



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



ارسلنا
عليكم يا صابغ
الرماد

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

نهاية التعمير
في مباحث الصلاة

للجزء ١-٣

تفسير ولي الأئمة الإمام الخميني
آية الله العظمى السيد محمد الطباطبائي البروجردي

تأليف: الفقيه الأصولي
آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل الشكراني

الكتاب

الأمانة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نهاية التقرير في مباحث الصلاة

كاتب:

محمد فاضل لنكراني

نشرت في الطباعة:

مركز فقهى ائمه اطهار (عليهم السلام)

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

| | |
|----|--|
| ٥ | الفهرس |
| ٢٠ | نهايه التقرير فى مباحث الصلاه- محمد فاضل لنكرانى |
| ٢٠ | اشاره |
| ٢٠ | المجلد ١ |
| ٢٠ | اشاره |
| ٢٤ | مقدمه التحقيق |
| ٢٤ | قراءه فى حياه الإمام السيد البروجردى |
| ٢٤ | اشاره |
| ٢٥ | مراحل حياهه المباركه |
| ٢٥ | المرحله الأولى: بروجرد |
| ٢٧ | المرحله الثانيه: أصفهان |
| ٢٧ | اشاره |
| ٢٨ | أساتذته فى هذه المرحله: |
| ٢٩ | المرحله الثالثه: النجف |
| ٣٠ | المرحله الرابعه: بروجرد مرّه أخرى |
| ٣٣ | المرحله الخامسه: قم المقدسه |
| ٣٨ | أعماله فى بروجرد: |
| ٣٩ | معجم بأعماله العلميه: |
| ٤٨ | لمحه عن حياهه المقرّر |
| ٤٨ | اشاره |
| ٥٠ | مؤلفاته: |
| ٥٣ | حديث المؤلف حول كتاب نهايه التقرير: |
| ٥٥ | كلمه أخيره |
| ٥٦ | مقدمه المؤلف |

| | |
|-----|---|
| ٦٠ | كتاب الصلاة (المطلب الاول) |
| ٦٢ | المقدمه الاولى |
| ٦٢ | اشاره |
| ٦٦ | ينبغي التنبيه على أمور: |
| ٦٦ | الأمر الأول: نافله كل فريضة عباده مستقله |
| ٧٢ | الأمر الثاني: صلاة الغفيله |
| ٨١ | الأمر الثالث: الجلوس في صلاة الوتيره |
| ٨٤ | الأمر الرابع: سقوط الوتيره في السفر |
| ٨٧ | الأمر الخامس: هل تسقط الأربع ركعات المزیده في يوم الجمعة على نافلتها في |
| ٨٨ | المقدمه الثانيه في المواقيت |
| ٨٨ | أوقات الفرائض |
| ٨٨ | اشاره |
| ٩١ | مسائل في تفصيل الأوقات |
| ٩١ | المسألة الأولى: ابتداء وقت الظهرين |
| ٩٩ | المسألة الثانيه: آخر وقت الظهر |
| ١٠١ | فرعان: |
| ١٠٢ | الفرع الأول: لكل صلاة وقتان |
| ١٠٥ | الفرع الثاني: الأوقات المختصه و المشتركه |
| ١١٩ | تتمه في بيان معنى الاختصاص |
| ١٢٠ | لو ظنّ ضيق الوقت فصلى العصر فانكشف الخلاف |
| ١٢٤ | قاعده «من أدرك» |
| ١٣٢ | علامات زوال الشمس |
| ١٣٣ | المسألة الثالثه: ابتداء وقت المغرب |
| ١٤٧ | المسألة الرابعه: آخر وقت صلاة المغرب |
| ١٤٨ | أما الطائفه الأولى: |
| ١٥٨ | المسألة الخامسه: أول وقت صلاة العشاء |

- المسأله السادسة:آخر وقت صلاه العشاء ١٦٦
- المسأله السابعه:وقت صلاه الفجر أولًا و آخرًا ١٧١
- وقت فضيله العصر و العشاء ١٧٧
- أوقات النوافل ١٨٤
- اشاره ١٨٤
- المسأله الأولى:وقت نافله الظهرين ١٨٤
- المسأله الثانيه:وقت نافله المغرب ١٩٤
- المسأله الثالثه:وقت نافله العشاء ١٩٦
- فرعان: ١٩٧
- المسأله الرابعه:وقت صلاه الليل ١٩٨
- المسأله الخامسه:وقت نافله الصبح ٢٠١
- التطوع وقت الفريضة ٢٠٨
- المقدمه الثالثه فى القبله ٢٢٠
- اشاره ٢٢٠
- هنا مسائل: ٢٢٤
- المسأله الأولى:ما المراد من جهه الكعبه؟ ٢٢٤
- المسأله الثانيه:كفايه العمل بالمظنّه فى القبله ٢٣٧
- فرع: ٢٤٣
- المسأله الثالثه:التفريق بين الصلاتين إلى الجهات ٢٤٥
- المسأله الرابعه: ٢٤٧
- المسأله الخامسه: ٢٥٠
- المسأله السادسه: ٢٥١
- المسأله السابعه:مراتب الامتثال ثلاثه ٢٥٤
- المسأله الثامنه:إذا صلّى إلى جهه ثمّ تبين خطأه ٢٥٥
- المسأله التاسعه:عدم شرطيه الاستقبال فى النوافل ٢٧٠
- المقدمه الرابعه فى الستر و الساتر ٢٨٠

- ٢٨٠ اشارة
- ٢٩٩ كيفيته صلاه العارى
- ٣٠٧ فروع فى الستر و الساتر
- ٣١٠ بحث حول حديث «لا تعاد»
- ٣١٦ شرائط لباس المصلى
- ٣١٦ اشارة
- ٣١٦ الامر الاول: أن لا يكون من جلد الميتة
- ٣١٨ مسأله: إذا شك فى نجاسه جلد حيوان أو حرمه لحمه
- ٣٣٤ الامر الثانى: أن لا يكون لباس المصلى من أجزاء الحيوان
- ٣٤٣ الصلاه فى اللباس المشكوك
- ٣٥٤ تمسك الأصوليين بالبراءه العقليه
- ٣٦٠ الاستدلال بالأخبار الداله على الأصول الشرعيه
- ٣٧٤ حكم الصلاه فى جلد الخرز
- ٣٨٧ حكم الصلاه فى جلد السنجاب
- ٣٩٣ الامر الثالث: أن لا يكون لباس المصلى حريرا
- ٤٠٠ حكم ما لا تتم الصلاه فيه، إن كان حريرا خالصا
- ٤٠٥ الامر الرابع: عدم كون لباس الرجل المصلى من الذهب
- ٤١٠ تنبيه: وجه حرمه التختيم بالذهب
- ٤١٢ تتمه:
- ٤١٣ الامر الخامس: شرطيه الإباحه فى لباس المصلى
- ٤١٩ حكم الصلاه فى الشمشك و النعل السندى
- ٤٢١ الامر السادس: طهاره لباس المصلى
- ٤٢٥ هل تعتبر الطهاره فى ما لا تتم الصلاه فيه؟
- ٤٢٩ لو شك فى طهاره ثوب و صلى فيه، فأنكشف أنه كان نجسا
- ٤٣٨ لو رأى النجاسه فى أثناء الصلاه
- ٤٤٦ لو علم المصلى بنجاسه ثوبه أو بدنه قبل الصلاه ثم نسى أو

| | |
|-----|--|
| ٤٥٢ | فرع |
| ٤٥٣ | لو لم يكن للمصلي إلا ثوب واحد نجس |
| ٤٦٠ | لو كان له ثوبان يعلم بنجاسه أحدهما لا على التعيين |
| ٤٦٦ | المقدمه الخامسه فى مكان المصلى |
| ٤٦٦ | اشاره |
| ٤٦٧ | المسأله الأولى:حكم تقدم المرأة على الرجل فى الصلاه |
| ٤٨٧ | المسأله الثانيه:ما يصح السجود عليه |
| ٤٨٧ | اشاره |
| ٤٨٩ | هنا فروع: |
| ٤٨٩ | الفرع الأول:فى جواز السجود على مطلق الأرض |
| ٤٩٠ | الفرع الثانى:فى جواز السجود على كل ما أنبتته الأرض |
| ٤٩١ | الفرع الثالث:فى عدم جواز السجود على المأكول و الملبوس |
| ٤٩٢ | الفرع الرابع:السجود على القطن و الكتان |
| ٤٩٦ | الفرع الخامس:فى جواز السجود على القرطاس |
| ٤٩٧ | الفرع السادس:السجود على الثوب و ظهر الكف فى حال الاضطرار |
| ٥٠٠ | المقدمه السادسه فى الأذان و الإقامه |
| ٥٠٠ | اشاره |
| ٥٠٨ | كيفيه الأذان و الإقامه |
| ٥١٢ | ما قيل باعتباره فى الأذان و الإقامه |
| ٥٢٢ | موارد سقوط الأذان و الإقامه |
| ٥٢٢ | اشاره |
| ٥٢٢ | المسأله الأولى:يسقط الأذان خاصه فى موارد: |
| ٥٢٦ | المسأله الثانيه:مورد سقوط الأذان و الإقامه معا |
| ٥٣٢ | المسأله الثالثه:استحباب حكايه الأذان للسامع |
| ٥٣٤ | المجلد ٢ |
| ٥٣٤ | اشاره |

| | |
|-----|---|
| ٥٣٤ | تتمه كتاب الصلاه |
| ٥٣٨ | المطلب الثاني: في أفعال الصلاه |
| ٥٣٨ | اشاره |
| ٥٤٢ | الأول من أفعال الصلاه:النتيه |
| ٥٤٢ | اشاره |
| ٥٤٣ | العناوين القصديه: |
| ٥٤٦ | العدول من الائتمام إلى الانفراد |
| ٥٥٧ | لو انكشف الخلل في صحه صلاه الجماعه |
| ٥٦١ | اعتبار قصد القربه في الصلاه |
| ٥٧٤ | اعتبار قصد التعيين و بيان المراد منه |
| ٥٧٩ | العدول إلى صلاه أخرى |
| ٥٧٩ | اشاره |
| ٥٩١ | فرع |
| ٥٩٤ | الثاني من أفعال الصلاه:القيام |
| ٥٩٤ | اشاره |
| ٥٩٨ | لو شك في ركنيه شيء |
| ٦٠٢ | الأمر الأول:اعتبار الاستقلال في القيام |
| ٦٠٦ | الأمر الثاني:اعتبار الاستقرار في القيام |
| ٦٠٩ | من لم يستطع أن يصلّى قائما |
| ٦٠٩ | اشاره |
| ٦١٦ | فرع: |
| ٦١٨ | الثالث من أفعال الصلاه:تكبيره الإحرام |
| ٦١٨ | اشاره |
| ٦١٨ | استحباب الافتتاح بسبع تكبيرات |
| ٦٢٧ | استحباب رفع اليدين عند كلّ تكبير |
| ٦٣٠ | استحباب التكبير و رفع اليدين بعد الركوع |

- ٦٣٥ بقیته مستحبات التكبير
- ٦٣٨ الرابع من أفعال الصلاة:القراءة
- ٦٣٨ اشاره
- ٦٣٩ المقام الأول:الذكر في الأخيرتين
- ٦٣٩ اشاره
- ٦٤٣ الجبهه الأولى:عدم وجوب القراءة تعيينا في الأخيرتين
- ٦٤٥ الجبهه الثانيه:ما يقوم مقام القراءة في الأخيرتين
- ٦٤٨ المقام الثاني:وجوب السوره بعد الفاتحه في الركعتين الأوليين
- ٦٤٨ اشاره
- ٦٥٥ الأمور التي تسقط معها السوره:
- ٦٥٩ المسأله الأولى:وجوب تعيين بسمله خاضه و عدمه
- ٦٦٦ المسأله الثانيه:هل يجوز قصد معانى الألفاظ في القراءة؟
- ٦٧٣ المسأله الثالثه:القران بين السورتين
- ٦٧٥ المسأله الرابعه:عدم جواز قراءة سور العزائم في الفريضة
- ٦٧٥ اشاره
- ٦٨٤ قراءة العزيمة سهوا
- ٦٨٩ المسأله الخامسه:
- ٦٩٢ المسأله السادسه:هل يجوز الانتقال من سوره إلى أخرى؟
- ٧٠٠ المسأله السابعه:«الضحى»و«الانشراح»سوره واحده،
- ٧٠٦ الجهر و الإخفات
- ٧٠٦ اشاره
- ٧١٢ المسأله الأولى:معنى الجهر و الإخفات
- ٧١٩ المسأله الثانيه:الإخفات في موضع الجهر و بالعكس
- ٧٣٠ اجتماع الحكم الواقعى مع الظاهرى
- ٧٣٧ المسأله الثالثه:الجهر بالبسمله في الصلوات الإخفاتييه
- ٧٤٢ المسأله الرابعه:عدم وجوب الجهر على النساء

- المسألة الخامسة: استحياب الاستعاذه أمام القراءه - - - - - ٧٤٤
- المسألة السادسة: اعتبار الموالاه بين أجزاء القراءه - - - - - ٧٤٥
- المسألة السابعة: ما يعتبر في صحه القراءه - - - - - ٧٤٧
- المسألة الثامنة: وجوب التعلم على من لا يحسن القراءه - - - - - ٧٥٢
- المسألة التاسعه: لو قدم السوره على الفاتحه - - - - - ٧٥٤
- المسألة العاشره: هل يجوز القراءه من المصحف؟ - - - - - ٧٦٠
- الخامس من أفعال الصلاه: الركوع - - - - - ٧٦٤
- اشاره - - - - - ٧٦٤
- مقدار الانحناء المعتبر في الركوع - - - - - ٧٦٥
- هل يجب الانحناء الحدوثي في الركوع؟ - - - - - ٧٧١
- فروع في أحكام الركوع: - - - - - ٧٧٣
- اشاره - - - - - ٧٧٣
- المسألة الأولى: وجوب الطمأنينه في الركوع - - - - - ٧٧٥
- المسألة الثانيه: وجوب الذكر و التسبيح في الركوع - - - - - ٧٧٦
- المسألة الثالثه: السهو عن الركوع - - - - - ٧٨٤
- المسألة الرابعه: وجوب رفع الرأس من الركوع - - - - - ٧٨٩
- السادس من أفعال الصلاه: السجود - - - - - ٧٩٠
- اشاره - - - - - ٧٩٠
- المسألة الأولى: اعتبار عدم علو موضع الجبهه عن الموقف - - - - - ٧٩٤
- اشاره - - - - - ٧٩٤
- فرع: لو سجد على موضع مرتفع سهوا - - - - - ٧٩٩
- المسألة الثانيه: رفع الرأس من موضع السجود قهرا - - - - - ٨٠٤
- المسألة الثالثه: وضع الجبهه على ما لا يصح السجود عليه - - - - - ٨٠٤
- المسألة الرابعه: لو لصقت التربه بالجبهه - - - - - ٨٠٥
- المسألة الخامسه: لو تعدّر وضع باطن الكفين - - - - - ٨٠٦
- المسألة السادسه: لو نسي السجده - - - - - ٨٠٧

| | |
|-----|---|
| ٨١٠ | المسأله السابعه:جلسه الاستراحه |
| ٨١٣ | المسأله الثامنه:استحباب إرغام الأنف |
| ٨١٨ | السابع من أفعال الصلاه:التشهّد |
| ٨١٨ | اشاره |
| ٨١٩ | كيفيه التشهّد |
| ٨٢٥ | نسيان التشهّد |
| ٨٣٠ | الثامن من أفعال الصلاه:التسليم |
| ٨٣٠ | اشاره |
| ٨٣٠ | الجهه الأولى:التسليم فى آخر الصلاه |
| ٨٣١ | الجهه الثانيه:صيغه التسليم |
| ٨٤٣ | الجهه الثالثه:حكم التسليم من حيث الوجوب و الاستحباب |
| ٨٥١ | فروع |
| ٨٥١ | الفرع الأول:نسيان التسليم |
| ٨٥٥ | الفرع الثانى:اعتبار نتيه الخروج من الصلاه بالسلام |
| ٨٥٧ | الفرع الثالث:كيفيه تسليم الإمام و المأموم و المنفرد |
| ٨٥٩ | الفرع الرابع:من المخاطب فى التسليم؟ |
| ٨٦٢ | الفرع الخامس:كفايه التسليم الأخير |
| ٨٦٤ | المطلب الثالث: فى قواطع الصلاه |
| ٨٦٤ | اشاره |
| ٨٦٦ | القاطع الأول: |
| ٨٧١ | القاطع الثانى: |
| ٨٧٧ | القاطع الثالث: |
| ٨٨٢ | التأمين فى القنوت |
| ٨٨٣ | القاطع الرابع: |
| ٨٨٨ | القاطع الخامس: |
| ٨٩٥ | القاطع السادس: |

- القاطع السابع: ٩٠٢
- اشاره ٩٠٢
- استثناء الذكر و القرآن ٩٠٧
- فرع:الكلام عن إكراه ٩١١
- ردّ السلام في أثناء الصلاة ٩١٢
- القاطع الثامن: ٩٢٢
- اشاره ٩٢٢
- قاطعيه الأكل و الشرب ٩٢٥
- أقسام القواطع عمدا و سهوا ٩٣٠
- المطلب الرابع: في الخلل الواقع في الصلاة ٩٤٠
- اشاره ٩٤٠
- حول السهو ٩٤٢
- اشاره ٩٤٢
- مقتضى حديث «لا تعاد» ٩٤٤
- لو نسى تكبيره الإحرام ٩٤٨
- نسيان القراءة ٩٥٢
- اشاره ٩٥٢
- تنبيهان: ٩٥٥
- حكم الزيادة في الصلاة ٩٥٧
- اشاره ٩٥٧
- حكم زياده الركعه ٩٦٢
- حكم زياده غير الركعه ٩٦٧
- تتميم:حول حقيقه الركوع و زيادته ٩٧٣
- الركعتان الأوليان لا تحتلمان السهو ٩٧٧
- بما يتحقق إكمال الركعتين؟ ٩٨٥
- قاعدتا التجاوز و الفراغ ٩٨٩

| | |
|------|--|
| ٩٨٩ | اشاره |
| ٩٩٤ | قاعده التجاوز |
| ٩٩٩ | قاعده الفراغ |
| ١٠٠٤ | حول الشك |
| ١٠٠٤ | الشك بعد الوقت |
| ١٠٠٦ | الشك في الصلاه مع بقاء الوقت بمقدار ركعه |
| ١٠١٠ | اعتبار الظن في الصلاه |
| ١٠١٨ | أحكام الشكوك |
| ١٠١٨ | اشاره |
| ١٠١٩ | الشكوك المنصوصه |
| ١٠١٩ | أحدها:الشك بين الاثنتين و الأربع |
| ١٠٢١ | هل صلاه الاحتياط صلاه مستقله أم لا؟ |
| ١٠٢٤ | ثانيها:الشك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع |
| ١٠٢٩ | ثالثها:الشك بين الأربع و الخمس |
| ١٠٣٦ | رابعها:الشك بين الثلاث و الأربع |
| ١٠٣٨ | خامسها:الشك بين الاثنتين و الثلاث بعد إكمال الركعه |
| ١٠٤٢ | تتميم |
| ١٠٤٥ | كثير الشك |
| ١٠٥١ | شك الإمام مع حفظ المأموم و بالعكس |
| ١٠٦٠ | المجلد ٣ |
| ١٠٦٠ | اشاره |
| ١٠٦٠ | اشاره |
| ١٠٦٤ | تتمه المطلب الرابع في الخلل الواقع في الصلاه |
| ١٠٦٤ | لا سهو في سهو |
| ١٠٦٤ | اشاره |
| ١٠٦٨ | فروع: |

- ١٠٦٨ ----- الفرع الأول:الشك في الشك -
- ١٠٧٥ ----- الفرع الثاني:الشك في صلاه الاحتياط -
- ١٠٧٦ ----- الفرع الثالث:الشك في سجود السهو -
- ١٠٧٧ ----- كيفيته صلاه الاحتياط و أحكامها -
- ١٠٧٧ ----- اشاره -
- ١٠٩١ ----- الإخلال بصلاه الاحتياط -
- ١٠٩٤ ----- حكم صور الانقلاب -
- ١٠٩٤ ----- اشاره -
- ١١٠٥ ----- فذلكه أحكام الصور: -
- ١١١٠ ----- سجود السهو -
- ١١١٠ ----- اشاره -
- ١١٣٢ ----- هل يتعدّد السجود بتعدّد الموجب، أم يتداخل الأسباب؟ -
- ١١٣٧ ----- الشكّ في النافله -
- ١١٤٠ ----- فروع العلم الإجمالى -
- ١١٤٠ ----- اشاره -
- ١١٤١ ----- الأولى: -
- ١١٤٥ ----- الثانيه: -
- ١١٤٦ ----- الثالثه: -
- ١١٤٧ ----- الرابعه: -
- ١١٥٠ ----- الخامسه: -
- ١١٥١ ----- السادسه: -
- ١١٥٢ ----- السابعه: -
- ١١٥٢ ----- الثامنه: -
- ١١٥٣ ----- التاسعه: -
- ١١٥٥ ----- العاشره: -
- ١١٥٥ ----- الحاديه عشر: -

- ١١٥٦ الثانيه عشر:
- ١١٥٧ الثالثه عشر:
- ١١٦١ الرابعه عشر:
- ١١٦٧ الخامسه عشر:
- ١١٦٨ السادسه عشر:
- ١١٧٠ السابعه عشر:
- ١١٧١ الثامنه عشر:
- ١١٧١ التاسعه عشر:
- ١١٧٤ العشرون:
- ١١٧٨ الحاديه و العشرون:
- ١١٧٨ الثانيه و العشرون:
- ١١٨٠ المطلب الخامس: فى قضاء الصلوات
- ١١٨٠ اشاره
- ١١٨٢ قضاء الصلوات
- ١١٩١ الترتيب بين الفائته و الحاضره
- ١٢٢٠ الترتيب بين الفوائت
- ١٢٢٠ اشاره
- ١٢٣٥ هنا مسائل:
- ١٢٣٥ الأولى:من فاتته فريضه غير معيّنه
- ١٢٣٩ الثانيه:الإتيان بما فات كما فات،قصراً أو تماماً
- ١٢٤٠ الثالثه:اشتراك القضاء مع الأداء فى أحكام الشك
- ١٢٤٠ الرابعه:رعايه الهيئات وقت الفعل لا وقت الفوات
- ١٢٤٥ الخامسه:لو كان القصر لأجل الخوف كيف يقضى؟
- ١٢٤٨ المطلب السادس: فى صلاه الجماعه
- ١٢٤٨ اشاره
- ١٢٥٠ توضيح حول صلاه الجماعه

- ١٢٥٠ -..... اشارة
- ١٢٥٦ -..... المبحث الأول:.....
- ١٢٥٨ -..... المبحث الثاني:موارد مشروعته الجماعه -.....
- ١٢٦٠ -..... المبحث الثالث:الجماعه من العناوين القصديه -.....
- ١٢٦٣ -..... المبحث الرابع:.....
- ١٢٧٧ -..... المبحث الخامس:أصناف الأئمه -.....
- ١٢٧٧ -..... اشارة
- ١٢٨٣ -..... اعتبار العداله فى إمام الجماعه و بيان مفهومها -.....
- ١٣٠٤ -..... الذنوب الكبيره و الصغيره -.....
- ١٣١٩ -..... الروايات الوارده فى الصغيره و الكبيره -.....
- ١٣٢٣ -..... تعداد الكبائر -.....
- ١٣٢٤ -..... الإصرار على الصغائر -.....
- ١٣٢٨ -..... اعتبار الاجتناب عن خصوص الكبائر فى تحقق العداله -.....
- ١٣٣١ -..... الإتيان بالكبيره مانع عن قبول الشهاده -.....
- ١٣٣٣ -..... مسأله:لو انكشف أن الإمام فاقد لبعض الشروط -.....
- ١٣٣٦ -..... المبحث السادس:شرائط الجماعه -.....
- ١٣٣٦ -..... اشارة
- ١٣٣٦ -..... الأول و الثانى:عدم الحائل بين الإمام و المأموم -.....
- ١٣٥٢ -..... الثالث من شرائط الجماعه:عدم علو الإمام على المأموم -.....
- ١٣٥٨ -..... الرابع من شرائط الجماعه:عدم تقدم المأموم على الإمام -.....
- ١٣٦٠ -..... إذا نوى الاقتداء ثمَّ انكشف فقدان بعض ما يعتبر فى الجماعه -.....
- ١٣٦٧ -..... مسأله:اعتبار قصد القرابه من حيث الجماعه و عدمه -.....
- ١٣٧٠ -..... تحقيق حول الرياء و الجاه -.....
- ١٣٧٢ -..... وجوب متابعه المأموم للإمام -.....
- ١٣٧٢ -..... اشارة
- ١٣٧٧ -..... وجوب المتابعه شرطى أو تكليف نفسى؟ -.....

- ١٣٨١ فروع:
- ١٣٨١ الفرع الأول: رفع الرأس من الركوع أو السجود قبل الإمام
- ١٣٨٥ الفرع الثاني: سبق المأموم إلى الركوع
- ١٣٨٧ لو سبق المأموم الإمام و لم يستكشف من الدليل أن وجوب المتابعه
- ١٣٩٧ الفرع الثالث: رفع الرأس قبل الإمام بتخيل السجده الأولى
- ١٣٩٨ مسأله: التأخر الفاحش عن الإمام
- ١٤٠٨ قراءة المأموم خلف الإمام
- ١٤١٦ موارد إدراك الجماعه و تحقّقها
- ١٤٣٥ إعاده المنفرد صلاته جماعه
- ١٤٤٠ الاقتداء بمن يصلى عن الغير
- ١٤٤٤ تعريف مركز

نهایه التقرير فی مباحث الصلاه - محمد فاضل لنکرانی

اشاره

سرشناسه: فاضل موحدي لنکرانی، محمد، - ۱۳۱۰

عنوان و نام پديد آور: نهایه التقرير فی مباحث الصلاه / تقريراً لما افاده حسين الطباطبائي البروجردی؛ تالیف محمد الفاضل اللنکرانی

مشخصات نشر: قم: مرکز فقه الاثمه الاطهار علیهم السلام، ۱۴۲۰ق. = - ۱۳۷۸.

شابک: ۹۶۴-۹۱۹۱۵-۹-۳۴۰۰۰۰ ریال: (دوره)؛ ۹۶۴-۹۱۹۱۵-۹-۳۴۰۰۰۰ ریال: (دوره)؛ ۹۶۴-۹۱۹۱۵-۹-۳۴۰۰۰۰ ریال: (دوره)؛ ۹۶۴-۹۱۹۱۵-۹-۳۴۰۰۰۰ ریال: (دوره)؛ ۹۶۴-۹۱۹۱۵-۹-۳۴۰۰۰۰ ریال: (دوره)؛ ۹۶۴-۹۱۹۱۵-۹-۳۴۰۰۰۰ ریال: (دوره)

یادداشت: عربی

یادداشت: پشت جلد لاتینی شده: ...Nahayut al -tuqrir fi mabahes al-Salat.

یادداشت: کتابنامه

موضوع: نماز

موضوع: عبادت

شناسه افزوده: بروجردی، حسین، ۱۳۴۰ - ۱۲۵۳

رده بندی کنگره: BP۱۸۶/ف ۲ن ۹ ۱۳۷۸

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۵۳

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۸-۲۶۷۹۰

ص: ۱

المجلد ۱

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: ٣

نهايه التقرير فى مباحث الصلاه

تقريراً لما افاده حسين الطباطبائى البروجردى

تاليف محمد الفاضل النكرانى

ص: ٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آيه الله العظمى السيد حسين بن على بن أحمد بن على النقى بن الجواد بن المرتضى -والد السيد بحر العلوم، محمد مهدي الطباطبائي -ابن محمد بن عبد الكريم بن المراد -الذي تجتمع فيه الأسر الطباطبائيه الأربع: الأسره الطباطبائيه في بروجرد. أسره آل الحكيم في النجف الأشرف. أسره آل صاحب الرياض في كربلاء. الأسره الطباطبائيه في يزد -ابن الشاه أسد الله بن جلال الدين الأمير بن الحسن بن مجد الدين بن قوام الدين بن إسماعيل بن عباد بن أبي المكارم بن عباد ابن أبي المجد بن عباد بن على بن حمزه بن طاهر بن على بن محمد بن أحمد بن محمد ابن أحمد بن إبراهيم طباطبا بن إسماعيل الديباج -الذي كان ممن حضر وقعه فخ في ذى القعدة سنه تسع و ستين و مائه مع ابن عم أبيه «الحسين بن على بن الحسن المثنى بن الحسن بن على بن أبي طالب عليه السلام» -ابن إبراهيم الغمر -الذي كانت امه فاطمه بنت الإمام الحسين عليه السلام، و قد قضى نجه مظلوما سنه ١٤٥ هـ في سجن المنصور العباسى، و كان عمره سبعا و ستين سنه -ابن الحسن المثنى -الذي سمّه عبد الملك بن مروان الأموى، فمات عن خمس و ثلاثين سنه -ابن الإمام أبى محمد

الحسن بن الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

أمّا أمّه فهي: السيدة آغا بيگم بنت السيد محمد علي بن السيد عابد بن السيد علي بن السيد محمد بن عبد الكريم.

إذن فنسبه الشريف ينتهي بالإمام الحسن بن علي بن أبي طالب عليهما السّلام، فهو حسني من جهة أبيه، و حسيني من جهة أمّ إبراهيم الغمر: فاطمه بنت الحسين عليه السّلام، و هو طباطبائيّ نسبة إلى جدّه السابع و العشرين، إبراهيم طباطبا، و هو بروجرديّ نظرا إلى توطنه في بروجرد، مدينته الواقعة في منطقه لرستان في جبال غرب إيران برهه من الزمن.

مراحل حياته المباركه

المرحلة الأولى: بروجرد

احتضنته هذه المدينة وليدا لأبوين كريمين، في أسرته جليله عريقه عرفت بالعلم و الورع و التقوى، و كان ذلك في أواخر شهر صفر من سنه اثنتين و تسعين و مائتين و ألف من الهجره النبويّه المباركه.

كانت أسرته روضه من رياض العلم و الأخلاق، فراح سيّدنا يرتع فيها، و يتوغّل في معارجها، و يحلّق في آفاقها بعيدا، فخلقت منه صورته مشرقه للفضيله، و علما من أعلام المسلمين، و مفخره من مفاخرهم العلميه، و زعيما من زعماء الطائفه.

يقول العلامة الطهراني عند ترجمته للسيد:

«إنّ أسرته السيد البروجردى من أسر العلم الجليله، التي لها مكائتها الساميه، فوالده و جدّه، و عمّ أبيه الميرزا محمود، و جدّ أبيه، و جدّ جدّه، و سلفه إلى السيد عبد الكريم المذكور علماء أجلاء معاريف، لهم آثار هامه، قد قاد بعضهم

و كما احتضنت ولادته احتضنت نشأته، حيث قضى فيها قرابه خمس و خمسين سنة من عمره الشريف (١٣٩٢-١٣٢٨، ١٣١٠-١٣٦٤ هـ.ق) متعلّماً و معلّماً و هذا ديدنه في كلّ الحوزات الأخرى. فكان نزوعه إلى العلم جبله و طبيعه، حتى غدت عنده كلّ العلوم-التي تلقّاها في حياته الطويله التي نافت على ثمان و ثمانين سنة-ملكات، و كان لا يتعب من طلبها، و لا يملّ من قضاء كلّ وقته في تحصيلها.

و يبدو أنّ والده السيد على أدرك فيه كلّ هذا، فراح هذا العالم الجليل يبذل جهده المبارك في تربيته ولده و إعداده ديتياً و علمياً، فقد تلقّى تعليمه الأول قراءه و كتابه عنده قبل السابعه من عمره، ثمّ هيأه و أعدّه لدراسه آداب اللغه العربيه، فقد اختار له من كتب الأدب العربى: جامع المقدمات و السيوطى و غيرهما في «المكتب»، كما درس «گلستان سعدى» في الأدب الفارسى، و كان ذلك سنة تسع و تسعين و مائتين و ألف قمرية (٢).

لم ينته دور الأب السيد على الطباطبائى مع ابنه عند هذا الحدّ، بل راح يلاحقه في تعليمه و يواكبه في دراسته، و يهيئ له أجواء علميه بعيده عن مشاغل الحياه اللاهيه و المرهقه. ليوفّر له الوقت الكافى للدراسه و التحصيل، و ليشبع رغباته العلميه و ما تحتاجه مواهبه و قدراته، خاصه بعد أن لمسها فيه، و عرف أنّ ابنه يتمتّع بقوّه الذاكره، و أنّه ذو قابليه نادره و قدره عجيبيه على الاستيعاب، فنقله إلى مدرسه «نور بخش» الدينيه، التي كانت يومذاك تتّصف بدراستها الجيّد، لما فيها من أساتذه أكفّاء و مصادر بحث قيمه، مكّنته أن يقضى وقته درسا و بحثا و مطالعه

ص: ٧

١- (١) انظر نباء البشر ٢:٦٠٢.

٢- (٢) مقدمه الحاشيه على كفايه الأصول: ٤٢.

و مناظره، فحصل منها على نصيب تحتاج إليه حياته العلميّه. و كان إلى جانب ذلك يحضر دروسا اخرى مستفيدا من أساتذّه الحوزه العلميّه في بروجرد، فدرس في هذه المرحله علم المنطق و الفقه و الأصول، و أتمّها على أيدي أساتذّه الحوزه العلميّه. منهايا هذه المرحله من حياته العلميّه سنه ١٣١٠ هـ، و قد أكمل فيها المقدمات و السطوح العاليه. و قد هيّأته هذه الدراسه و استيعابه المبكر لعلومها ليكون مدرّسا ممتازا في الحوزه الأخرى التي انتقل إليها في أصفهان فيما بعد.

و بانتقاله إلى مدينه أصفهان، تنتهى المرحله الأولى من حياته، ليبدأ مرحله اخرى سنه ١٣٢٨ قمرية بعد أن عاد إلى بروجرد من أصفهان و النجف مجتهدا فقيها، ليقضى فيها ستّا و ثلاثين سنه أستاذا فذا، و باحثا لامعا، و محققا جادا قلّ نظيره، فعكف عليه طلبه حوزه بروجرد، ليستنبروا بإيمانه و تقواه، و يستريدوا من معارفه و علومه، التي استقاها من أقطاب العلم و أئمّه الدين في كلّ من مدينتي أصفهان و النجف الأشرف.

المرحله الثانيه: أصفهان

اشاره

بعد أن اكتملت عند سيدنا مرحلتا المقدمات و السطوح انتقل إلى مدينه أصفهان حيث أكبر الحوزات العلميّه يومذاك. إذ كان فيها من حملة العلم و إبطاله عدد لا يستهان به (١)، و كان عمره ثمانيه عشر عاما، أي في سنه ١٣١٠. و قضى في أصفهان عشر سنوات (١٣١٠-١٣٢٠) استاذا لمرحله السطوح، و تلميذا يحضر بحوث كبار علمائها، حتى أتقن السطوح، و تقدّم على أقرانه و زملائه، و اشتغل بتدريس «قوانين الأصول» برهه، استفاد منه خلالها بعض الطلاب (٢)، فعظم علمه، و صقلت مواهبه، و توسّعت دائره أفقه، لتشمل مجالات العلوم الحوزويه المختلفه من

ص: ٨

١- ١) تقباء البشر ٢: ٦٠٥.

٢- ٢) تقباء البشر ٢: ٦٠٥.

الفقه و الأصول و الرجال و الحديث و الحكمه و الفلسفه.

أساتذته في هذه المرحلة:

-الميرزا أبو المعالي الكلّباسي (١٢٤٧-١٣١٥ هـ) و أفاد منه كثيرا في علمي الحديث و الرجال، و حظي عنده بمقام كريم، فقد كان من طلابه المبرزين و من المقرّبين. و كان سيّدنا يهتمّ بدرس أساتذته أبو المعالي أكثر من غيره، كما صرّح هو بذلك.

-السيد محمد باقر الدرّجه اي (١٢٦٤-١٣٤٢ هـ).

-السيد الميرزا محمد تقى المدرّس (١٢٧٣-١٣٣٧ هـ) و قد درس عندهما علمي الفقه و الأصول.

-أمّا في الفلسفه و الحكمه العاليه فقد كان يدرّسهما عند كلّ من الملام محمد الكاشاني المعروف بـ«الأخوند الكاشي» الذي توفي عام ١٣٣٣ هـ و جهانگیرخان خان القشقائي الأصفهاني (١٢٤٣-١٣٢٨ هـ).

و نظرا للمكانه العلميه التي حظي بها، و للمقام المحمود الذي كان له عند أساتذته الكبار في الحوزه العلميه في أصفهان، و لما لمسوا فيه من صدق التوجّه و الموهبه العظيمه، و استيعابه للمطالب بشكل علمي متين. فقد منحه شهاده الاجتهاد كلّ من أبي المعالي و الدرّجه اي و المدرّس و هو بعد لم يتجاوز السابعه و العشرين من عمره.

أمّا الدروس التي كانت على عاتقه و قام بتدريسها في هذه المرحله فهي على مستوى السطوح العليا: كشرح اللمعه الدمشقيه في الفقه، و القوانين المحكمه في الأصول، و الفصول في الأصول حيث كان يدرّسها بإتقان تامّ و إمعان و تحقيق، و من الجدير بالذكر أنه لم يكن يغفل عن مراجعه ما ذكره علماء العامّه في مختلف الحقول العلميه فضلا عمّا أفاده أصحابنا رضوان الله تعالى عليهم.

و كان يحضرها عدد كبير من الطلبة و الفضلاء آنذاك، مع أنّ طريقته ربما كانت ممّله كما يقول السيد الجهرمي: و كان من عاداته كثره التكرار في التدريس بحيث يؤدي إلى ملل بعض الطلاب، فكان السيد يعلّل ذلك: بأنّي أريد أن تقنع نفسي باستيعاب الدرس و تفهيمه! غير أنّ أي فضلاء الطلبة توفّروا على متانه علميه و رصانه فقهيه كان يتمتّع بها أستاذهم ممّا زادهم انشدادا إلى درسه و إعجابا به.

هذا في حياته العلميه. و أمّا في حياته الشخصيه مع أنّ والده كان قد أجرى له معاشا محدّدا، و هو مع ذلك يصرف بعضه على من كان في خدمته، و كان يرفض عروضاً بالمساعدته من الآخرين، تعزّزا و إباء و اشمئزا من الترفّه و الترف اللّذين يزريان بطالب العلم.

و كان في بدء وصوله إلى أصفهان يسكن مدرسه «حاجي كلباسي»، ثمّ انتقل بعد فتره إلى «مدرسه الصدر»، و ظلّ في أصفهان يواصل دروسه و بحوثه تسع سنوات، و لم يخرج منها إلّا تلبيه لأمر والده الذي طلب منه المجيء إلى بروجرد ليتّم زواجه، و كان هذا سنة ١٣١٤ هـ.

المرحلة الثالثه: النجف

لسماحه السيد زيارتان للنجف الأشرف: الثانيه كانت بعد عودته من أداء فريضه الحج سنة ١٣٤٤ هـ و قضى فيها ثمانيه أشهر في الدرس و التحصيل، كما التقى بكبار علماء الحوزه فيها.

و أمّا الأولى، فكانت في سنة ١٣١٩ هـ حينما استجاز والده للسفر إلى النجف الأشرف لزياره مرقد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، و لإتمام دراساته هناك، فأجابه على أن يعود إلى بروجرد من أصفهان لتهيئه مئونه سفره إلى النجف الأشرف.

و بالفعل سافر إلى النجف، حيث الحوزه العلميه العريقه علما و عملا و فضلا و شرفا و سؤددا و التي هي بحق كانت تمثل أكبر جامعه علميه في العالم الإسلامى آنذاك ممّا جعل لرغبه سيّدنا حافظا عظيما للالتحاق بها، و طالما كانت أمنيته تراوده كى يحضر فيها و يستقى من معينها، بعد أن ذاق طعم الدراسه فى حوزتى بروجرد و أصفهان. و يا له من طموح عظيم إنه طموح العظماء، الذين لا يشبعون من العلم، و لا يتهيون صعوبات و مشاق الرحله إليه. فحطّ رحاله حيث حلقات الدرس التي يقيمها كلّ من الآخوند المولى محمد كاظم الخراسانى، و شيخ الشريعه الأصفهاني و السيد محمد كاظم اليزدى صاحب العروه الوثقى. و كان يومها له من العمر سبع و عشرون سنه. فراح طيله عشر سنوات يستقى علمه منهم بشغف و جدّيه قلّمًا لها من نظير. و أفاد من الآخوند رحمه الله أيّما إفاده، حيث انكبّ على ملازمته أكثر من غيره، كما كان يحظى بإقبال و عنايه خاصه من قبله، إذ كان الآخوند و الأصفهاني يتوسمان فيه الذكاء الوقاد و العبقرية الفذّه، و يرون له مستقبلا لا يرقى إليه إلا من كان ذا حظّ عظيم.

