧٩٧٣.

وبالجملة فكون القنوت عملاً واحداً مركباً من جزئين غير بعيد.

وعليه فإذا تعذر كله من تقية أو غيرها يسقط كله، وإلّا فما يتعذر منه من رفع اليدين أو الدعاء.

وأما كيفية رفع اليدين، ففي المعتبر: «ويجعل كفيه حال قنوته تلقاء وجهه وهو قول الأصحاب» [١].

وعن الذكرى: «يستحب رفع اليدين به تلقاء وجهه مبسوطتين يستقبل ببطونهما السماء وظهورهما الأرض قاله الأصحاب، وروى عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام: «ترفع يديك في الوتر حيال وجهك وإن شئت تحت ثوبك وتتلقى ببطونهما السماء.» [٢]." [٣]، انتهى.

ولكن نقلت هذه الرواية عن الفقيه والتهذيب بإسقاط قوله «وتتلقى ببطونهما السماء»، وكلا الأمرين جائز إلّا أن يقال: إنّ السيرة القطعية بين المتشرعة تكشف عن كون القنوت المشروع هو ما وصل إليهم من السلف إلى الخلف، فالتعدي عن الكيفية المعهودة المتداولة بينهم مع توقيفية العبادات مما لا سبيل إليه للشك في أصل مشروعية.

وأما كون الرفع إلى حيال الوجه، فالظاهر أنّه ليس مقوماً للقنوت بل هو من أفضل مراتب الرفع المعتبر فيه، لقوله عليه السلام في صحيحة عبدالله بن سنان المتقدمة: «وإن شئت تحت ثوبك»، إذ الغالب من رفع اليدين تحت الثياب بحيث لا يظهر ذلك غالباً هو عدم وصول رفعهما إلى حيال الوجه إذ بلوغهما إلى هذا الحد يستلزم إخراج اليدين من الثوب.

---

١) المعتبر ٢ / ٢٤٧.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ٢٨٢، الباب ١٢ من أبواب القنوت، ح ١، الحديث ٧٩٧٢.

٣) الذكرى ٣ / ٢٨٨.

وأما رفع اليدين بما يتجاوز الرأس في الفرائض فمكروه، لإطلاق خبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث، قال: «لا ترفع يديك بالدعاء في المكتوبة تجاوز بهما رأسك.» [١]، لو لم يكن منصرفاً إلى خصوص القنوت. وأما ظاهر النهي في الشيء فهو وإن كان المانعية كما هو الضابط المقرر إلّا أنّ المشهور لما لم يعملوا بظاهره مع كونه في غاية الظهور فلا مجال للاعتماد عليه ويبقى كون النهي نصاً في المرجوحية فيحكم بالكراهة، هذا.

وأما رد اليدين على الرأس والوجه فقيل بكراهته في الفرائض، لما عن الطبرسي في الاحتجاج عن محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري «أنّه كتب إلى صاحب الزمان عجل الله فرجه يسأله عن القنوت في الفريضة إذا فرغ من دعائه أن يرد يديه على وجهه وصدره، للحديث الذي روي أنّ الله جلّ جلاله أجلّ من أن يردّ يدي عبد صفراً بل يملأهما من رحمته، أم لا يجوز؟ فإنّ بعض أصحابنا ذكر أنّه عمل في الصلاة. فأجاب عليه السلام: رد اليدين من القنوت على الرأس والوجه غير جائز في الفرائض، والذي عليه العمل فيه إذا رفع يده من قنوت الفريضة وفرغ من الدعاء أن يرد بطن راحتيه مع صدره تلقاء ركبتيه على تمهل ويكبر ويركع والخبر صحيح وهو في نوافل النهار والليل دون الفرائض والعمل به فيها أفضل» [٢].

والظاهر أنّ الضمير في قوله عليه السلام «وهو في نوافل النهار» راجع إلى ما ذكره السائل من رد اليدين على الرأس والوجه، والضمير في قوله «والعمل به» راجع إلى ذلك أيضاً.