المرحله الرابعه: بروجرد مرّه أخرى

و لما عاد إلى بلده بروجرد سنه ١٣٢٨ كان مزوّدا بشهاده الاجتهاد من كلّ من شيخيه الخراسانى و الأصفهاني (١). كانت عودته لزياره والده السيد على الطباطبائي الذى وافاه الأجل بعد ستّه أشهر من وصول ابنه، ثمّ ورده خبر وفاه أستاذه الآخوند الخراسانى. فحالت هاتان المصيبتان عن عودته إلى النجف الأشرف، فأثر البقاء فى مدينته، و دامت إقامته فيها هذه المرّه ستّا و ثلاثين سنه، و هي أطول مدّه قضاها بشكل متواصل فيها.

ص: ١١

حقًا لقد كانت هذه المرحلة فتره غنيه بالعلم و المعرفة، حيث صقلت شخصيته، و عمقت مداركه، و برزت مواهبه، فبروجد لم تكن مدينه بعيده عن الأجواء العلميه الحوزويه أبداً، بل هي مدينه عريقه بحوزتها، و حافله بعلومها و عطائها الثر و أساتذتها، و بعلماء كبار و طلبه أفاضل. هيأت هذه الأجواء لسيدنا فرصه عظيمه لتلقى العلم، و الخوض في أعماقه و نواحيه المختلفه و مجالاته المتنوعه قبل أن يكون ركنا من أركان الحوزات الشيعيه، و علما من أعلامها، و منارا من مناراتها، و مرجعا كبيرا للطائفه.

يقول السيد المحقق الجلالى عن هذه الفتره: فكانت تلك السنون التى ناهزت الست و الثلاثين سنه إلى حين مغادرته المدينه فى ١٣٦٤ هـ فرصه قيمه لتركيز معارفه و تكنيزها، تلك التى ضمت أسرار نبوغ السيد و طلوع شخصيته المرموقه.

فقد وجد فى البلد العده الكافيه من المصادر و العدد الكافى من المحصلين و الباحثين لإلقاء الدروس عليهم و التحاور معهم، مع المواظبه و الملازمه على الأعمال العلميه المتواصله دون انقطاع طيله المده التى عاشها السيد وقتئذ، حيث كان يلقى الدرس صباحا و مساء، كما كان يستوعب كلّ درس ساعه من الزمن. و كانت حصيلتها التألق فى سماء الفقه و الأصول و الحديث و الرجال، العلوم التى هى الملاك الأساسى للمرجعيه الدينيه.

و قد استفاد السيد فى هذه البلده من كل الإمكانيات المتاحة لتركيز مبانيه العلميه متزوّدا من الطبيعه الطيبه التى تمتاز بها، و من الهدوء و الاحترام الذى يتمتع به بيته الكريم، و من قوه شخصيته الفذه التى كانت سببا لالتفاف أهل الفضل و العلم حوله، و الأهم من الجميع قلّه المشاغل غير العلميه التى تعوق ذوى الفضل عن التفرغ للبحث و التحقيق و التوفّر على مسائل العلم (١).

ص: ١٢

إضافه إلى ما يتمتع به سيدنا من نبوغ مبكر و ذكاء مفرط و حافظه جيده، و قدره عجيبه على الصبر و المواظبه و الإخلاص، و حرص شديد على عدم إضاعه الوقت، حيث يقول عن نفسه:

إنى مذ عرفت نفسى لم أفرط بلحظه واحده من حياتى، و لم أزل حتى الآن على هذه السيره التى تشاهدونها.

و راح يوصى طلابه فيقول: فلا يحسبن أحد أنه سيبلغ المدى عند ما يصرف وقته فى سائر المشاغل، و يقتصر على ساعه واحده- فقط- فى اليوم للمطالعه.

و قد كان لا يملّ من المطالعه، بل تدرّب عليها، و استأنس بها و بقى ذلك ديدنه حتى أيام زعامته و إلى آخر أيام حياته (١).

فمن كانت هذه صفاته كيف لا يسمو و لا يرتقى العلياء؟! و كيف لا تكون حياته خصبه معطاء غنيه حافله بالعبر و المثل؟! و لقد تجلّى نشاطه العلمى فى هذه المرحله من حياته بإلقائه أربع دورات أصوليه، و أتمّ بحوثه فى الطهاره و الصلاه و الزكاه و النكاح و الطلاق و الصيد و الذبائح و المتاجر و الوصيه و اللقطه. كما قام بتدريس «شوارق الإلهام فى شرح تجريد الكلام» للأهيجى رحمه الله. و فى سنة ١٣٦٣ هـ و قبل سنه واحده من وروده إلى قم كان يقوم بتدريس كتاب «معالم الدين فى الأصول» لولده السيد محمد حسن، و كان- كما يقول الشيخ المطهرى الذى حضر ذلك الدرس فى بروجرد-: «درسا حافلا بالدقه و العمق».

قال السيد الجهرمى: كان يحضر هذا الدرس من هو بمستوى كفايه الأصول من طلبه العلوم الدينيه (٢).

أما الشيخ آغا بزرگ فيقول عنه: و رجع إلى بروجرد فاشتغل بوظائفه

ص: ١٣

١-١) المنهج الرجالى: ١٩-٢٠.

٢-٢) المنهج الرجالى: ٢٠.

الشرعيه، و سطع نجمه أكثر من ذى قبل، و اتجهت الأنظار إليه و كثر الإقبال عليه، و رجعت إليه الناس فى التقليد، فطبع رساله عمليه و أدار شؤون الحوزه العلميه (١).

كما يتحدّث عنه السيد الجلالى فيقول:

قد اشتهر فضل السيد و فقاوته على اثر الهجره الطويله تلك و شاع اسمه و طار صيته بين الأعلام، و فى سنه ١٣٥٥ هـ. التى توفى فيها الشيخ الحائرى بقم، حيث اتجهت إليه أنظار أفاضل الحوزه العلميه و أعلامها، كما كان قد أرجع إليه المرجع العام للشيعة فى ذلك العصر السيد أبو الحسن الأصفهانى احتياطاته، فنشرت لأول مرّه حاشيته على العروه الوثقى سنه ١٣٥٥ هـ. ق، تلك التى كشفت عن أبعاده العلميه المتميزه، ممّا زاد فى سعه شهره فقاوه السيد و عظمته العلميه.

و هناك أسس و دعم و ركّز مبانيه الأصوليه من خلال دورات الدروس التى ألقاها على تلامذته و ناقشها معهم (٢).

و كان كثيرا ما ينأى بعلم الأصول-الذى يراه مقدمه من المقدمات الأخرى للورود إلى الفقه- عن الفلسفه و مصطلحاتها المعقده، و عن العبارات الغامضه و عمّا لا ثمره عمليه له. و يؤكّد على وجوب فهم الأحاديث و ظروفها، و على عدم الاتكال على ما توصل إليه علماء الرجال، و الاكتفاء به فقط دون النظر و التحقيق و التأمل.

المرحله الخامسه: قم المقدسه

بعد زيارته لمشهد الإمام الرضا عليه السلام، و نزولا عند رغبه فضلائها أمضى فيها

ص: ١٤

١-١) نقيب البشر ٢:٦٠٦.

٢-٢) المنهج الرجالى: ٢٤.

ثمانية أشهر - و قيل ثلاثة عشر شهرا - استأذا و إماما للجماعة الوحيدة، بعد أن اقتدى به كل أئمة الجماعات هناك. و في طريق عودته إلى مدينته الام، بروجرد، زار مدينه قم المقدسه، فكان في استقباله جمع كبير من علمائها و فضلائها، و لم يكتف الشيخ عبد الكريم الحائري بأن يكون على رأس المستقبليين، بل طلب من السيد البقاء في قم، فما كان من السيد إلا - أن يلبي هذه الدعوه، فبقى فيها خمسة أشهر، و كان هذا في سنة ١٣٤٧ هـ.

يقول السيد الجلالى: فأقام السيد هناك، و بدأ بالتدريس و البحث مدّه خمسة أشهر، كان نجمه فيها يتألق، لكن الحكومه لم يرق لها ذلك، فكانت تدبّر المؤامرات و تحيكها، لانتقال السيد إلى بروجرد، تاركا قم أملة و مأمنه.

و في عام ١٣٦٤ هـ و بعد سبعة عشر عاما من عودته إلى مدينته من قم المقدسه، عاد إلى هذه المدينه المقدسه مرجعا كبيرا و علما من أعلام الطائفه، تلبية لطلب أكثر الأعلام - و في طليعتهم السيد الإمام الخميني قدس سرّه - و استجاب له لرغبه فضلائها بعد التشتت و الاختلاف الذى دبّ بين صفوفها على اثر وفاه مؤسسها الشيخ الحائري.

يقول الشيخ آغا بزرگ: فسافر إلى طهران في (١٣٦٤) للعلاج، و بقى في (مستشفى الفيروز آبادى) سبعين يوما حتى تحسنت حاله و برئ، فطلب منه جمع من طلاب قم و بعض علمائها أن يحلّ بينهم، فينظم الحوزه العلميه هناك، فأجابهم و وردها في (١٤ محرم ١٣٦٤) أو في (٢٦ صفر ١٣٦٤) على قول، و قيل في (٢٤ محرم) و عزم على سكنها، لإيجاد روح العلم و تشجيع الطلاب، حيث تبدد نظام الهياه العلميه بعد وفاه المؤسس الشيخ عبد الكريم اليزدى الحائري رحمه الله، و تمهدت له الأمور، و اتفق أن فجع العالم الإسلامى بوفاه السيد أبى الحسن الأصفهانى في (١٣٦٥) و مضت برهه يسيره و إذا بأنظار المسلمين فى شتى البلاد و الأصقاع متّجهه إليه شاخصه نحوه. و هو اليوم - فى عهد الشيخ آغا بزرگ - أكبر زعماء

الدين و أشهر مراجع تقليد الإماميه فى سائر البلاد، سواء فى ذلك الإسلاميه أو غيرها، كما أنّ بيده زمام الهياه العلميه و هو مديرها و مديرها. (١).

من هنا بدأت المرحله الأخيره، مرحله المرجعيه و الزعامه الدينيه التى ما سعى إليها قط كما سعت إليه، حيث كان يقول: «إنى لم أقم بخطوه فى طلب هذا المقام، لكننى أحسست فجأه أنّ المرجعيه تطاردنى، و شعرت فى نفسى انه لا بدّ من تقبلها» و له أيضاً: «كلّ من يطلب العلم بغرض الوصول إلى المقام الذى أنا فيه، إنّه لسفيه سفيه».

و كانت أقواله هذه مرآه صادقه تعكس أفعاله، فقد عرف نفسه، و عرف دوره، و عرف ما حوله، و أدرك مسؤوليته، فكان أن تولد موقفه منها و مسؤوليته فى تحمل أمانتها، و هى - بلا شك - أمانه عظيمه و مسؤوليه خطيره. و هذا ما حدث فعلاً، كانت مرجعيته حافله بالأحداث، فقد جاءت عقيب وفاه زعيم الحوزه العلميه فى قم، و قد انبرى لها عدد غير قليل، فتشتتت المواقف و اختلفت الآراء، و اضطربت الأمور.

كما جاءت تلو وفاه السيد أبو الحسن الأصفهاني الذى جمعت المرجعيه فيه، و دانت له جميع الحوزات العلميه و انقادت لتقليده، و هى مرجعيه واسعه موحدّه فى شخصه.

يقول الشيخ آغا بزرك: فإنّ المرجعيه التقليديه انقسمت - بعد أن كانت مجموعه فى السيد الأصفهاني - إلى عدّه أشخاص تقرب العشره أكثرهم فى النجف الأشرف.

و جاءت مرجعيه السيد البروجردى فى وقت كانت رحى الحرب العالميه الثانيه قائمه، و ما رافقها من اضطراب و قلق عمّ جميع البلدان، و منها بلادنا

ص: ١٤

و مع كلّ هذا يقول السيّد الجلالى عن مرجعيه سيدنا البروجردى:

و قد كانت المرجعيه فى عصره من أبرز أمثله المرجعيات الصالحه الرشيده المؤديه لما يتوقع منها على مستويات الأّمه و الوطن و التقدّم العلمى. فكانت مرجعيه مليئه بالمفاخر و المآثر فى مجالات دين الناس و دنياهم و تراث الأّمه، و قد مضى و خلف آثارا و ذكريات عجز المتأخرون عن اللحوق بشأوه فى مثلها (١).

فمن جمله مواقفه السياسيه امتناعه من اللقاء مع الملك سعود عاهل المملكه العربيه السعوديه يومئذ، عند ما جاء لزياره طهران و حكّامه، فأرسل إليه بعض الهدايا و التى منها المصاحف الشريفه و ستار الكعبه بيد السفير السعودى فى إيران، فتقبل السيّد المصاحف و شىء من الستار و أرجع الباقي. ثمّ كتب رساله إلى الملك ضمّنها روايه شريفه للإمام الصادق عليه السّلام تحتوى على أحكام الحج، فانعكست بعد ذلك فى جرائد المملكه العربيه السعوديه بشكل واسع (٢).

و منها: ما احتاله النظام الحاكم على إيران فى عصر زعامته حيث سعى لمحو رسم الخط الفارسى و إبداله بالخط اللاتينى، لكنّه جوبه بالردّ العنيف من قبل السيّد الزعيم، حيث كان له موقف مشهود فى المقام الذى أدّى إلى امتناع السلطات من إجراء مقاصدهم الخبيثه (٣).

نعم، إنّ المؤهلات التى كان يتمتّع بها السيد البروجردى، و منها قوّه الشخصيه التى كان يتصف بها، و قدراته العلميه التى فاقت أقرانه و معاصريه هيّأته لأن يكون زعيما للطائفه، كما يكون قائدها المدبّر و عالمها الفذّ. فراح يسدّد الحركه

ص: ١٧

١-١) المنهج الرجالى: ٢٤.

٢-٢) مجلّه الحوزه، العدد ٤٣-٤٢: ٨٣-٤٤.

٣-٣) مجلّه الحوزه، العدد ٤٣-٤٢: ١٥٣-٤٤: ١٥٤.

العلمية التي كانت همّة الأول، و يقيم أعمدها على أسس متينة و أصول ثابتة، فنظم شؤونها و وُحِد كلمتها و دفع عنها السوء.

فكان لوجوده المبارك، و نشاطه الحثيث، و عمله الدؤوب الذى ما عرف التوقّف أو التردّد، و أيضا التفاف أهل العلم و الفضل حوله الذين وجدوه عالما، و شخصا صادقا. أعظم الأثر لا فى تطوّر حوزة قم العلمية فحسب، بل تطوّر الحوزات العلمية الأخرى فى مختلف البلاد الإسلامية. فكان فكره الثاقب، و يده المباركة، و نظراته البعيدة ترقب الأحداث فى تلك الحوزات و إن بعدت، فتحظى باهتمامه و رعايته الأبوية.

و كيف لا يكون كلّ هذا و غيره من شأنه، و هو المعروف بأنّه صاحب الأفكار الخلاقه التي منها فكره التقريب بين المذاهب، و دارها فى القاهره، و المبادرات العلمية و صاحب المشاريع الكبيره الرائدة العملاقه التي تتصف بالإبداع و التجديد؟! و ما خلفه من آثار و مؤلّفات و مساجد و مدارس و مؤسسات دينيه هنا و هناك فى إيران و النجف الأشرف، و فى بلدان اخرى إسلاميه و غير إسلاميه، منها: المسجد الذى أسس بأمره فى هامبورغ ألمانيا، كما ان المسجد الأعظم فى قم عاصمه التشيع اليوم، يعدّ من أروع مآثره التاريخيه. و أن إرساله المبلّغين من الأعلام لنشر مذهب أهل البيت عليهم السلام فى شتى أقطار العالم و لا سيّما أوروبا لخير دليل على وعيه و أفقه الواسع و خبرته و تجاربه.

فكان بحقّ من العمالقه القلّه، الذين عرفتهم الحوزات العلمية فى بروجرد، و فى أصفهان، و فى النجف، و فى مشهد و فى قم. و شهد له بذلك الكثيرون من أعلامها و رجالها. و قد ارتباط بها ارتباطا وثيقا طيله عمره المديد.

و لكم وجدنا و نحن نطالع حياته هنا و هناك الشبه الكبير بينه و بين غيره من علمائنا الأفذاذ و إن اختلف فى رؤاه و فى منهجه العلمى و التربوى و الاجتماعى. و هذا أمر طبيعى، فلكلّ شيخ طريقه. فقد اختطّ لنفسه هذه المنهجيه منذ أوّل خطوه

خطاها فى سلّم العلم و المعرفة و فى تدريسه و تعليمه و تأليفه، و حتى فى حياتة الشخصية كما نلاحظ ذلك فى معالم حياتة، حتى غدت كلّها مدرسه متكامله، سعيد من نال حظًا و فيرا منها.

أعماله فى بروجرد:

فى أطول فتره علميه قضاها-قرا به الخمسين سنه باستثناء طفولته- فى حوزتها التى كان مغرما بعلومها و شغوفًا بدروسها، و مستوعبا لبحوثها، و كانت حقًا منها سلسيلا، لم يذق شربه أنقع لغيله منها. و راحت هذه المرحلة من عمره الشريف تدقّ فى شخصه الكريم أعمده العلم، و تجذّرها فى مداركه، و تفتح له من كلّ باب يردّه أبوابا آخر، و من كلّ نشاط يخطو نحوه خطواته الرصينه أنشطه آخر أكثر نفعًا و أعظم استيعابًا لعلوم أهل البيت عليهم السّلام، التى نذر نفسه منذ صغره لخوض غمارها، تدريسًا و بحثًا. و معالم حياتة المباركه الفكرية منها و القيادية كانت نتيجة هذه السنين الطويله و ثمره لجهود عظيمه تتجلى عبر ما بحثه و ما تركه من آثار تدلّنا بوضوح على ما كان يتمتّع به الرجل من فكر ثاقب، و نشاط لا يعرف التوقّف فى التحقيق و البحث.

و من أراد الاطلاع على قدراته الفائقه و خدماته الجليله، فليرجع و ليحتكم إلى أعماله و مؤلفاته و إلى ما شهد به أساتذته و تلامذته.

لقد كان ذا باع طويل و إمام بكلّ جوانب العلوم الحوزويه، و كان على تبخّر واسع بعلمى الرجال و الحديث، فهو فيهما صاحب مدرسه خاصه، ألف فى هذين العلمين كتبًا قيمه. حقًا إن الفقيه لا يكون فقيها ما لم يكن متبحرا بعلم الرجال و ملّيا به أيما إمام. و فعلا- نضجت عنده فى بروجرد فكره تأليف أعماله الجباره و التى احتضنت ما بين لاتبها: الموسوعه الرجاليه و جامع أحاديث الشيعة و الأضابير الفقيهيه الأخرى.

يقول المحقق الجلالى:

إن بوجد كانت مجمعا علميا نفذ فيه السيد كل طموحاته و اطروحاته العلميه، مستنفدا كل وسعه، و مستفيدا من كل إمكاناته، و متمتعا من كل الفرص المؤاتيه.

فهنالك طرح فكرته عن تكميل الموسوعه الحديثيه و الرجاليه، التي تبلورت عن وجود «جامع أحاديث الشيعة فى أحكام الشريعه» أحدث موسوعه حديثه شيعيه، و أوسعها و أجمعها و أحسنها ترتيبا و تنظيما (١).

لقد كان سيدنا يأمل من موسوعته هذه أن تكون جامعها حاويه لجميع الفوائد، و افيه بجمله المقاصد، مشتمله على الآيات الداله على الأحكام و الأحاديث الباحثه حول الفروع، و ما يحتاج إليه فى الفقه من الأصول، خاليه عن التكرار و التقطيع و الفضول، مراعى فيها تسهيل طرق الاطلاع و العثور، بحيث لا- يحتاج معه الفقيه إلى غيره، و يستغنى به عمّا سواه (٢). و هكذا كان، فقد وفقه الله تعالى للنهوض بهذا العبء مع ثله مؤمنه من العلماء و الفضلاء.

و هناك نظم السيد فكره «الموسوعه الرجاليه» العظيمه بقسميها «ترتيب الأسانيد»، و «طبقات الرجال».

كما بدأ أيضا مشروع الأضاير الفقهيه، المؤسس على فكره إفراز كل فرع فقهي فى ملف يضبط كل ما يتعلق بالفروع من أدله و أحكام و مناقشات و شؤون.

معجم بأعماله العلميه:

و هنا نكتفى بما وقف عليه السيد الجلالى بنفسه من أعمال لسيدنا

ص: ٢٠

١-١) المنهج الرجالى: ٢١.

٢-٢) جامع أحاديث الشيعة ١٠: ١.

البروجردى، معتمداً فى هذا على ما أعدّه الشيخ رضا الاستادى.

قال: المؤلفات التى كانت نتاج قلمه الشريف، فهى بين كتب علميّه مؤلفه، و بين رسائل عمليّه و كتب حقّقها، و اخرى قدّم لها، و ثالثه ما أمر بطبعه باعتباره من تراث القدماء.

١- ترتيب أسانيد الكافى.

٢- ترتيب أسانيد التهذيب.

٣- ترتيب أسانيد الخصال.

٤- ترتيب أسانيد معانى الأخبار.

٥- ترتيب أسانيد علل الشرائع.

٦- ترتيب أسانيد ثواب الأعمال.

٧- ترتيب أسانيد عقاب الأعمال.

٨- ترتيب أسانيد كتاب من لا يحضره الفقيه، للصدوق.

٩- ترتيب أسانيد الأمالى، للصدوق.

١٠- رجال أسانيد الكافى، أو طبقات رجال الكافى.

١١- رجال أسانيد التهذيب، للشيخ الطوسى أو طبقات رجاله.

١٢- رجال أسانيد كتاب الكشى، أو طبقات رجاله.

١٣- رجال أسانيد كتاب الفهرست، للشيخ الطوسى.

١٤- رجال أسانيد الفهرست، للشيخ النجاشى.

١٥- طبقات الرواه.

١٦- تعليقه على رجال النجاشى.

١٧- تعليقه على عمده الطالب فى أنساب آل أبى طالب، لابن عنه.

١٨-تعليقه على منهج الرجال، للميرزا محمد الأسترابادي.

١٩-مستدرک فهرست منتجب الدين الرازي.

ص:٢١

٢٠-الفهرستان.

٢١-رساله حول سند الصحيحه السجّاديه.

٢٢-تعليقه على رجال الطوسى.

٢٣-رساله فى ترجمه بعض أعاضم أسرته و أجداده.

٢٤-بيوت الشيعة.

٢٥-جامع أحاديث الشيعة.

٢٦-حاشيه على وسائل الشيعة،للحرّ العاملى.

٢٧-تحقيق كتاب«النهايه»للشيخ الطوسى.

٢٨-تحقيق كتاب«المبسوط»للشيخ الطوسى.

٢٩-تحقيق كتاب«الخلاف»للشيخ الطوسى.

٣٠-الفقه الاستدلالى.

٣١-رساله فى المواسعه و المضايقه.

٣٢-رساله فى منجزات المريض.

٣٣-الحاشيه على العروه الوثقى.

٣٤-تعليقه على منهج الرشاد،للشيخ جعفر التستري.

٣٥-التعليقه على مبحث«السهو»من كتاب جواهر الكلام.

٣٦-المسائل الفقيهيه.

٣٧-مجمع الفروع.

٣٨-توضيح المسائل.

٣٩-مناسك الحجّ.

٤٠- توضيح المناسك.

٤١- التعليقه على مجمع الرسائل.

٤٢- التعليقه على منتخب الرسائل. ٤٣- التعليقه على وسيله النجاه للسيد أبو الحسن الأصفهاني.

٤٤- أنيس المقلدين.

٤٥- صراط النجاه.

٤٦- تعليقه على تبصره المتعلمين، للعلامه الحلّي.

٤٧- الآثار المنظومه.

٤٨- المهديّ عليه السلام في كتب أهل السنّه.

٤٩- الحاشيه على كفايه الأصول لاستاذه الآخوند الخراساني.

٥٠- الحاشيه على فرائد الأصول، للشيخ الأنصاري.

٥١- رساله في المنطق.

٥٢- تعليقه على الأسفار، لملاً صدرا.

٥٣- تقريرات أصول الفقه.

٥٤- شرح كفايه الأصول.

٥٥- نهايه الأصول.

٥٦- نهايه التقرير- هذا الكتاب.

٥٧- البدر الزاهر في صلاه الجمعه و المسافر.

٥٨- زبده المقال في بحث الخمس و الأنفال.

٥٩- الوصيه و منجزات المريض.

٦٠- ميراث الأزواج.

٦٢- لو اعتبرنا كتاب «الأحاديث المقلوبه و جواباتها» من تأليف السيّد و عمله- و لا بدّ أن يكون كذلك، فهو ممّا لم يذكره أحد، قبل هذا- في مؤلفاته قدّس سرّه.

و قد اهتمّ السيد بطبع مجموعه من كتب التراث الخالد، ممّا له أهميّة علميّة،

و قدّم لبعضها مقدمات قيمه، و هي:

١- جامع الرواه، للأردبيلي. و قد قدّم له مقدّمه مفيده.

٢- قرب الإسناد، للحميري. و قد قدّم له مقدّمه نافعه.

٣- الجعفریات، المرويّه بروايه ابن الأشعث المصريّ. و له مقدّمه قيمه كتبها السيّد بقلمه.

٤- نثر اللثالي.

٥- رساله أبي الجعد، و هي نسخه من صحيفه الرضا عليه السّلام المعروفه ب«مسند الرضا عليه السّلام».

٦- المواهب السنيه شرح الدرّه النجفيّه، للسيّد محمود بن عليّ الطباطبائيّ، و هو عمّ والد السيّد. طبع منه جزءان قديما، فأمر السيّد بطبع الثالث.

٧- منتقى الجمان، للشيخ حسن صاحب المعالم، في ثلاثه أجزاء.

٨- الخلاف، للشيخ الطوسي.

٩- مفتاح الكرامه، للسيّد محمد جواد العاملي. كان الإمام السيّد محسن الأمين قد طبع منه ٨ أجزاء في مصر، فطبع السيّد البروجرديّ جزأين آخرين في إيران.

١٠- مهذب الفقه، لابن البرّاج.

إنّ السيّد الزعيم كان على جانب من الاهتمام بالأفاضل، بل جميع طلبه العلوم الدينيه، و كان يشوّقهم و يحثّهم على الدرس و البحث و التحقيق و ضبط الدروس، فكان يقرأ ما يقرّرونه و يتّبهم بمواضع الوهن و الضعف، و يرشدهم طرق الصواب.

كما انه ربما كان يستشكل عليه بعض تلامذته أثناء الدرس بالذات، و فيهم من هو في حدّاته من السن، فكان يصغى لهم بكل احترام و يقرّر مناقشاتهم بتعظيم و تبجيل و أكبار، ثمّ يجيب عنها بكل هدوء. نعم لهذه الفتره الدور الكبير في

تنميه أهل العلم، إذ كان يحضر في درسه ثلثه من الجهابذه والأعلام، حيث كان يتراوح عددهم بين الستمائيه إلى الثمانمائيه، و اليوم جلّ مراجع الطائفه لو لا كلهم من تلامذته، فضلا عن سائر المحققين والأساتيد في الحوزات العلميه. هكذا قضى حياته العلميه عالما و مدرّسا و باحثا و محققا و زعيما للطائفه.

و ظلّ هذا العظيم كفاءات عاليه و همما رفيعه و عطاء خصبا ثرا، كما ظلّ كذلك يكافح بعلمه و منهجه و آثاره و مشاريعه العديده عن الإسلام و أهله طيله عمره، لا- سيّما أيام مرجعيته التي دامت خمسه عشر عاما حتى وافاه الأجل، و قضى نجه في الثالث عشر من شهر شوال سنه ١٣٨٠ هـ. ق، و دفن بجوار كريمه أهل البيت السيّده فاطمه المعصومه عليها السّلام في مدخل مسجده الأعظم، بعد أن شيّعه عشرات الآلاف من الناس، فكان يوما مشهودا، و أقيمت مجالس الفواتح و العزاء على روحه الطاهره في مختلف البلدان الإسلاميه، و لا سيما حاضره العلم النجف الأشرف.

فسلام عليه يوم ولد و يوم مات و يوم بيعت حيا.

إشارة

الفدّ سماحه آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكراني دام ظلّه و ممّن كان يستقى من معين هذا السيّد العملاق، و يلتزم بالحضور في محافله العلميه، و يضبط محاضراته الفقهيّة و الأصوليّة، سماحه آية الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكراني. فقد ولد في مدينه قم المقدّسه في سنه ١٣٥٠ هـ. ق في أسره علميه كان على رأسها والده العالم الجليل الفقيه الشيخ فاضل اللنكراني، فأولته اهتماما و رعايه علميه خاصه، حتى أنهى دراسته الابتدائيّه متفوّقا على زملائه بل على جميع طلبه مدينه قم.

توجّهت إنظاره نحو الحوزه العلميه، التي كان شغوفًا بها محبًا لها، فشرع في دراسته علومها الدينيه يوم كان عمره ثلاث عشره سنه، يرافقه في دراسته لسنين طويله زميله المرحوم الشهيد آية الله الحاج السيد مصطفى الخميني، و هو النجل الأكبر لسماحه الإمام الخميني قدّس سرّه، حيث كانا يتذاكران معا دروسهما الحوزويه.

و بحكم ما كان يتمتّع به من ذكاء حاد و ذهن وقاد و حافظه قويه، فقد استطاع شيخنا الفاضل أن ينهي دراسته للمقدّمات و السطوح في ستّ سنوات، حضر بعدها البحوث العاليه، التي يصطلح عليها في الحوزه بالخارج، و كان له من

العمر آنذاك تسع عشره سنه. فحضر الأبحاث الفقيهيه و الأصوليه لسماحه آيه الله العظمى السيد البروجردى و سماحه آيه الله العظمى السيد الإمام الخمينى لمدّه إحدى عشره سنه متواصله، و كان يحضر و سنين طويله دروس المرحوم العلامة الطباطبائى قدّس سرّه فى التفسير و الفلسفه. و فى أثناء هذه المده منحه العلامة الشيخ آقا بزرك الطهرانى رحمه الله تعالى إجازة روائيه.

فى الوقت الذى كان سماحته مشغولا بدراسه العلوم الحوزويه كان مشغولا أيضا بتدريسها، و هو فى عمر خمس عشره سنه، و قد عرف بكونه استاذا بارزا لها، و هذا أمر لم يقع إلا لعدّه قليله من العلماء و الفضلاء، و قد نال سماحته ذلك بفضل الله تعالى حيث منّ عليه بكفاءه عاليه و صبر و مواظبه و عمل علمى دؤوب. إذ كان لا يترك فراغا إلا و ملاء بالدراسه و البحث. ممّا جعله يحظى بدرجه الاجتهاد، و هو فى الخامسة و العشرين من عمره المبارك، باعتراف من أستاذه السيد البروجردى قدّس سرّه.

راح سماحته يدرّس كفايه الأصول للمحقّق الخراسانى فى ستّ دورات كامله، كما درّس المكاسب للمحقّق الأنصارى فى خمس دورات كامله.

يتربّع الشيخ الفاضل منذ سنين كثيره على منبر تدريس البحث الخارج فقها و أصولا- و لجمع كبير غفير من الأفاضل و الأعلام، كما راحت إذاعه الجمهوريه الإسلاميه تبثّ دروسه، ليستفيد منها من لم تسنح له الفرصه لحضور دروسه دام ظلّه.

و بعد رحيل الإمام الخمينى قدّس سرّه الذى كان يؤكّد دائما على أهميه وجود سماحه الشيخ محمد الفاضل فى الحوزه العلميه، و ضروره الاستفادة من وجوده المبارك- رجع كثير من المؤمنين إليه فى التقليد، و بعد رحيل آيه الله العظمى الشيخ الأراكى عزّف و رشّح رسميا من قبل جامعه المدرسين للحوزه العلميه بأنه الشخص الأول من بين أكابر الأعلام للزعامة الدينيه و المرجعيه فى التقليد.

نسأل الله تعالى أن يطيل في عمره المبارك و يديم ظلّه الوارف على جميع المسلمين.

مؤلفاته:

١- تفصيل الشريعة، شرح استدلالى لكتاب تحرير الوسيله للإمام الخمينى قدس سرّه و هو شرح مفصّل، خرجت منه أجزاء كثيره بلغت العشرين جزء، و ربما تنيف على الأربعين لو مدّ الله تبارك و تعالى فى عمر شيخنا الجليل أدام الله تعالى ظلّه العالى، و المطبوعه منها هى كتب: الحدود، القصاص، الديات، الصلاه، الإجاره، المياه، الوضوء و التخلّى، النجاسات و أحكامها، غسل الجنابه و التيمّم و المطهّرات، الاجتهاد و التقليد، الحج فى خمسّه أجزاء.

و التى تحت الطبع: المواريث، القضاء، الطلاق، الشهادات، النكاح، المضاربه، الشركه و المزارعه.

٢- تعليقه أنيقه على العروه الوثقى.

٣- نهايه التقرير: الذى بين يدى القارئ العزيز.

٤- حاشيه على كتاب الطهاره من مصباح الفقيه للمحقّق الهمدانى قدس سرّه.

٥- شرح كتاب الطهاره من شرائع المحقّق الحلّى قدس سرّه.

٦- شرح كتاب الاجتهاد و التقليد من العروه الوثقى.

٧- كتاب القضاء: تقرير أبحاث السيد البروجردى قدس سرّه.

٨- المسائل المستحدثه: تقرير بحث الإمام الخمينى قدس سرّه.

٩- رساله فى حكم الصلاه فى اللباس المشكوك.

١٠- توضيح المسائل رساله عمليه تتضمن فتاواه فى الأحكام الشرعيه.

١١- مناسك الحج، كتاب يتضمن فتاواه فى أحكام الحج و العمرة.

١٢- تعليقه على كتاب الحج من تحرير الوسيله، تتضمن موارد الخلاف فى

النظر و الفتوى.

١٣- رساله فى الخلل الواقع فى الحج و العمرة.

١٤- القواعد الفقهيّه، و فيه عشرون قاعده فقهيّه.

١٥- مدخل التفسير: يتضمّن بحث مجموعته من مقدّمات التفسير نظير إعجاز القرآن و صيانتته من التحريف و حول القراءات المتعدده للقرآن الكريم.

١٦- تفسير سورة الحمد.

١٧- دراسه حول آيه التطهير الشريفه.

١٨- مرآه الإداره فى فكر الإمام أمير المؤمنين عليه السلام شرح لعهد الإمام على عليه السلام إلى مالك الأشر.

١٩- رساله فى عصمه الأنبياء.

٢٠- الأئمه الأطهار عليهم السلام حفظه الوحي فى القرآن الكريم.

٢١- كتاب الصوم.

٢٢- تقريرات الأصول: تقريرات بحث الإمام الخمينى قدّس سرّه فى ٥ مجلدات.

٢٣- تبيان الأصول: تقريرات دروس الأستاذ دام ظلّه كتبها بعض أفاضل شركاء بحثه.

٢٤- تقريرات الأصول: تقريرات بحث آيه الله العظمى البروجردى قدّس سرّه.

٢٥- مجمع الفهارس «مجموعه من فهارس بحار الأنوار و الغدير و الميزان».

٢٦- جامع المسائل «استفتاءات باللغه الفارسيه» فى جزئين.

٢٧- استفتاءات الحج «بالعربيه و الفارسيه».

٢٨- مناسك الحج باللغه العربيه.

٢٩- رساله فى قاعده الفراغ.

٣٠- تقريرات الأصول بقلم بعض الفضلاء.

حديث المؤلف حول كتاب نهايه التقرير:

في عام ١٣٦٩، كان لى من العمر تسع عشره سنه، وفقنى الله تعالى لحضور بحث استاذنا البروجردى، وبكل شوق و نشاط و بسبب قوه ذاكرتى كنت أدون حين الدرس عناوين البحث و رواياته فقط لأكمل كتابته ليلا، هذه كانت طريقتى فى كتابه تقارير سيدنا الأستاذ.

كان يتمتع سيدنا الأستاذ بدقه فى التعبير و عمق فى المنهج، إلا أن وروده فى البحث و خروجه منه لم يكن يخلو من غموض، و لهذا كانت كتابه هذه الدروس لا تخلو من صعوبه.

كما كان سماحه السيد فى دروسه كالقاضى الذى يحمل معه ملفا خاصا لكل قضيه، ففى كل مسأله من مسائل الفقه يحتفظ بملف خاص لها فى صدره، و الملف يحتوى على روايات المسأله و أقوال الفقهاء من العامه و الخاصه فيها و آرائهم المختلفه حولها و حول الروايه الواحده، و بالتالى يوضح المسأله المذكوره بشكل جلى لينتهى أخيرا إلى رأيه بشأنها.

و فى يوم من الأيام حضر سماحه سيدنا الأستاذ مجلس تعزیه لأهل البيت عليهم السلام عقد فى بيتنا، و بعد انتهاء المجلس و تفرق الناس حيث لم يبق فى البيت غيرنا، قال والدى لسماحه الأستاذ: هل تعلمون أن ابنى يكتب بحوثكم التى تنفضّ لمون بإلقائها فى دروسكم و هو ممن وفق لحضورها؟ فأجاب سيدنا الأستاذ: لا.

فقال لى والدى: هات كتاباتك، و قدّمها إلى سماحه السيد.

فجئت بها و وضعتها بين يديه.

فقضى نصف ساعه فى قراءتها، ثمّ أورد إشكالا على نقل كتاب الوسائل لروايه، ثمّ التفت لى و راح يشجعنى على مواصله ما قمت به، و من ثمّ لم أتأخر عن كتابه دروس سيدنا فى يوم إلقائها. و إذا لم أوفق لكتابتها فى يومها كتبها

فى الليله التاليه، و كنت أقدم لسماحته كل ما أكتبه فيقرأه و يرشدنى إلى مواضع الخلل فيه.

و قد كتبت بحث اللباس المشكوك و هو من البحوث المهمه فى كتاب الصلاه، و قد تناوله الأستاذ بجميع جوانبه الفقيهيه و الأصوليه، كتبه بشكل كامل فى كراسه مستقله و قدمته إلى سماحته، و بعد انتهائه من مطالعته أخذ يبعث فى نفسى العزيمه و يشجعنى على مواصلة الكتابه، و قد أعطانى فى وقتها خمسمائه تومان و هو مبلغ كثير فى ذلك الزمان.

و لما انتهيت من إكمال المجلد الأول قدمته له و قرأه ثم أمر بطبعه. و هكذا فعل مع المجلد الثانى حينما أتممته، فقد بقى عنده أسبوعا كاملا، و بعد أن أتم قراءه ثلثيه.

قال: لم أجد فيه غلطا و لا إشكالا.

فقلت: أ تجيزنى لأطبعه؟ قال: اذهب و اطبعه و على ثمنه.

هذا الكتاب يتناول مباحث الصلاه و هى ثمره إحدى عشره سنه من تدريس السيد الأستاذ. و فى أخريات عمره الشريف درّس بعض كتاب القضاء.

و قد كان لاستاذنا اهتمام خاص به. و أذكر أنه قال فى مجلس ضمّ اثنين أو ثلاثه أشخاص، و قد جرى الحديث حول هذا الكتاب: نحن نذهب من الدنيا و لا يبقى لنا إلا هذه الكتب التى ألفت باسمنا، و هى التى تحفظ ذكرنا.

كانت وسائل الطبع فى ذلك الزمان رديئه، و ليست هى كالتى فى وقتنا من الجده و التوفّر، لهذا فقد كتبت كتابى هذا ثلاث مرّات، مرّه مسوده، و مرّه مبيضه، و ثالثه كتبت كلّ صفحہ على وجه واحد من الورقه، و قدمته إلى الطباعه. و هذا العمل كان من الصعوبه بمكان، و مع أنه أتعبنى كثيرا، و لكنه عمل كنت فرحا به لما كان يعكس من عطاء سيدنا الأستاذ قدّس سرّه، و قد تمّ بعونه تعالى و توفيقه.

و أنا أشكر اللجنه العلميه فى مركز فقه الأئمّه الأطهار عليهم السّلام التى هيأت هذا

الكتاب بطباعه جديده،فهي خدمه جليله لفقہ أهل البيت عليهم السّلام أسأل الله تعالى أن يبارك لهم في مجهودهم و أن يمنّ عليهم بالتوفيق و السداد.

كلمه أخيره

قد تمّ هذا المشروع المبارك بجهود جماعه من الفضلاء في مركز فقه الأئمه الأطهار عليهم السّلام:

(١) حجّه الإسلام و المسلمین الشيخ حسين الوائقي -إشراف مباشر.

(٢) حجّه الإسلام و المسلمین الشيخ إبراهيم أميري القزويني -تخريج مصادر الكتاب.

(٣) حجّه الإسلام و المسلمین الشيخ عباد الله سرشار الطهراني الميانجي -المقابله و المراجعة.

(٥) الأستاذ محسن الأسدي -كتابه هذه المقدمه.

و لا بدّ لنا أخيرا من تقديم شكرنا لحجّه الإسلام و المسلمین الشيخ محمد جواد الفاضل اللنكراني نجل آيه الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكراني على جهوده التي و اكدت مشروع إخراج هذا الكتاب.

و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

مركز فقه الأئمه الأطهار عليهم السّلام قم المقدسه

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى اوضح لعباده دلائل معرفته، و أنهج سبيل هدايته، و أبان عن طريق توحيده و حكمته، و بعث إليهم أنبياء، و جعلهم سفراء بينه و بينهم، يدعونهم إلى طاعته، و يحذرونهم من معصيته، و صلى الله على خاتم أنبيائه، و سيد أصفياؤه محمد و على أهل بيته الطاهرين الهداه المهديين، و لعنه الله على أعدائهم أجمعين، إلى قيام يوم الدين.

و بعد، فيقول العبد المحتاج إلى رحمه ربه الغنى، محمّد الموحدي اللنكراني: إنّ العلم من أعظم الكمالات النفسانيه، و أشرف الفضائل المعنويه، و أهمّ ما يجب للإنسان تحصيله، و ألذّ ما يتلذذ الإنسان به، فإنّه نور و ضياء، و لمعان و صفاء.

و علم الفقه من بين العلوم مع تشعب فنونها، و تشتت شعبها قد اختصّ بمزيه زائده، و شرافه فاضله، لانتهاؤه إلى الله سبحانه، و تكفله نظام المعاش و المعاد، و حفظه سعادته الدارين للعباد.

و الفقهاء هم عمد الدين، و نقله شرع رسول رب العالمين، و حفظه فتاوى الأئمة المهديين صلوات الله عليهم أجمعين، و هم ورثه الأنبياء (١)، و مدادهم يفضل على دماء الشهداء (٢)، و النظر عليهم عباده (٣)، و المجالسه لهم سعادته، و يجب على كل أحد تتبع مسالكهم، و اقتفاء آثارهم، و الاقتداء بهم، لأنهم بذلوا فى تحقيق مباحث الفقه جهدهم، و أكثروا فى تنقيح مسائله كدهم، فكم فتحوا فيه مقفلا، و كم شرحوا منه مجملا، و كم صنفوا فيه من كتاب يهدى فى ظلم الجهاله إلى الصواب.

و قد انتهى الأمر فى هذا العصر إلى شمس فلک الفقاهه و الاجتهاد، و قطب رحى النظر و الانتقاد، جامع المعقول و المنقول، و حاوى الفروع و الأصول، الحجج الكبرى، و الآيه العظمى، من قد ألقى إليه الرئاسة الدينيه، و الزعامه الروحانيه، أزمته فى القرن الحاضر، الحاج آقا حسين الطباطبائى البروجردى متع الله الإسلام و المسلمين بشريف وجوده، و قد بذل -مد ظلّه- جهده فى تحقيق مباحث هذا الفن، و أكثر كده فى تنقيح مسائله، بحيث لم يبق فيه مقفلا إلا و قد فتحه ببنان أفكاره، و لم ير فيه مجملا إلا و قد شرحه ببيان آثاره، و قد أحيا من قدماء الأصحاب ما بقى منهم من الأثر و جدد من كتبهم الفقهيّه ما دثر، و قد منّ الله علىّ بأن أهلنى للاستضاءه بنور علمه، و الاستفاده من بياناته الشافيه، و تحقيقاته الكافيه، فنحمد الله تعالى عليه، و نشكره على أعظم نعمه.

و هذا الذى بين يديك هو ما استفدته من بحثه الشريف، و تلقّيته من دروسه العاليه حسبما أدى إليه فهمى القاصر، و نظرى الفاتر، و سمّيته «نهايه التقرير» و قد

ص: ٣٤

١- ١) الكافي ١: ٣٢ ح ٢، الوسائل ٢٧: ٧٨، أبواب صفات القاضى ب ٨ ح ٢.

٢- ٢) بحار الأنوار ٢: ١٤ ح ٢٦ و ص ١٦ ح ٣٥.

٣- ٣) بحار الأنوار ٧١: ٧٣ ح ٥٩ و ص ٢٧٩ ح ١، و ج ١٩٦: ٣٨ ح ٣.

بذلت الجهد فى تقرير المطالب بعبارات قريبه إلى الطباع، و كلمات مقبوله عند السماع، من غير إيجاز مخل، و لا إطناب ممل، و مع ذلك فالقصور فى بيان بعض المطالب و توضيحه لو كان، فإنما هو مسبب عن قصور الباع، و عدم سعه الاطلاع، و أتمنى من القارئ أن ينظروا بعين الإغماض، و أبتهل إلى الله أن يجعله خالصا لوجهه الكريم، و أن يثبتنى حين نزل الأقدام على الصراط المستقيم، و أن يجعله لى تذكره، و لغيرى تبصره، إنه خير مسؤول و مجيب.

كتاب الصلاة (المطلب الاول)

، وفيه مطالب:

في المقدمات و هي ستّ

ص: ٣٧

فى أعداد النوافل

اتَّفَق جميع المسلمين من العامَّة (١) و الخاصَّه (٢)، على أنَّ عدد ركعات الفرائض اليوميَّه سبع عشره ركعه، بلا- زياده و لا نقصان، بل هو من ضروريات الإسلام، بحيث يعتقد به كلُّ من انتحل إليه، و كذلك لا خلاف بينهم فى أنَّ نافله الصبح ركعتان قبل الفريضة (٣)، و كذا فى كون نافله الليل التى يعبَّر عنها بصلاه الليل إحدى عشره ركعه، و إن وقع الاختلاف بيننا و بينهم فى الوصل بين ركعتى الشفع و ركعه الوتر و عدمه، حيث ذهب الجمهور إلى الأوَّل، و الإماميَّه

ص: ٣٩

-
- ١- ١) المجموع ٤:١٩، فتح العزيز ٤:٢٢١، المغنى ١:٤١١، الشرح الكبير ١:٧٤٣، بدايه المجتهد ١:١٣٤.
- ٢- ٢) الهدايه: ١٣٢، المقنعه: ٩٠-٩١، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣:٣٠-٣١، المهذب ١:٦٧ و ١:٦٨، المراسم: ٥٩، السرائر ١:١٩٣، الوسيله: ٨٠-٨١، الكافي فى الفقه: ١١٦، الغنيه: ٧٣، الجامع للشرائع: ٥٨، المعتمد ٢:١١ و ١٢، تذكره الفقهاء ٢:٢٦١، مفتاح الكرامه ٢:٥، كشف اللثام ٣:٨، جواهر الكلام ٧:١٣.
- ٣- ٣) الهدايه: ١٣٢، المقنعه: ٩٠-٩١، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣:٣٠-٣١، المهذب ١:٦٧ و ١:٦٨، المراسم: ٥٩، السرائر ١:١٩٣، الوسيله: ٨٠-٨١، الكافي فى الفقه: ١١٦، الغنيه: ٧٣، الجامع للشرائع: ٥٨، المعتمد ٢:١١ و ١٢، تذكره الفقهاء ٢:٢٦١، مفتاح الكرامه ٢:٥، كشف اللثام ٣:٨، جواهر الكلام ٧:١٣.

و أما سائر النوافل اليومية فمورد للاختلاف بين المسلمين، و المشهور بين الإماميه أنّ مجموع النوافل الليلية و النهارية لا يزيد على أربع و ثلاثين ركعه، و مع انضمام الفرائض تبلغ إحدى و خمسين، و مستندهم في ذلك روايات مستفيضه.

منها: ما رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: إن أصحابنا يختلفون في صلاة التطوع، بعضهم يصلّي أربعاً و أربعين، و بعضهم يصلّي خمسين، فأخبرني بالذي تعمل به أنت، كيف هو حتى أعمل بمثله؟ فقال: «أصلّي واحده و خمسين ركعه، ثمّ قال: أمسك— و عقد بيده— الزوال ثمانية، و أربعاً بعد الظهر، و أربعاً قبل العصر، و ركعتين بعد المغرب، و ركعتين قبل العشاء الآخرة، و ركعتين بعد العشاء من قعود تعدان بركعه من قيام، و ثمان صلاة الليل، و الوتر ثلاثاً و ركعتي الفجر، و الفرائض سبع عشرة، فذلك إحدى و خمسون (٢).

و منها: ما رواه إسماعيل بن سعد بن الأحوص قال: قلت للرضا عليه السلام: كم الصلاة من ركعه؟ قال: «إحدى و خمسون ركعه» (٣).

و منها: رواه الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون قال:

«و الصلاة الفريضة، الظهر أربع ركعات، و العصر أربع ركعات، و المغرب ثلاث ركعات، و العشاء الآخرة أربع ركعات، و الغداة ركعتان، هذه سبع عشرة ركعه، و السنه أربع و ثلاثون ركعه، ثمان ركعات قبل فريضة الظهر، و ثمان ركعات قبل

ص: ٤٠

١ - ١) المغنى ١: ٨١٨-٨١٩، الشرح الكبير ١: ٧٤٩ و ٧٥٢-٧٥٣، المجموع ٤: ٢٢، فتح العزيز ٤: ٢٢٥-٢٢٦، المعتمد ٢: ١٤، تذكرة الفقهاء ٢: ٢٦٣ مسألة ٥.

٢ - ٢) الكافي ٣: ٤٤٤ ح ٨، التهذيب ٢: ٨ ح ١٤، الوسائل ٤: ٤٧. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٧.

٣ - ٣) الكافي ٣: ٤٤٤ ح ١٦، التهذيب ٢: ٣ ح ١، الاستبصار ١: ٢١٨ ح ١٧١، الوسائل ٤: ٤٩. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ١١.

فريضه العصر، و أربع ركعات بعد المغرب، و ركعتان من جلوس بعد العتمه، تعدّان بركعه، و ثمان ركعات فى السحر، و الشفع و الوتر ثلاث ركعات، تسلم بعد الركعتين، و ركعتا الفجر» (١).

و بإزاء هذه الأخبار، بعض الأخبار الأخر، كروايه أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن التطوّع بالليل و النهار؟ فقال: «الذى يستحبّ أن لا يقصر عنه ثمان ركعات عند زوال الشمس، و بعد الظهر ركعتان، و قبل العصر ركعتان، و بعد المغرب ركعتان، و قبل العتمه ركعتان، و من السحر ثمان ركعات، ثمّ يوتر، و الوتر ثلاث ركعات مفصوله، ثمّ ركعتان قبل صلاه الفجر، و أحبّ صلاه الليل إليهم آخر الليل» (٢).

و ظاهرها أنّ مجموع الفرائض و النوافل يبلغ ستّا و أربعين ركعه، و روايه زراره عن أبى جعفر عليه السّلام الدالّه على أنّ المجموع أربع و أربعون ركعه (٣)، و كذا روايته عن الصادق عليه السّلام (٤).

و قد عمل بعض الأصحاب بهذه الروايات، و لذا كانوا مختلفين قبل زمن الرضا عليه السّلام، و منشأ اختلافهم هى الروايات المختلفه، و قد أشير إلى ذلك فى روايه البنزطى المتقدّمه، و فى زمنه عليه السّلام قد ارتفع الاختلاف بينهم، لأجل السؤال عنه، و تعيينه لما هو الحقّ من تلك الروايات، و لذا صار ذلك موردا لتسالم الأصحاب بعده عليه السّلام.

هذا كلّه بناء على عدم إمكان الجمع بين تلك الأخبار المختلفه، و يمكن الجمع

ص: ٤١

-
- ١-١) عيون اخبار الرضا عليه السّلام ٢: ١٢٣ ح ١، تحف العقول: ٤١٧، الوسائل ٤: ٥٤. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢٣.
 - ٢-٢) التهذيب ٢: ٦ ح ١١: الاستبصار ١: ٢١٩ ح ٧٧٧، الوسائل ٤: ٥٩. أبواب أعداد الفرائض ب ١٤ ح ٢.
 - ٣-٣) التهذيب ٢: ٧ ح ١٣، الوسائل ٤: ٥٩. أبواب أعداد الفرائض ب ١٤ ح ١.
 - ٤-٤) التهذيب ٢: ٧ ح ١٢، الوسائل ٤: ٥٩. أبواب أعداد الفرائض ب ١٤ ح ٣.

بينها بأن يقال: إنَّ الاختلاف بينها في نافله العصر و المغرب محمول على اختلاف مراتب الاستحباب، فالإتيان بأربع ركعات في نافله العصر، يشترك مع الإتيان فيها بثمان ركعات في أصل فضيله نافله العصر، ولكنَّه واقع في المرتبه الدانيه، و ذاك في المرتبه العاليه، و هكذا في نافله المغرب.

هذا، و لكن هذا الجمع لا يتم بالنسبه إلى نافله العشاء، لعدم التعرّض لها في بعض الأخبار، و بعبارة أخرى: هي لا تكون أزيد من ركعتين حتّى يختلف فيها المراتب بالقله و الكثره، فاختلاف الأخبار حينئذ يرجع إلى المشروعيّه و عدمها كما لا يخفى. نعم يمكن الجمع حينئذ بأن يقال: إنَّ عدم ذكرها في بعض الأخبار يحتمل أن يكون لأجل التقيّه، لترك بعض العامه لها، و يحتمل أن يكون من جهه أنّ المقصود هو بيان ما ثبت استحبابه أولاً و بالذات، و نافله العشاء لا تكون كذلك، لأنّها مشروعه لصيروره عدد النافله ضعف الفريضه، أو لكونها عوضاً عن الوتر لو ترك، كما في بعض الأخبار (1)، فلا تكون من النوافل الثابته بالأصله.

ثمَّ أنّه ورد في بعض الروايات، ما يدلّ بظاهره على أنّ نافله الظهر أربع ركعات، و هو ما رواه الحميرى في قرب الإسناد، عن الحسن بن ظريف، عن الحسين بن علوان، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليهم السّلام، أنّه كان يقول: «إذا زالت الشمس عن كبد السماء، فمن صلّى تلك الساعه أربع ركعات فقد وافق صلاه الأوابين، و ذلك بعد نصف النهار» (2). و لكنّها مضافاً إلى عدم صحّحه سندها، لأن حسين بن علوان من الزيديه، أنّها لم تكن مذكوره إلّا في كتاب قرب الإسناد، و هو و إن كان مؤلّفه من الإماميه إلّا أنّ بناءه في ذلك الكتاب ذكر الأخبار الضعيفه أيضاً، أضف إلى ذلك كلّ أنّ هذه الروايه محموله على التقيّه، من جهه موافقتها

ص: ٤٢

١- (١) الكافي ١: ٢٠٨ ح ٤، الوسائل ٤: ٤٥. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢.
٢- (٢) قرب الاسناد: ١٠٩ ح ٣٩٠، الوسائل ٤: ٩٤. أبواب أعداد الفرائض ب ٢٨ ح ٤.

لمذهب الحنفيّ، و يؤيّده أنّ فقه الزيديّ موافق لفقه الحنفيّ.

و كيف كان فالروايه غير قابله للاستناد خصوصا مع معارضتها للأخبار الكثيره المستفيضه، بل المتواتره، نعم قد عرفت الاختلاف بين الروايات في نافله العصر و المغرب، و عرفت أيضا أنّ طريق الجمع بينها هو الحمل على مراتب الفضيله.

ثمّ إنّّه قد ورد في الأخبار الكثيره التي تقدّم بعضها، أنّ نافله العشاء ركعتان من جلوس، تعدّان بركعه من قيام (١)، و هي بهذه الكيفيه من متفردات الإماميه و لم يقل به أحد من العامه، لأنّهم بين من ينكرها رأسا، و يذهب إلى عدم مشروعيتها، و بين من يقول بأنّها ركعتان من قيام، و بين قائل بأنّها ثمان ركعات، أربع منها قبل فريضتها، و أربع بعدها كأبي حنيفه و من تبعه (٢).

ينبغي التنبيه على أمور:

الأمر الأوّل: نافله كلّ فريضه عباده مستقلّه

لا ريب في أنّ نافله كلّ فريضه عباده مستقلّه، و عمل واحد، لا ارتباط لها بنافله فريضه أخرى، فيجوز الإتيان بها و إن ترك غيرها من النوافل، فيجوز لمن أراد الإتيان بالظهرين أن يأتي بنافله الظهر دون العصر أو العكس، و هذا ممّا لا خفاء فيه و لا إشكال، إنّما الإشكال في أنّ النوافل التي تكون أزيد من صلاه واحده- مثل نافله المغرب المركبه من صلاتين، و نافله الظهر أو العصر المركبه

من

ص: ٤٣

١- (١) الوسائل ٤: ٤٥-٥٧، أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢٥، ٢٣، ٧، ٣، ٢.

٢- (٢) فتح العزيز ٤: ٢١٧، المغنى ١: ٧٩٨، المجموع ٤: ٨، المعتمبر ٢: ١٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٢٦٢ مسألة ٣.

أربع صلوات، كل واحد منها ركعتان، كما أنها تكون متعدده بما أنها مصداق لعنوان الصلاه بلا ريب،-هل تكون أيضا متعدده بعنوان أنفسها أم لا-؟ و بعبارة أخرى، كما أن نافلة الظهر-مثلا-المركب من أربع صلوات، مصاديق متعدده لحقيقه الصلاه-لأن كل واحد من تلك الصلوات الأربع صلاه مستقله بحيالها، و لذا لا يضر وقوع الحدث بينها، و لا يوجب بطلان المأتي به منها،- فهل تكون بعنوان أنها نافله متعدده أيضا حتى تكون مركبه من أربع نوافل مستقله تعلق بكل واحد منها أمر مستقل لا ارتباط له بالأمر المتعلق بالأخرى، أو أنها بهذا العنوان لا تكون إلا نافله واحد تعلق بها أمر واحد، و يكون كل ركعتين منها جزء للمستحب المركب من أربع، مشتمل كل واحد منها على ركعتين، نظير صلاه جعفر عليه السلام، فإنها و إن كانت صلاتين، للتسليم في كل ركعتين منها، إلا- أنها من حيث كونها معنونه بهذا العنوان صلاه واحد، متعلقه لأمر واحد، و لا يترتب عليه الآثار المترقبه، إلا بالإتيان بالمجموع؟ و جهان، و الثمره بينهما إنما تظهر في جواز التفكيك بينهما في مقام الإتيان، فعلى الأول: يجوز التفكيك، و يحصل الامتثال بالنسبه إلى الأمر الذي أتى بمتعلقه، فلو أتى في نافله الظهر بأربع ركعات مفصولة، يكون ممثلا للأمرين اللذين تعلق كل واحد منهما بصلاه واحد، مشتمله على ركعتين، و هكذا. و على الثاني: لا يحصل الامتثال إلا بالإتيان بالمجموع، لأنه ليس في البين إلا أمر واحد متعلق بالمجموع، و هو لا يقبل التجزئه من حيث الامتثال كما هو واضح.

و الذي يظهر من أخبار الباب (1)، هو كون المجموع المركب من صلاتين أو أربع صلوات، نافله واحد متعلقه لأمر استحبابي واحد، و إن كانت بما هي

ص: ٤٤

صلوات متعدّده. و لكنّ المستفاد من صاحب الجواهر هو الوجه الأوّل الذي مرجعه إلى استقلال كلّ ركعتين، في كونه مأمورا به، و نسب ذلك إلى العلامه الطباطبائي (١)، و لعلّه ذهب إليه في كتاب المصايح، إذ لم نجد ذلك في كتاب الدرّه.

و كيف كان فقد استدلّ على ذلك في الجواهر بوجوده أربعة منها: الأصل.

و منها: تحقّق الفصل، و هو يقتضى التعدّد. و منها: عدم وجوب إكمالها بالشروع فيها. و منها: أنّها مشروع لتكميل الفرائض، فيكون لكلّ بعض منها قسط منه.

و لكنّها كلّها مخدوشه، أمّا الأصل، فلأنّ اعتباره إنّما هو فيما إذا لم يكن في مقابله دليل اجتهاديّ، و قد عرفت أنّ المستفاد من ظواهر النصوص و الفتاوى هو كون المجموع نافله واحده متعلّقه لأمر واحد، فصلاه الليل المركّبه من أربع صلوات بما أنّها صلاه الليل نافله واحده لا تصدق على أربع ركعات منها، و لا يترتب عليها الآثار إلّا بعد الإتيان بمجموع الثمان، نظير صلاه جعفر عليه السلام على ما عرفت، هذا مضافا إلى أنّه لا أصل في المسأله إلّا استصحاب عدم الاشتراط الثابت قبل الشرع، و المدّعى هو ارتباط الأجزاء ببعضها ببعض، و الارتباط يغيّر الاشتراط، بداهه أنّه ليس معنى الارتباط إلّا مجرد كون المجموع المركّب من الأجزاء متعلّقا لأمر واحد و طلب فارد. غايه الأمر إنّ ذلك الأمر مع كونه واحدا حقيقه له أبعاض متعدّده حسب تعدّد أبعاض متعلّقه، و يتعلّق كلّ بعض من الأمر ببعض المتعلّق كما حقّقناه في الأصول (٢)، و هذا لا- ارتباط له باعتبار اشتراط بعض الأجزاء ببعض، كما هو واضح.

و أمّا الوجه الثاني: فيرد عليه أنّ مقتضاه تعدّدها، بما أنّها صلاه و مصداق لطبيعتها، لا بما أنّها نافله الظهر مثلا، و الأمر المتعلّق بها إنّما تعلّق بها بعنوانها

ص: ٤٥

١-١) جواهر الكلام ٧: ٢٩.

٢-٢) نهايه الأصول، الصحيح و الأعم: ٤٩.

الثانوى، من كونها نافله الظهر أو العصر أو صلاة الليل مثلاً، و لم يتعلّق بها بما أنّها صلاة، كما لا يخفى.

و أما الوجه الثالث: ففيه، أنّ عدم وجوب الإكمال بالشروع و جواز الاقتصار على البعض لا يدلّ على انطباق عنوان المأمور به على غير الكامل أيضاً، لأنّه لا منافاه بين اعتبار الارتباط بين الأبعاض و الحكم بعدم وجوب الإكمال و جواز رفع اليد عنه فى الأثناء، و لا تكون هذه الإجازة دالّة على أنّ المأتى به ناقصاً مصداقاً لعنوان المأمور به، و منطبق عليه لذلك العنوان، حتّى يترتّب عليه الآثار المترتّبه على المجموع.

و قد وقع نظير هذا الخلط من بعضهم فى باب صلاة الجماعة، حيث استدلّ على جواز نيّة الانفراد فى أثنائها بأن الجماعة لم تكن واجبه ابتداءً، و ليس هنا ما يدلّ على وجوب إدامتها، و عدم جواز رفع اليد عنها (١).

فإنّه يقال عليه: إنّ غايه ذلك هو جواز القطع فى الأثناء بتيّه الانفراد، و أمّا كون مقتضى الجواز هو اتّصاف ما وقع منها قبل القطع بوصف الجماعة حتّى يترتّب عليه الآثار المترتّبه على صلاة الجماعة من سقوط القراءة و نحوه، فنحن نمنعه لعدم الملازمه بينهما، كما هو غير خفى.

و أمّا الوجه الرابع: ففيه، أنّ تشريع النوافل لتكميل الفرائض لا- يقتضى جواز التقسيط، بحيث كان كلّ قسط دخيلاً فى التكميل مستقلاً، و إلّا لجاز الاقتصار على بعض صلاة واحده أيضاً.

و انقدح ممّا ذكرنا أنّ الظاهر كون النوافل المركّبه من أزيد من صلاة واحده، واحده بعنوانها، و لم يتعلّق بها إلّا أمر واحد، و يؤيّده التعبير فى الروايات عن نافله

ص: ٤٦

الظهر مثلا بأنها ثمان ركعات (١)، لا أنها أربع صلوات، فإن هذا التعبير يماثل التعبير عن فريضه الظهر بأنها أربع ركعات بلا فرق بينهما، فكما أن المجموع المركب من الأربع في الفريضه تعلق به أمر وجوبى واحد، فكذا المجموع المركب من الثمان في النافله تعلق به أمر استحبابى واحد، والفرق بينهما إنما هو فى وجوب الأمر و استحبابه، و كذا فى جواز القطع و عدمه، و قد عرفت أن جواز القطع لا ينافى الارتباط.

ثم إنه ذكر المحقق الهمداني في المصباح «أنه لا ينبغي الاستشكال في جواز الاقتصار في نافله المغرب على ركعتين، و فى نافله العصر على أربع ركعات، لدلاله بعض الأخبار عليه، بل الظاهر جواز الإتيان بركعتين من نافله العصر، لما فى غير واحد من الأخبار الآمره بأربع ركعات بين الظهرين، من التفصيل بالأمر بركعتين بعد الظهر، و ركعتين قبل العصر، فإن ظاهرها بشهاده السياق أن كل واحد من العناوين المذكوره فى تلك الروايات نافله مستقلة، فللمكلف الإتيان بكل منها بقصد امتثال الأمر المتعلق بذلك العنوان، من غير التفات إلى ما عداها من التكاليف. و بهذا ظهر أنه يجوز الإتيان بست ركعات أيضا من نافله العصر، لقوله عليه السلام فى موثقه سليمان بن خالد: «صلاه النافله ثمان ركعات حين تزول الشمس و ست ركعات بعد الظهر و ركعتان قبل العصر» (٢). فإن ظاهرها كون ست ركعات فى حد ذاتها نافله مستقلة. و فى خبر عيسى بن عبد الله القمى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «إذا كانت الشمس من هاهنا من العصر فصل ست ركعات» (٣).

هذا، و استظهر بعد ذلك من خبر حسين بن علوان المتقدم (٤) جواز الاقتصار

ص: ٤٧

١- (١) الوسائل ٤:٤٥، أبواب أعداد الفرائض ب ١٣.

٢- (٢) التهذيب ٥:٢ ح ٨، الوسائل ٤:٥١، أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ١٦.

٣- (٣) رجال الكشى ٣:٣٣٣، ح ١٠٦، الوسائل ٤:٦٢، أبواب أعداد الفرائض ب ١٤ ح ٨.

٤- (٤) الوسائل ٤:٩٤، أبواب أعداد الفرائض ب ٢٨ ح ٤.

فى نافله الزوال أيضا على أربع ركعات، ثم أخذ فى جواز التخطى عما يستفاد من النصوص، و نقل كلام صاحب الجواهر (١) و استدلالاته، و المناقشه فيها، و استظهر فى ذيل كلامه عدم الفرق بين النوافل، و جواز الاقتصار على البعض فى الجميع» (٢).

أقول: يرد عليه:

أولاً: ما عرفت من أنّ الروايات الدالّة على كون نافله المغرب ركعتين، أو نافله العصر أربعاً أو ركعتين، أو نافله الزوال أربعاً، متروكه غير معمول بها بين الأصحاب رضوان الله عليهم بعد زمن الرضا عليه السلام، فلا يجوز الاعتماد عليها فى إثبات ما هو بصددّه. هذا، مضافاً إلى أنّه لو ثبت ذلك يجب الاقتصار فيها على موردها، أعنى المغرب و العصر، و لا يجوز التعميم بالنسبه إلى نافله الزوال أيضاً، بعد ما عرفت من أنّ الروايه الدالّة على ذلك مضافاً إلى ضعف سندها محموله على التقية، لموافقته لفتوى أبى حنيفه (٣)، فالحمل على اختلاف مراتب الاستحباب إنّما هو فى غير نافله الزوال، فتدبر.

و ثانياً: إنّ ما ذكره من جواز الاقتصار على الركعتين، أو الستّ ركعات فى نافله العصر مستندا إلى ما ذكره من الروايات، ممنوع جدّاً، لوضوح أنّه لا منافاه بين الروايات الدالّة على الثمان بنحو الاجتماع، و بين الروايات الدالّة على الثمان بنحو الافتراق، و قد عرفت ظهور الطائفة الاولى فى الارتباط بين الأجزاء و كون المجموع نافله العصر. و هذا لا ينافى جواز التفريق فى مقام العمل الذى يدلّ عليه الطائفة الثانية، فإنّه لما كان من سيرتهم التفريق بين فريضتى الظهر و العصر، و الإتيان بكلّ منهما فى وقت فضيلته كما هو المتداول الآن بين أهل السنّه، فلذا كانوا

ص: ٤٨

١- ١) جواهر الكلام ٧: ٢٩.

٢- ٢) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٧.

٣- ٣) راجع ص ٤٣.

قد يأتون ببعض نافله العصر أيضا بعد الإتيان بفريضه الظهر.

و بالجمله:جواز التفريق و الإتيان بالنافله فى وقتين أمر،و الارتباط و كون المجموع من حيث هو مجموع نافله واحده مسمّاه بنافله العصر أمر آخر،فلا منافاه بين الروايات الدالّه على الأمر الأول،و بين الروايات الظاهره فى الأمر الثانى.

و قد تلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ الظاهر فى كلّ نافله مرّكبه من أزيد من صلاه هو الارتباط و وحده الأمر،و أنّ اختلاف بعض الأخبار فى عدد الركعات لا- يدلّ على الخلاف،فضلا عن الأخبار التى لا- تخالف الروايات المعمول بها فى أصل العدد،بل تخالفها فى الجمع و التفريق،كخبر سليمان بن خالد المتقدم الدالّ على الإتيان بستّ ركعات من نافله العصر بعد الظهر،و بركعتين منها قبل فريضه العصر،و خبر رجاء بن أبى الضحّاك الدالّ على أنّ الرضا عليه السّلام صلّى ستّا من نافله الظهر،ثمّ أذن ثمّ صلّى ركعتين منها،و كذا نافله العصر (١)،فإنّه لا يدلّ على استقلال ستّ ركعات،و كونها نافله مستقلّه،بل التفريق و الإتيان بالستّ قبل الأذان، و بالركعتين بينه و بين الإقامه،لعلّه كان من جهة تحقّق الفصل المستحب بين الأذان و الإقامه.

الأمر الثانى:صلاه الغفيله

روى الشيخ فى المصباح عن هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السّلام قال:«من صلّى بين العشاءين ركعتين يقرأ فى الأولى الحمد و ذا النون إذ ذهب مغاضباً -إلى قوله:- وَ كَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ (٢)و فى الثانية الحمد و قوله:

ص:٤٩

١- ١) عيون أخبار الرضا عليه السّلام ٢:١٨١ ح ١٨٠،الوسائل ٤:٥٥.أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢٤.

٢- ٢) الأنبياء ٨٧:٢١-٨٨.

وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ (١) الْآيَةَ فَإِذَا فَرَّغَ مِنَ الْقِرَاءَةِ رَفَعَ يَدَيْهِ وَقَالَ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِمَفَاتِحِ الْغَيْبِ الَّتِي لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا أَنْتَ، أَنْ تَصَلِّيَ عَلَيَّ مُحَمَّدًا وَ آلَ مُحَمَّدٍ وَ أَنْ تَفْعَلَ بِي كَذَا وَ كَذَا، وَ تَقُولَ: اللَّهُمَّ أَنْتَ وَلِيُّ نِعْمَتِي، وَ الْقَادِرُ عَلَيَّ طَلِبَتِي، تَعْلَمُ حَاجَتِي، فَأَسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ لَمَّا قَضَيْتَهَا لِي، وَ سَأَلَ اللَّهُ حَاجَتَهُ أَعْطَاهُ اللَّهُ مَا سَأَلَ (٢).

وَ عَنِ السَّيِّدِ رَضِيِّ الدِّينِ بْنِ طَاوُسٍ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي كِتَابِ فَلَاحِ السَّائِلِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ نَحْوَهُ وَ زَادَ: فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ قَالَ: «لَا تَتْرَكُوا رَكَعَتِي الْغَفْلَةَ وَ هُمَا مَا بَيْنَ الْعِشَاءَيْنِ» (٣).

وَ النُّقْلُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ صَادِرًا مِنَ السَّيِّدِ رَحِمَهُ اللَّهُ، وَ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مِنْ كَلَامِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ إِنْ كَانَ الثَّانِي أَظْهَرَ.

وَ رَوَى الصَّدُوقُ مَرْسَلًا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: «تَنْفَلُوا فِي سَاعَةِ الْغَفْلَةِ وَ لَوْ بِرَكَعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ فَإِنَّهُمَا تَوْرَثَانِ دَارِ الْكِرَامَةِ». قَالَ: وَ فِي خَيْرٍ آخَرَ: «دَارِ السَّلَامِ وَ هِيَ الْجَنَّةُ» وَ سَاعَةِ الْغَفْلَةِ مَا بَيْنَ الْمَغْرَبِ وَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ (٤). وَ الظَّاهِرُ أَنَّ قَوْلَهُ:

وَ سَاعَةِ الْغَفْلَةِ، مِنْ كَلَامِ الصَّدُوقِ لَا تَتَمَّهُ لِلرَّوَايَةِ.

وَ رَوَى سَمَاعَةَ وَ وَهْبَ بْنَ وَهْبٍ وَ السَّكُونِيَّ عَنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: «تَنْفَلُوا فِي سَاعَةِ الْغَفْلَةِ وَ لَوْ بِرَكَعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ فَإِنَّهُمَا تَوْرَثَانِ دَارِ الْكِرَامَةِ» (٥).

ص: ٥٠

١- ١) الأنعام: ٥٩.

٢- ٢) مصباح المتهجد: ٩٤، الوسائل ١٢١: ٨، أبواب بقیة الصلوات المندوبه ب ٢٠ ح ٢.

٣- ٣) فلاح السائل: ٢٤٨، مستدرک الوسائل ٣٠٣: ٦، أبواب بقیة الصلوات المندوبه ب ١٥ ح ٣.

٤- ٤) الفقيه ٣٥٧: ١ ح ١٥٦٤، الوسائل ١٢٠: ٨، أبواب بقیة الصلوات المندوبه ب ٢٠ ح ١.

٥- ٥) علل الشرائع: ٣٤٣ ح ١، ثواب الأعمال: ٦٨، أمالی الصدوق: ٤٤٥ ح ١٠، معانی الأخبار: ٢٦٥، التهذيب ٢: ٢٤٣، ح ٩٦٣، الوسائل

١٢٠: ٨-١٢١، أبواب بقیة الصلوات المندوبه، ب ٢٠، ذ ح ١.

و زاد الشيخ فى التهذيب بعد نقل الروايه عن السكونى، قيل: يا رسول الله و ما ساعه الغفله؟ قال: ما بين المغرب و العشاء.

و عن السيد بن طاوس فى الكتاب المذكور أنه روى هذه الروايه أيضا و زاد، قيل: يا رسول الله و ما معنى خفيفتين؟ قال: يقرأ فيهما الحمد و حدها. قيل: يا رسول الله متى أصليهما؟ قال: ما بين المغرب و العشاء (١).

و عن الصدوق فى الفقيه، عن الباقر عليه السلام: «إن إبليس يبث جنوده جنود الليل من حين تغيب الشمس إلى مغيب الشفق، و يبث جنود النهار من حين يطلع الفجر إلى طلوع الشمس. و ذكر أن النبى صلى الله عليه و آله كان يقول: أكثروا ذكر الله عز و جل فى هاتين الساعتين و تعوذوا بالله عز و جل من شر إبليس و جنوده، و عوذوا صغاركم فى هاتين الساعتين فإنهما ساعتا غفله». انتهى (٢).

و روى الشيخ فى المصباح عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام، عن رسول الله صلى الله عليه و آله قال:

«أوصيكم بركعتين بين العشائين، يقرأ فى الأولى الحمد و إذا زلزلت الأرض ثلاث عشره مره، و فى الثانية الحمد مره و قل هو الله أحد خمس عشره مره، فإن فعل ذلك فى كل شهر كان من الموقنين، فإن فعل ذلك فى كل سنه كان من المحسنين، فإن فعل ذلك فى كل جمعه مره كان من المخلصين، فإن فعل ذلك مره كل ليله زاحمى فى الجنه، و لم يحص ثوابه إلا الله تعالى» (٣).

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه يقع الكلام هنا فى جهتين: إحداهما: اتحاد التنفّل المأمور به فى ساعه الغفله مع صلاه الغفيله التى تضمّنتها روايه هشام بن سالم المتقدّمه و كذا

ص: ٥١

١- ١) فلاح السائل: ٢٤٨، مستدرک الوسائل ٣٠٣: ٦. أبواب بقيه الصلوات المندوبه ب ١٥ ح ٢.

٢- ٢) الفقيه ٣١٨: ١ ح ١٤٤٤.

٣- ٣) مصباح المتهدّد: ٩٤، الوسائل ١١٨: ٨. أبواب بقيه الصلوات المندوبه ب ١٧ ح ١.

مع صلاه الوصيه التي تدل عليها الروايه الأخيره و عدمه، و الأخرى: اتحاد صلاه الغفله أو الوصيه مع نافله المغرب و عدمه.

فنقول: أمّا الكلام في الجبهه الأولى فملخصه: إنّ الظاهر هو التعدّد، وإن جاز التداخل في مقام الامتثال، لوضوح أنّ الروايه الدالّه على مطلوبيه مطلق التنفّل في ساعه الغفله، إنّما تدلّ على أنّ المطلوب هو عدم خلوّ هذا الزمان الذي هو زمان الغفله من التنفّل الذي يكون حقيقته التوجّه إلى المعبود، و التخصّع و التخشّع لديه، فالمطلوب فيه أمر عام ينطبق على القليل و الكثير، و لا دلاله لها على كيفيه مخصوصه و نحو خاصّ. و الروايه الأخرى تدلّ على استحباب ركعتين بالكيفيه الخاصّه، و هو عنوان آخر يغيّر العنوان المأخوذ في تلك الروايات من حيث المفهوم، و لكن لا- يأبى من الاجتماع معه في الخارج و مقام الامتثال، فهذان العنوانان في عالم تعلّق الطلب و الأمر متغيّران، و لذا يجوز تعلّق أمر مستقلّ بكلّ منهما، و في عالم الامتثال و الوجود الخارجى يمكن تصادقهما على أمر واحد.

و بعباره أخرى، لمّا كان من سيره النّبى صلّى الله عليه و آله التفريق بين المغرب و العشاء، و الإتيان بكلّ منهما في وقت فضيلته، فكان يأتي بالعشاء بعد ذهاب الشفق كما هو المتداول الآن بين المسلمين من أهل السنّه، فلذا يفصل بين الصلاتين زمان قهرا، و كان الناس في ذلك المقدار من الزمان مجتمعين على ذكر الأمور الباطله، و الاشتغال باللغو و الغيبه، و لا أقلّ من الأمور الدينويّه، فلذا وقع الحثّ و التحريض على صرف هذا الزمان في ذكر الله الذي هو عبارته عن الصلاه التي حقيقتها التوجّه إلى الخالق المعبود، بنحو الخضوع و الخشوع، فالمطلوب هو مطلق التنفّل المانع عن الاشتغال بالأمور الدينويّه.

و من الواضح تحقّق هذا المطلوب بالإتيان بصلاه الغفيله بكيّفتها المخصوصه، لوجود الأعمّ في ضمن الأخصّ، و هذا لا ينافى تعلّق أمر مستقلّ بكلّ منهما، لأنّ

ملاك تعدد الأمر هو تغاير المتعلّقين في عالم المفهوميّه، سواء كانت النسبه بينهما التساوي، أو التباين، أو العموم المطلق، أو العموم من وجه، غايه الأمر أنّه لا يمكن التداخل في صوره التباين، و أمّا في غيرها من الصور الثلاثه فيتحقّق التداخل في مقام الامتثال، و إن لم يقصد العنوانين معا.

نعم لو كان العنوانان من العناوين القصيّه التي قوامها بالقصد، بحيث لا- تتحقّق بدونه، لا- يمكن التداخل ما لم يقصد كلاهما. فانقذح ممّا ذكرنا أنّ صلاحه الغفيله و كذا الوصيّه تغاير النافله المأمور بها في ساعه الغفله في مقام تعلق الأمر، غايه الأمر أنّه يتحقّق التداخل بينهما في مقام الامتثال إذا أتى بها بصوره الغفيله أو الوصيّه، و أمّا إذا لم يأت بها بشيء من الصورتين، يتحقّق الامتثال بالنسبه إلى الأمر المتعلّق بمطلق التنفّل، دون الأمر المتعلّق بالغفيله أو الوصيّه.

و أمّا الكلام في الجبهه الثانيه فملخصه: إنّ فيه وجوها ثلاثه، مقتضى الوجه الأوّل منها: اتّحاد الغفيله أو الوصيّه مع نافله المغرب ذاتا و عنوانا فتتحدان في مقام الصدق قهرا كما هو واضح. و مقتضى الوجه الثاني: عكس ذلك، فهما متغايرتان عنوانا و كذا صدقا، فلا تجتمعان على وجود واحد. و مقتضى الوجه الثالث:

التفصيل بين مقام الذات و عالم الصدق، بتحقّق الاختلاف بينهما بحسب الذات و إمكان التصادق بحسب الخارج و مقام الامتثال.