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٢٧، الباب ٩ من أبواب تكبيرة الإحرام والافتتاح، ح ٥، الحديث ٧٢٥٤.

٢) وسائل الشيعة ٦ / ٢٩٣، الباب ٢٣ من أبواب القنوت، ح ١، الحديث ٨٠٠٧.

ومحصله حينئذٍ هو أنّ رد اليدين على الرأس والوجه لا يجوز في الفرائض ويجوز في النوافل وفعله أفضل من تركه.

ويحتمل أن يرجع الضمير ـ أعني «به» في قوله عليه السلام «والعمل به فيها أفضل» ـ إلى العمل الذي ذكره الإمام عليه السلام في الفرائض بقوله عليه السلام: «أن يرد بطن راحتيه...».

فمحصله حينئذٍ أنّ العمل الذي ذكر في الفرائض يكون فعله في النوافل أفضل من رد اليدين على الوجه والصدر، فليتأمل.

ثم إنّ المراد بقوله عليه السلام «أن يرد بطن راحتيه مع صدره تلقاء ركبتيه...» لا يخلو عن خفاء، إذ ظاهره رد الراحتين والصدر معاً تلقاء الركبتين وهو لا يتحقق إلّا بالركوع بل أزيد، ولا قائل به.

فيحتمل أن يكون متن الرواية «على صدره» لا «مع صدره» ومعناه حينئذٍ أن يرد راحتيه بحذاء صدره وركبتيه.

ويحتمل تقديم «تلقاء ركبتيه» على قوله عليه السلام «مع صدره»، وتكون العبارة هكذا: «أن يرد بطن راحتيه تلقاء ركبتيه مع صدره»، ومعناه أن يرد بطن راحتيه بحذاء الصدر والركبتين، كما عرفت، والله العالم.

ويحتمل أيضاً ـ على ما خطر ببالي عاجلاً ـ أن يكون «مع صدره» متعلقاً بمحذوف وهو كلمة (ملاصق)، فمعناه حينئذٍ أن يرد بطن راحتيه ملاصقتين مع الصدر لا منفصلتين عنه.

ثم إنّ ظاهر قوله عليه السلام: «غير جائز في الفرائض» بل صريحه عدم الجواز لا الكراهة، لكن الأصحاب لم يفتوا ظاهراً بمضمونه.

وأما الدعاء في القنوت بالفارسية، فالمحكي عن كثير من القدماء جوازه، بل المنسوب إلى المشهور ذلك، بل لم ينقل الخلاف فيه إلّا من سعد بن عبدالله، بل حكي أنّه يظهر من المحقق [١] انحصار المخالف فيه.

وكيف كان فقد استدل الصدوق قدس سره [٢] على جوازه على ما حكي عنه بقوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي.» [٣]، فإنّ التكليف بأزيد من طبيعة الذكر والدعاء مشكوك تجري فيه أصالة البراءة، وبما دل على أنّه ليس في القنوت شيء موقت [٤] أي دعاء خاص.

ولعل الأقرب ما ذهب إليه سعد بن عبدالله واختاره المحقق قدس سره من عدم جواز الدعاء بالفارسية في القنوت، لأنّ الإطلاقات المشار إليها المشتملة على عدم شيء موقت في القنوت واردة مورد حكم آخر، وهو عدم تقيد القنوت بالأدعية المأثورة بل كل ذكر جرى على اللسان يكتفى به في القنوت، وأما كون الدعاء بكل لغة فهو أجنبي عن مساق تلك الأخبار، فالتمسك بها لإثبات جواز الدعاء بالفارسية في القنوت غير سديد.

وأما أصالة البراءة فلا مسرح لها في المقام وأمثاله مما دار أمره بين التعيين والتخيير، ضرورة أنّه يعلم بمشروعية الدعاء بالعربية في القنوت تعييناً أو تخييراً ويشك في مشروعية الدعاء بالفارسية، فالحكم بتعين العربية وليست التعيينية مجعولاً حتى تجري فيها البراءة.

---

١) المعتبر ٢ / ٢٤٠.

٢) من لا يحضره الفقيه ١ / ٣١٧، الحديث ٩٣٧، قال في ذيل هذا الحديث: «والنهي عن الدعاء بالفارسية في الصلاة غير موجود».

٣) وسائل الشيعة ٦ / ٢٨٩، الباب ١٩ من أبواب القنوت، ح ٣، الحديث ٧٩٩٧، و ٢٧ / ١٧٤، باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى، ح ٦٧، الحديث ٣٣٥٣٠.

٤) راجع: وسائل الشيعة ٦ / ٢٧٧، الباب ٩ من أبواب القنوت.

وعليه فالأقوى ما اختاره المحقق وسعد بن عبدالله قدس سرهما، فتأمل جيداً.

وأما الجهر بالقنوت، فالظاهر أنّه مستحب لكل من الإمام والمأموم والمنفرد، وليس تابعاً لأصل الصلاة بأنّه إن كانت جهرية يجهر في القنوت وإن كانت إخفاتية فكذلك، لما ورد من أن صلاة النهار عجماء.

لكن فيه ـ بعد تسليم عدم انصرافه إلى خصوص القراءة ـ أنّ شموله للقنوت يكون بالإطلاق، وشمول قوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «القنوت كله جهار (أو جهر خ ل)» [١] له يكون بالعموم، ولا ريب في كونه أقوى منه.

والدليل على جواز الإخفات صحيحة علي بن يقطين، قال: «سألت أبا الحسن الماضي عليه السلام عن الرجل هل يصلح له أن يجهر بالتشهد والقول في الركوع والسجود والقنوت؟ قال عليه السلام: إن شاء جهر وإن شاء لم يجهر» [٢].

وبالجملة فالظاهر استحباب الجهر بالقنوت بالنسبة إلى الإمام والمأموم والمنفرد.

ولا ينافي ذلك ما ورد في خبر أبي بصير: «ولا ينبغي لمن خلف الإمام أن يسمعه شيئاً مما يقول» [٣]، وذلك لأنّ الإسماع أعم من الإجهار، فلا تنافي بين استحباب الجهر في القنوت وبين كراهة إسماع المأموم الإمام.

مضافاً إلى أنّ ما ورد في استحباب الجهر بالقنوت يكون بالعنوان الأوّلي الذي لاينافيه طرو الجهات والعناوين الثانوية الرافعة له، ففي صورة ملازمة الجهر للإسماع لا يكون الإجهار مستحباً، والله العالم.

ثم إنّه لما لم يكن سائر المسنونات بتلك المثابة من الاهتمام لوضوحها مدركاً تركناها

---

١) وسائل الشيعة ٦ / ٢٩١، الباب ٢١ من أبواب القنوت، ح ١، الحديث ٨٠٠١.
٢) وسائل الشيعة ٦ / ٢٩٠، الباب ١٩ من أبواب القنوت، ح ١، الحديث ٧٩٩٩.
٣) وسائل الشيعة ٦ / ٤٠١، الباب ٧ من أبواب التشهد، ح ٢، الحديث ٨٢٨٢.