المقايسه بين الوجوه، الوجه الأوّل أن يقال: إنّّه لما كان الإتيان بنافله المغرب بين العشائين متداولاً بين المسلمين، بحيث لم يكونوا يتركونه في مقام العمل فكان قوله عليه السّلام: «من صلّى بين العشائين ركعتين يقرأ في الأولى الحمد.» [\(١\)](#) الحديث، بيانا لكيفيه خاصّه للركعتين من النافله المعهوده بينهم، المعروفه عندهم، و أنّه

ص: ٥٣

١- (١) مصباح المتهدّد: ٩٤، الوسائل ١٢١: ٨. أبواب بقيه الصلوات المندوبه ب ٢٠ ح ٢.

يترتب عليها أثر مخصوص مع الإتيان بها بهذه الكيفيه، زائداً على الأثر المترتب عليها مع الإتيان بها بدون هذه الكيفيه، فليس في البين أمر آخر متعلق بعنوان صلاه الغفيله أو الوصيه، في مقابل الأمر المتعلق بنافله المغرب المركبه من أربع ركعات، بل الغرض هو جواز الإتيان بركعتين من نافلة المغرب بهذه الكيفيه، لترتب آثار مخصوصه عليهما، وحينئذ فلو أتى بأربع ركعات بعنوان نافله المغرب من دون هذه الكيفيه، لا يشرع له الإتيان بصلاه الغفيله أو الوصيه لعدم تعلق أمر مستقل بعنوانهما.

و الوجه الثانى أن يقال: إن المسلمين حيث استقرت سيرتهم على الإتيان بنافله المغرب بعد فريضته، صار في ارتكازهم أن نافله المغرب من توابعه المتصله به، و حينئذ فلا يفهمون من كلام الإمام الصادق عليه السلام في الروايه المتقدمه الوارده في صلاه الغفيله: «من صلى بين العشاءين ركعتين يقرأ في الأولى الحمد.» الحديث، إلا الإتيان بالركعتين بين المغرب و نافلته و بين العشاء، و حينئذ فالمقصود بيان استحباب ركعتين آخرين عدى نافله المغرب، و حينئذ فهما - أى صلاه الغفيله أو الوصيه، و نافله المغرب - متباينتان لا يمكن تصادقهما على فرد واحد، فلو أتى بنافله المغرب بصوره الغفيله لا يسقط الأمر الاستجابى المتعلق بصلاه الغفيله، كما أنه لا يتحقق امتثال الأمر المتعلق بنافله المغرب، إذا ضم إلى صلاه الغفيله ركعتين آخرين، و هكذا بالنسبه إلى صلاه الوصيه.

و الوجه الثالث أن يقال: ليس الأمر كما ذكر في الوجه الأول، و لا كما ذكر في الوجه الثانى، بل الظاهر أن النافله المعنونه بعنوان نافله المغرب تعلق بها أمر مستقل، و صلاه الغفيله أو الوصيه تعلق بها أمر استجابى آخر، و لا بأس بتعلق أمرين بعد تغاير المتعلقين من حيث المفهوم و العنوان.

نعم يمكن تصادقهما في الخارج و في مقام الامتثال، لأن نافله المغرب لا تكون

مشروطه بصوره خاصه، و كیفیته مخصوصه مغايره لصوره الغفيله، و الغفيله أيضا لا تكون مشروطه بالإتيان بها بعد نافله المغرب أو قبلها حتى لا- يمكن تصادقهما، بل نافله المغرب مطلقه من حيث الكيفيه، و الغفيله مطلقه من حيث الوقت بالإضافة إلى النافله المغرب، فلا إشكال حينئذ في الإتيان بركعتين بصوره الغفيله بعنوان نافله المغرب أيضا، و يتحقق الامتثال بالنسبه إلى كلا الأمرين.

نعم، بناء على ما ذكرنا سابقا من أنّ نافله المغرب نافله واحده مركبه من صلاتين مرتبطتين، تكون الركعتان منها المأتى بهما بعنوان صلاه الغفيله أيضا مأمورا بهما بالأمر الاستقلالى، بالنظر إلى كونهما صلاه الغفيله، و بالأمر الضمنى من جهه كونهما جزء من نافله المغرب التى تعلق بمجموعها أمر واحد، فالركعتان امتثال للأمر الاستقلالى و الضمنى معا، فبالاعتبار الأول يكون تاما، و بالاعتبار الثانى يكون غير تام.

و قد انقذح ممّا ذكرنا أنّه بناء على الوجه الأول ليس هناك إلاّ مستحبّ واحد، و على الوجه الثانى هناك مستحبّان متباينان لا يمكن تداخلهما، و على الوجه الثالث مستحبّان يمكن تداخلهما.

و اعلم أنّه حيث كان التفريق بين العشاءين و تأخير العشاء الآخره إلى ذهاب الشفق، ممّا استقرت عليه سيره المسلمين فى الصدر الأول، فلذا يكون المتبادر من قوله: «من صلى بين العشاءين ركعتين»، هو الصلاه بين الوقتين اللذين يصلّى فيهما الفريضة أعنى من ذهاب الحمرة إلى زوال الشفق، و حينئذ فالمتبادر كون وقت الغفيله هو ما بين المغرب و العشاء، المأتى بهما فى وقت فضيلتهما لا ما بينهما، و إن أّخر العشاء إلى نصف الليل كما لا يخفى.

ثمّ إنّ بناء على تغاير الغفيله مع صلاه الغفله، أو مع نافله المغرب، و جواز التداخل فى مقام الامتثال، فهل يجب قصد كلام العوانين فى تحققهما، أو يكفى قصد

أحدهما فى سقوط الأمر المتعلّق بهما، إذا كان المأتى به منطبقا عليه كلا- العنوانين، كما إذا صلّى ركعتين بكيفية صلاه الغفيله؟ وجهان، و تحقيق الحقّ موقوف على بيان المراد من قصد التعيين و حكمه، و الإشاره إلى الموارد التى يجب فيها ذلك.

فنقول: قد يتوهم أن قصد التعيين من شؤون قصد امتثال الأمر فيقال: إنّه لو كان هناك عنوانان مشتركان فى المصاديق، بحيث يجوز أن تكون صورته واحده مصادقا لهذا العنوان تاره، و لذلك العنوان أخرى، فإن كان المكلف مأمورا بكلا العنوانين، يجب عليه فى مقام الامتثال تعيين العنوان الذى يريد امتثال أمره، و إن لم يكن مأمورا إلا بأحدهما لم يجب عليه التعيين، بل يكفى قصد امتثال الأمر المتوجّه إليه. و هذا التوهم بمكان من البطلان، لعدم ارتباط مسأله قصد التعيين بمسأله قصد الامتثال.

و التحقيق فى المسأله أن يقال: إنّ العناوين الواقعه تحت الأمر على قسمين:

الأول: العناوين القصدية التى تكون انطباقها على العمل الخارجى موقوفا على قصدها، بحيث لا يصير العمل الخارج مصادقا لها، و منطبقا عليه لشيء منها إلا بالقصد، و هذا لا فرق فيه بين أن يكون هذا العنوان متعلّقا للأمر أم لا، و أمثله هذا القسم كثيره:

فمنها: عنوان التعظيم، فإنّه لا ينطبق على شيء من الأفعال المأتى بها فى هذا المقام إلا مع ضميمة قصد عنوان التعظيم إليها.

و منها: عنوان الظهريه و العصريه و نحوهما من عناوين الصلوات المفروضه، فإنّ انطباقها على صورته الصلاه المأتى بها خارجا المشتركه بين العناوين الكثيره، يتوقّف على ضمّ قصد شيء من تلك العناوين إليها، و الدليل على ذلك، الأدلّه الوارده فى العدول (1) الدالّه على العدول من العصر إلى الظهر، إذا ذكر فى أثناء

ص: ٥٦

العصر أنه لم يأت بالظهر بعد، وكذا العدول من العشاء إلى المغرب، فإنه لو لم تكن الظهرية والعصرية من العناوين القصدية، وكان الظهر اسماً لأربع ركعات مأتى بها بعد الزوال، أولاً، لم يمكن الدخول في العصر قبل الإتيان بالظهر حتى يصح العدول من العصر إليها كما لا يخفى.

الثانى: العناوين التى لا- يتوقف انطباقها على الصورة الخارجيه على قصدها، بل تنطبق عليها بنفس تحققها و لو لم يقصد شيئاً منها. إذا عرفت ذلك نقول:

إنه لو كان العنوان المأخوذ في متعلق الأمر من العناوين القصدية، فاللأزم في مقام الامتثال الإتيان بالمأمور به مع قصد عنوانه، لعدم تحقق المأمور به بدونه، وهذا لا فرق فيه بين اشتراك صور العمل بين عنوانين أو العناوين المتكثرة أم لا، وكذا لا فرق بين تعلق الأمر بعنوان واحد أم بأكثر، وإن كان من القسم الثانى، فلا يجب قصد العنوان فى شىء من الصور، و من ذلك ظهر أن قصد عنوان المأمور به ليس من شؤون قصد الامتثال و مرتبطاً به، حتى يجب مع تعدد الأمر دون وحدته كما توهم.

إذا ظهر لك ما ذكرنا نقول: لا شك فى أن النوافل الراتبه تكون من العناوين القصدية التى لا تنصرف صورته الصلاة إليها إلا بعد قصدها، كما أنه لا شك فى عدم كون صلاه الغفله من تلك العناوين، لما عرفت من أن المقصود منها هو عدم اخلاء الوقت من الصلاة، و صرفها فى غيرها من الأمور الدينويه، و حينئذ فالتداخل لا يتوقف على قصد كلا العنوانين، بل يكفى قصد الغفيله و الإتيان بها. نعم يبقى الإشكال فى مثل صلاه الغفيله و الوصيه و نحوهما، و أنه هل تكون من العناوين القصدية، فلا يكفى الإتيان بصورتها من دون قصد عنوانها، أم لا تكون كذلك، فيكفى الإتيان بمجرد صورتها و إن قصد بها نافله المغرب مثلاً؟ فيه وجهان.

الظاهر تسالم الفقهاء إلى زمن الشهيد الأوّل قدّس سرّه على ثبوت الجلوس في نافله العشاء المسّماه بالوتيره، و لم يفت أحد منهم بجواز القيام فيها، و المذكور في كتب القدماء، المعده لبيان الفتاوى المأثوره عن الأئمّه عليهم السّلام بعين ألفاظها الصادره عنهم، أن الثابت بعد فريضة العشاء ركعتان من جلوس تعدّان بركعه من قيام (١)، كما ورد هذا التعبير في الأخبار الكثيره، منها: روايه البنزطى المتقدّمه (٢)، و منها: روايه الفضل بن شاذان المتقدّمه (٣) أيضا، و منها: خبرا فضيل بن يسار الدالّان على أنّ مجموع الفريضة و النافله إحدى و خمسون ركعه، منها ركعتان بعد العتمه جالسا، تعدّان بركعه و هو قائم (٤).

و منها: روايه الأعمش عن جعفر بن محمّد عليه السّلام في حديث شرائع الدين قال:

«و صلاة الفريضة: الظهر أربع ركعات، و العصر أربع ركعات- إلى أن قال:- و السنّه أربع و ثلاثون ركعه، منها: أربع ركعات بعد المغرب، لا تقصير فيها في السفر و الحضر، و ركعتان من جلوس بعد العشاء الآخره تعدّان بركعه» (٥).

و منها: خبر أبي عبد الله القزويني قال: قلت لأبي جعفر محمّد بن علي

ص: ٥٨

-
- ١ - ١) الهدايه: ١٣٢، المقنعه: ٩١، الوسيله: ٨١، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣١، الغنيه: ١٠٦، المهذب ١: ٦٨، السرائر ١٩٣: ١، النهايه: ١١٩، المبسوط ١: ٧١، الجامع للشرائع: ٥٨.
- ٢ - ٢) الوسائل ٤: ٤٧، أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٧.
- ٣ - ٣) الوسائل ٤: ٥٤، أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢٣.
- ٤ - ٤) الكافي ١: ٢٠٨ ح ٤ و ج ٣: ٤٤٣، ح ٢، التهذيب ٢: ٤ ح ٢، الاستبصار ١: ٢١٨ ح ١، الوسائل ٤: ٤٥-٤٦. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢، ٣.
- ٥ - ٥) الخصال: ٦٠٣ ح ٩، الوسائل ٤: ٥٧، أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢٥.

الباقر عليهما السّلام: لأىّ علّه تصلّى الركعتان بعد العشاء الآخرة من قعود؟ فقال: «لأنّ الله فرض سبع عشرة ركعه، فأضاف إليها رسول الله صلّى الله عليه وآله مثلها، فصارت إحدى و خمسين ركعه، فتعدّان هاتان الركعتان من جلوس بركعه» (١).

و منها: رواه هشام المشرقى عن الرضا عليه السّلام فى حديث قال: «إنّ أهل البصره سألوني فقالوا: إنّ يونس يقول: من السنّه أن يصلّى الإنسان ركعتين و هو جالس بعد العتمه؟ فقلت: صدق يونس» (٢).

إلى غير ذلك من الروايات الظاهره أو المشعره بذلك.

و قد عرفت أنّ الفتاوى قبل الشهيد قدّس سرّه كانت متطابقه على العمل بهذه الروايات الكثيره الدالّه على ثبوت الجلوس فى الوتيره، بحيث لو فرضنا أنّنا كنّا فى زمان الشهيد لكنّا نحكم بعدم جواز الفتوى بالقيام، لأنّه خرق لإجماع الطائفه، و كيف كان فهنا روايتان ظاهرتان فى جواز القيام، بل و أفضليته من القعود.

الأولى: روايه الحارث بن المغيره النصرى، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول:

«صلاه النهار ستّ عشره ركعه، ثمان إذا زالت الشمس، و ثمان بعد الظهر، و أربع ركعات بعد المغرب، يا حارث! لا تدعهنّ فى سفر و لا حضر، و ركعتان بعد العشاء الآخرة، كان أبى يصلّيها و هو قاعد، و أنا أصلّيها و أنا قائم، و كان رسول الله صلّى الله عليه و آله يقول: ثلاث عشره ركعه من الليل» (٣).

الثانيه: روايه سليمان بن خالد عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: «صلاه النافله ثمان ركعات حين تزول الشمس قبل الظهر، و ستّ ركعات بعد الظهر، و ركعتان قبل العصر، و أربع ركعات بعد المغرب، و ركعتان بعد العشاء الآخرة، يقرأ فيهما مائه

ص: ٥٩

١-١) علل الشرائع: ٣٣٠ ح ١: الوسائل ٤:٩٦. أبواب أعداد الفرائض ب ٢٩ ح ٦.

٢-٢) اختيار معرفه الرجال «المعروف برجال الكشى»: ٤٩٠، ح ٩٣٤.

٣-٣) الكافي ٣:٤٤٦ ح ١٥، التهذيب ٢:٤٠٩ ح ٥ و ١٦، الوسائل ٤:٤٨. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٩.

آيه قائما أو قاعدا، و القيام أفضل، و لا تعدّهما من الخمسين.» الحديث (١).

و قد يجمع بين هاتين الروايتين و بين الروايات الكثيره المتقدّمه بالتخير، و لكن لا يخفى أنّ الفتوى بجواز القيام فى غايه الإشكال لأيد الأخبار الكثيره تدلّ على الجلوس، و أنّهما تعدّان بركعه من قيام، مضافا إلى ذلك، فقد ذكرها القدماء فى كتبهم المعدّه لنقل الفتاوى المتلقاه عن الأئمه عليهم السّلام (٢)، و دلالة الأخبار المتقدّمه الوارده فى بيان مجموع الفرائض و النوافل، و أنّه إحدى و خمسون ركعه، معلّلا بأنّ ركعتين بعد العشاء تعدّان بركعه من قيام، و من الواضح أنّ عدّهما كذلك إنّما يتمّ مع ثبوت خصوص الجلوس فيهما، لأنّه لا معنى لعدّ الركعتين من قيام بركعه منه.

و أمّا الروايتان الوارديتان فى القيام فهما كانتا متروكتين، و لم يعمل بهما أحد من الأصحاب، قبل الشهيد الأوّل، نعم هو أفتى بذلك فى الدروس و اللمعه، و تبعه الشهيد و المحقّق الثّانين (٣)، و قد اشتهر الفتوى بذلك بعدهم، و لكنّه منهم خرق لإجماع المتقدّمين المطلعين على فتاوى الأئمه عليهم السّلام حيث إنّهم تلقّوا الفتاوى و الأحكام الفقهيّه يدا بيد و خلفا عن سلف، و لم يقع فى البين فتره أصلا إلى أن وصلت بيد المشايخ العظام، و الأساطين الكرام، كالشيخ الطوسى قدّس سرّه و المتأخّرين عنه، فلا يجوز الغصّ عمّا هو المتسالم عليه بينهم، مع كون هاتين الروايتين بمرأى و مسمع منهم.

فالأولى حملهما على التقيّه، لما عرفت سابقا من أنّ الركعتين بعد العتمه جالسا

ص: ٦٠

١- ١) التهذيب ٥: ٢ ح ٨، الوسائل ٤: ٥١، أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ١٦.

٢- ٢) راجع ص ٥٤ التعليقه رقم ١.

٣- ٣) الدروس ١: ١٣٦، اللمعه دمشقيه ١: ١٦٩، مسالك الافهام ١: ١٣٧، الروضه البهيّه ١: ١٦٩، جامع المقاصد ٩: ٢.

مما لم يقل به أحد من العامه، بل قال أبو حنيفة بأنهما ثمان ركعات، أربع قبل الفريضة، وأربع بعدها، ومنهم من قال بأنها ركعتان من قيام (١). ولعله لما ذكرنا قال الشهيد الثاني في الروضة بعد الفتوى بجواز القيام: إن الأصل فيهما الجلوس (٢).

ثم إنّه وقع الاختلاف بين القائلين بجواز القيام، في أنّ ركعتي القيام هل تعدّان أيضا بركعه أم لا؟ واعترض عليهم كاشف اللثام (٣) بأنّه لا معنى لعدّ الركعتين من قيام بركعه منه، وهو إشكال جيد. وحينئذ فيتحقّق التنافي بينه وبين الروايات الكثيره الدالّه على أنّ مجموع الفرائض و النوافل إحدى و خمسون ركعه، وقد عرفت تسالم الأصحاب على مضمونها من زمان الإمام الرضا عليه السلام، فلا محيص عمّا ذكرناه.

الأمر الرابع: سقوط الوتيره في السفر

لا إشكال و لا خلاف في سقوط نافله الظهرين في السفر، و عدم سقوط نافله الصبح و المغرب (٤)، و إنّما الإشكال و الخلاف في نافله العشاء، أعنى الوتيره، و أنّه هل تسقط في السفر أم لا؟ المشهور بين الإماميه سقوطها (٥)، بل ادّعى في السرائر

ص: ٦١

١- ١) فتح العزيز ٢١٧: ٤، المغنى لابن قدامه ٧٩٨: ١، المجموع ٤: ٨، المعتمد ٢: ١٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٢٦٢ مسألة ٣.

٢- ٢) الروضة البهيّة ١: ١٦٩.

٣- ٣) كشف اللثام ٣: ١٣.

٤- ٤) مفتاح الكرامه ٢: ١٠، جواهر الكلام ٧: ٤٤-٤٥، كشف اللثام ٣: ١٥، مستند الشيعة ٥: ٤٣٣.

٥- ٥) المقنعه: ٩١، المبسوط ١: ٧١، المعتمد ٢: ١٥، تذكرة الفقهاء ٢: ٢٧٢، مفتاح الكرامه ٢: ١٠، كشف اللثام ٣، ١٥، جواهر الكلام

٧: ٤٤، مستند الشيعة ٥: ٤٣٣.

و الغنيه الإجماع (١)، و قال الشيخ قدس سره و بعض آخر بالثبوت (٢)، و منشأ الخلاف، اختلاف الأخبار الواردة في هذا الباب، و يدلّ على السقوط روايات كثيره.

منها: روايه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «الصلاه في السفر ركعتان ليس قبلهما و لا بعدهما شيء إلاّ المغرب ثلاث» (٣). فإنّها تدلّ بإطلاقها على سقوط الوتيره أيضا.

و منها: روايه حذيفه بن منصور عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السّلام أنّهما قالوا:

«الصلاه في السفر ركعتان، ليس قبلهما و لا بعدهما شيء» (٤)، و روايه أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «الصلاه في السفر ركعتان ليس قبلهما و لا بعدهما شيء إلاّ المغرب، فإنّ بعدها أربع ركعات، لا تدعهنّ في سفر و لا حضر، و ليس عليك قضاء صلاه النهار، و صلّ صلاه الليل و اقضه» (٥).

و منها: روايه أبي يحيى الحنّاط قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن صلاه النافله بالنهار في السفر؟ فقال: «يا بنيّ! لو صلحت النافله في السفر تمّت الفريضه» (٦).

و موردها و إن كان خصوص صلاه النافله بالنهار إلاّ أن عموم التعليل الواقع في الجواب يقتضى سقوط نافله العشاء أيضا كما هو واضح.

و أمّا ما يدلّ على عدم السقوط، فروايه الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السّلام في

ص: ٦٢

١-١) السرائر ١٩٤: ١، الغنيه: ١٠٦-١٠٧.

٢-٢) النهايه: ٥٧، المهذب ١: ٦٨، الذكري ٢: ٢٩٨، الروضه البهيّه ١: ١٧١.

٣-٣) التهذيب ٢: ١٣ ح ٣١، الاستبصار ١: ٢٢٠ ح ٧٧٨، الوسائل ٨: ٥٠٥. أبواب صلاه المسافر ب ١٦ ح ٢.

٤-٤) التهذيب ٢: ١٤ ح ٣٤، المحاسن: ٣٧١ ح ١٢٨، الوسائل ٨-٥٠٤. أبواب صلاه المسافر ب ١٦ ح ١.

٥-٥) الكافي ٣: ٤٣٩ ح ٣، التهذيب ٢: ١٤ ح ٣٦، الوسائل ٨: ٨٣. أبواب أعداد الفرائض ب ٢١ ح ٧.

٦-٦) الفقيه ١: ٢٨٥ ح ٢٩٣، التهذيب ٢: ١٦ ح ٤٤، الاستبصار ١: ٢٢١ ح ٧٨٠، الوسائل ٨: ٨٢. أبواب أعداد الفرائض ب ٢١ ح ٤.

حديث قال: «وإنما صارت العتمه مقصوره، و ليس نترك ركعتيها، لأنّ الركعتين ليستا من الخمسين، وإنما هي زياده في الخمسين تطوّعا، ليتّم بهما بدل كلّ ركعه من الفريضة ركعتان من التطوّع» (١)، ويشعر بذلك روايه محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهم السّلام قال: سألته عن الصلاه تطوّعا في السفر؟ قال: «لا تصلّ قبل الركعتين و لا بعدهما شيئا نهارا» (٢).

و لا يخفى أنّ هاتين الروايتين أخصّ من الروايات الدالّه بعمومها على السقوط، فاللّازم تخصيصها بهما و القول بسقوط نافله الصلوات المقصوره في السفر إلّا- الوتيره، إلّا- أنّه وقع في طريق روايه فضل بن شاذان، عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري، و على بن محمّد بن قتيبه، و لم يثبت وثاقتهم، قال المحقّق الأردبيلي: لو لم يكن في المسأله إجماع على السقوط لعلنا على طبق روايه الفضل (٣)، و قال صاحب المدارك: لو لم يكن خلل في سند الحديث لعلنا به (٤).

أقول: لو لم يكن إجماع و لم يكن ضعف في الحديث لكنّا نعمل به، ثمّ لا يخفى أنّ ضعف الحديث إنّما هو من جهه الواسطتين الموجودتين بين الفضل و الصدوق، و أمّا الفضل فهو من ثقاه الأصحاب و بقي إلى زمان العسكري عليه السّلام و مات قبل وفاته بسنتين، و بقائه إلى ذلك الزمان لا يوجب خللا فيما يرويه عن الرضا عليه السّلام، لجواز أن يكون قد طال عمره كما لا يخفى.

ثمّ إنّّه عدّ في مفتاح الكرامه (٥) من جمله الروايات الدالّه على عدم السقوط ما

ص: ٦٣

-
- ١- (١) الفقيه ١: ٢٩٠ ح ١٣٢٠، علل الشرائع: ٢٦٧، عيون أخبار الرضا عليه السّلام ٢: ١١٣، الوسائل ٤: ٩٥. أبواب أعداد الفرائض ب ٢٩ ح ٣.
 - ٢- (٢) التهذيب ٢: ١٤ ح ٣٢، الوسائل ٤: ٨١. أبواب أعداد الفرائض ب ٢١ ح ١.
 - ٣- (٣) مجمع الفائده و البرهان ٢: ٨.
 - ٤- (٤) مدارك الاحكام ٣: ٢٧.
 - ٥- (٥) مفتاح الكرامه ٢: ١١.

رواه الصدوق فى العيون عن رجاء بن أبى الضحاك الذى صاحب مع الرضا عليه السّلام من المدينه إلى خراسان، وقال: إنّ الروايه تدلّ على أنّ الرضا عليه السّلام كان يصلّى الوتيره فى السفر. وهذا منه عجب، لأنّه ليس فى الروايه إلاّ أنّه عليه السّلام كان يأتى بناقله الظهرين و يصلّى العشاء الآخره أربع ركعات و يترك الوتيره (١). و من الواضح أن الإتيان بناقله الظهرين و صلاه العشاء أربع ركعات إنّما هو فى موارد قصد الإقامه، كما هو واضح. فالروايه تدلّ على أنّه كان يترك الوتيره و لو مع الإتيان بالعشاء أربع ركعات، و ليس فيها من صلاه الوتيره—و أنّه كان يفعلها—عين و لا أثر.

الأمر الخامس: هل تسقط الأربع ركعات المزيده فى يوم الجمعة على نافلتها فى

السفر أم لا؟

فيه وجهان، الظاهر هو الوجه الأوّل و إن كان يظهر من بعضهم الترديد. و الوجه فى ذلك أنّها من النوافل الراتبه، غايه الأمر ثبوتها فى خصوص يوم الجمعة، فيشملها الأخبار الدالّه على سقوط مطلق التطوّع فى السفر، بعد حملها على خصوص الرواتب، لعدم سقوط غيرها ضروره.

ص: ٦٤

١-١) عيون أخبار الرضا عليه السّلام ٢: ١٨١ ح ١٨٠، الوسائل ٤: ٥٥. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣ ح ٢٤.

الوقت من الشرائط المعبره فى الصلوات المفروضه، و اعتباره فى الجملة ممّا لا إشكال فيه، بل هو من ضروريات الإسلام و عليه اتّفاق قاطبه المسلمين (١)، و تدل عليه الآيات الشريفه، منها قوله تعالى أقيم الصّلاه لدلوك الشمس إلى غسق الليل و قرآن الفجر إنّ قرآن الفجر كان مشهوداً. و من الليل فتهدّد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً (٢) و المراد بدلوك الشمس انتقالها عن دائره نصف النهار، و بالغسق انتصاب الليل أو سقوط الشفق، و الآيه تتضمّن لبيان وقت الصلوات الخمس المفروضه بأجمعها، أربع منها يستفاد من صدرها، و واحده

ص: ٦٥

-
- ١ - ١) الخلاف ١: ٢٥٥، المعبر ٢: ٢٦، تذكره الفقهاء ٢: ٢٩٩، الذكرى ٢: ٣١٩، اللمعنه و الروضه البهيّيه ١: ١٧٢، جواهر الكلام ٧: ٧١، جامع المقاصد ٢: ١١، مفتاح الكرامه ٢: ١٣، المجموع ٣: ٢١، بدايه المجتهد ١: ١٣٨.
- ٢ - ٢) الاسراء: ٧٨-٧٩.

و هي صلاة الصبح من ذيلها، لأنها المراد بقوله: و قرآن الفجر، و إطلاقه عليها من باب إطلاق لفظ الجزء و إرادته الكل، و من هنا قال بعض الحنفيّة: بأن القراءه ركن في الصلاة لتكون من الأجزاء الرئيسه.

و منها: قوله تعالى وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ (١) وَ مِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَ أَدْبَارَ السُّجُودِ (٢). و منها قوله عزّ و جلّ أَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَ زُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ (٣)، و المراد من قوله:

«طَرَفِي النَّهَارِ» أمّا صلاة الصبح و العصر، و إمّا صلاة الصبح و المغرب، فعلى الأول يكون المراد من قوله «زُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ» المغرب و العشاء، و على الثاني يكون المراد منه خصوص العشاء.

و حكى عن كنز العرفان (٤) أنه احتمال أن يكون المراد بالطرف الأول وقت صلاة الصبح، و بالطرف الثاني وقت الأربع الأخر، و قوله «زُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ» ناظر إلى صلاة الليل. و يرد عليه أن الخطاب في الآية و إن كان متوجّها إلى النبي صلّى الله عليه و آله، و لكن المراد بالإقامه ليس مجرد إتيانه صلّى الله عليه و آله بها، بل حمل الناس على إتيانها و بعثهم عليه، فلا يمكن أن يكون المراد ما يشمل صلاة الليل، بعد كونها نافله غير واجبه كما هو واضح.

و منها: قوله تعالى فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا (٥)، يقال: وقته و وقته، إذا عين له وقتا. فالآيه ناظره إلى أصل اعتبار

ص: ٦٦

١-١ (١) طه: ١٣٠.

٢-٢ (٢) ق: ٤٠.

٣-٣ (٣) هود: ١١٤.

٤-٤ (٤) كنز العرفان ٧٣: ١.

٥-٥ (٥) النساء: ١٠٣.

الوقت في الصلاة. نعم، يحتمل أن يكون الموقوت بمعنى المفروض الثابت، وحينئذ فالآية أجنبيته عما نحن بصدده. إلى غير ذلك من الآيات التي يستفاد منها مشروطية الصلاة بوقت معين.

ثم إنه لا إشكال في أن أوقات الفرائض اليومية موسّعه، ولا خلاف فيه من أحد عدى ما حكى عن أبي حنيفة وجماعه (١)، حيث أنكروا التوسعة بتخييل استحالتها عقلاً، ولذا ذهب أبو حنيفة إلى اتّصاف الصلاة بالوجوب في آخر الوقت، لأنّ قبله يجوز تركها إجماعاً.

و الغرض الآن ليس البحث في جواز التوسعة و عدمه، لأننا أشبعنا الكلام في ذلك في الأصول (٢)، و مجمله، أنّ متعلّق الوجوب في الواجبات الموسّعه إنّما هو الأمر الكليّ المقيّد بوقت وسيع، و التخيير بين أجزاء الوقت عقليّ لا شرعيّ، ففي صلاة الظهر مثلاً يكون المأمور بها هي الصلاة المتقيّده بوقوعها بين الزوال و الغروب، غايه الأمر أنّ لهذه الطبيعه أفراداً و مصاديق متعاقبه، يتخيّر المكلف عقلاً. بين إيجادها في ضمن أيّ فرد شاء منها، و لازم ذلك اتّصاف كلّ فرد بالمتطوِّب به عند المولى، و بالجمله فالإشكال في جواز التوسعة ممّا لا ينبغي أن يصغى إليه.

ص: ٤٧

١ - ١) المجموع ٣: ٤٧، بدايه المجتهد ١: ١٣٨، المغنى لابن قدامه ١: ٤١٤ و ٤١٥، الشرح الكبير ١: ٤٦٤، الخلاف ١: ٢٧٦ مسأله ١٨، المعتر ٢: ٢٩، تذكره الفقهاء ٢: ٢٩٩.

٢ - ٢) نهايه الأصول ١: ٢٣٣، الفصل السابع في الموسّع و المضيق.

إذا عرفت ذلك فيقع الكلام في تفصيل الأوقات، نتعرض له في ضمن مسائل:

المسألة الأولى: ابتداء وقت الظهرين

قال الله تبارك و تعالی أقيم الصلاة لِـدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ (١)، و يستفاد منه كما عرفت أوقات الصلوات الأربع، الظهرين و العشاءين، و المراد بالدلوك هو الزوال، كما قال به كثير من أهل اللغة (٢)، و يدل عليه أيضا ما رواه زراره في حديث قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عما فرض الله تعالى من الصلاة؟ فقال:

«خمس صلوات في الليل و النهار. فقلت: هل سماهن الله و بينهن في كتابه؟ قال:

نعم، قال الله عزَّ و جلَّ لَنبِيِّهِ أقيم الصلاة لِـدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ و دلوكها: زوالها، ففيما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل أربع صلوات- إلى أن قال: -و غسق الليل هو انتصافه» (٣).

و بالجمله: فلا- إشكال في أن أول وقت الظهر هو زوال الشمس، و ما حكى عن ابن عباس من جواز تقديمه على ذلك بقليل، و الإتيان به قرب الزوال للمسافر (٤)، فمردود بالإجماع (٥) و مخالفته للكتاب و السنه (٦)، و قد تواترت الأخبار

ص: ٦٨

١- (١) الاسراء: ٨٠.

٢- (٢) النهاية لابن الأثير ١: ١٣٠، الصحاح ٤: ١٥٨٤، لسان العرب ١٠: ٤٢٧، المصباح المنير: ١٩٩.

٣- (٣) الكافي ٣: ٢٧١ ح ١، تفسير العياشي ٢: ٣٠٠ ح ١٣٨، الوسائل ١٠: ٤٠٠. أبواب أعداد الفرائض ب ٢ ح ١.

٤- (٤) المغني لابن قدامة ١: ٤٤١، الشرح الكبير ١: ٤٨٠، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٨١.

٥- (٥) المجموع ٣: ١٨، المغني لابن قدامة ١: ٣٧١، أحكام القرآن للجصاص ٢: ٢٦٨، الخلاف ١: ٢٥٦، مسأله ٣، المعبر ٢: ٢٧، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٠.

٦- (٦) سنن الترمذي ٢: ٢٠٢ ح ١٥١، صحيح البخاري ١: ١٥٤، ب ١١ ح ٥٤١، سنن ابن ماجه ١: ٢١٩ ح ١، ح ٦٦٧، صحيح مسلم ٥: ٩٣، ب ٣١ ح ١٧٣.

الداله على أن أول وقت الظهر هو الزوال، الظاهره فى عدم جواز الإتيان بصلاه الظهر قبله، ولا بأس بذكر بعضها فنقول:

منها: صحیحه زراره عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر و العصر، فإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب و العشاء الآخره» (١).

و منها: روايه عبيد بن زراره قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن وقت الظهر و العصر؟ فقال: «إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جميعا، إلا أنّ هذه، قبل هذه ثمّ أنت فى وقت منهما جميعا حتّى تغيب الشمس» (٢).

و منها: صحیحه زراره عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «صلّى رسول الله صلّى الله عليه و آله بالناس الظهر و العصر حين زالت الشمس فى جماعه من غير علّه» (٣).

و منها: روايه داود بن فرقد عن بعض أصحابنا، عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتّى يمضى مقدار ما يصلّى المصلّى أربع ركعات.» (٤) الحديث.

و منها: روايه منصور بن يونس عن العبد الصالح عليه السّلام قال: سمعته يقول: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين» (٥). إلى غير ذلك من الأخبار الكثيره المتواتره المذكوره فى الوسائل فى الباب الرابع من أبواب المواقيت. و يدلّ على ذلك مضافا إلى ما عرفت، استقرار طريقه المسلمين على ذلك فى جميع الأعصار، من زمن النبىّ صلّى الله عليه و آله إلى يومنا هذا.

ص: ٦٩

١- ١) الفقيه ١: ١٤٠ ح ٦٤٨، التهذيب ٢: ١٩ ح ٥٤، الوسائل ٤: ١٢٥. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١.

٢- ٢) التهذيب ٢: ٢٤ ح ٦٨ و ص ١٩ ح ٥١ و ص ٢٦ ح ٧٣، الاستبصار ١: ٢٤٦ ح ٨٨١ و ص ٢٦٠ ح ٩٣٤، الفقيه ١: ١٣٩ ح ٦٤٧، الوسائل ٤: ١٢٦. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٥٠.

٣- ٣) التهذيب ٢: ١٩ ح ٥٣، وفيه: «عن أبى عبد الله عليه السّلام»، الوسائل ٤: ١٢٦. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٦.

٤- ٤) التهذيب ٢: ٢٥ ح ٧٠، الاستبصار ١: ٢٤١ ح ٩٣٦، الوسائل ٤: ١٢٧. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٧.

٥- ٥) التهذيب ٢: ٢٤٤ ح ٩٦٦، الاستبصار ١: ٢٤٦ ح ٨٧٦، الوسائل ٤: ١٢٧. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١٠.

و هل المراد بالزوال وصول أول جزء من الشمس إلى دائره نصف النهار، أو وصول وسطها إليها، أو وصول آخرها؟ الظاهر هو الثاني، لأن الاعتبار إنما هو بانتصاف النهار و الانتصاف الحقيقي لا يحصل إلا بوصول وسطها إليها كما لا يخفى.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أن هنا أخبارا تدلّ بظاهرها على أن وقت صلاه الظهر صيروره الفىء قدما (1)، و أول وقت العصر صيرورته قدمين (2)، و أخبارا آخر تدلّ على أن أول وقت الظهر صيروره الفىء قدمين أو ذراعا، و أول وقت العصر صيرورته أربعه أقدام أو ذراعين (3)، و المراد بالقدم سبع الشاخص، و بالذراع قدما. و لكنّها لا تصلح أن تعارض مع الأخبار المتقدمه الدالّه على أن وقت الظهر يدخل بمجرد الزوال، لأنّها لا- تدلّ على أن وقت الظهر لا يدخل إلا بعد تحقّق تلك المقادير، حتّى يجب له انتظار مضيّها، بحيث لو أتى بها قبلها لكانت باطله، بل ظاهرها أن اعتبار القدم أو القدمين أو نحوهما، إنما هو لأجل الإتيان بالنافله، و اختلافها فى المقدار الموضوع للنافله إنما هو من جهة اختلاف المتنقلين فى الخفه و البطء و التطويل و التقصير.

و بالجملة: يستفاد من هذه الروايات أن وقت فريضه الظهر بالأصل إنما هو بعد الزوال، لكن مزاحمه النوافل لها اقتضت ثبوت وقت عرضي لها، و هو بعد صيروره الفىء قدما أو قدمين أو ذراعا، فلا تنافى الروايات المتقدمه أصلا. و يشهد لما ذكرنا روايات:

ص: ٧٠

١- (١) التهذيب ٢:٢١ ح ٥٩ و ص ٢٤٤ ح ٩٧٠ و ج ٣:١٣ ح ٤٥، الاستبصار ١:٤١٢ ح ١٥٧٧ و ص ٢٤٧ ح ٨٨٤، الوسائل ١٤٥، ١٤٤:٤. أبواب المواقيت ب ٨ ح ١١ و ١٧.

٢- (٢) الفقيه ١:١٤٠ ح ٦٤٩، التهذيب ٢:٢٥٥ ح ١٠١٢، الاستبصار ١:٢٤٨ ح ٨٩٢، الوسائل ٤:١٤٠. أبواب المواقيت ب ٨ ح ١ و ٢.

٣- (٣) التهذيب ٢:٢٤٩-٢٥٠ ح ٩٨٩-٩٩٣، الاستبصار ١:٢٥٤-٢٥٥ ح ٩١٢-٩١٦، الوسائل ٤:١٤٧-١٤٨. أبواب المواقيت ب ٨ ح

٢٨، ٣٠.

منها: صحیحہ الحارث بن المغیرہ و عمر بن حنظلہ و منصور بن حازم جميعا قالوا: کنا نقيس الشمس بالمدينه بالذراع، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «أ لا أتبتکم بأبين من هذا؟ إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر، إلا أن بين يديها سبحة، و ذلك إليك إن شئت طوّلت و إن شئت قصّرت» (١).

و منها: صحیحہ زرارہ عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «أ تدرى لم جعل الذراع و الذراعان؟» قلت: لم جعل ذلك؟ قال: «لمكان النافله، لك أن تتنفل من زوال الشمس إلى أن يمضى ذراع فإذا بلغ فيؤك ذراعا من الزوال بدأت بالفريضة و تركت النافله» (٢) الحديث.

و منها: صحیحہ زرارہ أيضا عن أبي جعفر عليه السلام قال: «أ تدرى لم جعل الذراع و الذراعان؟» قلت: لم؟ قال: «لمكان الفريضة، لك أن تتنفل من زوال الشمس إلى أن تبلغ ذراعا، فإذا بلغت ذراعا بدأت بالفريضة و تركت النافله» (٣). فإن معنى اختصاص البدأ بالفريضة و ترك النافله بما إذا بلغت الذراع أن قبل بلوغها إليه لا يختص البدأ بها، بل هما مشتركتان، لا أنه لا يجوز البدأ بالفريضة أصلا كما لا يخفى.

و منها: رواه محمد بن أحمد بن يحيى قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي الحسن عليه السلام: روى عن آبائك القدم و القدمين و الأربع، و القامه و القامتين، و ظلّ مثلك، و الذراع و الذراعين؟ فكتب عليه السلام: «لا القدم و لا القدمين، إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين، و بين يديها سبحة و هي ثمان ركعات، فإن شئت طوّلت و إن شئت قصّرت، ثم صلّ الظهر، فإذا فرغت كان بين الظهر و العصر سبحة، و هي

ص: ٧١

-
- ١- (١) الكافي ٣: ٢٧٦ ح ٤: الوسائل ١٣١: ٤. أبواب المواقيت ب ٥ ح ١.
٢- (٢) الفقيه ١: ١٤٠ ح ٦٥٣، التهذيب ٢: ١٩ ح ٥٥، الاستبصار ١: ٢٥٨ ح ٨٩٩، علل الشرائع ٣٤٩ ح ٢، الوسائل ٤: ١٤١. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٣، ٤.
٣- (٣) الكافي ٣: ٢٨٨ ح ١، التهذيب ٢: ٢٤٥ ح ٩٧٤، الاستبصار ١: ٢٤٩ ح ٨٩٣، الوسائل ٤: ١٤٦. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢٠.

ثمان ركعات، إن شئت طوّلت و إن شئت قصّيرت، ثمّ صلّ العصر» (١). إلى غير ذلك من الأخبار، والمستفاد من مجموعها أنّ وقت الظهر يدخل بمجرد الزوال إلّا أنّ التقدير بتلك المقادير إنّما هو بملاحظه إتيان النافله قبلها، لا أنّ وقتها لا يدخل إلّا بعد قدم أو نحوه كما هو واضح.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّه لا وجه لحمل الأخبار-الدالّه على أنّ الوقت إنّما يدخل بمجرد الزوال-على التقيّه، بعد كون ذلك مجمعا عليه و موردا لاتّفاق المسلمين، عدى مالك (٢) القائل بعدم جواز الإتيان بصلاه الظهر ما لم يصير الفىء بقدر شراك النعل. و سيّجىء نقل دليله، كما أنّه لا إشكال فيها من حيث السند بعد كونها متواتره إجمالا. فالمتعيّن ما ذكرنا فى مقام الجمع.

ثمّ إنّ هل يستفاد من الأخبار-الدالّه على أنّ وقت الظهر إنّما هو بعد صيروره الفىء قدما أو قدمين أو ذراعا، بعد حملها على ما ذكرنا-استحباب تأخير الظهر إلى تلك المقادير أم لا؟ بل كان محطّ النظر فيها هو بيان وقت يشترك فيه الفريضة و النافله، و يجوز فيه مزاحمه الثانيه للأولى، من دون أن يكون لتأخير الفريضة فضل أصلا؟ و على التقدير الأوّل فهل يستفاد منها استحباب تأخير الظهر مطلقا، و لو لم يكن قاصدا للنافله، أو لم تشرع فى حقّه لكونه مسافرا، أو يكون ذلك مختصّا بمن كان قاصدا للنافله و مشروعه فى حقّه؟ الظاهر أنّ تلك الأخبار مسوقه لمجرّد بيان وقت يمكن أن يزاحم فيه النافله للفريضة، من غير دلالة على استحباب تأخير الفريضة مطلقا، أو مع الإتيان بالنافله قبلها، و لذا صرّح فى كثير منها بأنّه إذا مضى هذا المقدار بدأ بالفريضة و ترك النافله (٣)، و حينئذ فما ورد من أنّ «أول

ص: ٧٢

١- (١) التهذيب ٢: ٢٤٠ ح ٩٩٠، الاستبصار ١: ٢٥٤ ح ٩١٣، الوسائل ٤: ١٣٤. أبواب المواقيت ب ٦ ح ١٣.

٢- (٢) المدوّنه الكبرى ١: ٥٥، المجموع ٣: ٢٤، الخلاف ١: ٢٥٦ مسألة ٣.

٣- (٣) راجع الوسائل ٤: ١٤٠. أبواب المواقيت ب ٨.

الوقت رضوان الله و آخره عفو الله» (١)، وغيره من الروايات التي تدلّ على استحباب الإتيان بها في أوّل وقتها باق على إطلاقه كما لا يخفى.

ثمّ إنّه حكى عن الفيض فى الوافى، و صاحب المنتقى، القول بأفضليته التأخير (٢) مطلقا نظرا إلى أنّ الجمع بين ما دلّ على دخول وقت الظهر بمجرد الزوال، و ما دلّ على دخوله بعد ذراع مثلا يقتضى حمل الطائفة الثانية على أفضليته تأخيرها إلى ذلك المقدار مطلقا، سواء أراد الإتيان بالنافله أم لا، و يمكن أن يستشهد على هذا الجمع بروايات:

منها: الأخبار الدالّة على أنّ النبىّ صلّى الله عليه و آله كان يصلّى الظهر بعد صيروره الفىء ذراعا، و العصر بعد صيرورته ذراعين (٣).

و منها: ما فى نهج البلاغه من كتاب علىّ عليه السّلام إلى أمرائه المشتمل على قوله:

«فصلّوا بالناس الظهر حين تفىء الشمس مثل مريض العنز» (٤).

و منها: روايه زراره قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: أصوم فلا أقيل حتّى تزول الشمس، فإذا زالت الشمس صلّيت نوافلى ثمّ صلّيت الظهر، ثمّ صلّيت نوافلى ثمّ صلّيت العصر، ثمّ نمت، و ذلك قبل أن يصلّى الناس، فقال: «يا زراره إذا زالت الشمس فقد دخل الوقت، و لكنّى أكره لك أن تتخذة وقتا دائما» (٥)، فإنّ زراره مع فرضه الإتيان بالنوافل، كره له الإمام عليه السّلام تعجيل الفريضه.

و منها: موثقه عبيد بن زراره قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن أفضل وقت

ص: ٧٣

١- ١) الفقيه ١: ١٤٠ ح ٦٥١، الوسائل ٤: ١٢٣. أبواب المواقيت ب ٣ ح ١٦، سنن الدارقطنى ١: ٢٠١ ح ٩٧٢-٩٧٤.

٢- ٢) الوافى ٧: ٢٢٢، منتقى الجمان ١: ٤٠١-٤١١، جواهر الكلام ٧: ٨٠.

٣- ٣) الوسائل ٤: ١٤١. أبواب المواقيت ب ٨.

٤- ٤) نهج البلاغه. كتاب ٥٢: ٩٨٦، الوسائل ٤: ١٦٢. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ١٣.

٥- ٥) التهذيب ٢: ٢٤٧ ح ٩٨١، الاستبصار ١: ٢٥٢ ح ٩٠٥، الوسائل ٤: ١٣٤. أبواب المواقيت ب ٥ ح ١٠.

الظهر؟ قال: «ذراع بعد الزوال»، قال: قلت: في الشتاء والصيف سواء؟ قال:

«نعم» (١).

و منها: رواه محمد بن فرج قال: كتبت أسأله عن أوقات الصلاة؟ فأجاب:

«إذا زالت الشمس فصلّ سبحتك، وأحبّ أن يكون فراغك من الفريضة والشمس على قدمين» (٢).

لكن بإزاء هذه الروايات أخبار كثيرة تدلّ على استحباب التعجيل، وأفضليه أوّل الوقت و حملها على كون المراد بالأوّل أوّل الذراع والذراعين بعيد في الغاية، لأنّ بعضها بل كثيرها يمنع هذا الحمل، ولا بأس بنقل بعضها فنقول:

منها: رواه أبي بصير قال: ذكر أبو عبد الله عليه السلام أوّل الوقت و فضله، فقلت:

كيف أصنع بالثمانى ركعات؟ فقال: «خفّ ما استطعت» (٣).

و أنت خبير بعدم إمكان حمل هذه الرواية على أوّل الذراع مثلا كما هو واضح.

و منها: رواه زراره قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلحك الله وقت كلّ صلاة أوّل الوقت أفضل أو وسطه أو آخره؟ قال: «أوله، إنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله قال: إنّ الله عزّ وجلّ يحبّ من الخير ما يعجل» (٤).

و منها: رواه ذريح المحاربي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سأل أبا عبد الله عليه السلام أناس و أنا حاضر- إلى أن قال: فقال بعض القوم: إنّنا نصلّى الأولى إذا كانت على قدمين، والعصر على أربعه أقدام؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «النصف من ذلك

ص: ٧٤

١- ١) التهذيب ٢: ٢٤٩ ح ٩٨٨، الاستبصار ١: ٢٥٤ ح ٩١١، الوسائل ٤: ١٤٧ أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢٥.

٢- ٢) التهذيب ٢: ٢٥٠ ح ٩٩١، الاستبصار ١: ٢٥٥ ح ٩١٤، الوسائل ٤: ١٤٨ أبواب المواقيت ب ٨ ح ٣١.

٣- ٣) التهذيب ٢: ٢٥٧ ح ١٠١٩، الوسائل ٤: ١٢١ أبواب المواقيت ب ٣ ح ٩.

٤- ٤) الكافي ٣: ٢٧٤ ح ٥، التهذيب ٢: ٤٠ ح ١٢٧، الاستبصار ١: ٢٤٤ ح ٨٧١، الوسائل ٤: ١٢٢ أبواب المواقيت ب ٣ ح ١٢.

أحبّ إليّ» (١).

و منها: صحیحہ الحارث بن المغیرہ و عمر بن حنظلہ و منصور بن حازم جميعا المتقدمه (٢). و يؤيد ذلك أنّ المشهور بين الإماميه عدم استحباب التأخير لذاته، و ما ورد من فعل رسول الله صلى الله عليه و آله (٣) و أمر على عليه السلام (٤) فمحمول على أنّ التأخير أنّما كان لملا حظ المأمومين الذين كانوا لا- يتركون النوافل، مع اختلافهم في الخفه و البطء و التطويل و التقصير، مضافا إلى موافقه هذه الأخبار للكتاب العزيز في قوله تعالى:

وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ (٥) و قوله تعالى فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ (٦) إذ لا ريب أنّ الصلاه سيما الفريضة منها من أهم الخيرات و أسباب المغفره.

ثمّ إنّ بعض الأخبار المتقدمه يدل على أنّ أول الوقت هو القدامان، لا كونه هو وقت الفضيله، مع أنّه خلاف الضروره. و بالجمله لا إشكال في أنّ أول الوقت أفضل من غيره. و لكن لا- يلزم التعرّض لهذه المسأله، و ذكر الأخبار الوارده فيها، و بيان الجمع بينها بنحو التفصيل، لأنّه يوجب التطويل.

تمّه: قد عرفت اتفاق المسلمين على أنّ وقت الظهر يدخل بمجرد الزوال (٧)، نعم قال مالك: أحبّ تأخيرها حتّى يصير الفء بقدر شراك النعل (٨). و مستنده في ذلك روايه جبرئيل التي رواها العامه و الخاصه مع اختلاف يسير، فروى الشافعي

ص: ٧٥

١- (١) التهذيب ٢: ٢٤٦ ح ٩٧٨، الاستبصار ١: ٢٤٩ ح ٨٩٧، الوسائل ٤: ١٤٦ أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢٢.

٢- (٢) الوسائل ٤: ١٣١. أبواب المواقيت ب ٥ ح ١.

٣- (٣) الوسائل ٤: ١٤٠. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢٨، ٢٤، ١٠، ٧، ٤، ٣.

٤- (٤) نهج البلاغه: ٩٨٦، كتاب ٥٢، الوسائل ٤: ١٦٢. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ١٣.

٥- (٥) آل عمران: ١٣٣.

٦- (٦) المائدة: ٤٨.

٧- (٧) الخلاف ١: ٢٥٦ مسألة ٣، بدايه المجتهد ١: ١٣٨-١٣٩، المعتمد ٢: ٢٧، تذكره الفقهاء ٢: ٣٠٠ مسألة ٢٤.

٨- (٨) المجموع ٣: ٢٤، المدوّنه الكبرى ١: ٥٥، الخلاف ١: ٢٥٦ مسألة ٣.

فى كتاب الام عن نافع بن جبير بن مطعم، عن ابن عباس، عن النبىّ صلّى الله عليه وآله أنّه قال:

أمّنى جبرئيل عند باب البيت فى يوم و قد زالت الشمس، و كان ظلّه بقدر شراك، و قد أتانى ثانيا حين كان ظلّه بقدر شاخص للعصر، و أتانى عند غروب الشمس و أمّنى للمغرب، و أتانى عند سقوط الشفق و أمّنى صلاه العشاء، و قد أتانى الصبح و أمّنى للصبح، و أتانى فى يوم الثانى و أمّنى صلاه الظهر حين كان الظلّ بقدر الشاخص و العصر حين كان مثلين، و المغرب ما دام الغروب، و العشاء عند سقوط الشمس أو عند قرب الشفق (١). و رواها غيره من محدّثى العامّه كأبى داود فى سننه (٢) مع اختلاف و قد ورد فى رواياتنا موضع أمّنى كلمه أمرنى و حكاها فى الوسائل فى الباب العاشر بطرق أربعة (٣)، لكن فيها بدل المثل و المثلين، القامه و القامتين، أو الذراع و الذراعين، أو القدمين و أربعة أقدام. هذا، و لكن دلالتها على أنّ أول الوقت هو ما بعد الزوال إلى المثل مثلا ممنوعه، فالحقّ هو ما ذهب إليه جميع الإماميه و جمهور العامه، من أنّ أول الوقت هو بعد الزوال لما عرفت.

المسأله الثانيه: آخر وقت الظهر

فنبول: اختلفت الأمّه فى آخر وقت يجوز تأخير الظهر إليه، فيظهر من العامّه أقوال أربعة، أحدها: إنّ آخر وقت الظهر هى صيروره ظلّ كلّ شىء مثله، حكى ذلك عن الشافعى و الأوزاعى و الليث بن سعد، و الثورى، و أحمد، و غيرهم.

ص: ٧٦

١- (١) الامّ ٧٢: ١.

٢- (٢) سنن أبى داود ١: ١٠٧ ح ٣٩٣، سنن الترمذى ١: ٢٠٠ ح ١٤٩.

٣- (٣) تهذيب ٢: ٢٥٢-٢٥٣ ح ١٠٠١-١٠٠٤، الاستبصار ١: ٢٥٧-٢٥٨ ح ٩٢٢-٩٢٥، الوسائل ٤: ١٥٧-١٥٨. أبواب المواقيت ب ١٠

ح ٧-٥.

ثانيها: ما حكى عن ابن جرير، وأبي ثور، والمزني، من أن آخر وقت الظهر صيروره الظلّ مثل الشاخص مع مضيّ مقدار أربع ركعات بعده. ثالثها: ما ذهب إليه أبو حنيفة في الرواية المشهوره، وهو إن آخر وقت الظهر إذا صار ظلّ كلّ شيء مثليه. رابعها: ما حكى عن عطاء، وطاوس، ومالك، من امتداد وقت الظهر من حين الزوال إلى غروب الشمس (١).

و مستند القول الأول روايه جبرئيل المتقدمه. وكذا القول الثاني، فإنّ الروايه تدلّ على اشتراك الظهر و العصر في مقدار أربع ركعات، من أول المثل كما لا يخفى.

و مستند القول الثالث، الروايه النبويه التي تدلّ على أنّ مثل المسلمين و مثل أهل الكتابين من قبلهم، كمثّل رجل استأجر أجيراء، فقال: من يعمل لي من الغداه إلى نصف النهار بقيراط؟ فعملت اليهود، ثمّ قال: من يعمل لي من الظهر إلى صلاه العصر بقيراط؟ فعملت النصارى، ثمّ قال: من يعمل لي إلى آخر النهار بقيراطين؟ فعملتم أنتم، فغضب اليهود و النصارى، و قالوا: نحن أكثر عملا و أقلّ أجرا. فقال:

هل نقصكم من حقكم شيئا؟ ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء (٢). وهذا و لكن لا يخفى قصور الروايه عن الدلاله على مقصود هذا القائل. و أمّا القول الرابع الذي ذهب إليه مالك و غيره فلم يذكر له مستند، و لعلّه أخذه من الصادق عليه السلام لكثرة تشرفه إليه و ارتباطه معه، و لكنّه أخفاه تقيه أو لغيرها.

و أمّا الإماميه - رضوان الله عليهم - فالمسأله محلّ خلاف بينهم أيضا، و أقوالهم ربّما ترتقى إلى عشره، كما حكاها في مفتاح الكرامه (٣)، و لكن لا حاجه

ص: ٧٧

١ - ١) الامّ ١: ٧٢، المغنى لابن قدامه ١: ٣٧٤، المجموع ٣: ٢١، أحكام القرآن للجصاص ٢: ٢٦٩، بدايه المجتهد ١: ١٣٨ - ١٣٩، الخلاف ١: ٢٥٧ مسألة ٤، المعتبّر ٢: ٣٠، تذكره الفقهاء ٢: ٣٠٢ مسألة ٢٦.

٢ - ٢) صحيح البخارى ٤: ١٧٤ ح ٣٤٥٩.

٣ - ٣) مفتاح الكرامه ٢: ١٨.

إلى التطويل بنقل الجميع، والمهمّ منها أربعة أقوال: أحدها: ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله في بعض كتبه، من أنّ آخر وقت المختار إذا صار ظلّ كلّ شيء مثله (١).

ثانيها، ما ذهب إليه أيضا في بعض كتبه، من أنّ آخره قدمان، وفي موضع آخر منه أربعة أقدام (٢). ثالثها، صيروره الفيء بقدر الذراع أو سبعمى الشاخص، حكى هذا القول عن المفيد، وابن أبى عقيل (٣). رابعها، بقاء وقته إلى أن يبقى إلى الغروب مقدار العصر، وهو اختيار المرتضى، وابن الجنيد، وسأار، وابن إدريس، والعلامة (٤) وغيرهم. وهذا، ولو قلنا بعدم اختصاص العصر بمقدار الأربع يمتدّ الوقتان إلى الغروب.

ثمّ إنّ كلّ من قال بامتداد وقت الظهر إلى قدر معيّن من المثل أو الذراع أو أربعة أقدام، قال بأنّ لكلّ صلاة وقتين: فالأول للمختار من المكلفين، والثاني للمضطر، وهذا، ولكنّ الظاهر هو القول الأخير، والأخبار الظاهرة في غيره تحمل على بيان مراتب الفضل، فوقت الظهر يمتدّ اختيارا إلى أن يبقى إلى الغروب مقدار أداء العصر، ولكن ذلك إنّما هو وقت الإجزاء، دون وقت الفضيله.

فرعان:

و حيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، فينبغى التعرّض لمسألتين مهمّتين جاريتين في غير الظهرين أيضا فنقول:

ص: ٧٨

١- (١) المبسوط ٧٢: ١.

٢- (٢) النهاية: ٥٩، ٦٠.

٣- (٣) المقنعه: ٩٢، مختلف الشيعة ١١: ٢.

٤- (٤) المسائل الناصريّات: ١٨٩ مسألة ٧٢، المراسم: ٦٢، السرائر ١٩٥: ١، الغنية: ٦٩، الوسيله: ٨٢، الجامع للشرائع: ٦٠، ونقله ابن الجنيد في مختلف الشيعة ٩: ٢، الذكري ٣٣٠: ٢، جواهر الكلام ٨٠: ٧-٨١، كشف اللثام ٣٠: ٣.

إنه قد اشتهر بينهم أنّ لكل صلاة وقتين، ويشهد بصدقه لسان الأخبار، ولكنهم اختلفوا في المراد من ذلك على قولين: أحدهما، أنّ الوقت الأول اختياري، والثاني اضطراري، بمعنى عدم جواز التأخير إليه إلا لذوى الأعذار. ثانيهما، إنّ الوقت الأول وقت الإجزاء، والثاني وقت الفضيله، وأكثر القدماء كالشيخين وابن أبي عقيل وغيرهم على الأول (١)، وذهب السيد، وابن الجنيد، وجماعه إلى الثاني، وتبعهم المتأخرون (٢) وهو الأقوى، ومنشأ الاختلاف بينهم هو اختلاف الأخبار الواردة في الباب، وأما ما يدلّ منها على المذهب المختار فكثيره:

منها: رواه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «أحبّ الوقت إلى الله عزّ وجلّ أوله، حين يدخل وقت الصلاة فصلّ الفريضة، فإن لم تفعل فإنّك في وقت منهما حتى تغيب الشمس» (٣).

ومنها: رواه عبيد بن زراره عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى أقيم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل (٤) قال: «إنّ الله افترض أربع صلوات، أول وقتها زوال الشمس إلى انتصاف الليل، منها: صلاتان أول وقتها من عند زوال الشمس إلى غروب الشمس إلا أنّ هذه قبل هذه، ومنها: صلاتان أول وقتها من

ص: ٧٩

١ - ١) المقنعه: ٩٤، النهاية: ٥٨، المبسوط ١: ٧٢، الكافي في الفقه: ١٣٨، المهذب ١: ٦٩، ونقله عن ابن أبي عقيل في مختلف الشيعة ٢: ٤.

٢ - ٢) المسائل الناصريات: ١٩٥، السرائر ١: ١٩٦، المعتمد ٢: ٢٦، مختلف الشيعة ٢: ٤، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠، كشف اللثام ٣: ١٩ - ٢٠، مدارك الأحكام ٣: ٣٢، جامع المقاصد ٢: ١١.

٣ - ٣) التهذيب ٢: ٢٤ ح ٦٩، الاستبصار ١: ٢٦٠ ح ٩٣٥، الوسائل ٤: ١١٩. أبواب المواقيت ب ٣ ح ٥.

٤ - ٤) الاسراء: ٨٠.

غروب الشمس إلى انتصاف الليل إلا أنّ هذه قبل هذه» (١).

و منها: رواه داود بن أبي يزيد و هو داود بن فرقد عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتّى يمضى مقدار ما يصلّى المصلّى أربع ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت الظهر و العصر حتّى يبقى من الشمس مقدار ما يصلّى المصلّى أربع ركعات، فإذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت الظهر و بقي وقت العصر حتّى تغيب الشمس» (٢).

و منها: ما رواه ابن مسكان عن الحلبي في حديث قال: سألته عن رجل نسي الأولى و العصر جميعاً ثمّ ذكر ذلك عند غروب الشمس؟ فقال: «إن كان في وقت لا يخاف فوت إحداهما فليصلّ الظهر ثمّ ليصلّ العصر، و إن هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر، و لا يؤخّرها فتفوته فيكون قد فاتتاه جميعاً، و لكن يصلّى العصر فيما قد بقي من وقتها، ثمّ ليصلّ الأولى بعد ذلك على أثرها» (٣).

و منها: رواه أخرى لعبيد بن زرارته قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت الظهر و العصر؟ فقال: «إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جميعاً إلا أنّ هذه قبل هذه، ثمّ أنت في وقت منهما جميعاً حتّى تغيب الشمس» (٤).

و منها: رواه ثالثة لعبيد بن زرارته عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و العصر جميعاً ثمّ أنت في وقت منهما جميعاً» (٥)، و غير ذلك من

ص: ٨٠

-
- ١- ١) التهذيب ٢: ٢٥ ح ٧٢، الاستبصار ١: ٢٦١ ح ٩٣٨، الوسائل ٤: ١٥٧. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٤.
 - ٢- ٢) التهذيب ٢: ٢٥ ح ٧٠، الاستبصار ١: ٢٦١ ح ٩٣٦، الوسائل ٤: ١٢٧. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٧.
 - ٣- ٣) التهذيب ٢: ٢٦٩ ح ١٠٧٤، الاستبصار ١: ٢٨٧ ح ١٠٥٢، الوسائل ٤: ١٢٩. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١٨.
 - ٤- ٤) الفقيه ١: ١٣٩ ح ٦٤٧، التهذيب ٢: ٢٤، ٢٦ ح ٦٨ و ٧٣، و ص ١٩ ح ٥١، الاستبصار ١: ٢٤٦ ح ٨٨١ و ص ٢٦٠ ح ٩٣٤، الوسائل ٤: ١٢٦. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٥.
 - ٥- ٥) الكافي ٣: ٢٧٦ ذ ح ٥، التهذيب ٢: ٢٦ ح ٧٣، الوسائل ٤: ١٣٠. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٢٢.

و استدلل الشيخ رحمه الله و غيره أيضا بروايات:

منها: روايه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لكلّ صلاه وقتان، و أوّل الوقتين أفضلهما، و وقت صلاه الفجر حين ينشق الفجر إلى أن يتجلل الصبح السماء، و لا ينبغي تأخير ذلك عمدا، و لكنّه وقت من شغل أو نسي أو سهى أو نام، و وقت المغرب حين تجب الشمس إلى أن تشتبك النجوم، و ليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتا إلا من عذر أو من علّه» (١). و روى قطعه من هذه الروايه فى الوسائل فى موضع آخر أيضا (٢).

و لا يخفى أنّ قوله عليه السلام: «و أوّل الوقتين أفضلهما»، يدل على المختار لدلالته على اشتراك الوقتين فى أصل الفضيله المرادف للإجزاء، و كذلك قوله عليه السلام: «و لكنّه وقت من شغل»، فإنّ جعل الشغل موجبا لجواز التأخير لا يناسب مع تعيّن الوقت الأوّل للإجزاء، إذ مع تعيّنه يجب رفع اليد عن جميع المشاغل، و الإتيان بالواجب، و كذلك قوله: «لا ينبغي تأخير ذلك عمدا»، فإنّ التعبير ب«لا ينبغي» لا يناسب مع التعيّن و اختصاص أوّل الوقت بالإجزاء كما هو واضح. و بالجمله فالروايه دليل على ما ذكرنا، لا أنّها تنافيه. و أمّا قوله عليه السلام فى ذيل الروايه: «و ليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتا إلا من عذر أو علّه»، فإنّما هو لترغيب الناس و تحريضهم إلى الإتيان بالصلوات فى أوائل أوقاتها، و كم لذلك من نظير فى الأخبار التى سيقى لبيان المستحبات، إذا كان المقصود الترغيب إلى الإتيان بمستحبّ مؤكّد.

و بالجمله: فلا يستفاد من الروايه إلا كراهه التأخير، و استحباب التقديم استحبابا مؤكّدا لا ينبغي تركه مع عدم العذر، كما يدلّ عليه ما ورد، من أنّ فضل

ص: ٨١

١- ١) التهذيب ٢: ٣٩٩ ح ١٢٣، الاستبصار ١: ٢٧٦ ح ١٠٠٣، الوسائل ٤: ٢٠٨. أبواب المواقيت ب ٢٦ ح ٥.

٢- ٢) الوسائل ٤: ١١٩. أبواب المواقيت ب ٣ ح ٤.

الوقت الأوّل على الآخر كفضل الآخرة على الدنيا (١). ونظيره من التعبيرات الواردة في بعض الأخبار الآخر (٢).

ثمّ إنّ القائل بعدم جواز التأخير عن أوّل الوقت، إمّا أن يريد بذلك الحرمة التكليفيّة و ترتّب العصيان فقط، من دون أن يخرج وقت الصلاة بالتأخير و يصير قضاء، و إمّا أن يريد الحرمة الوضعيّة الراجعة إلى خروج وقتها و صيرورتها قضاء، و لا يخفى أنّ احتمال إرادتهم هو الوجه الثاني في غاية البعد، و على الأوّل فهو عصيان من دون ثبوت عقاب، كما التزم به و نطقت به الأخبار (٣) و حينئذ فيرجع هذا القول إلى ما ذكرنا كما لا يخفى.

الفرع الثاني: الأوقات المختصّة و المشتركة

المشهور اختصاص مقدار أربع ركعات من أوّل الوقت بالإتيان بالظهر و من آخر الوقت بالعصر (٤)، خلافاً للصدوق (٥) حيث إنّّه يظهر منه اشتراك الظهرين في دخول وقتها بمجرد الزوال، و امتداده إلى الغروب، غاية الأمر لزوم الترتيب بينهما، فلو صلّى العصر بعد الزوال بلا فصل، تبطل من جهه فقدانها للترتيب

ص: ٨٢

-
- ١-١) الكافي ٣: ٢٧٤ ح ٦، ثواب الأعمال: ٥٨ ح ٢، التهذيب ٢: ٤٠ ح ١٢٩، الوسائل ٤: ١٢٣. أبواب المواقيت ب ٣ ح ١٥.
 - ٢-٢) راجع الوسائل ٤: ١١٨. أبواب المواقيت ب ٣.
 - ٣-٣) الوسائل ٤: ١٢٣. أبواب المواقيت ب ٣ ح ١٦.
 - ٤-٤) المبسوط ١: ٧٢، مسائل الناصريات: ١٨٩. المسألة ٧٢، السرائر ١: ١٩٥، المهذب ١: ٧١، الغنية: ٦٩، شرائع الإسلام ١: ٥٠، رياض المسائل ٣: ٣٣، مدارك الأحكام ٣: ٣٥، مستند الشيعة ٤: ٢٢، جواهر الكلام ٧: ٧٥، جامع المقاصد ٢: ٢٤.
 - ٥-٥) الفقيه ١: ١٣٩ ح ٦٤٧.

المعتبر فيها، لا- من جهه وقوعها في غير وقتها، وتظهر الثمره بين القولين فيما إذا صَلَّى العصر في وقت الظهر نسيانا، فعلى قول المشهور يجب عليه الإعادة لوقوعها في غير الوقت، وعلى قول الصدوق تصحح و لا تجب عليه الإعادة، لأن المفروض وقوعها في وقتها، والإخلال بالترتيب لا يضر، لأنه شرط في حال الذكر فقط.

هذا و الأقوى في المسأله ما اختاره المشهور.

و لا- يخفى أنّ كلام الصدوق لا- يأبى عن الحمل على ذلك، فإنّ مجرد الفتوى على طبق أخبار الاشتراك لا- ينافي القول بالاختصاص، أ لا ترى أنّ السيد المرتضى (١) رحمه الله- مع أنّه أسند إلى الأصحاب ما يدلّ عليه أخبار الاشتراك- ذهب إلى الاختصاص و شرع في بيانه. و لو سلم التنافي فهو بدوى يرتفع بملاحظه جميع الأخبار، و من هنا يظهر أنّ القائلين بالاختصاص لم يطرحوا أخبار الاشتراك بل أفتوا بمضمونها، و السرّ في ذلك ما سيجيء من أنّ النظر فيها إنّما هو إلى ردّ المخالفين القائلين بتباين الوقتين، فهى بصدد بيان الاشتراك في الجملة، و لا- منافاه بينها و بين ما يدلّ على اختصاص مقدار أداء الظهر من أوّل الوقت به. و الأولى نقل أخبار المسأله فنقول: الأخبار الوارده في هذا الباب على قسمين: قسم منها ظاهر في الاشتراك و قسم آخر منها يدلّ على الاختصاص.

أمّا القسم الأوّل فكثيره: منها: روايه زراره المتقدمه في المسأله الاولى (٢)، و منها: روايتا عبيد بن زراره المتقدمتان في المسأله الاولى (٣) أيضا. و منها: روايه ثالثة لعبيد بن زراره، و هى ما رواه عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس فقد

ص: ٨٣

١-١) المسائل الناصريّات: ١٨٩.

٢-٢) الفقيه ١: ١٤٠ ح ٦٤٨، الوسائل ٤: ١٢٥. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١.

٣-٣) الوسائل ٤: ١٥٧. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٤ و ص ١٢٦ ب ٤ ح ٥.

دخل وقت الصلاتين إلا أنّ هذه قبل هذه» (١). و منها: رواه الصباح بن سيابة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين» (٢). و منها: رواه سفيان بن السمط عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين» (٣). و منها: رواه مالك الجهنى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت الظهر؟ فقال: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين» (٤).

و منها: رواه منصور بن يونس عن العبد الصالح عليه السلام قال: سمعته يقول: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين» (٥).

و منها: رواه إسماعيل بن مهران قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام: ذكر بعض أصحابنا أنّه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر و إذا غربت دخل وقت المغرب والعشاء الآخرة، إلا أنّ هذه قبل هذه في السفر والحضر، وإنّ وقت المغرب إلى ربيع الليل، فكتب عليه السلام: «كذلك الوقت غير أنّ وقت المغرب ضيق». الحديث (٦). و غير ذلك ممّا هو ظاهر في الاشتراك.

و أمّا القسم الثانى: فروايتان، إحداهما: رواه داود بن أبى يزيد المتقدّمه (٧) و هى و إن كانت مرسله بإبهاام الواسطه، إلا أنّ ذلك لا يضرّ بحجّيتها بعد انجبارها بعمل الأصحاب. ثانيتهما: رواه الحلبي المتقدّمه (٨) أيضا.

ص: ٨٤

- ١- (١) الكافي ٣: ٢٧٦ ح ٥، التهذيب ٢: ٢٦ ح ٧٣، الوسائل ٤: ١٣٠. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٢١.
- ٢- (٢) التهذيب ٢: ٢٤٣ ح ٩٦٤، الاستبصار ١: ٢٤٥ ح ٨٧٤، الوسائل ٤: ١٢٧. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٨.
- ٣- (٣) التهذيب ٢: ٢٤٤ ح ٩٦٥، الاستبصار ١: ٢٤٦ ح ٨٧٥، الوسائل ٤: ١٢٧. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٩.
- ٤- (٤) التهذيب ٢: ٢٤٤ ح ٩٦٧، الاستبصار ١: ٢٤٦ ح ٨٧٧، الوسائل ٤: ١٢٨. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١١.
- ٥- (٥) التهذيب ٢: ٢٤٤ ح ٩٦٦، الاستبصار ١: ٢٤٦ ح ٨٧٦، الوسائل ٤: ١٢٧. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١٠.
- ٦- (٦) الكافي ٣: ٢٨١ ح ١٦، التهذيب ٢: ٢٦٠ ح ١٠٣٧، الاستبصار ١: ٢٧٠ ح ٩٧٦، الوسائل ٤: ١٣٠. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٢٠.
- ٧- (٧) التهذيب ٢: ٢٥ ح ٧٠، الاستبصار ١: ٢٤١ ح ٩٣٦، الوسائل ٤: ١٢٧. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٧.
- ٨- (٨) التهذيب ٢: ٢٦٩ ح ١٠٧٤، الاستبصار ١: ٢٨٧ ح ١٠٥٢، الوسائل ٤: ١٢٩. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١٨.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه لا مجال للإشكال في أخبار الاشتراك و الاعتراض عليها من حيث السند، فإنها مع كثرتها لا يمكن إنكار صدورها، مضافاً إلى ذلك إنك عرفت أن القائلين بالاختصاص لم يطرحوا أخبار الاشتراك أيضاً.

ثم إن عبارة السيد في هذا المقام تدل على صدور أخبار الاشتراك أيضاً، قال في الناصريّات: و الذى نذهب إليه أنه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر بلا خلاف، ثم يختص أصحابنا بأنهم يقولون: إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر معاً، إلا أن الظهر قبل العصر، و تحقيق هذا الموضوع، أنه إذا زالت فقد دخل وقت الظهر بمقدار ما يؤدى أربع ركعات فإذا خرج هذا المقدار من الوقت اشترك الوقتان (١). انتهى موضع الحاجة.

و صرح المحقق أيضاً بصدور أخبار الاشتراك عنهم عليهم السلام حيث قال فى المعتبر ما لفظه: و اعترض بعض المتأخرين على قول أصحابنا: «إذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين». و زعم أن الحداق و أصحاب البحث ينكرون هذا اللفظ، من حيث أن الظهر يختص بمقدار أربع ركعات فلا يشترك الوقتان إلا بعد قدر إيقاع الظهر، لأنه ما درى أنه نص من الأئمة عليهم السلام، أو درى و أقدم، و قد رواه زراره و عبيد و الصباح بن سيابه و مالك الجهنى، و يونس من العبد الصالح عن أبى عبد الله عليه السلام و مع تحقّق كلامهم يجب الاعشاء بالتأويل لا الإقدام بالطعن (٢). انتهى موضع الحاجة.

و بالجملة: فالإشكال فى صدور أخبار الاشتراك ممّا لا ينبغي أن يصغى إليه، فالواجب الجمع بينها و بين ما يدل على الاختصاص بالجمع الدلالى. و لكن يمكن أن يقال بأن روايه داود بن فرقد أظهر فى الدلاله على الاختصاص من دلاله أخبار

ص: ٨٥

١- (١) المسائل الناصريّات: ١٨٩.

٢- (٢) المعتبر ٣٤: ٢.

الاشتراك على الاشتراك المطلق، بل ليس لها في ذلك إلا ظهور بدوي يرفع اليد عنه بسببها، لأن قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر جميعا، إلا أن هذه قبل هذه» إنما يدل على دخول وقت مجموع الصلاتين من حيث المجموع، لا وقت كل واحد منهما، ولو سلم ظهوره في ذلك فالاستثناء يوجب رفع اليد عن ظهور الصدر، لأن الظاهر أن المراد بالقبليته، القبليته بحسب الوقت، لأن الترتيب بين الصلاتين مما لم يكن محتاجا إلى البيان، بعد كونه ضروريا عند المسلمين جميعا، وحينئذ فقوله: «إلا أن هذه قبل هذه» لم يكن مسبقا لبيان اعتبار الترتيب، بل المقصود به أن وقت صلاة الظهر يدخل قبل دخول وقت صلاة العصر. فتكون هذه الجملة بمنزلة الاستثناء للصدر.

وإن شئت قلت: إن روايه ابن فرقد بمنزلة الاستثناء لهذه الروايات، فيصير مفاد المجموع هو اشتراك الصلاتين إذا زالت الشمس و مضى مقدار أربع ركعات، فإنه يختص بالظهر فقط. هذا ولا يمكن أن تجعل أخبار الاشتراك قرينه على توجيه هذه الرواية، لعدم كونها قابله للتوجيه، بعد صراحتها في أن لكل من الصلاتين وقتين، وقت اختصاصي، و وقت يشتركان فيه، اللهم إلا أن يقال: إن التفصيل في الرواية إنما هو لبيان اعتبار الترتيب بين الصلاتين في الجملة حتى لا ينافي اختصاص اعتبارهما بحال الذكر، فتخصيص أول الوقت بالظهر ليس لأجل اختصاصه بها، بل لكون ترتب العصر عليها مقتضيا للإتيان بها قبل العصر، ولو في الوقت المشترك، لعدم التمكن من الإتيان بها قبلها في أول الوقت، و حينئذ فمقصود الرواية ليس بيان الوقت من حيث الاختصاص و عدمه، بل مقصودها أن اعتبار الترتيب اقتضى وقوع الظهر في أول الوقت قهرا.

هذا و لكن لا يخفى أن هذا التوجيه -مضافا إلى كونه بعيدا عن مساق الرواية، و إلى أن اعتبار الترتيب أمر بديهي لا يحتاج إلى البيان فتدبر- لا يجرى في ذيل

الروايه، إذ لو كان الغرض بيان الترتيب، لكان اللازم فيمن لم يأت بشيء من الصلاتين إلى أن بقى من مجموع الوقت مقدار أربع ركعات، أن يأتى بالظهر فقط مراعيًا للترتيب، فلا وجه لتقديم العصر حينئذ إلا أن يكون الوقت مختصًا بها، و بالجمله سقوط التكليف بالظهر فى ذلك الفرض و وجوب الإتيان بالعصر فقط ممّا يدلّ قطعاً على اختصاص الوقت بها، فالروايه حيث تكون متعرّضه للحكم المذكور فلا بدّ من أن يكون المقصود بها هو بيان الوقت الاختصاصى و غيره.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ وقت الظهر مبين لوقت العصر عند العامه، وكذا وقت المغرب و العشاء، فعند بعضهم يكون أول الزوال إلى المثل وقتاً للظهر، ثمّ يخرج وقتها و يدخل وقت العصر، و عند بعضهم الآخر، يكون أول الزوال إلى المثليين وقتاً للظهر، ثمّ يخرج وقتها و يدخل وقت العصر (١). نعم حكى عن ربيعه، القول بدخول الوقتين بمجرد الزوال (٢)، و لكن هذا القول شاذّ عندهم.