الفهرس

لباس المصلّي

المستثنيات من مانعية ما لا يؤكل

وبر الخز الخالص ٧

جلد الخز ١١

عدم مانعية غير ذي النفس مما لا يؤكل ١٦

عمومية الحكم لغير ذي اللحم ١٧

عدم شمول الحكم للحرمة العارضية ١٩

عدم شمول الحكم للإنسان ٢٠

حكم اللباس المشكوك كونه من غير مأكول اللحم

الحق هو مانعية ما لا يؤكل، لا شرطية ما يؤكل ٢١

هل المانعية مطلقة أو مختصة بحال العلم؟ ٢٨

الاستدلال على الاختصاص بحال العلم بصحيحة عبدالرحمن ٣٢

توضيح ما أفاده المحقق النائيني ﷺ في رسالة الصلاة في المشكوك ٣٨

معارضة صحيحة عبدالرحمن ببعض روايات مانعية النجاسة ٤٧

حكم الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين في المقام ٥٤

الكلام في انحلال القضايا في التكاليف الاستقلالية ٥٧

الكلام في انحلال القضايا في التكاليف القيدية ٦٠

جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين ٦٦

تقريب أصالة عدم المانع في المقام ٦٩

الستر الواجب في الصلاة

معنى الستر الواجب في الصلاة ٧٥

فيما يجب ستره على المرأة في الصلاة ٨٠

ما يجب ستره على الرجل ٨٦

بعض الأُمور المرتبطة بالستر في الصلاة ٩٠

صلاة العاري ٩٧

إذا التفت إلى عدم الساتر في أثناء الصلاة ١٠٤

بعض المسائل المرتبطة بصلاة العاري ١١٣

مكروهات لباس المصلّي

الثياب السود في الصلاة ١١٩

ترك التحنك في الصلاة ١٢١

اشتمال الصماء ١٢٥

الصلاة في الثوب أو الخاتم الذي فيه تماثيل ١٢٦

مكان المصلّي

شرائط مكان المصلّي

إباحة مكان المصلّي

الدليل على اعتبار الإباحة ١٣٠

بيع غير المالك بغير إذنه مع العلم برضا المالك باطناً ١٣٤

التصرف في الأراضي المتسعة ١٣٩

حكم الشك في جواز التصرف في الأراضي المتسعة ١٤٨

حكم الصلاة في المكان الغصبي جهلاً ١٥٢
لو رجع المالك عن إذنه في أثناء الصلاة ١٥٤
اشتراط تقدم الرجل على المرأة
اختلاف الأخبار في المقام ١٥٨
الظاهر من النهي الوارد في المقام هو الكراهة ١٦٣
إذا تعاقبت صلاتا الرجل والمرأة ١٦٤
محاذاة الرجل والمرأة ١٦٦
بعض الأمكنة التي تكره فيه الصلاة
الصلاة بين القبور ١٦٩
الصلاة على القبور ١٧٦
الصلاة إلى القبور ١٧٨
الصلاة عند قبور الأئمة عليهم السلام ١٨٠
الصلاة في بيوت النيران ١٨٨
الصلاة في بيوت الخمر ١٩٠
ما يصح السجود عليه
لزوم السجود على الأرض أو ما أنبتته ١٩٢
عدم جواز السجود على الملبوس والمأكول ١٩٦
السجود على الثمرة غير المأكولة ١٩٧
السجود على القطن والكتان غير المغزولين ٢٠٢

واجبات الصلاة

النية

حقيقة النية ٢٠٧
وقت النية ٢١٧
وجوب استدامة النية ٢١٨
اعتبار الخلوص في النية ٢٢٥
الكلام في الرياء ٢٢٦

تكبيرة الإحرام

ترك التكبيرة نسياناً ٢٣٣
حكم زيادة التكبيرة ٢٣٦
صورة تكبيرة الإحرام ٢٣٨

القيام

عجز المصلّي عن القيام ٢٤١

القراءة

بيان مباحث في القراءة ٢٤٥
هل يلزم متابعة ما ذكره علماء التجويد؟ ٢٤٨
جواز القراءة بالقراءات السبع ٢٥٠
الحق هو التفصيل فيما ذكره علماء التجويد ٢٥٤
جزئية البسملة للفاتحة، بل لسائر السور ٢٦٠
وجوب الترتيب بين الآيات والكلمات في الفاتحة والسورة ٢٦٤