و كيف كان فالسيره المستمرّه فيهم إلى زماننا هذا، هو إتيان العصر بعد مدّه طويله من إتيان الظهر، فكانوا يصلّون الظهر ثمّ يتفرّقون إلى مشاغلهم، إلى أن يصير ظل الشاخص مثله أو مثليه، ثمّ يعودون للإتيان بالعصر، و كان الجمع بين الصلاتين و الإتيان بهما معاً متصلاً بلا انقطاع أمراً منكراً عندهم، و لذلك تعجّب أبو أمامه من فعل أنس فيما رواه البخارى عنه حيث روى عنه أنّه قال: صلّينا مع عمر بن عبد العزيز الظهر ثمّ خرجنا حتّى دخلنا على أنس بن مالك، فوجدناه يصلّى العصر، فقلت: ما هذه الصلاه؟ فقال: العصر و هذه صلاه رسول الله صلّى الله عليه و آله التى

ص: ٨٧

١- (١) المغنى لابن قدامه ١: ٤١٦، المجموع ٣: ٢١، الشرح الكبير ١: ٤٦٥، الخلاف ١: ٢٥٧، مسأله ٤، تذكره الفقهاء ٢: ٣٠٢، مسأله ٢٦ و ص ٣٠٦ مسأله ٢٨.

٢- (٢) المغنى ١: ٤١٨، الشرح الكبير ١: ٤٦٩، تذكره الفقهاء ٢: ٣٠٨.

و بالجمله:فالتباين في الوقت في الظهرين و كذا العشائين كان أمرا مرتكزا في أذهانهم، بحيث التزموا بعدم اشتراك الوقت أيضا في موارد الجمع كما في السفر و عند المطر، و أنّ وقت الصلاة الأولى يصير مضيقا بسبب الآخر، و الدليل لهم في ذلك ما روى من أنّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله كان يفرّق بين الصلاتين (٢). مضافا إلى ذلك روايه جبرئيل المتقدّمه (٣). و لكن لا يخفى أنّ ذلك لا يدلّ على مرامهم و هو وجوب التفريق، فإنّ التزامه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله بوقت خاصّ للمجيء إلى المسجد لعقد الجماعة، إنّما كان لأطلاع الناس على وقت مجيئه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله كما هو شأن أئمّه الجماعة أيضا، و هذا لا ينافي عدم التزامه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله بوقت خاصّ و لو في حال كونه مريدا للصلاه منفردا، و يدلّ على ذلك قول أنس في روايه البخارى المتقدّمه، مع أنّه كان حاجبا له و مطلقا على خفايا أمره، و روى نظير هذه الروايه مالك و أحمد بن حنبل، من أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله جمع بين الصلاتين (٤)، و كذلك روى ابن عيّاس أنّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله جمع بين الظهر و العصر، و المغرب و العشاء من غير مطر و لا سفر (٥)، و في روايه: من غير خوف و لا سفر (٦). و قد أجابوا عن هذه الروايه بأنّ روايات ابن عباس معمول بها إلا روايته في مسأله الجمع، فإنّها لا تكون حجّه للاعراض عنها (٧).

-
- ١- (١) صحيح البخارى ١:١٥٦ ح ٥٤٩.
- ٢- (٢) سنن ابن ماجه ١:٢١٩ ح ٦٦٧، سنن النسائي ١:٢٨٣ ح ٤٩٨، سنن الترمذى ١:٢٠٣ ح ١٥٢.
- ٣- (٣) سنن الترمذى ١:٢٠٠ ح ١٤٩، سنن أبي داود ١:١٠٧ ح ٣٩٣.
- ٤- (٤) الموطأ: ٩٠ باب الجمع بين الصلاتين ح ٧-١، مسائل أحمد بن حنبل: ٧٥.
- ٥- (٥) علل الشرائع: ٣٢٢، ب ١١، ح ٦، الوسائل ٤:٢٢١. أبواب المواقيت ب ٣٢ ح ٥. صحيح مسلم ٥:١٧٦ ب ٦ ح ٤٩-٥٠، الموطأ: ٩١ ح ٤.
- ٦- (٦) علل الشرائع: ٣٢٧، ح ٤ و ٥، الوسائل ٤:٢٢١. الموطأ: ٩١، ح ٤، أبواب المواقيت ب ٣٢، ح ٤.
- ٧- (٧) راجع شرح النووى على صحيح مسلم ٥:١٧٨ ح ٧٠٦.

و بالجمله: فالجمع بين الصلاتين كان من المنكرات عندهم و حينئذ فلا يبقى الارتياب في كون أخبار الاشتراك مسوقه لبيان الحكم الواقعي، و أنّ الحق في خلافهم، فمرادهم عليهم السّلام أنّه لا يجب الانتظار للإتيان بصلاه العصر بعد الإتيان بالظهر كما عليه الجمهور، بل يجوز الإتيان بهما معا بعد الزوال بلا فصل، و ليست هذه الروايات بصدد بيان اشتراكهما في كل جزء منه حتّى تنافى ما يدلّ على اختصاص أوّل الوقت بالظهر، و قد عرفت أنّ اعتبار لترتيب الصلاتين كان أمرا بديهيّا عند المسلمين، حتّى أنّ العامّة القائلين بتباين الوقتين المستلزم لوقوع الثانيه عقب الاولى قهرا، ذهبوا إلى اعتباره في موارد جواز الجمع (١)، و حينئذ فلا يبقى مجال بعد وضوح اعتباره، لتوهم أنّ يكون قوله عليه السّلام: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان» (٢).

دالّا- على دخول الوقتين بمجرد الزوال المستلزم لنفي اعتبار الترتيب، فحيث لا يكون ذلك القول موهما لخلاف المقصود، لأجل ارتكاز اعتبار الترتيب في أذهانهم، و كان الغرض من مثل ذلك القول، الردّ على المخالفين القائلين بوجوب تأخير العصر بعد الفراغ من الظهر إلى أن يدخل وقتها، كان التعبير بهذا النحو من العبارة أحسن تعبير في بيان المرام.

فحاصل معنى الروايات أنّه لا يجب بعد الفراغ من الظهر الانتظار مدّه مديده، و الصبر إلى أن يصير الظلّ مثلى الشاخص مثلا، بل يجوز الجمع بينهما مطلقا لدخول وقت العصر بعد الفراغ من الظهر فورا، و المصحح لذلك الكلام هو ملاحظه مجموع العملين باعتبار ترتّب أحدهما على الآخر أمرا واحدا، يدخل أوّل وقته بالزوال أ لا ترى أنّه لو قيل: إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر، لا يتوهم أحد دخول وقت الركعه الأخيره منها أيضا بالزوال، و لا يتبادر منه إلّا

ص: ٨٩

١-١) سنن النسائي ٣٢١:١-٣٣٠.

٢-٢) الفقيه ١:١٤٠ ح ٦٤٨، الوسائل ٤:١٢٥. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١.

مجرد جواز الشروع فيها بمجرد تحققه، وهكذا المقام فإنه لا- يتبادر من أخبار الاشتراك إلا مجرد الإتيان بالصلاتين معا بلا فصل.

إن قلت: ما ذكرت من كون المراد بدخول وقت الصلاتين دخول وقت المجموع من حيث المجموع، إنما يجرى في مثل التعبير بقوله: «إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين» (1) ولا يتمشى في مثل قوله: دخل الوقتان كما في روايه زراره (2).

قلت: من الواضح أنه ليس المراد بدخول الوقتين دخول زمانين في آن واحد، فإنه غير معقول، بل النظر في ذلك إلى تعدد العمل، فلا فرق بين التعبيرين.

و بالجمله بعد كون اعتبار الترتيب بين الصلاتين أمرا مركزا في ذهنهم، فلا- يتبادر عندهم من قوله عليه السلام: «دخل وقت الصلاتين»، إلا- مجرد جواز الشروع فيهما متعاقبا، من غير دلالة على اختصاص أول الزوال بالظهر، أو اشتراكهما في جميع أجزاء الوقت، بحيث لو وقعت العصر في أول الزوال نسيانا أو غفله، لوقعت صحيحه فالروايات لا- تعرض لها إلى حيثه الاشتراك، أو الاختصاص حتى تنافي ما يدل على أحدهما، بل مفادها ليس إلا مجرد بيان عدم وجوب تأخير العصر، كما هو المتداول بين العامة في مقام العمل.

إن قلت: إن ما ذكرت من أن معنى الروايات ليس إلا مجرد جواز الإتيان بالصلاتين متعاقبا، وهذا لا ينافي أن يكون للظهر وقت مختص به، يوجب الاستهجان بنظر العرف، ألا ترى أنه لو قيل: إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر و كان الجزء الأول الذي يمكن إيقاع ركعه منها فيه مختصا بالركعة الاولى، والثاني بالثانية، وهكذا يكون مستهجنا عرفا فكذا المقام.

ص: ٩٠

١-١) الوسائل ١٣٠، ١٢٨، ١٢٧: ٤. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٨-١١ و ٢١.

٢-٢) الوسائل ١٢٥: ٤. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١.

قلت: الاستهجان العرفي إنما هو فيما إذا كانت الركعات متّصلة و أمّا في مثل المقام فلا نسلم الاستهجان.

هذا و إن أبيت إلاّ- عن ظهور أخبار الاشتراك في دخول وقت العصر أيضا بمجرد الزوال، فنقول: لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظهور بملاحظه روايه ابن فرقد (1) الصريحه في الاختصاص، خصوصا بملاحظه ذيلها كما عرفت.

إن قلت: كيف يمكن الذهاب إلى الاختصاص مع أنه لا يكون للوقت المختص حدّ محدود، لاختلافه بحسب اختلاف المكلفين من حيث الخفّة و البطء و حالاتهم من حيث السفر و الحضر.

قلت: لم يدلّ دليل على أنه يجب أن يكون الوقت بحيث لا يقبل الزيادة و النقصان، ألا ترى أنّ مقدار القدم و القدمين و المثل و المثلين يختلف باختلاف الفصول و الأيام من حيث الطول و القصر، و مع ذلك فقد جعلت حدّا كما عرفت و يأتي.

ثمّ إنّ صاحب المصباح قدّس سرّه ذكر في المقام كلاما، ملخصه أن المتبادر من قول القائل: إذا زالت الشمس دخل وقت العمل الكذائي، إرادته دخول وقته الفعلي الذي يجوز فيه ذلك الفعل، لا الوقت الشأني الذي لا يصحّ إيقاعه فيه إلاّ على بعض الفروض النادره الخارجه عن اختيار المكلف، كما هو الشأن في المقام بالنسبه إلى صلاه العصر، بناء على مشاركتها مع الظهر من أوّل الوقت، إلاّ- أنه يجب رفع اليد عن هذا الظهور هنا، فيدور الأمر بين أن يكون المراد دخول الوقتين معا، غايه الأمر كون المراد بالنسبه إلى العصر الوقت الشأني، و يكون قوله عليه السلام: «إلاّ أنّ هذه قبل هذه»، قرينه عليه، و بين أن يكون المراد دخول الوقتين متعاقبين، و لكنّك

ص: ٩١

(١-١) التهذيب ٢:٢٥ ح ٧٠، الاستبصار ١:٢٦١ ح ٩٣٦، الوسائل ٤:١٢٧. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٧.

خبير بأن جعل هذه الفقرة قرينه لإرادته الوقت الشائني أولى من ارتكاب هذا التأويل، بل هو المتعين، لصراحه جملة من الأخبار في إرادته دخول وقت العصر أيضا كالظهر بمجرد الزوال، فيجب أن يكون المراد بها دخول وقتها الصالح للفعل من حيث هو لا بالفعل، وحينئذ فيكون للعصر ثلاثه أوقات: وقت شائني، و وقت فعلي، و وقت منجز.

فالأول: عبارته عن الوقت الصالح للإتيان بها بحسب الذات، بحيث لو فرض تحقق سائر شرائطها لكان إيقاعها فيه صحيحا، و هو الوقت الذي يدخل بمجرد الزوال.

و الثاني: عبارته عن الوقت الذي يكون المكلف مأمورا بإيقاعها فيه على سبيل الإطلاق، لا معلقا بوجود سائر الشرائط التي منها الترتيب، و هو يدخل بمضى مقدار أربع ركعات من أول الزوال و لم يأت بالظهر بعد.

و الثالث: عبارته عن الوقت الذي يكون بعد الفراغ عن الإتيان بالظهر، و حينئذ فقولته عليه السلام: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان»، يحمل على الوقت الشائني بالنسبة إلى العصر، و رواه داود بن فرقد المتقدمه، الدالّ على اختصاص أول الوقت بالظهر، و دخول وقت العصر بعد مضى مقدار أربع ركعات من أول الزوال تحمل على الوقت الفعلي، و رواه الفضل (1) الدالّ على دخول وقت العصر بعد الفراغ عن الظهر على الوقت المنجز.

هذا، و تظهر ثمره دخول وقت العصر بمجرد الزوال في مواضع:

منها: ما لو انتفت شرطيه الترتيب، كما لو غفل عن الإتيان بالظهر. أو اعتقد إتيانها فصلّي العصر أو أتى بالظهر بزعم دخول الوقت، ثمّ صلّى العصر بعدها، ثمّ تبين وقوع الظهر قبل وقتها و وقوع العصر أول الزوال.

ص: ٩٢

(١-١) علل الشرائع: ٢٦٣، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١٠٩: ٢ ح ١، الوسائل ٤: ١٥٩. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ١١.

و منها: ما إذا حصلت براءة الذمّه من الظهر، و لو بمقتضى ظاهر التكليف، كما لو اعتقد دخول الوقت فصلّى الظهر ثمّ دخل الوقت فى آخر صلاته قبل إكمالها و لو بلحظه، فله أن يأتى بالعصر مع عدم مضى مقدار أربع ركعات، لوقوعها حينئذ فى وقته، و الفرض تحقّق سائر الشرائط أيضا، و كما لو صلّى الظهر بزعم دخول الوقت، ثمّ شك بعد الفراغ فى الزوال، فيحكم بصحّتها لقاعده الفراغ، و لكنّها لا يثبت دخول الزوال قبلا، فإذا علم به فعلا صحّ إتيان العصر (١). انتهى ملخصا.

و لا يخفى أنّه بعد تسليم ظهور قوله عليه السّلام: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان» فى الوقت الفعلى و عدم إمكان الحمل على ظاهره لوجوب تقديم الظهر على العصر، و هو يوجب رفع اليد عنه، لا وجه لحمله على الوقت الشائى بالمعنى الذى ذكره، بعد إمكان حمله على ما ذكرنا فى معناه، من أنّ المراد به جواز الشروع فيهما عند الزوال، بأن يأتى بالظهر ثمّ العصر من غير فصل، فى مقابل الجمهور القائلين بوجوب تأخير العصر بعد الفراغ من الظهر إلى أن يدخل وقتها الذى يكون مابيننا لوقت الظهر.

و بالجمله: بعد دوران الأمر بين الوجهين لا مجال لحمل الروايات على الوجه الأوّل، خصوصا مع كون الثانى متبادرا من مثل هذا التعبير كما عرفت. فالأقوى فى المسأله ما اختاره المشهور من الاختصاص، لروايه ابن فرقد الصريحه فيه، و عدم منافاه أخبار الاشتراك معها.

و توهم أنّه كيف يرفع اليد عن الروايات الكثيره الدالّه على الاشتراك بروايه واحده، خصوصا مع كونها مرسله لأنّ رفع اليد عن الإطلاقات الكثيره يتوقّف على دليل قطعى؟ مندفع - مضافا إلى أنّ الروايه الواحده تكفى لتقييد الإطلاقات و إن كانت كثيره،

ص: ٩٣

و الإرسال فيها منجبر بعمل الأصحاب- بأن أخبارنا لا- تكون منحصره فيما أودعت في الجوامع الأربعة الثانويّه التي تكون بأيدينا، بل كان في زمن الرضا عليه السّلام و قبله و بعده إلى زمان تصنيف تلك الجوامع، جوامع دائره بين الأصحاب، و لم تكن جميع الأخبار المذكوره فيها منقوله في الجوامع الثانويه، و الدليل على ذلك وجود روايات في بعضها دون بعض الآخر، و بالجمله فلا- إشكال في عدم كون الكتب الأربعة جامع له لجميع الأخبار المودعه في الجوامع الأوليه الدائره بين الأصحاب، كجامع البزنطى، و البرقى، و غيرهما. هذا كلّ بالنسبه إلى الوقت الاختصاصى للظهر.

و أما اختصاص آخر الوقت بالعصر، فيدلّ عليه روايتا ابن فرقد و الحلبي المتقدّمتان، و صحيحه منصور بن حازم عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: «إذا طهرت الحائض قبل العصر صلّت الظهر و العصر معا و إن طهرت في آخر وقت العصر صلّت العصر» (١). و غير ذلك ممّا يدلّ على اختصاص العصر بآخر الوقت، و هذا لا شبهه فيه أصلا، و يمكن حينئذ إثبات الاختصاص بالنسبه إلى الأوّل أيضا بعدم القول بالفصل. و ما حكى عن الصدوق من التفصيل بين أوّل الوقت و آخره بالقول بالاشتراك في الأوّل، و بالاختصاص في الثانى (٢)، لا ينافى ما ذكرنا، لعدم صراحه كلامه في الاشتراك فإنّه أفنى على طبق قوله عليه السّلام: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان». و قد عرفت أن هذا التعبير لا ينافى القول بالاختصاص.

ثمّ إنّه بعد الفراغ عن ثبوت أصل الاختصاص، يقع الكلام في مقداره، و أنّه هل يكون مقدار أربع ركعات مطلقا حتّى بالنسبه إلى المسافر و الخائف، فيجب عليهما الانتظار بعد الفراغ عن الظهر التي صليها في أوّل الوقت بمقدار ركعتين أخريين، حتّى يمضى مقدار أربع ركعات، أو أنّ التعبير بذلك كما في روايه ابن فرقد

ص: ٩٤

١- (١) التهذيب ١: ٣٩٠ ح ١٢٠٢، الاستبصار ١: ١٤٢ ح ٤٨٧، الوسائل ٢: ٣٦٣. أبواب الحيض ب ٤٩ ح ٦.

٢- (٢) الفقيه ١: ١٣٩ ح ٦٤٧.

إنّما هو كناية عن الإتيان بالظهر؟ وجهان، و الحق هو الوجه الثانى الذى مرجعه إلى أنّ الاعتبار بمقدار أداء الظهر بحسب الوظيفة الفعلية لهذا المكلف، و لو كان ركعتين أو أقلّ منهما، كما إذا وقعت الظهر ببعض أجزائها فى الوقت، فإنّه يجوز له حينئذ الإتيان بالعصر بعدها، و الدليل على ما ذكرنا مضافا إلى أنّ لفظه أربع فى الرواية واردة مورد الغالب، و ظاهره فيه. و المراد بها هو الإتيان بالظهر فكنى بها عنه، قوله عليه السّلام: «إنّه ليس بين الظهر و العصر حدّ معروف»، كما فى بعض الروايات (1) و يؤيّده بل يدلّ عليه أيضا قوله عليه السّلام: «إذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين».

بناء على ما ذكرنا فى معناه من أنّ المتبادر منه مجرد جواز الشروع فى العصر بعد الفراغ من الظهر بلا فصل، فإنّ مقتضاه دخول وقت العصر بعد الفراغ من الظهر فورا، بلا تفاوت بين كونها تماما أو قصرا، لعدم الفصل بينهما.

و بتقريب آخر، إنّ روايه ابن فرقد الدالّه على الاختصاص و إن كانت من حيث الدلالة عليه أظهر من هذه الروايات، إلّا أنّ ظهور أخبار الاشتراك و دلالتها على جواز الإتيان بالعصر بعد الفراغ من الظهر أقوى و أسدّ من ظهور روايه ابن فرقد، فى كون الأربع لها موضوعيه، و إن كانت صلاه الظهر قصرا، و من المعلوم أنّه لا مانع من العمل بما هو الأظهر منهما فى ذلك، و إن كان الآخر أظهر من جهه أخرى، و هى الدلالة على الاختصاص.

و بالجملة: لا يجوز رفع اليد عن ظهور قوله عليه السّلام: «إذا زالت الشمس». الحديث. فى جواز الشروع فى العصر، بمجرد الفراغ من الظهر، و إن كان الجمود على ظاهر لفظه الأربع الواردة فى روايه ابن فرقد يقتضى القول بها مطلقا، لكن الذوق السليم يأبى عن ذلك، فلا بدّ من حملها على الغالب كما عرفت. و ممّا ذكرنا

ص: ٩٥

يظهر صحّهُ ما حكى عن المحقّق حيث حكم فيمن شرع في صلاة الظهر قبل دخول وقتها الذي هو الزوال، بزعم الدخول، ثمّ انكشف وقوع لحظه منها في الوقت، بأنّ الوقت الاختصاصى بالنسبه إلى هذا الشخص عبارهُ عن هذه اللحظه، فيجوز له الشروع في صلاة العصر بلا فصل (١)، وجه الصّحه ما عرفت من أنّ مقتضى الأخبار جواز الشروع في العصر بمجرد الفراغ من الظهر، لدخول وقتها بعد الفراغ منها، وحينئذ فلا وجه للإشكال عليه أصلاً كما لا يخفى.

تّمهُ في بيان معنى الاختصاص

الظاهر أنّ معناه هو عدم دخول وقت الشريكه، ما لم يمض المقدار المعين، وحينئذ فنسبه صلاة العصر إلى الوقت الذي هو قبل المضى، كنسبه صلاة الظهر إلى ما قبل الزوال، فلا يصحّ إتيان العصر ما لم يمض ذلك المقدار، ولا يلزم منه عدم صحّهُ سائر الصلوات، سواء كانت مستحبّه أو واجبه، كقضاء الفرائض الفائتة في ذلك الوقت المختص بالظهر، وليس المراد بالاختصاص عدم صحّهُ وقوع صلاة العصر في ذلك الوقت، ولو كانت لليوم السابق مثلاً، فما ذكره صاحب الجواهر قدّس سرّه في رساله نجاه العباد (٢)، ممّا حاصله أنّ المراد بالاختصاص عدم صحّهُ الشريكه فيه مطلقاً أداء و قضاء، عمداً و سهواً، مع عدم أداء صاحبه الوقت ممّا لا وجه له، إذ ليس لنا في المقام لفظ الاختصاص، و لم يقع ذلك في حديث حتّى يفسر بذلك، لوضوح أنّ مدرك المسأله، إنّما هي روايه ابن فرقد، و مقتضاها ليس إلّا ما ذكرنا.

من أنّ دخول وقت العصر مشروط بمضى مقدار معلوم، و أنّ نسبه العصر إلى ذلك المقدار كنسبه الظهر إلى قبل الزوال، و لازم ذلك بطلان العصر لو وقعت بتمامها قبل

ص: ٩٤

١-١) المعتبر ٣٥:٢، شرائع الإسلام ٥٤:١.

٢-٢) نجاه العباد: ٨١.

وقتها. نعم قد عرفت أنه لو وقعت لحظه منها في وقتها لكانت صحيحه، و ليس للاختصاص المذكور في كلمات الأعلام معنى سوى ما ذكرناه، فتدبر.

لو ظن ضيق الوقت فصلّى العصر فانكشف الخلاف

قد عرفت اختصاص العصر بمقدار أدائها من آخر الوقت، و حينئذ فلو ظنّ ضيق الوقت فصلّى العصر، ثمّ انكشف بعد الفراغ بقاء الوقت بمقدار صلاه أخرى، ففي المسأله وجوه أربعة:

أحدها: وجوب إعادته العصر، لأنّ الوقت الذي صلّى فيه العصر كان مختصّاً بالظهر، وإتيانها فيه إتيان في غير الوقت. و بعبارة أخرى إنّ للظهر وقتين اختصاصيين: أحدهما: مقدار أدائها من أوّل الزوال، و ثانيهما: مقدار أدائها قبل الوقت المختصّ بالعصر متصلاً به، و حينئذ فيتضح بطلان العصر، لوقوعها في الوقت المختصّ بالظهر مضافاً إلى عدم مراعاة الترتيب المعتبر في صحّه صلاه العصر. و حديث «لا تعاد» (١) و إن كان مقتضاه عدم وجوب الإعادته إلّا من ناحيه الخمسه المذكوره فيه، إلّا أنّه من الواضح اختصاصه بصوره السهو و النسيان، و المفروض في المقام الإخلال به عمداً.

ثانيها: وجوب الإتيان بالظهر أداء لانصراف الأدله التي تدلّ على اختصاص آخر الوقت بالعصر إلى صوره عدم الإتيان بها، و أمّا إذا أتى بها قبلاً فلا يستفاد منها الاختصاص، و لو سلّم الإطلاق و منع الانصراف نقول: إنّ ظاهر الروايات الداله على الاشتراك أقوى من حيث الشمول لهذا الفرض من روايه ابن فرقد و غيرها، و إن كانت هي أقوى منها في الدلاله على أصل الاختصاص.

ص: ٩٧

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

ثالثها: وجوب الإتيان بالظهر قضاء، لخروج وقت الظهر حينئذ أخذًا بإطلاق الأدلّة التي تدلّ على اختصاص الآخر بالعصر، ومنع دعوى الانصراف إلى صورته عدم الإتيان بها، وحينئذ فيجوز الإتيان بالظهر قضاء، بل يجب فوراً بناءً على المضايقة في قضاء الفوائت.

رابعها: عدم وجوب إعادة العصر، وعدم جواز الإتيان بالظهر في ذلك الوقت لا - أداء، ولا قضاء، واختار هذا الوجه صاحب الجواهر (١) مستنداً في ذلك إلى ما زعم من معنى الاختصاص، من أنّ المراد به عدم جواز الشريكه لا أداء ولا قضاء.

وفي المسألة وجه خامس منقول عن الشهيد (٢)، حيث يقول بتعارض وقتي الصلاتين. هذا ويرد على الوجه الأوّل، أنّ ما ذكره بأنّ للظهر وقتين اختصاصيين، فهو ممّا لم يدلّ عليه دليل، لأنّ العمدة في هذا الباب هي رواية ابن فرقد، وهي لا تدلّ إلا على اختصاص مقدار أربع ركعات من أوّل الزوال بالظهر فقط، بل يمكن أن يستفاد منها خلاف ذلك، لأنّ ظاهرهما اشتراكهما في الوقت بعد مضيّ مقدار أداء الظهر من أوّل الوقت إلى أن يبقى إلى الغروب هذا المقدار، وأمّا ما ذكره من عدم جريان حديث «لا تعاد» في المقام فممنوع، لأنّه لم يقدم العصر عمداً بل إنّما عمل بظنّه الذي انكشف خلافه، ويأتي ذلك في محله إن شاء الله تعالى.

وأمّا الوجه الرابع: ففيه ما عرفت من أنّه ليس لنا في المقام لفظ الاختصاص، ولم يقع ذلك في روايته حتّى يفسّر بما ذكر، بل إنّما حدث هذا اللفظ، وشاع في ألسنة الفقهاء، وليس مرادهم بذلك إلا ما تدلّ عليه رواية ابن فرقد، من عدم دخول وقت العصر قبل مضيّ مقدار أداء الظهر من أوّل الوقت، وخروج وقت الظهر إذا

ص: ٩٨

١- ١) جواهر الكلام ٧: ٩٣.

٢- ٢) الدروس الشرعية ١: ١٣٨.

بقي من آخر الوقت مقدار أربع ركعات، ولازم ذلك أنه إذا وقعت الظهر قبل الغروب في ذلك الوقت، وقعت قضاء، كما أن العصر لو وقعت بتمامها في الوقت الاختصاصي للظهر لوقعت قبل الوقت، كوقوع الظهر قبل الزوال، وليس معنى الاختصاص بطلان صلاه القضاء أيضا في الوقت المختص كما عرفت.

و أما الوجه الخامس: فهو يشبه قول العامه، من أن كلاً من الظهر و العصر قد يكون ضيقاً للآخر، كما إذا أتى بالظهر بعد المثل، أو بالعصر قبله، و على ذلك حملوا ما ورد من أن النبي صلى الله عليه و آله جمع بين الظهرين من غير خوف و لا عله (١). و حينئذ فيدور الأمر بين الوجه الثاني و الثالث، فإن ثبت الانصراف فالأقوى هو الثاني، و إن لم يثبت ذلك، بل قلنا إن إطلاق الأدلة شامل لما إذا أتى بالعصر أيضاً، فيجوز الإتيان بالظهر قضاء بل يتعين بناء على المضايقه، و هذا الوجه لا يخلو من قوه، لعدم ثبوت الانصراف، و إن كان الأحوط الإتيان بالظهر بقصد ما في الذمه من غير تيه الأداء و لا القضاء فتدبر.

ثم إنه ظهر من جميع ما ذكرنا أنه يجب الإتيان بالصلاتين معا إذا بقي إلى الغروب مقدار إتيان خمس ركعات أو أزيد، فإن وقت الظهر حينئذ باق و لو بمقدار ركعه، فيشملها عموم قوله من أدرك (٢). هذا و من عثر في المسأله بلفظ الاختصاص و فسره بعدم صحه الشريكه، ذكر في وجه صحه صلاه الظهر في مفروض المسأله، أن المراد بعدم صحه الشريكه عدم صحتها، إذا وقعت بتمامها في الوقت المختص بالأخرى، و أما إذا وقعت ببعضها فيه فلا يكون ذلك منافياً للاختصاص، و أما نحن فلا نحتاج إلى هذا الكلام بل نقول:

إنه لو فرض في المقام وجود لفظ الاختصاص لوجب الأخذ بظاهره، و الحكم

ص: ٩٩

١- (١) المعجم الكبير للطبراني ١٢: ٦٨ ح ١٢٥٥٨ و ص ٩٢ ح ١٢٦٤٤، الموطأ: ٩١ ح ٤.

٢- (٢) الذكرى ٢: ٣٥٢، الوسائل ٤: ٢١٨. أبواب المواقيت ب ٣٠ ح ٤ و ٥.

ببطلان الغير، خصوصا بالنسبه إلى العصر في مفروض المسأله، فإنها تشمل جميع الوقت المختص بالمغرب كما لا يخفى. و ما ذكرناه في الظهرين يجرى في العشائين أيضا، فإنه إذا أدرك من آخر النصف الأول من الليل مقدار خمس ركعات، يجب عليه تقديم المغرب، و إن كانت الركعتان منها واقعه في خارج الوقت، لما عرفت من أن معنى الاختصاص ليس إلا- خروج وقتها بذلك، لا عدم صحتها في الوقت المختص بالعشاء أصلا كما لا يخفى.

و حيث انتهى الكلام فى هذا المقام، إلى ذكر قاعده من أدرك، لا بأس للتعرض لها سندا و دلاله:

هذه القاعده مما اتفقت عليه العامه و الخاصه، و لم يظهر منهم مخالف إلا نادرا.

و رواها أصحاب الصيحاء فى جوامعهم، فروى البخارى عن أبى هريره عن النبى صلى الله عليه و آله قال: «من أدرك من الصبح ركعه قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، و من أدرك ركعه من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر» (١).

و روى أبو داود فى سننه عن ابن طاوس، عن ابن عباس عن أبى هريره مثله (٢).

و روى أيضا ابن ماجه القزوينى عن عروه بن الزبير عن عائشه عن النبى صلى الله عليه و آله مثله (٣).

و روى أيضا أبو هريره عن النبى صلى الله عليه و آله أنه قال: «من أدرك ركعه من الصلاه فقد أدرك الصلاه» (٤).

هذه مجموع ما ورد من طرق العامه، و أنت خير بأنّه ليس فيها روايه عامه

ص: ١٠١

١-١ صحيح البخارى ١:١٦٣ ح ٥٧٩.

٢-٢ سنن أبى داود ١:١١٢ ح ٤١٢.

٣-٣ سنن ابن ماجه ١:٢٢٩ ح ٦٩٩ و ٧٠٠.

٤-٤ صحيح البخارى ١:١٦٣ ح ٥٧٩ و ٥٨٠.

شامله للصلوات الخمس، عدى الروايه الأخيره المرويّه عن أبي هريره. و لكن يحتمل أن لا- تكون مرتبطه بباب الوقت، بل كان المقصود بها صلاه الجماعه، كما لا يخفى.

و أما ما ورد من طرق الإماميه فثلاث روايات:

منها: ما رواه أصبغ بن نباته عن أمير المؤمنين عليه السّلام قال: «من أدرك من الغداه ركعه قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداه تامّه» (١).

و منها: رواه عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السّلام فى حديث قال: «فإن صلّى ركعه من الغداه ثمّ طلعت الشمس فليتمّ و قد جازت صلاته» (٢).

و منها: ما رواه أيضا عن أبي عبد الله عليه السّلام و هى مثلها إلاّ أنّه زاد فيها «و إن طلعت الشمس قبل أن يصلّى ركعه فليقطع الصّلاه، و لا يصلّى حتّى تطلع الشمس» (٣).

هذا و بقى فى المقام خير آخر، رواه المحقّق فى المعتمد مرسلا، و هو قوله عليه السّلام:

«من أدرك ركعه من الوقت فقد أدرك الوقت» (٤).

و بالجمله: فاشتتار هذه الأخبار يعنى عن البحث فى سندها و الخدشه فيها بإرسال أو ضعف أو غيرهما كما هو دأب المتأخرين، فلا مجال للإشكال فى هذه القاعده من حيث السند.

و أمّا من حيث الدلاله، فقد يقال: بأنّ الروايه المشتمله على بيان هذه القاعده غير ناظره إلى حيثه الأدائيه، و أنّ الصلاه التى وقعت ركعه منها فى الوقت هل تكون أداء أو قضاء، بل غايتها الدلاله على صحه الصلاه فى هذه الصوره و عدم وجوب إعادتها. و لكن لا يخفى ضعف هذا القول، فإنّ ظاهر الروايه أنّ من أدرك

ص: ١٠٢

١- (١) التهذيب ٢: ٣٨ و ٢٦٢ ح ١١٩، الاستبصار ٢: ٢٧٥ ح ١، الوسائل ٤: ٢١٧، أبواب المواقيت ب ٣٠ ح ٢.

٢- (٢) التهذيب ٢: ٣٨ ح ١٢٠، الوسائل ٤: ٢١٧، أبواب المواقيت ب ٣٠ ح ١.

٣- (٣) التهذيب ٢: ٢٦٢ ح ١٠٤٤، الوسائل ٤: ٢١٧، أبواب المواقيت ب ٣٠ ح ٣.

٤- (٤) المعتمد ٢: ٤٧.

ركعه من الوقت فقد أدرك ما يترقبه من الوقت، وهو وقوع صلاته فيه فتكون أداء، فهو كمن أدرك جميع الوقت، فالمراد بقوله عليه السلام في روايه عمّار: «جازت صلاته» جوازها كجواز الصلاة التي وقعت بتمامها في الوقت، هذا.

وقد يقال أيضا: بأنّ الروايه تدلّ على صحّته صلاة خصوص من انكشف له في الأثناء أو بعدها وقوع ركعه منها في الوقت، بأنّ شرع فيها غافلا، أو معتقدا لإدراك الجميع، ولا تدلّ على صحّته الدخول في الصلاة مع العلم بعدم إدراكه إلا ركعه منها.

ولا يخفى أنّ مفاد الروايه إنّما هو جعل الوظيفة لمن لم يصلّ إلى أن بقي من الوقت مقدار ركعه، وأنّه يجب الشروع فيها، ولا يجوز تأخيرها بتوهم صيرورتها قضاء، ولا دلالة فيها على الاختصاص بما إذا شرع في الصلاة غافلا، أو معتقدا لإدراك الجميع، بل ظاهرها الإطلاق و الشمول للعامد أيضا. ويؤيد ذلك أنّه لم يفهم أحد إلاّ ما ذكرنا من الإطلاق، ولم يظهر منهم القول باختصاصها بغير العامد كما لا يخفى. ومثما ذكرنا- من أنّ المستفاد من الروايه كون المدرك ركعه من الوقت إنّما هو كمن يكون مدركا لجميع الوقت، بمعنى أنّ الصلاة التي وقعت ركعه منها في الوقت إنّما تكون أداء بأجمعها- ظهر فساد ما حكى عن السيد رحمه الله من كون هذه الصلاة قضاء بأجمعها (١)؛ وكذا ظهر فساد احتمال كونها ملفّقة من الأدائية و القضائية (٢).

و بالجملة: فالظاهر أنّه لا إشكال في كونها أداء بأجمعها. قال السيد العلامة الطباطبائي قدّس سرّه في منظومته:

و هي أداء لا أداء و قضا و لا قضا كما ارتضاه المرتضى (٣)

ص: ١٠٣

-
- ١ - ١) الخلاف ١: ٢٦٨ مسألة ١١، جواهر الكلام ٧: ٢٥٨، الحدائق ٦: ٢٧٧، ولم نعثر على المحكي عنه لا في الانتصار ولا في المسائل الناصريّات ولا في جمل العلم والعمل.
- ٢ - ٢) كما أشار إليه في المبسوط ١: ٧٢.
- ٣ - ٣) الدرّ النجفيّه: ٩١.

ثمَّ إنّ الظاهر مساعده العرف لإلغاء الخصوصية من مورد الروايات، وهى صلاة العصر و الغداة، و حينئذ فالحكم عام لجميع الصلوات، و يؤيده إطلاق الفتاوى.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا بقي إلى الغروب مقدار خمس ركعات للحاضر، أو ثلاث ركعات للمسافر، فلا إشكال فى أنه يجب عليه الإتيان بالصلاتين، و كذا إذا بقي إلى انتصاف الليل مقدار خمس ركعات للحاضر، أو أربع ركعات للمسافر، فإنه يجب عليه أيضا الجمع بين الصلاتين و الإتيان بهما معا بلا- إشكال، و لا- خلاف بين الأصحاب كما ادّعاها الشيخ رحمه الله فى كتاب الخلاف (١).

و لكن يظهر من بعض الأعظم من المعاصرين (٢) الاستشكال فى المسألة و يمكن تقرير الإشكال بوجه ثلاثة:

الأول: أن يقال: إنّ معنى اختصاص آخر الوقت بالعصر مثلا هو عدم صحّ وقوع شريكها فيه أصلا، لا أداء و لا قضاء لا كلاً و لا بعضاً، و حينئذ فلا- مجال للإتيان بصلاة الظهر إلا إذا بقي إلى الغروب مقدار ثمان ركعات، و حيث أنّ فى مفروض المقام تقع ثلاث ركعات من الظهر فى الوقت المختص بالعصر فلا تصحّ.

الثانى: إنّ مفاد قوله عليه السّلام: من أدرك- ليس توسعه الوقت بحيث كان تأخير الصلاة عمداً، إلى أن بقي من وقت أدائها مقدار ركعة جائزاً، لو ضوح عدم جواز التأخير عمداً، و وقوعه عسياناً، بل مفاده ليس إلا مجرد التنزيل الحكيم بالنسبة إلى الأدائيه و وجوب التعجيل، و حينئذ فإطلاق من أدرك بالنسبة إلى الظهر يعارض دليل وجوب التعجيل الثابت بالنسبة إلى العصر، فإن إدراك الظهر بأجمعها يوجب وقوع ثلاث ركعات من العصر خارج الوقت، و بعبارة أخرى

ص: ١٠٤

١-١) الخلاف ١: ٢٧٣ مسألة ١٤.

٢-٢) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى رحمه الله: ١٦-١٨.

الأمر دائر بين إدراك كلتي الصلاتين، لكن بحيث يقع مقدار من العصر خارج الوقت، و بين إدراك صلاة العصر تامه واقعه بأجمعها فى الوقت المختص بها، و حينئذ يقع التراحم بينهما، و لا مرجح للأول على الثانى أصلا كما لا يخفى.

الثالث: إنَّ مورد الروايات هى صلاة الغداء و العصر كما فى روايات العامه (١) أو خصوص الغداء كما فى الروايات الوارده من طرق الإماميه (٢). نعم مرسله المعتبر (٣) عامه شامله لجميع الصلوات، و لكنّها لم تثبت، و يحتمل قويّا أن تكون مأخوذه من الروايات، غايه الأمر إلغاء الخصوصيه فيها. و كيف كان فالتعدى عن مورد الروايات يتوقف على إلغاء الخصوصيه، و ذلك إنّما يجوز فيما إذا علم عدم مدخله الخصوصيه فى الحكم المذكور فى القضيّه و إلاّ- فلا- يجوز التعدى أصلا، فإن المراد بإلغاء الخصوصيه المتداول فى الألسن إنّما هو مفهوم الموافقه المذكوره فى علم الأصول، لأنّ الخصوصيات المذكوره فى الكلام ربما يحرز عدم دخالتها فى الحكم، فيتعدى عن المورد إلى غيره و يسمى الحكم المستفاد بالنسبه إلى غير المذكور مفهوم الموافقه، و ربّما لا يحرز ذلك فتحمل القضيّه على ظاهرها من مدخله القيد فى ثبوت الحكم، و حينئذ فلا يتعدى عن مورده، بل يثبت لغير المذكور خلاف الحكم الثابت بالنسبه إلى المذكور، و يسمى ذلك الحكم الثابت لغير المذكور مفهوم المخالفه.

و بالجمله: فتسريه الحكم عن خصوص المورد يتوقف على إحراز عدم مدخله خصوصيه فى المورد، و فى المقام يمكن هذه الدعوى بالنسبه إلى صلاة العشاء، و لكن لا يمكن بالنسبه إلى الظهر و المغرب، لأنّ الصبح و العصر و كذا

ص: ١٠٥

١-١ صحیح البخاری ١:١٦٣ ح ٥٧٩ و ٥٨٠، سنن ابن ماجه ١:٢٢٩ ح ٦٩٩ و ٧٠٠.