جواز القراءة من المصحف ٢٦٦
من لا يحسن القراءة
من كان متمكناً من القراءة الصحيحة بتلقين الغير ٢٦٨
وجوب الايتمام على الجاهل المقصر، وعدم وجوبه على القاصر ٢٦٩
إذا كان متمكناً من غير بعض الفاتحة ٢٧٣
لو لم يتمكن من الفاتحة وجب عليه بدله ٢٨٠
الكلام في أبدال الفاتحة ٢٨٠
الكلام في نيابة قراءة الإمام عن المأموم ٢٨٦
القراءة في الركعتين الأخيرتين
التخيير بين الفاتحة التسبيحات في الركعتين الأخيرتين ٢٩١
الجمع بين الأخبار في أفضلية التسبيح ٢٩٣
وجوب السورة في الصلاة
المشهور وجوب السورة مع سعة الوقت وعدم الضرورة ٣٠٥
اختلاف الأخبار في المقام ٣٠٥
عدم جواز الاكتفاء ببعض السورة ٣١٢
لزوم الترتيب بين الحمد والسورة ٣١٣
قراءة سور العزائم في الصلاة ٣٢٠
المشهور عدم جواز القراءة ٣٢١
اختلاف الاستفادة من الروايات في المقام ٣٢١
إن لم يسجد للتلاوة فهل تبطل الصلاة؟ ٣٢٩

إذا كان تكليف المصلّي الإيماء بدلاً عن السجود ٣٣٥
عدم الفرق بين قراءة شخص المصلّي والاستماع ٣٣٧
لو قرأ العزيمة سهواً ٣٣٩
التزاحم بين السورة والوقت ٣٤٣
عدم جواز قراءة السورة إذا زاحمت الوقت ٣٤٣
إذا كانت السورة مفوّتة لتمام الوقت ٣٤٦
إذا كانت السورة مفوّتة لبعض الوقت ٣٤٩
إذا شرع في السورة الطويلة معتقداً لسعة الوقت ٣٥١
القران بين السورتين ٣٥٥
ذكر النصوص الواردة في المقام ٣٥٦
مقتضى الجمع بين الأخبار كراهة القران لا حرمته ٣٥٧
في مبطلية القران بناءً على حرمته ٣٦١
القران المنهي عنه هو ما إذا قصد الجزئية ٣٦٣
الجهر والإخفات
أدلة وجوب الجهر والإخفات ٣٦٥
وجوب الإخفات في الأخيرتين ٣٧٣
مقتضى الأصل العملي عند الشك في وجوب الإخفات ٣٨٠
جواز الجهر في صلاة الظهر يوم الجمعة ٣٨١
اختصاص وجوب الجهر بالرجال ٣٨٦
تحديد مفهوم الجهر والإخفات ٣٩٤

الجهر بالبسملة ٤٠١
مستحبات القراءة ٤٠٨
وجوب تعيين السورة قبل البسملة ٤٠٩
العدول من سورة إلى أُخرى ٤١٣
السجود
كفاية المسمّى في وضع المساجد السبعة على الأرض، وعدم وجوب الاستيعاب ٤١٧
السجدة على الجبينين ٤١٨
مساواة موضع الجبهة للموقف ٤٢١
استقرار الجبهة في السجود ٤٢٨
الطمأنينة ٤٢٩
جلسة الاستراحة ٤٢٩
الإقعاء بين السجدتين ٤٣٢
سجدة التلاوة
وجوب السجود عند قراءة إحدى الآيات الأربعة واستماعها ٤٣٦
وجوب التكرار عند تكرار السبب ٤٤١
هل يعتبر قصد القرآنية في وجوب السجود؟ ٤٤٥
هل يعتبر في سجدة التلاوة ما يعتبر في سجود الصلاة؟ ٤٤٨
اعتبار الذكر في سجدة التلاوة ٤٥٥
التشهد
الكلام في وجوبه وكيفيته ٤٥٧

إذا تعذر التشهد ٤٦٠

التسليم

الكلام في وجوبه ومحلليته وجزئيته ٤٦٣

كيفية التسليم ٤٦٧

الكلام في جواز الاكتفاء بـ«السلام عليكم» وحدها أو «السلام علينا» وحدها .. ٤٧٤

مستحبات التسليم ٤٨٣

القنوت

الكلام في استحباب القنوت ومحله ٤٨٦

رفع اليدين في القنوت ٤٨٩

لزوم العربية في القنوت ٤٩٣

الجهر بالقنوت ٤٩٤

الفهرس ٤٩٥