٢-٢ الوسائل ٤:٢١٧. أبواب المواقيت ب ٣٠ ح ١ و ٢ و ٣.

٣-٣ المعتبر ٢:٤٧، و كذا مرسله الذکرى المتقدمه.

العشاء لا- تراحم- بوقوع بعضها خارج الوقت- شيئاً من الواجبات، لعدم ثبوت واجب بعدها، وهذا بخلاف الظهر و المغرب، لمزاحمتها للعصر و العشاء، فلا يجوز إلغاء الخصوصية بالنسبة إليهما بعد افتراقهما عمّا ورد في الروايات كما عرفت، فلا يكون الحكم المستفاد من قوله عليه السّلام: «من أدرك» ثابتاً بالنسبة إليهما، حتى تصل النوبة إلى ملاحظته مرجحات باب المزاحمة كما لا يخفى.

و الجواب عن الأوّل: إنّه قد مرّ مرارا أنه لم يرد في آيه و لا روايه لفظ الاختصاص حتى نتمسك بإطلاقه، و يكون مقتضاه حينئذ عدم صحه الشريكه مطلقاً، لا أداء و لا قضاء، بل غايه ما تدل عليه روايه ابن فرقد المتقدمه (1)، أنّ مقدار أربع ركعات من أول الزوال مختص بالظهر، و يكون نسبه إلى العصر كنسبه قبل الزوال إلى الظهر، و مقدار أربع ركعات من آخر الوقت مختص بالعصر، و يكون نسبه إلى الظهر كنسبه ما بعد الغروب إلى العصر، و لا دلالة فيها على عدم صحه وقوع الشريكه فيه و لو بعضاً كما لا يخفى.

و عن الثاني: إنّ غايه ما تدل عليه الأدله الأوليه، وجوب الإتيان بالصلاه أداء، غايه الأمر أنّه لو لم يكن في البين قاعده من أدرك، لكان المستفاد من تلك الأدله وجوب الإتيان بجميع أجزاء الصلاه في الوقت، إلّا أنه بعد ثبوت هذه القاعده يستكشف أن تحقق عنوان الأدائيه لا يتقوم بوقوعها بأجمعها في الوقت، بل يكفي في اتصاف الصلاه بهذه الصفه مجرد وقوع ركعه منها في الوقت، فقوله عليه السّلام:

«من أدرك» الحديث، يكون حاكماً على تلك الأدله و مفسّراً لها، و حينئذ فمع وقوع ركعه من الصلاه في الوقت يتحقق امتثال الأمر المتعلق بإيجاد الصلاه أداء، و ليس هنا ما يدل على وجوب التعجيل و المبادرة أصلاً، و لو سلّم لكان ذلك بأمر

ص: ١٠٦

مستقل يكشف عنه الإجماع، وهو منصرف عن هذه الصورة، وعلى تقدير عدم الانصراف لا دليل على إطلاقه بعد كونه دليلاً لثبوت يقتصر فيه على المتيقن.

و بالجمله: فلم يثبت الإجماع في المقام لو لم نقل بثبوته على الخلاف، كما ادّعاه في الخلاف (١) على ما عرفت، بل هو على تقدير ثبوته منحصر بصلاه الغداه لو أخرها عمداً إلى أن يبقى من الوقت مقدار ركعه، هذا أولاً.

و ثانياً: سلّمنا أنّ مقتضى الأدله الأوليه الأمره بإتيان الصلاه في وقتها، وجوب المبادره و التعجيل، و أنه لا يستفاد من قوله عليه السّلام: «من أدرك» إلاّ التنزيل بحسب الأدائيه و وجوب التعجيل من دون أن يكون ناظراً إلى توسعه الوقت مطلقاً، لكن نقول: مقتضى دليل شرطيه الترتيب بالنسبه إلى صلاه العصر، و كون الإتيان بصلاه الظهر من الشرائط الوجوديه بالنسبه إلى العصر، و وجوب الإتيان بالظهر مع الإمكان ليتحقق هذا الشرط، و المفروض في المقام إمكانه بنحو لا يفوت العصر أيضاً، كما يدلّ عليه روايه الحلبي المتقدمه الوارده فيمن نسي الظهر و العصر، ثمّ تذكر عند غروب الشمس حيث قال عليه السّلام: «إن كان في وقت لا يخاف فوت إحداهما فليصل الظهر ثمّ ليصل العصر، و إن هو خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر، و لا يؤخّرها فتفوته فتكون قد فاتتاه جميعاً» (٢).

و هذا الشخص في المقام يصدق عليه أنّه لا يخاف فوت إحداهما، لأنّ المفروض بمقتضى قاعده من أدرك أنّ إدراك ركعه من الوقت كإدراك جميع الوقت في اتّصاف الصلاه بكونها أداء فلا وجه حينئذ لتوهم أن يقال إنّ تقديم الظهر يوجب وقوع بعض أجزاء العصر في خارج الوقت.

ص: ١٠٧

١-١) الخلاف ١: ٢٧٣ مسأله ١٤.

٢-٢) التهذيب ٢: ٢٤٩ ح ١٠٧٤، الاستبصار ١: ٢٨٧ ح ١٠٥٢، الوسائل ٤: ١٢٩. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١٨.

و عن الثالث، ما عرفت من أنّ الظاهر من الروايات كون إدراك ركعه من الوقت كافيا في وقوع الصلاة أداء بلا- فرق بين الصلوات أصلا كما يساعد على ذلك فهم العرف، مضافا إلى فهم علماء الفريقين و افتراق الصلوات في جهة المزاحمه و عدمها لا يوجب تخصيص الحكم ببعضها بعد ما عرفت في الجواب عن الوجه الثاني من عدم المزاحمه بينهما أصلا، فتدبر.

ص: ١٠٨

بقى الكلام فى هذا المقام حول علامات زوال الشمس و ميلها عن دائره نصف النهار.

فقول: قد ذكر فى الكتب الخاصه لنقل الفتاوى المأثوره عن الأئمه عليهم السلام بعين ألفاظها الصادره عنهم، لزوال الشمس علامتان و المذكور فى النصوص التى وصلت إلينا هى العلامه الأولى فقط، و لكن يستكشف من ذكر العلامه الثانيه أيضا فى تلك الكتب وجود نصّ عليها، غايه الأمر أنه لم يصل إلينا كما هو الشأن فى جميع المسائل المذكوره فى تلك الكتب، و كيف كان فالعلامه الأولى هى زياده الظل بعد نقصانه أو وجوده بعد انعدامه، و العلامه الثانيه ميل الشمس إلى جانب الحاجب الأيمن لمن استقبل القبله (١).

و لا يخفى أنّ العلامه الأولى إنّما هى علامه لجميع البلاد فى جميع أيام السنه و لكن الأغلب فيها هى زياده الظلّ، و أما انعدامه فهو يتفق نادرا فى خصوص بعض البلاد فى يومين (٢) من أيام السنه أو يوم واحد، باختلاف البلاد، و لذا لم يقع له ذكر فى الأحاديث أصلا، و أمّا العلامه الثانيه فهى تعتبر بالنسبه إلى البلاد التى تكون قبلتها نقطه الجنوب كأطراف العراق الغربيه من الموصل و نحوه،

ص: ١٠٩

-
- ١- (١) المقنعه: ٩٢-٩٣، المبسوط ١: ٧٣، النهايه: ٦٣، الجامع للشرائع: ٥٩-٦٠، شرائع الإسلام ١: ٥١، الدروس ١: ١٣٨.
 - ٢- (٢) كما فى مكّه المكرّمه و ما قاربها فى العرض، جواهر الكلام ٧: ٩٩.

و حينئذ فتكون الناصيه مقابله للقبله، فميل الشمس إلى جانب الحاجب الأيمن يكشف عن تحقّق الزوال، و أمّا البلاد التي تكون قبلتها منحرفه عن نقطه الجنوب إلى جهه المغرب، فميل الشمس إلى جانب الأيمن فيها يكشف عن تحقّق الزوال من قبل بمقدار معتد به. و ليعلم أنّ العلامتين اللتين ذكرناهما ليس لهما موضوعيه، بل المعتبر هو العلم بالزوال من أيّ طريق حصل، و إن لم تصر زياده الظلّ محسوسه، و حينئذ فلا وجه لما حكاه في الجواهر عن بعض من احتمال وجوب التأخير حتى تصير زياده الظلّ محسوسه كما لا يخفى.

المسأله الثالثه: ابتداء وقت المغرب

فنعول: اتفقت الأمّه الإسلاميه على أنّ أول وقت صلاه المغرب غروب الشمس (1)، و لا إشكال و لا خلاف بينهم في ذلك و أنّما الخلاف و الإشكال في أنّ الغروب هل يتحقق باستتار القرص عن النظر أو أنّه يعرف بذهاب الحمره المشرقيه؟ فيه قولان، اتفق غير الإماميه من أهل السنه، و الزيديه، و غيرهم على القول الأوّل (2) و وافقهم على ذلك بعض أصحابنا الإماميه (3)، و المشهور بينهم هو

ص: ١١٠

-
- ١- ١) الخلاف ١: ٢٦١ مسألة ٦، المعتبر ٢: ٤٠، تذكره الفقهاء ٢: ٣١٠ مسألة ٣٠، المجموع ٣: ٣٤، بدايه المجتهد ١: ١٤٢-١٤٣، أحكام القرآن للجصاص ٢: ٢٧٤، المغنى لابن قدامه ١: ٣٨١.
- ٢- ٢) فتح العزيز ٣: ٢٠ و ٢١، المغنى لابن قدامه ١: ٤٢٤، الشرح الكبير ١: ٤٧٢، المجموع ٣: ٢٩، تذكره الفقهاء ٢: ٣١٠ مسألة ٣٠.
- ٣ - ٣) المقنع: ١٠٦، علل الشرائع: ٣٥٠، الهدايه: ١٢٩، المبسوط ١: ٧٤، المسائل الناصريّات: ١٩٣ مسألة ٧٣، الغنيه، ٦٩، المراسم: ٦٢، المهذب ١: ٦٩، مجمع الفائده و البرهان ٢: ٢٢، مدارك الأحكام ٣: ٥٣، نهايه الاحكام ١: ٣١١، بحار الأنوار، ٨٠، ٥١، مفاتيح الشرائع ١: ٩٤، مستند الشيعة ٤: ٢٥، المسأله الثانيه، كشف اللثام ٣: ٣٣.

القول الثاني (١) و يظهر من المحقق شهره القولين، غايه الأمر أن الثاني أشهر (٢)، و منشأ الخلاف بينهم اختلاف الأخبار الوارده فى هذا الباب.

أما الطائفة الاولى من الأخبار التى ظاهره فى الاعتبار بالاستتار، فكثيره:

منها: روايه زراره قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «وقت المغرب إذا غاب القرص، فإن رأيته بعد ذلك و قد صليت أعدت الصلاة.» (٣) الحديث.

و منها: روايه جابر عن أبى جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «إذا غاب القرص أفر الصائم و دخل وقت الصلاة» (٤).

و منها: مرسله على بن الحكم عمّن حدّثه، عن أحدهما عليهما السلام إنّه سئل عن وقت المغرب؟ فقال: «إذا غاب كرسيها، قلت: و ما كرسيها؟ قال: قرصها، فقلت: متى يغيب قرصها؟ قال: إذا نظرت إليه فلم تره» (٥).

و منها: روايه عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «وقت المغرب حين تغيب الشمس إلى أن تشتبك النجوم» (٦).

و منها: روايه إسماعيل بن الفضل الهاشمى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه و آله يصلى المغرب حين تغيب الشمس حيث تغيب حاجبها» (٧).

و منها: روايه عمرو بن أبى نصر قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول فى المغرب:

ص: ١١١

١ - ١) المنتهى ٢٠٣: ١، تذكرة الفقهاء ٣١٠: ٢، جامع المقاصد ١٧: ٢، المعبر ٥١: ٢، النهاية ٥٩: ٥٩، الدروس ١: ١٣٩، مسالك الأفهام ١٣٩: ١، مفتاح الكرامه ٣٥: ٢، جواهر الكلام ١٠٩: ٧.

٢ - ٢) المعبر ٥١: ٢.

٣ - ٣) الكافي ٢٧٩: ٣، التهذيب ٢٧١: ٤، ح ٨١٨ و ج ٢٦١: ٢، ح ١٠٣٩، الاستبصار ١١٥: ٢، ح ٣٧٦، الوسائل ١٧٨: ٤، أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١٧.

٤ - ٤) الفقيه ٨١: ٢، ح ٣٥٨، الوسائل ١٧٩: ٤، أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢٠.

٥ - ٥) التهذيب ٢٧: ٢، ح ٧٩، الاستبصار ٢٦٢: ١، ح ٩٤٢، الوسائل ١٨١: ٤، أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢٥.

٦ - ٦) التهذيب ٢٥٧: ٢، ح ١٠٢٣، الاستبصار ٢٦٣: ١، ح ٩٤٨، الوسائل ١٨٢: ٤، أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢٦.

٧ - ٧) التهذيب ٢٥٨: ٢، ح ١٠٢٥، الاستبصار ٢٦٣: ١، ح ٩٤٦، الوسائل ١٨٢: ٤، أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢٧.

«إذا توارى القرص كان وقت الصلاة، و أفطر» (١).

و منها: مرسله الصدوق قال: قال الصادق عليه السّلام: «إذا غابت الشمس فقد حلّ الإفطار و وجبت الصلاة، و إذا صلّيت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل» (٢).

و منها: رواه داود بن أبي يزيد قال: قال الصادق جعفر بن محمّد عليهما السّلام: «إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب» (٣).
و منها: رواه عبيد الله بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سمعته يقول:

«صحبتني رجل كان يمسي بالمغرب و يغلس بالفجر، و كنت أنا أصليّ المغرب إذا غربت الشمس و أصليّ الفجر إذا استبان الفجر. فقال لي الرجل: ما يمنعك أن تصنع مثل ما أصنع؟ فإنّ الشمس تطلع على قوم قبلنا و تغرب عنّا و هي طالعه على مرقد آخرين بعد. قال: فقلت: إنّما علينا أن نصليّ إذا وجبت الشمس عنّا، و إذا طلع الفجر عندنا ليس علينا إلاّ ذلك و على أولئك أن يصلّوا إذا غربت الشمس عنهم» (٤).

و منها: رواه عبيد بن زرارة أيضا عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلى نصف اللّيل، إلاّ أنّ هذه قبل هذه» (٥).

و منها: رواه أخرى لعبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سمعته يقول:
«وقت المغرب إذا غربت الشمس فغاب قرصها» (٦).

ص: ١١٢

-
- ١- (١) التهذيب ٢: ٢٧ ح ٧٧، الاستبصار ١: ٢٦٢ ح ٩٤٠، الوسائل ٤: ١٨٣، أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٣٠.
 - ٢- (٢) الفقيه ١: ١٤٢ ح ٦٦٢، الوسائل ٤: ١٧٩، أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١٩.
 - ٣- (٣) أمالي الصدوق: ٧٤ ح ١١، الوسائل ٤: ١٧٩، أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢١.
 - ٤- (٤) أمالي الصدوق: ٧٥ ح ١٥، الوسائل ٤: ١٧٩، أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢٢.
 - ٥- (٥) التهذيب ٢: ٢٧ ح ٧٨، الاستبصار ١: ٢٦٢ ح ٩٤١، الوسائل ٤: ١٨١، أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢٤.
 - ٦- (٦) الكافي ٣: ٢٧٩ ح ٧، التهذيب ٢: ٢٨ ح ٨١، الاستبصار ١: ٢٦٣ ح ٩٤٤، الوسائل ٤: ١٧٨، أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١٦.

و منها:روايه ربيع بن سليمان و أبان بن أرقم و غيرهما قالوا:أقبلنا من مكّه حتّى إذا كنّا بوادى الأخضر إذا نحن برجل يصلّى و نحن ننظر إلى شعاع الشمس، فوجدنا فى أنفسنا،فجعل يصلّى و نحن ندعو عليه و نقول:هذا من شباب أهل المدينه،فلمّا آتيناها إذا هو أبو عبد الله جعفر بن محمّد عليهما السّلام،فزلنا فصلينا معه و قد فاتتنا ركعه،فلمّا قضينا الصلاه قمنا إليه فقلنا له:جعلنا فداك هذه الساعه تصلّى؟! فقال عليه السّلام:إذا غابت الشمس فقد دخل الوقت (١).و غير ذلك من الأخبار الظاهره فى تحقّق الغروب بمجرد استتار القرص عن الأنظار.

و أمّا الطائفه الثانيه من الأخبار،الدالّه على المذهب المشهور أو الأشهر بين الإماميه،فهى أيضا كثيره.

منها:روايه بريد بن معاويه عن أبى جعفر عليه السّلام قال:«إذا غابت الحمره من هذا الجانب-يعنى من المشرق-فقد غابت الشمس من شرق الأرض و غربها» (٢).

و ذكر هذه الروايه فى الوسائل فى ثلاثه مواضع من باب واحد (٣) و ظاهره كونها ثلاث روايات مع وضوح أنّها ليست إلا روايه واحده،ثمّ إنّ الروايه و إن لم يكن فيها ذكر من الصلاه فضلا عن خصوص المغرب إلا أنّ الظاهر كونها بصدد بيان ما به يتحقّق الغروب الذى يترتب عليه أحكام كثيره فى الشرع،كجواز الإفطار عند تحقّقه و جواز الدخول فى صلاه المغرب،و غيرهما من الأحكام المترتبه عليه.

و الظاهر أيضا أنّ المراد بمشرق الأرض و مغربها،هو مجموع الأرض التى تكون بحسب الحسّ متساويه السطح لأرض المصلّى،و حينئذ فيستفاد من الروايه

ص: ١١٣

١-١) أمالى الصدوق:٧٥ ح ١٦،الوسائل ١٨٠:٤.أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢٣.

٢-٢) الكافى ٢٧٨:٣ ح ٢ و ج ١٠٠:٤ ح ٢،التهذيب ٢٩:٢ ح ٨٤،الاستبصار ٢٦٥:١ ح ٩٥٦،الوسائل ١٧٢:٤. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١.

٣-٣) الوسائل ١٧٦،١٧٥:٤.أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٧ و ١١.

أن الاعتبار إنما هو بغيوبه الشمس عن جميع الأرض المتساويه السطح لأرض المصلّى، بحيث لا يراها أحد من ساكني تلك الأرض، لا بغيوبتها عن نظر المصلّى فقط.

و منها: ما رواه عليّ بن أحمد بن أشيم عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «وقت المغرب إذا ذهب الحمرة من المشرق، وتدرى كيف ذلك؟ قلت: لا. قال: لأنّ المشرق مطّل على المغرب هكذا—و رفع يمينه فوق يساره—فإذا غابت هاهنا ذهب الحمرة من هاهنا» (١).

و منها: مرسله ابن أبي عمير عمّن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وقت سقوط القرص و وجوب الإفطار من الصيام أن تقوم بحذاء القبلة، و تتفقد الحمرة التي ترتفع من المشرق، فإذا جازت قمه الرأس إلى ناحيه المغرب فقد وجب الإفطار و سقط القرص» (٢).

و منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن بكر بن محمّد، عن أبي عبد الله عليه السلام إنّه سأله سائل عن وقت المغرب؟ فقال: «إنّ الله يقول في كتابه لإبراهيم فلما جنّ عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربّي (٣) فهذا أوّل الوقت، و آخر ذلك غيوبه الشفق، و أوّل وقت العشاء الآخرة ذهاب الحمرة، و آخر وقتها إلى غسق الليل يعنى نصف الليل» (٤).

و منها: رواه شهاب بن عبد ربّه قال: قال أبو عبد الله عليه السلام «يا شهاب! إنّي

ص: ١١٤

١-١) الكافي ٣: ٢٧٨ ح ١، علل الشرائع: ٣٤٩ ب ٦٠ ح ١، التهذيب ٢: ٢٩ ح ٨٣، الاستبصار ١: ٢٦٥ ح ٩٥٩، الوسائل ٤: ١٧٣. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٣.

٢-٢) الكافي ٣: ٢٧٩ ح ٤ و ج ٤: ١٠٠ ح ١، التهذيب ٤: ١٨٥ ح ٥١٦، الوسائل ٤: ١٧٣. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٤.

٣-٣) الأنعام: ٧٦.

٤-٤) الفقيه ١: ١٤١ ح ٦٥٧، التهذيب ٢: ٣٠ ح ٨٨، الاستبصار ١: ٢٦٤ ح ٩٥٣، الوسائل ٤: ١٧٤. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٦.

أحبّ إذا صلّيت المغرب أن أرى في السماء كوكبا» (١).

و منها: رواه عمّار الساباطى عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إنما أمرت أبا الخطاب أن يصلّى المغرب حين زالت الحمرة من مطلع الشمس، فجعل هو الحمرة التي من قبل المغرب، وكان يصلّى حين يغيب الشفق» (٢).

و منها: رواه محمد بن شريح عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن وقت المغرب؟ فقال: «إذا تغيّرت الحمرة في الأفق، و ذهبت الصفرة، و قبل أن تشتبك النجوم» (٣).

و ليس فى الروايه ما يدلّ على كون المراد بالحمرة هى الحمرة المشرقيه، و حينئذ فيحتمل أن يكون المراد بها هى الحمرة المغربيه، و عليه فيكون المقصود بيان آخر وقت فضيله المغرب، و لو سلّم أنّ المتبادر منها هى الحمرة المشرقيه فلا شبهه فى أنّ ذيلها يكون بصدد بيان آخر الوقت، و حينئذ فتكون الروايه متعرّضه لبيان وقت المغرب أوّلا و آخرًا.

هذا، و المراد بتغيّر الحمرة هل هو تغيّرها إلى السواد، أو إلى الصفرة، أو إلى الضعف؟ و جوهه، الأظهر هو الوجه الأوّل.

و منها: رواه عبد الله بن وضّاح قال: كتبت إلى العبد الصالح عليه السّلام يتوارى القرص و يقبل الليل ثمّ يزيد الليل ارتفاعا، و تستتر عنّا الشمس، و ترتفع فوق الجبل حمرة، و يؤذّن عندنا المؤذّنون، فأصلّى حينئذ و أفطر إن كنت صائما أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟ فكتب إلى: «أرى لك أن تنتظر حتى تذهب

ص: ١١٥

١- ١) التهذيب ٢: ٢٦١ ح ١٠٤٠، الاستبصار ١: ٢٦٨ ح ٩٧١، علل الشرائع: ٣٥٠ ب ٦٠ ح ٢، الوسائل ٤: ١٧٥. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٩.

٢- ٢) التهذيب ٢: ٢٥٩ ح ١٠٣٣، الاستبصار ١: ٢٦٥ ح ٩٦٠، السرائر ٣: ٦٠٢، الوسائل ٤: ١٧٥. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١٠.

٣- ٣) التهذيب ٢: ٢٥٧ ح ١٠٢٤، الوسائل ٤: ١٧٦. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١٢.

الحمرة و تأخذ بالحائطه لدينك» (١).

و منها: رواه يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لى: «مَسُوا بِالْمَغْرِبِ قَلِيلًا فَإِنَّ الشَّمْسَ تَغِيبُ مِنْ عِنْدَكُمْ قَبْلَ أَنْ تَغِيبَ مِنْ عِنْدَنَا» (٢).

و غير ذلك من الأخبار الكثيره التى نقل بعضها صاحب الوسائل فى كتاب الحج فى باب الإفاضه من عرفات فراجع (٣).

إذا عرفت ذلك فنقول: هذه الأخبار كما ترى يترأى منها التعارض مع الأخبار المتقدمه الدالّه على أنّ الاعتبار إنّما هو باستتار القرص، ولا بدّ من بيان وجه الجمع بينهما، و على تقدير عدم إمكانه، لا بدّ من بيان أنّ الترجيح مع أيّهما؟ و نقول قبل ذلك أنّ الاحتمالات المتصوّره الجاريه فى أخبار الاستتار أربعة:

أحدها: أن يكون الاعتبار باستتار الشمس و غيوبتها عن نظرنا، و لو بسبب حاجب، أو مانع كالجبل و نحوه.

ثانيها: أن يكون الاعتبار باستتارها عن أفق المصلّى بحيث لا يكاد يراها أحد من الساكنين فى هذا الأفق، و لو لم يكن فى البين حاجب و لا مانع.

ثالثها: أن يكون الاعتبار باستتارها و وقوعها تحت الأفق الذى يكون المصلّى واقعا فيه، و كذلك عن أفق جميع الأراضى الموافقه لهذه الأرض من حيث الأفق.

رابعها: أن يكون المراد استتارها عن الأفق الحقيقى المنصف للكره.

و بالجمله: فكلّمه الاستتار و الغيوبه و إن لم تكن مجمله من حيث المفهوم إلّا- أنّه يجرى فيها باعتبار المستور عنه هذه الاحتمالات الأربعة، فالروايات من هذه الحثيه تكون مجمله. و لا ريب أنّ التنافى بينها و بين أخبار الحمرة إنّما يتوقّف على

ص: ١١٦

١- (١) التهذيب ٢: ٢٥٩ ح ١٠٣١، الاستبصار ١: ٢٦٤ ح ٩٥٢، الوسائل ٤: ١٧٦. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١٤.

٢- (٢) التهذيب ٢: ٢٥٨ ح ١٠٣٠، الاستبصار ١: ٢٦٤ ح ٩٥١، الوسائل ٤: ١٧٦. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١٣.

٣- (٣) الوسائل ١٣: ٥٥٧. أبواب إحرام الحج و الوقوف بعرفه ب ٢٢ ح ٢ و ٣.

أن يكون المراد منها واحدا من الاحتمالين الأولين، لأنه لو كان المراد منها واحدا من الاحتمالين الأخيرين، لا- يكون بينهما تعارض أصلا كما هو واضح، وحينئذ فيمكن أن يقال بأن أخبار الحمرة تكون مبينه بالنسبة إلى أخبار الاستتار، وحاكمه عليها، و مفسّره للمراد منها، ويشهد بذلك روايه بريد بن معاويه المتقدّمه (١) بناء على ما استظهرنا منها من كون المراد أنّ الاعتبار إنّما هو بغيوبه الشمس عن جميع الأراضي المتساويه السطح لأرض المصلّى.

هذا، وإن أبيت عن إمكان الجمع بين الطائفتين و قلت: بأنّ الظاهر من أخبار الاستتار هو الاعتبار باستتار الشمس عن خصوص أرض المصلّى فنقول: لا بدّ من ترجيح أخبار الحمرة و العمل على طبقها، إذ قد عرفت أنّ جميع فرق المسلمين مخالف للإماميه فتوى و عملا- في ذلك، و لم يكن بينهم ذكر من الحمرة أصلا (٢)، كما أنّهم يصلّون بمجرّد استتار القرص، و حينئذ فمع فتوى مشهور الإماميه على طبق تلك الأخبار، و أنّ الاعتبار إنّما هو بذهاب الحمرة لا- بالاستتار، لا- ينبغي للعاقل الارتياح في أنّ اختصاصهم بذلك من بين الفرق الإسلاميه إنّما هو لاعتقادهم بحجّه اخرى، و هي فتوى أنّهم الاثنى عشر صلوات الله عليهم أجمعين، حيث إنّهم يجعلونه حجّه مستقلّه مقابلا لجميع الفرق، فمع اشتمال جوامعهم المعدّه لنقل الروايات المأثوره عنهم عليهم السّلام على الأخبار الدالّه على أنّ الاعتبار إنّما هو بالحمرة، يحصل القطع بأنّ هذا المعنى قد ألقى إليهم من ناحيه أنّهم عليهم السّلام و حينئذ فيجب العمل بها خصوصا مع كثرتها، و طرح الأخبار المخالفه، لأجل صدورها تقيه، كما يشهد بذلك لسان بعضها. و من المعلوم أنّ بنائهم على مراعاة التقيه خصوصا في مثل هذه

ص: ١١٧

١- (١) الوسائل ١٧٢: ٤. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١.

٢- (٢) المجموع ٣: ٢٩، المغنى لابن قدامه ١: ٤٢٤، الشرح الكبير ١: ٤٧٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٠، بدايه المجتهد ١: ١٤٢-١٤٣.

المسأله التي كانت ضروريه عند سائر الفرق، و كان اعتقادهم أنّ ذلك مأثورا من النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله أنّ عمله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله أيضا كذلك.

و دعوى أنّه لو كان عمل النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله على وفق ما يقول به الإماميه- كما هو معتقدا- فكيف يمكن أن يختفى على جميع المسلمين إلى زمان صدور أخبار الحمرة، مدفوعه بأنّ المسلمين في الصدر الأوّل لم يكونوا متوجّهين إلى خصوصيات أفعاله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله، و لا مهتمّين بضبطها حتّى لا يشتبه الأمر على من بعدهم، لكونهم حديثي العهد بالإسلام، مضافا إلى أنّهم كانوا قليلين، و الاختلاف بين المسلمين في الأحكام إنّما حدث بعد وفاه النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله، و حينئذ توجه أصحاب النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله إلى أنّه فات منهم ما فات، و أنّهم لم يستفيدوا من صحبته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله إلا قليلا.

و بالجمله: لا- منافاه بين كون عمل النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله على طبق ما يقول به الإماميه، و بين اختفاء ذلك على المسلمين، لعدم اهتمامهم بضبط خصوصيات أفعاله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله، فلا ينبغي الارتياح بملاحظه ما ذكرنا في أنّ الترجيح إنّما هو مع أخبار الحمرة. و قد تحصل مما ذكرنا عدم المنافاه بين الطائفتين من الأخبار أوّلا، و لزوم الأخذ بأخبار الحمرة ثانيا.

و اعلم أنّه بعد استتار القرص عن الأنظار تكون الحمرة المشرقيه متّصله بالأفق حسّا، و ترتفع تدريجا من الأفق و يسود الأفق، و إذا انتهى ارتفاعها يصير لونها ضعيفا، و يبلغ إلى حدّ لا ترى العين حمرة أصلا، و حينئذ توجد مقارنة لزوالها حمرة ضعيفه في جانب المغرب فوق الأفق، و تنخفض تدريجا مع الاشتداد إلى أن تغيب عن النظر بالكليه، و أمّا حركة الحمرة بالتدريج من المشرق إلى أن تبلغ قمه الرأس، و تميل إلى جانب المغرب كذلك، فليس ممّا يصدقه الحسّ و الوجدان، و حينئذ فيشكل الأخذ بمرسله ابن أبي عمير المتقدمه (1)، الظاهره في حركتها من

ص: ١١٨

المشرق إلى المغرب تدريجاً، ويمكن حملها على ما ذكرنا من كون المراد زوال الحمرة في ناحية المشرق، وحدثها في ناحية المغرب، وحينئذ فلا يستفاد منها أمر وراء سائر الروايات.

نعم هنا كلام يجرى في جميع الروايات، وهو أنّ المراد بغيوبه الحمرة، أو زوالها، أو تغييرها، أو ذهابها على اختلاف التعبيرات الواقعة في الروايات، هل هو ارتفاعها عن الحد المتصل بالأفق و انفصالها عنه، فتكون العبره بمجرد انفصالها؟ أو أنّ المراد زوالها من ناحية المشرق بالكليه، بحيث لو نظر الناظر إلى تلك الناحيه لم ير فيها حمرة أصلاً؟ وجهان، الظاهر هو الوجه الثاني، لأنّ المتبادر من تلك التعبيرات، والمنسب إلى أذهان العرف، إنّما هو هذا الوجه كما لا يخفى.

ثمّ إنّّه ربّما يجمع بين الطائفتين من الأخبار المتقدّمه بوجه آخر، وهو أنّ المراد بزوال الحمرة هو الوجه الأوّل من هذين الوجهين الأخيرين، وهو انفصالها عن الأفق و لو بقدر أصابع، وإن لم يصل إلى قمّه الرأس فضلاً عن التجاوز عنها، ومن المعلوم أنّ زوال الحمرة بهذا المعنى مقارن لاستتار القرص عن النظر.

و يرد عليه-مضافاً إلى ما ذكرنا من أنّ المراد بزوال الحمرة هو زوالها بالكليه، بحيث لا يرى الناظر في ناحية المشرق حمرة أصلاً، كما يشهد بذلك التعبير عنه في مرسله ابن أبي عمير المتقدّمه، بتجاوزها قمّه الرأس-أنّه لو كان المراد من أخبار الحمرة هو ما يدلّ عليه أخبار الاستتار-و بعبارة اخرى كان فتوى الأئمّه عليهم السّلام موافقاً لسائر الفرق، ولم يكن بينهما مخالفه في هذه الجبهه أصلاً-لما كان وجه لإلقاء هذه الكلمه الموهمه للخلاف بين شيعتهم، خصوصاً مع كون غرضهم مراعاة الاتحاد، و عدم الاختلاف مهما أمكن، كما هو واضح، فهذا الجمع ممّا لا سبيل إليه أصلاً.

و قد يجمع أيضاً بين الأخبار كما عن بعض الأعظم (1) بحمل أخبار الحمرة

ص: ١١٩

(١-١) كتاب الصلاة لآيه الله الحائري رحمه الله: ١٤.

على الاستحباب و الفضيله، و لكن يرد عليه أنّ هذا تصرّف في ظواهر تلك الأخبار، من غير أن يدلّ عليه دليل.

و الانصاف أنّه لا سبيل إلى الجمع بغير ما ذكرناه، و مقتضاه أنّ الاعتبار بذهاب الحمرة و على تقدير عدم إمكان الجمع لا مجال للارتباب في ترجيح أخبار الحمرة، و يؤيده الشهره المحقّقه بين الفقهاء على ذلك.

ثمّ إنّ حكي عن المحقّق الوحيد البهبهاني قدّس سرّه (١) أنّه استدل على عدم اشتراط ذهاب الحمرة، و أنّ الاعتبار إنّما هو بالاستتار بأنّه لو اعتبرت الحمرة المشرقيه من حيث دلالتها على تحقّق الغروب، لاعتبرت الحمرة المغربيه من حيث دلالتها على الطلوع بالنسبه إلى صلاه الصبح، و حينئذ يلزم أن يكون الإتيان بصلاه الصبح بعد ظهور الحمرة في ناحيه المغرب، و قبل ظهور القرص من ناحيه المشرق إتيانا بها في غير وقتها، مع أنّ المعلوم خلاف ذلك، للاتفاق على وقوعها في وقتها لو أتى بها في ذلك الوقت.

و أجاب عنه في الجواهر (٢) بوجوه أربعة:

الأوّل: أنّه قد التزم بذلك بالنسبه إلى الطلوع، بعض الأصحاب كالشهيد الثاني في المقاصد العليه، و صاحب كشف اللثام (٣)، و يدلّ عليه روايه دعائم الإسلام عن الصادق عليه السّلام: «إنّ آخر الوقت أن يحمر أفق المغرب» (٤)، و كذلك عباره فقه الرضا عليه السّلام حيث قال: «آخر وقت الفجر أن تبدو الحمرة في أفق المغرب» (٥).

ص: ١٢٠

١- ١) مفتاح الكرامه ٢:٢٥، جواهر الكلام ٧:١١٩.

٢- ٢) جواهر الكلام ٧:١١٩ و ١٢٠.

٣- ٣) المقاصد العليه: ١٠٢، كشف اللثام ٣:٥١.

٤- ٤) دعائم الإسلام ١:١٣٩، بحار الأنوار ٨٠:٧٤.

٥- ٥) فقه الرضا عليه السّلام: ٧٤.

الثاني: إمكان الفرق بين الحمرتين خصوصا بعد قوله عليه السلام- في بعض الروايات المتقدمه-: «لأن المشرق مطلق على المغرب»
(١)، أي مشرف عليه.

فإن ظاهره إشراف المشرق و ارتفاعه بالنسبه إليه. و حينئذ فظهور الحمرة في جانب المغرب لا يدل على طلوع الشمس، بخلاف زوالها في ناحيه المشرق، فإنه يدل على الغروب.

الثالث: إن هذا اجتهاد في مقابل النص، فلعل الشارع اعتبر ذلك في الغروب دون الطلوع، و يؤيده عدم تعرض الأصحاب له، و هو ظاهر بل صريح في عدم اعتباره فيه.

الرابع: إن هذا قياس مع الفارق، إذ وقت المغرب مسبق بوقت صلاة العصر، و استصحاب بقاء اليوم ما لم يتيقن بدخول وقت المغرب يقتضى ببقائه ما لم تزل الحمرة، و هذا بخلاف صلاة الفجر، فإن استصحاب بقاء وقته يقتضى عدم انقطاعه إلا بيقين على الخلاف، و هو لا- يحصل إلا- بظهور قرص الشمس، و بعبارة أخرى، ذهاب الحمرة المشرقيه علامه على تيقن الغروب الذى هو المعيار فى صحه صلاة المغرب، و انقطاع استصحاب عدمه، بخلاف الحمرة المغربيه، فإن أقصاها حصول الشك بذلك، و هو لا ينقض اليقين بالوقت.

و استشكل فى الجواهر (٢) على الوجه الأخير بأن هذا الجواب جيد لو لا- ظهور النصوص و الفتاوى بخلافه، فإن ظاهرها كون زوال الحمرة علامه للغروب نفسه لا لتيقنه.

هذا، و لكن ذلك مناقشه لفظيه و لا يوجب قدحا فى الجواب، لوضوح أن المراد ليس جعل ذلك علامه لليقين بل المراد جعله علامه لنفس الغروب، و التعبير

ص: ١٢١

١- (١) الوسائل ١٧٣: ٤. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٣.

٢- (٢) جواهر الكلام ١٢٠: ٧.

باليقين كما في الرياض (١) من جهة أن تحقق علامه يوجب حصول اليقين.

ويمكن تقريب هذا الوجه و توضيحه بأن يقال: إن الاعتبار في صلاة المغرب و إن كان بالغروب، و في آخر وقت صلاة الصبح بالطلوع، و لكنّه لَمّا كان العلم بتحققهما غالباً غير ميسر، مضافاً إلى كون عدمها مورداً للاستصحاب، فلا محالة حكم الشارع في ناحيه صلاة المغرب، بلزوم تأخيرها إلى أن تزول الحمرة المشرقيه، تحفظاً لها عن الوقوع في غير الوقت، من دون دليل و حجّه على دخوله، و حكم في ناحيه صلاة الصبح بجواز الإتيان بها إلى طلوع الشمس، من جهة دلالة الأصل العقلائي، و هو الاستصحاب على بقائه.

و بالجملة: فقد حكم الشارع في الطرفين على طبق الأصل العقلائي بالحكم الواقعي لا أنّه أمر بالعمل بالاستصحاب، بل لاحظ في حكمه الواقعي الاستصحاب العقلائي و حكم على طبقه، فتدبر.

ثمّ أنّه يمكن أن يفرّق بين المقامين بوجه آخر، بأن يقال: إنّ بعد ما ثبت في مقام الإثبات أنّ العبره في ناحيه المغرب بزوال الحمرة، و في ناحيه صلاة الصبح بطلوع الشمس، يمكن أن يكون الوجه في ذلك أنّ صلاة المغرب من الصلوات الليلية بمعنى أنّ الاعتبار في طرف المغرب إنّما هو بدخول الليل، لا بتحقق الغروب، و التعبير بالغروب كما في الأخبار إنّما هو لملاحظه ما عليه المسلمون غير الإماميه، و لا يكون ذلك مضراً بالمطلوب بعد تفسيره بما ينطبق على دخول الليل، و من المعلوم أنّ دخول الليل لا يتحقق إلاّ بغيوبه الشمس، مع جميع توابعها التي آخرها الحمرة المشرقيه.

و هذا بخلاف صلاة الفجر، فإنّها من الصلوات اليوميه، و لا يقدر فيها ظهور

ص: ١٢٢

الحمرة في ناحيه المغرب بعد إمكان أن يكون الاعتبار بحسب مقام الثبوت بنفس الطلوع، و يؤيد ما ذكرنا-من كون العبره في صلاه المغرب بدخول الليل و أنها من الصلوات الليله-بعض الروايات الوارده في المسأله، كروايه بكر بن محمّد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله سائل عن وقت المغرب؟ فقال: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ فِي كِتَابِهِ لِإِبْرَاهِيمَ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي (١) فهذا أول الوقت، و آخر ذلك غيبوبه الشفق.» (٢) الحديث. و يشهد لذلك أيضا قوله تعالى ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ (٣)، فَإِنَّ وَقْتَ الْإِفْطَارِ وَ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ وَاحِدٌ كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ.

و ممّا ذكرنا يعلم أنّه لو ثبت وجوب تأخير المغرب إلى زوال الحمرة، يترتب على ذلك امتداد وقت العصر إليه، لعدم الفصل بين وقتيهما و أخبار الغروب مفسّره للغروب الواقع في كلام الشارع مطلقا، و لا دلالة لها على خصوص الغروب الذي تصح معه صلاه المغرب، فيستفاد منها أنّ الغروب الذي جعل غايه لصلاه العصر لا يتحقق إلا بزوال الحمرة.

ثمّ إنّ بعد ما كان أول وقت المغرب هو زوال الحمرة، يعلم من ذلك أول وقت صلاه العشاء أيضا، فإنّه يدخل بعد مضى مقدار أداء المغرب، للدلاله كثير من الأخبار على دخول وقتيهما بمجرد غروب الشمس، غايه الأمر أنّ هذه قبل هذه.

و من تلك الروايات روايه عبيد بن زراره المتقدمه (٤) المذكوره في ضمن أخبار الاستتار، و سيحيى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

ص: ١٢٣

١- (١) الانعام: ٧٦.

٢- (٢) الفقيه ١: ١٤١ ح ٦٥٧، التهذيب ٢: ٣٠ ح ٨٨، الاستبصار ١: ٢٦٤ ح ٩٥٣، الوسائل ٤: ١٧٤. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٦.

٣- (٣) البقره: ١٧٨.

٤- (٤) التهذيب ٢: ٢٧ ح ٧٨، الاستبصار ١: ٢٦٢ ح ٩٤١، الوسائل ٤: ١٨١. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢٤.

فاعلم أنه قد وقع الخلاف فيه بين العامه و الخاصه. قال الشيخ في كتاب الخلاف ما حاصله: إنَّ أوّل وقت المغرب إذا غابت الشمس و آخره إذا غاب الشفق و هو الحمرة، و به قال أبو حنيفه، و الثوري، و أحمد، و إسحاق، و أبو ثور، و أبو بكر بن المنذر في اختياره و حكى أبو ثور هذا المذهب من الشافعي (١) و لم يصححه أصحابه و قال الشافعي: إنَّ وقت المغرب وقت واحد، و هو إذا غابت الشمس و تطهر و ستر العوره و أذن و أقام فإنّه يبتدى بالصلاه في هذا الوقت، فإن أخرج عنه فاته، و قال أصحابه: لا يجيء على مذهبه غير هذا، و به قال الأوزاعي (٢)، و ذهب مالك إلى أنّ وقت المغرب يمتدّ إلى طلوع الفجر الثاني، كما أنّ وقت الظهر ممتدّ إلى الغروب (٣)، و في أصحابنا من قال بذلك، و منهم من قال: إنّه ممتدّ إلى ربع الليل (٤)، انتهى.

و العجب أنه قدس سرّه لم ينقل القول بالامتداد إلى النصف مع كثرة أخباره، و لعله لم يجد به قائلاً و هو بعيد.

و محصل أقوالهم باعتبار الاختلاف في معنى الشفق أيضا يرجع إلى أربعة:

أحدها: القول بامتداده إلى زمان غيوبه الشفق و هو الحمرة، و هو مذهب من عدى أبي حنيفه من القائلين بالامتداد إلى الشفق.

ثانيها: القول الأوّل و لكن المراد بالشفق هو البياض الغربي.

ص: ١٢٤

١-١) المجموع ٣:٢٩٠، المغني لابن قدامه ١:٤٢٤، الشرح الكبير ١:٤٧٢، بدايه المجتهد ١:١٤٢-١:١٤٣.

٢-٢) المجموع ٣:٢٨-٣:٣٤، الامّ ١:٧٣.

٣-٣) أحكام القرآن للجصاص ٢:٢٧٤، المجموع ٣:٣٤.

٤-٤) المقنعه: ٩٥، الفقيه ١:١٤١، الوسائل الناصريات: ١٩٣، الخلاف ١:٢٦١ مسأله ٦.

ثالثها:ضيق وقت المغرب.

رابعها:امتداده إلى طلوع الفجر،و ذهب إلى الأخير مالك،و إلى الثالث الشافعي و إلى الثاني أبو حنيفة.

و أما الخاصه فما نقل عنهم الشيخ أقوال ثلاثه:

أحدها:ما اختاره نفسه و هو امتداده إلى زمان غيوبه الشفق بمعنى الحمره.

ثانيها:القول بالامتداد إلى طلوع الفجر.

ثالثها:القول بالامتداد إلى ربع الليل (١).

و لكّنه قدّس سرّه لم يكن بصدد استقصاء أقوال الخاصه،فإنّ القول بالامتداد إلى النصف إلا بمقدار أداء العشاء من الأقوال المشهوره بينهم (٢).هذا و لا يخفى أنّه ليس فينا من يقول بالضيق.

و أمّا الأخبار الوارده من طريق أهل البيت عليهم السلام في هذا الباب فعلى طوائف:

طائفه منها تدلّ على اعتبار الضيق.و طائفه أخرى على امتداد وقته إلى زوال الشفق.و طائفه ثالثه على امتداده إلى ربع الليل.و طائفه رابعه على امتداده إلى النصف.و طائفه خامسه على امتداده إلى الفجر الثاني.

أمّا الطائفه الأولى:

فمنها:روايه زيد الشحام قال:سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت المغرب؟فقال:

«إنّ جبرئيل أتى النبيّ صلّى الله عليه وآله لكلّ صلاه بوقتین غير صلاه المغرب،فإنّ وقتها واحد،

ص:١٢٥

١-١) الخلاف ١:٢٤١ مسألة ٦،المبسوط ١:٧٤-٧٥.

٢-٢) مسائل الناصريات:١٩٣،المسائل الميافارقيات(رسائل المرتضى)١:٢٧٤،الغنيه:٦٩-٧٠،الكافي في الفقه:١٣٧،السرائر ١:١٩٥،الجامع للشرائع:٦٠،شرائع الإسلام ١:٥١،المعتبر ٢:٤٠،و حكااه عن ابن الجنيد أيضا في تذكره الفقهاء ٢:٣١١ مسألة ٣١،نهايه الأحكام ١:٣١١،الدروس ١:١٣٩،مسالك الأفهام ١:١٣٩.

و أنّ وقتها وجوبها» (١).

و منها: رواه أديم بن الحرّ قال: سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: «إنّ جبرئيل أمر رسول الله صلّى الله عليه وآله بالصلوات كلّها، فجعل لكلّ صلاه وقتين إلّا المغرب، فإنّه جعل لها وقتا واحدا» (٢).

و لا يخفى أنّه حيث لا يوجد القائل بالتضييق بين الإماميه، فيجب حمل ما يدلّ عليه على شدّه كراهه التأخير، مضافا إلى أنّ الأخبار الآتية - التي تدل على التوسعه إجمالا، و إن اختلفت في مقدارها - صريحه في عدم التضييق، فهي مانعه عن الأخذ بظهور ما يدلّ عليه، فلا مجال للأخذ به معها.

و أمّا الطائفة الثانيه: فهي كثيره.

منها: ما رواه حريز عن زراره و الفضيل قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: «إنّ لكلّ صلاه وقتين غير المغرب، فإنّ وقتها واحد، و وقتها وجوبها، و وقت فوتها سقوط الشفق» (٣).

و منها: رواه إسماعيل بن مهران قال: كتبت إلى الرضا عليه السّلام - إلى أن قال: - فكتب: «كذلك الوقت غير أنّ وقت المغرب ضيق، و أنّ آخر وقتها ذهاب الحمرة، و مصيرها إلى البياض في أفق المغرب» (٤).

و منها: رواه إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن وقت المغرب؟ قال: «ما بين غروب الشمس إلى سقوط الشفق» (٥).

ص: ١٢٤

١ - ١) الكافي ٣: ٢٨٠ ح ٨، التهذيب ٢: ٢٦٠ ح ١٠٣٦، الاستبصار ١: ٢٤٥ ح ٨٧٣ و ص ٢٧٠ ح ٩٧٥، الوسائل ٤: ١٨٧. أبواب المواقيت ب ١٨ ح ١.

٢ - ٢) التهذيب ٢: ٢٦٠ ح ١٠٣٥، الاستبصار ١: ٢٤٥ ح ٨٧٢، الوسائل ٤: ١٨٩. أبواب المواقيت ب ١٨ ح ١١.

٣ - ٣) الكافي ٣: ٢٨٠ ح ٩، الوسائل ٤: ١٨٧. أبواب المواقيت ب ١٨ ح ٢.

٤ - ٤) الكافي ٣: ٢٨١ ح ١٦، التهذيب ٢: ٢٦٠ ح ١٠٣٧، الاستبصار ١: ٢٧٠ ح ٩٧٦، الوسائل ٤: ١٨٨. أبواب المواقيت ب ١٨ ح ٤.

٥ - ٥) التهذيب ٢: ٢٥٨ ح ١٠٢٩، الاستبصار ١: ٢٤٣ ح ٩٥٠، الوسائل ٤: ١٩٠. أبواب المواقيت ب ١٨ ح ١٤.

و منها: روايه بكر بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنَّ آخر وقت المغرب غيبوبه الشفق» (١).

و غير ذلك من الأخبار. هذا، و لا يخفى أنَّ هذه الأخبار و إن كانت ظاهره في أنَّ آخر وقت المغرب زوال الشفق، فينقضى وقته بذلك، إلاَّ أنَّه يجب رفع اليد عن هذا الظهور، بالحمل على كونها بصدد بيان الوقت الأوَّل، لظهور الأخبار الآتية بل صراحتها في امتداد وقت المغرب إلى الربع، أو إلى النصف، أو إلى الفجر. و من هنا يظهر أنَّه يجب حمل تلك الأخبار على كونها بصدد بيان الوقت الثانى.

نعم يقع النزاع فى أنَّ اختلاف الوقتين هل هو بالاختياريه و الاضطراريه، أو بالفضيله و الإجزاء؟ و قد تقدّم أنَّ الحقَّ هو الثانى (٢).

الطائفة الثالثه: ما يدلُّ على الربع، فهو ما رواه عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وقت المغرب فى السفر إلى ربع الليل» (٣). و رواه فى الوسائل مكرراً، و فى خبره الآخر قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «وقت المغرب فى السفر إلى ثلث الليل» (٤).

و على أى تقدير فيجب الحمل على مراتب الفضيله، لأنَّ ذلك مقتضى الجمع بينه و بين الأخبار الآتية الصريحه فى الامتداد إلى الانتصاف، أو إلى الفجر.

و أمَّا الطائفة الرابعه: فكثيره.

منها: روايه داود بن فرقد المتقدمه الداله على امتداد وقت المغرب إلى أن يبقى من انتصاف الليل مقدار أربع ركعات (٥).

ص: ١٢٧

١- (١) الفقيه ١: ١٤١ ح ٦٥٧، الوسائل ٤: ١٧٤. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٦.

٢- (٢) راجع ص ٧٩.

٣- (٣) الكافي ٣: ٢٨١ ح ١٤، الوسائل ٤: ١٩٤. أبواب المواقيت ب ١٩ ح ٢.

٤- (٤) الكافي ٣: ٤٣١ ح ٥، الوسائل ٤: ١٩٣. أبواب المواقيت ب ١٩ ح ١.

٥- (٥) الوسائل ٤: ١٨٤. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ٤.

و منها: ما رواه القاسم مولى أبي أيوب، عن عبيد بن زرار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلى نصف الليل» (١).

و منها: مرسله الكليني قال: «و روى أن وقت المغرب في السفر إلى نصف الليل» (٢). و غير ذلك من الأخبار.

و أمّا الطائفة الخامسة: فبعضها تدلّ على الامتداد إلى الفجر مطلقاً، كروايه عبيد بن زرار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تفوت الصلاة من أراد الصلاة، لا تفوت صلاة النهار حتى تغيب الشمس، و لا صلاة الليل حتى يطلع الفجر، و لا صلاة الفجر حتى تطلع الشمس» (٣).

و بعضها وارده في خصوص النائم، و الساهى كروايه أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن نام رجل و لم يصلّ صلاه المغرب و العشاء أو نسي، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيها كليهما فليصلّيها، و إن خشي أن تفوته إحداها فليبدأ بالعشاء الآخرة، و إن استيقظ بعد الفجر فليبدأ فليصلّ الفجر ثمّ المغرب ثمّ العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس، فإن خاف أن تطلع الشمس فتفوته إحدى الصلاتين فليصلّ المغرب و يدع العشاء الآخرة حتى تطلع الشمس و يذهب شعاعها، ثمّ ليصلّها» (٤).

و روايه ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن نام رجل أو نسي أن يصلّي

ص: ١٢٨

١- ١) التهذيب ٢: ٢٧ ح ٧٨، الاستبصار ١: ٢٦٢ ح ٩٤١، الوسائل ٤: ١٨١. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢٤.

٢- ٢) الكافي ٣: ٢٨١ ح ١٣، الوسائل ٤: ١٨٦. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ١٣.

٣- ٣) الفقيه ١: ٢٣٢ ح ١٠٣٠، التهذيب ٢: ٢٥٦ ح ١٠١٥، الاستبصار ١: ٢٦٠ ح ٩٣٣، السرائر ٣: ٦٠٢، الوسائل ٤: ١٥٩. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٩.

٤- ٤) التهذيب ٢: ٢٧٠ ح ١٠٧٧، الاستبصار ١: ٢٨٨ ح ١٠٥٤، الوسائل ٤: ٢٨٨. أبواب المواقيت ب ٦٢ ح ٣.

المغرب و العشاء الآخرة، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيها كليهما فليصلّيها، و إن خاف أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة، و إن استيقظ بعد الفجر فليصلّ الصبح ثمّ المغرب ثمّ العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس». و روى عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام مثله (١).

و بعض تلك الروايات واردة في خصوص الحائض، كروايه أبي الصباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلّت المغرب و العشاء و إن طهرت قبل أن تغيب الشمس صلّت الظهر و العصر» (٢).

و كروايه عبد الله بن سنان «عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: إذا طهرت المرأة قبل غروب الشمس فلتصل الظهر و العصر، و إن طهرت من آخر الليل فلتصل المغرب و العشاء» (٣).

و روايه داود الزجاجي عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «إذا كانت المرأة حائضا فطهرت قبل غروب الشمس صلّت الظهر و العصر، و إن طهرت من آخر الليل صلّت المغرب و العشاء الآخرة» (٤).

و روايه عمر بن حنظله عن الشيخ عليه السّلام قال: «إذا طهرت المرأة قبل طلوع الفجر صلّت المغرب و العشاء، و إن طهرت قبل أن تغيب الشمس صلّت الظهر و العصر» (٥). فهذه ثمانية أخبار يستفاد منها الامتداد إلى طلوع الفجر، و لأجل كثرتها لا مجال للخدشه فيها من حيث السند، مضافا إلى أنّ بعضها صحيح

ص: ١٢٩

١- ١) الاستبصار ١: ٢٨٨ ح ١٠٥٣، التهذيب ٢: ٢٧٠ ح ١٠٧٦، الوسائل ٤: ٢٨٨. أبواب المواقيت ب ٦٢ ح ٤.

٢- ٢) التهذيب ١: ٣٩٠ ح ١٢٠٣، الاستبصار ١: ١٤٣ ح ٤٨٩، الوسائل ٢: ٣٦٣. أبواب الحيض ب ٤٩ ح ٧.

٣- ٣) التهذيب ١: ٣٩٠ ح ١٢٠٤، الاستبصار ١: ١٤٣ ح ٤٩٠، الوسائل ٢: ٣٦٤. أبواب الحيض ب ٤٩ ح ١٠.

٤- ٤) التهذيب ١: ٣٩٠ ح ١٢٠٥، الاستبصار ١: ١٤٣ ح ٤٩١، الوسائل ٢: ٣٦٤. أبواب الحيض ب ٤٩ ح ١١، و فيه: «عن داود

الذجاجي» بالدال.

٥- ٥) التهذيب ١: ٣٩١ ح ١٢٠٦، الاستبصار ١: ١٤٤ ح ٤٩٢، الوسائل ٢: ٣٦٤. أبواب الحيض ب ٤٩ ح ١٢.

و دلالتها على المقصود أيضا واضحه، فلا مجال للمناقشه فيها.

و أمّا حملها على التقيه لا وجه له، بعد ما عرفت من أنّ القائل بالامتداد إلى طلوع الفجر من العامه إنما هو مالك (١) و المشهور بينهم هي المخالفه معه (٢)، فلا وجه لصدور الحكم تقيه.

نعم يبقى الاشكال فيها من حيث إعراض المشهور عنها حتّى بالنسبه إلى المضطر، فإن ثبت ذلك يسقطها عن الحجيه، و إلا فاللأزم العمل بها و الأخذ بمقتضاها. و قد يقال بعدم ثبوت الاعراض، لنقل الشيخ في كتاب الخلاف في عبارته المتقدمه - القول بالامتداد إلى الفجر عن بعض أصحابنا الإماميه، و كذلك في المبسوط، و مثله المحقق في المعتمد و الشرائع (٣)، و اختاره بعض المتأخرين كصاحبى المدارك و المعالم، و الوافى، و تردّد فيه المحقق الأردبيلي، و صاحب الكفايه (٤)، و هذا المقدار يكفى في عدم ثبوت الاعراض.

مضافا إلى أنه ادعى الشيخ في موضع آخر من الخلاف عدم الخلاف في ذلك، حيث قال: إذا أدرك بمقدار يصلّى فيه خمس ركعات قبل المغرب لزمته الصلاتان بلا - خلاف، و إن لحق أقل من ذلك لم يلزمه الظهر عندنا، و كذلك القول في المغرب و العشاء الآخره قبل طلوع الفجر (٥). انتهى.

و ربّما يتوهم المناقضه بين هذا الكلام الظاهر في امتداد وقتها إلى الفجر، بلا

ص: ١٣٠

-
- ١- (١) المجموع ٣: ٣٤، المغنى لابن قدامه ١: ٤٢٤، الشرح الكبير ١: ٤٧٢، تذكره الفقهاء ٢: ٣١٢، مسأله ٣١، الخلاف ١: ٢٦١ مسأله ٦.
٢- (٢) المجموع ٣: ٢٩٠، المغنى لابن قدامه ١: ٤٢٤، الشرح الكبير ١: ٤٧٢، تذكره الفقهاء ٢: ٣١١-٣١٢، مسأله ٣١، الخلاف ١: ٢٦١ مسأله ٦.
٣- (٣) الخلاف ١: ٢٦١ مسأله ٦، المبسوط ١: ٧٥، المعتمد ٢: ٤٠، شرائع الإسلام ١: ٥١.
٤- (٤) مدارك الأحكام ٣: ٥٤، مفاتيح الشرائع ١: ٨٨، مجمع الفائده و البرهان ٢: ٢٨، كفايه الأحكام: ١٥.
٥- (٥) الخلاف ١: ٢٧٣ مسأله ١٤.

خلاف بين المسلمين حتى العامه، و بين ما تقدّم من كلامه، نظرا إلى أنّ مقتضى ذلك أنّ القائل باشتراك الوقت و امتداده إلى الفجر، إنّما هو مالك، و بعض أصحابنا الإماميه (١)، و مقتضى هذا الكلام اتفاق جميع المسلمين على الاشتراك و الامتداد إلى الفجر، و هذان ممّا لا يجتمعان.

و الذى يدفع التوهّم أنّ العامه مع قولهم بتباين الوقتين فى الظهر و العصر، و كذا المغرب و العشاء- لا إشكال و لا خلاف بينهم فى جواز الجمع فى الجملة، إلا أنّ وجه الجمع عندهم يخالف ما هو الوجه عند الإماميه، فالإماميه يقولون بأنّ الجمع بين الصلاتين إنّما هو لبقاء وقت الاولى، و دخول وقت الثانيه، فإذا أتى بالظهر و العصر مثلا بعد الزوال بلا فصل، فهو جائز من حيث دخول وقت العصر بمجرد الفراغ عن الظهر، كما أنّه لو أتى بهما فى آخر الوقت يكون ذلك جائزا من حيث بقاء وقت الظهر بعد.

و من هنا يظهر أنّه لا يختص جواز الجمع بمورد دون مورد، و لا يتوقف على العذر و العلّه كالسفر و المطر، كما روى ابن عباس أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله جمع بين الصلاتين من غير خوف و لا علّه (٢). و قد عرفت أنّ تفريق النبى صلّى الله عليه و آله بين الظهرين، و كذا بين العشاءين غالبا إنّما كان لإدراك الفضيله، لا لعدم دخول الوقت، كيف! و قد تواترت الروايات عن الأئمه الهداه عليهم الصلاه و السلام، على اشتراك الظهرين فى الوقت و كذا العشاءين.

هذا، و أمّا وجه الجمع عند العامه، فهو لا يكون باعتبار بقاء الوقت و دخوله، فإنّ الجمع فى اصطلاحهم عباره عن وقوع إحدى الصلاتين فى الوقت المختص

ص: ١٣١

١- ١) الخلاف ١: ٢٦١ مسأله ٦.

٢- ٢) المعجم الكبير للطبرانى ١٢: ٦٨ ح ١٢٥٥٨ و ص ٩٢ ح ١٢٦٤٤، الموطأ: ٩١ ح ٤، صحيح مسلم ٥: ١٧٦، ب ٦، ح ٤٩، ٥٠.

بالأخرى، كأنَّ إحدى الصلاتين تضيف الأخرى في وقتها، وحيث أنَّ ذلك يحتاج إلى دليل، ولذا لا يجوز عندهم إلا في موارد مخصوصه كالسفر و المطر و نحوهما (١) و قد عرفت (٢) أنَّهم أخذوا بجميع روايات ابن عباس، إلا روايته الداله على جواز الجمع مطلقا.

و حينئذ فيظهر لك الوجه فيما ادَّعاه الشيخ رحمه الله من عدم الخلاف في وجوب الإتيان بالمغرب و العشاء الآخرة، إذا أدرك قبل طلوع الفجر مقدار خمس ركعات (٣)، فإنَّ ذلك مورد لاتفاق المسلمين، و إن كان الوجه بينهم مختلفا كما عرفت.

و كيف كان فيظهر من الشيخ عدم الاعراض عن أخبار الفجر و لو في خصوص مواردها و حينئذ فيقع الكلام-بعد عدم إمكان الاعتماد بروايه عبيد المتقدِّمه (٤) الظاهره في الامتداد مطلقا، لضعف سندها-في أنَّه هل يعمل بتلك الأخبار في خصوص مواردها، أعنى النائم، و الساهى و الحائض، فيكون الوقت بالنسبه إليهم أوسع منه بالنسبه إلى غيرهم، أو أنَّه يتعدى عنها إلى مطلق ذوى الأعذار بإلغاء الخصوصيه، أو يستفاد منها الإطلاق، و لو بالنسبه إلى العامد، غايه الأمر أنَّه عاص بالتأخير، للأخبار الكثيره الداله على حرمة التأخير عن انتصاف الليل (٥)؟ وجوه.

و لا يخفى أنَّه لا دلالة لما دلَّ على ثبوت كفاره صوم يوم، على من أخر العشاء

ص: ١٣٢

١- ١) المجموع ٣٧٠-٤:٣٧١، المغنى لابن قدامه ١١٣:٢، الشرح الكبير ١١٦:٢، بدايه المجتهد ٢٤٦:١-٢٤٠، الخلاف ١:٥٨٨ مسألة ٣٥١ و ص ٥٩١ مسألة ٣٥٣، تذكرة الفقهاء ٢:٣٦٥ مسألة ٦٦.

٢- ٢) راجع ص ٨٨.

٣- ٣) الخلاف ١:٢٧٣ مسألة ١٤.

٤- ٤) الوسائل ٤:١٥٩ أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٩.

٥- ٥) الوسائل ٤:١٨٣ أبواب المواقيت ب ١٧.

عن الانتصاف (١) على انقضاء الوقت بذلك، لأنه يحتمل أن تكون الكفاره من جهه حرمه التأخير، لا خروج وقتها بذلك.

و يجرى فى الأخبار الوارده فى خصوص الحائض احتمالات ثلاثه:

أحدها: أن تكون محموله على الاستحباب، كما حكى عن الشيخ رحمه الله (٢).

ثانيها: أن تحمل على الوجوب، و يكون المراد إتيانها إلى طلوع الفجر قضاء، فتكون هذه الأخبار مخصّيه للأخبار الدالّه على عدم وجوب القضاء على الحائض، إذا طهرت بعد انقضاء الوقت (٣).

ثالثها: الحمل على ظاهرها، و هو وجوب إتيانها عليها أداء، لا امتداد وقتها إلى الفجر، و لا- يخفى أنّ الاحتمال الأوّل خلاف الظاهر، و الأظهر منها هو الاحتمال الأخير، فإنّ المتبادر من هذه الروايات امتداد وقت المغرب و العشاء إلى الفجر، كما امتداد الظهرين إلى الغروب.

ثمّ إنّه قد يقال بترجيح الاحتمال الثالث، نظراً إلى أنّ مقتضى الاحتمال الثانى تخصيص العمومات الدالّه على عدم وجوب القضاء على الحائض، إذا طهرت بعد مضيّ الوقت، و مقتضى الاحتمال الثالث خروج مورد الروايات عن تلك العمومات بنحو التخصّيص، فيدور الأمر بين التخصيص و التخصّيص، و لا ريب أنّ الترجيح مع الثانى، و لكن لا يخفى أنّ ذلك فيما إذا كان مراد المتكلم مجهولاً، فأصالة العموم النافيه للتخصيص يستكشف المراد.

و أمّا فى مثل المقام ممّا إذا كان المراد معلوماً- لأنّ المفروض ثبوت الوجوب

ص: ١٣٣

١- (١) الفقيه ١: ١٤٢ ح ٦٥٨، الوسائل ٤: ٢١٤. أبواب المواقيت ب ٢٩ ح ٣.

٢- (٢) التهذيب ١: ٣٩١ ح ١٢٠٧.

٣- (٣) الكافي ٣: ١٠٢ ح ١ و ٢، التهذيب ١: ٣٨٩ ح ١١٩٨ و ١١٩٩، الاستبصار ١: ١٤٢ ح ٤٨٤ و ٤٨٥، الوسائل ٢: ٣٦١-٣٦٢. أبواب الحيض ب ٤٩ ح ٢ و ٣.

بالنسبة إلى الحائض بعد الانتصاف، سواء كان من باب التخصيص أو التخصيص - فلا مجال حينئذ للتمسك بأصالة العموم كما حَقَّقناه في الأصول، فانقدح ممَّا ذكرنا أنَّ مقتضى هذه الطائفة امتداد وقت المغرب و العشاء إلى طلوع الفجر، وقد عرفت عدم ثبوت الاعراض عنها، فلا بدَّ من الجمع بينها و بين الطائفة الرابعة الظاهرة في الامتداد إلى نصف الليل.

و الاحتمالات في وجه الجمع ثلاثة:

الأول: أن يحمل أخبار الانتصاف على بيان آخر الوقت للمختار و أخبار الفجر على بيان آخر الوقت للمضطر.

الثاني: أن يحمل أخبار النصف على بيان آخر وقت الفضيله، و أخبار الفجر على بيان آخر وقت الإجزاء، و مرجع هذين الوجهين إلى وجه واحد، و هو كون كلِّ من الطائفتين متعرّضه لتحديد أحد الوقتين المجعولين لكلِّ صلاه، غايه الأمر أنَّ اختلافهما بالاختيار و الاضطرار عند الشيخ و من تبعه (١)، و بالفضيله و الاجزاء عند غيرهم (٢)، و هو الأقوى كما عرفت.

هذا كلّه بناء على إلغاء الخصوصية من حيث الحيض، و النوم، و النسيان من أخبار الفجر، و استفاده العموم منها، و إلاَّ وجب العمل بمضمونها في خصوص موردها.

الثالث: حمل أخبار الفجر على التقيه، لموافقته للعامه إجمالاً، و إن اختلفوا من حيث الامتداد إلى الفجر مطلقاً، كما ذهب إليه مالك (٣)، أو الامتداد إليه في موارد

ص: ١٣٤

١- ١) المقنعه: ٢٩٤، المبسوط ١: ٧٢، الخلاف ١: ٢٧١ مسألة ١٣، الكافي في الفقه: ١٣٨، المهذب ١: ٧١، الوسيله: ٨١.

٢ - ٢) المسائل الناصريّات: ١٩٥، السرائر ١: ١٩٦، المعتمد ٢: ٢٦، الجامع للشرائع: ٥٩، المراسم: ٦٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٠ مسألة ٢٣، حكاة عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة ٢: ٤.

٣- ٣) المجموع ٣: ٣٤، المغنى لابن قدامه ١: ٤٢٤، الشرح الكبير ١: ٤٧٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٣١٢ مسألة ٣١.

الجمع (١) وحينئذ فلا بدّ من طرح أخبار الفجر، والأخذ بأخبار الانتصاف، لكونها بصدد بيان الحكم الواقعي، لما عرفت من أنّه ليس من الانتصاف في كلماتهم أثر أصلاً، وهذا الاحتمال هو الذي يستفاد من فتاوى فقهاءنا الإمامية في متونهم الفقهية (٢)، مع أنّ مقتضى القاعده الجمع بين الطائفتين بأحد من الوجهين الأوّلين، لأنّ الجمع الدلالي مقدّم على الجمع من حيث الوجه.

و حينئذ فطرح أخبار الفجر مشكل، إلا أن يثبت الاعراض، وقد عرفت عدم ثبوته، والأحوط حتى بالنسبه إلى موارد أخبار الفجر من الحائض، و النائم، و الساهى، عدم قصد الأداء و لا القضاء بعد انتصاف الليل، بل قصد الإتيان بما في الذمّه كما لا يخفى.

المسأله الخامسه: أوّل وقت صلاه العشاء

قال الشيخ في كتاب الخلاف ما لفظه: الأظهر من مذهب أصحابنا و من رواياتهم أنّ أوّل وقت العشاء الآخره غيوبه الشفق الذي هو الحمرة (٣)، و في أصحابنا من قال: إذا غابت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين (٤).

ص: ١٣٥

١ - ١) أحدها: السفر، الامّ ٧٧: ١، المجموع ٣٧٠-٤: ٣٧١، المغنى لابن قدامه ١١٣: ٢، الشرح الكبير ١١٦: ٢. ثانيها: العرفه و المزدلفه، و علّه الجمع السفر كما قال أكثر الجمهور: المجموع ٣٧١: ٤. ثالثها: المطر، المجموع ٣٨٤: ٤، المغنى ١١٧: ٢، الشرح الكبير ١١٨٢، بدايه المجتهد ٢٤٦: ١-٢٤٠.

٢ - ٢) مسائل الميافارقيات (رسائل الشريف المرتضى) ٢٧٤: ١، المبسوط ٧٥: ١، المراسم: ٦٢، الغنيه: ٧٠، الوسيله: ٨٣، السرائر ١٩٥: ١، الجامع للشرائع: ٦٠، المعبر ٤٣: ٢، الدروس ١٣٩: ١، مفاتيح الشرائع ٨٧: ١.

٣ - ٣) الهدايه: ١٣٠، المقنعه: ٩٣، الكافي في الفقه: ١٣٧، المراسم: ٦٢، مسائل الناصريّات: ١٩٥.

٤ - ٤) المسائل الميافارقيات (رسائل الشريف المرتضى) ٢٧٤: ١.

ولا-خلاف بين الفقهاء أنّ أول وقت العشاء الآخرة غيبوبه الشفق، وإنما اختلفوا في ماهيه الشفق، فذهب الشافعي إلى أنّه الحمرة، فإذا غابت بأجمعها فقد دخل وقت العشاء الآخرة، وروى ذلك عن عبد الله بن عمر، و عبد الله بن مسعود، و أبي هريره، و عباده بن الصّامت، و شّداد بن أوس، و به قال مالك، و الثوري، و محمّد (١)، و قال قوم: الشفق هو البياض، لا تجوز الصلاة إلا بعد غيبوبته، ذهب إليه الأوزاعي، و أبو حنيفه، و زفر، و روى ذلك عن عمر بن عبد العزيز، و هو اختيار المزني (٢).

و ذهب أحمد إلى أنّ وقتها في البلدان و الأبنيه غيبوبه البياض، و في الصحارى و الفضاء غيبوبه الحمرة، فإنّ البنيان يستر، فاحتيط بتأخير الصلاة إلى غيبوبه البياض، ليتحقّق معه غيبوبه الحمرة. و في الصحراء لا حائل يمنع من ذلك، فلم يعتبر ذلك، لا أنّه جعل الوقت مختلفا في الصحارى و البنيان (٣).

دليلنا: إنّ ما اعتبرناه من ذلك لا-خلاف بين الطائفة المحقّقه أنّه من الوقت، و ليس هاهنا إجماع على أنّ ما قبله وقت، فوجب الاحتياط لئلا يصلّى قبل دخول الوقت، و قد تكلمنا في الأخبار المختلفه في هذا المعنى في الكتابين المقدم ذكرهما (٤)، انتهى.

و يستفاد من ذلك تسالم المسلمين إجمالا- على كون ما بين ذهاب الشفق بمعنى البياض، و ثلث الليل وقتا للعشاء، و إنّما وقع الاختلاف بينهم في وقتها أوّلا و آخرا، هذا. و قد نقل قدّس سرّه أقوالا ثلاثه:

ص: ١٣٤

١- ١) سنن البيهقي ٣٧٣: ١، أحكام القرآن للجصاص ٢٧٤: ٢، المجموع ٣: ٤٢.

٢- ٢) المجموع ٣: ٤٣، مغنى المحتاج ١: ١٢٣، أحكام القرآن للجصاص ٢: ٢٧٤.

٣- ٣) مسائل أحمد بن حنبل: ٢٧.

٤- ٤) الخلاف ٢: ٢٦٢. مسأله ٧.

الأول: إنَّ وقتها هو غيبوبه الشفق بمعنى الحمرة.

الثاني: دخول وقتها بغيبوبه الشمس، وهذا إنَّما هو مع قطع النظر من حيث الاشتراك و الاختصاص.

الثالث: دخول وقتها بغيبوبه الشفق بمعنى البياض، و لا يخفى أنَّ العامَّة باعتبار إعراضهم عن أحد الثقلين (١) اللذين تركهما النبيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ -و هو قول العتره الطاهره سلام الله عليهم أجمعين- لم يكن لهم مستند فيما ذهبوا إليه في المقام إلا العمل المستمر من النبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حيث إنَّه كان يفرق بين العشاءين، و يصلِّي صلاه العشاء بعد زوال الشفق (٢)، و كذلك خبر جبرئيل المروي في كتب الفريقين (٣) بأدنى اختلاف، و حملوا جمع النبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بين العشاءين على اختصاص ذلك بموارد خاصه من السيفر و المطر و نحوهما، إذ قد عرفت أنَّ المراد بالجمع عندهم هو الإتيان بإحدى الصلاتين في الوقت المختص بالأخرى، أعمَّ ممَّا إذا لم يدخل وقتها، أو دخل و خرج، و حيث أنَّ جوازه يكون على خلاف القاعدة، فلا بدَّ أن يقتصر على ما إذا دلَّ الدليل على الجواز في موارد الضروره.

و أمَّا ما رواه ابن عباس من أنَّ النبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ جمع بين الصلاتين من غير خوف و لا عله (٤)، فهو مردود و مطروح عندهم.

هذا، و لا يخفى أنَّ استمرار على النبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ على ذلك لا يدلُّ على ما ذكره، لما عرفت من أنَّ تفريق النبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ و آله و الإتيان بالثانيه في وقت واحد معيَّن، إنَّما هو لمراعاة الأفضليه، و كذا مراعاة المأمومين ليجتمعوا في وقت واحد، و يدركوا فضيله

ص: ١٣٧

١- (١) المراجعات ٢٧: المراجعة ٨. و في ذيله ذكر صور الحديث و موارد ذكره في كتب العامه.

٢- (٢) سنن ابن ماجه ٢١٩: ١ ح ٦٦٧، سنن النسائي ٢٨٣: ١ ح ٤٩٨، سنن الترمذي ٢٠٣: ١ ح ١٥٢.

٣- (٣) التهذيب ٢٥٢-٢: ٢٥٣ ح ١٠٠١-١٠٠٤، الاستبصار ٢٥٧-١: ٢٥٨ ح ٩٢٢-٩٢٥، الوسائل ١٥٧: ٤-١٥٨. أبواب المواقيت ب

١٠ ح ٨-٥، سنن الترمذي ٢٠٠: ١ ح ١٤٩، سنن أبي داود ١٠٧: ١ ح ٣٩٣.

٤- (٤) المعجم الكبير للطبراني ١٢: ٦٨ ح ١٢٥٥٨ و ص ٩٢ ح ١٢٦٤٤.

الجماعه، فلم يكن حاله إلا كحال أئمه الجماعه فى هذه الأزمنه، فلا يدلّ فعله صلّى الله عليه وآله على عدم دخول الوقت قبل ذلك، وعدم جواز الإتيان بالصلاه فى غيره. وأمّا خبر جبرئيل فقد عرفت ما يتعلّق به سابقاً، فليس لهم دليل على ذلك مضافاً إلى وجوده على خلافهم، وهى روايه ابن عباس، إذ لا وجه لطحها بعد كونها واجده لشرائط الحجّيه.

و أمّا الإماميه القائلون بحجّيه اخرى، وهى قول الأئمه المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، فالمسأله أيضاً محلّ خلاف بينهم، فذهب إلى القول الثانى جمع كثير منهم السيد المرتضى، وابن الجنيد، وأبو الصلاح، وابن البرّاج، وابن زهره، وابن إدريس (١)، وقد صار هذا القول من زمان العلّامه إلى هذه الأزمنه امراً مسلماً مقطوعاً به.

و ذهب الشيخ إلى القول الأوّل فى أكثر كتبه، كالمبسوط والخلاف والنهائيه وغيرها، والمفيد رحمه الله، فى المقنعه، وسلار فى المراسم، والصدوق فى الهدايه (٢).

و اما القول الثالث، فيختص ببعض العامه كأبى حنيفه وجماعه (٣)، ومنشأ الاختلاف بينهم -أى الإماميه- هو اختلاف الأخبار الوارده فى هذا الباب، فبعضها ظاهر فى القول الأوّل، وبعضها يدلّ على القول الثانى.

أمّا ما يدلّ على جواز الإتيان بالعشاء قبل سقوط الشفق فكثيره.

منها: روايه زراره عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان الظهر والعصر، وإذا غابت الشمس دخل الوقتان المغرب والعشاء الآخره» (٤).

ص: ١٣٨

١- ١) المسائل الميفارقيّات (رسائل المرتضى) ٢٧٤: ١، الكافى فى الفقه: ١٣٧، الغنيه: ٦٩، المهذب: ٦٩: ١، الوسيله: ٨٣، المعتمد: ٤٢: ٢، ونقله فيه ابن الجنيد أيضاً، السرائر: ١٩٥: ١، مختلف الشيعة: ٢٤: ٢.

٢- ٢) المبسوط ٧٥: ١، الخلاف ٢٦٢: ١، النهائيه: ٥٩، التهذيب ٣٣: ٢، المقنعه: ٩٣، المراسم: ٦٢، الهدايه: ١٣٠.

٣- ٣) المجموع ٤٣: ٣، مغنى المحتاج ١٢٣: ١، أحكام القرآن للجصاص ٢٧٤: ٢، الخلاف ٢٦٢: ١، مسأله ٧.

٤- ٤) الفقيه ١٤٠: ١ ح ٦٤٨، التهذيب ١٩: ٢ ح ٥٤، الوسائل ١٢٥: ٤. أبواب المواقيت ب ٤ ح ١.

و منها:مرسله الصدوق قال:قال الصادق عليه السّلام:«إذا غابت الشمس فقد حلّ الإفطار و وجبت الصّلاه،و إذا صلّيت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخره» (١).

و منها:مرسله داود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السّلام قال:«إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتّى يمضى مقدار ما يصلّى المصلّى ثلاث ركعات،فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب و العشاء الآخره حتّى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلّى المصلّى أربع ركعات،و إذا بقى مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب و بقى وقت العشاء الآخره إلى انتصاف الليل» (٢).

و منها:روايه عبيد بن زراره عن أبي عبد الله عليه السّلام قال:«إذا غربت الشمس دخل وقت الصلاتين إلّا أنّ هذه قبل هذه» (٣).

و منها:روايه إسماعيل بن مهران قال:كتبت إلى الرضا عليه السّلام:ذكر أصحابنا أنّه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر و العصر،و إذا غربت دخل وقت المغرب و العشاء الآخره،إلّا أنّ هذه قبل هذه في السفر و الحضر،و أنّ وقت المغرب إلى ربع الليل.فكتب:«كذلك الوقت غير أنّ وقت المغرب ضيق.» (٤)الحديث.

و منها:روايه زراره عن أبي عبد الله عليه السّلام قال:«صلّى رسول الله صلّى الله عليه و آله بالناس المغرب و العشاء الآخره قبل الشفق من غير عله في جماعه،و إنّما فعل ذلك ليتسع الوقت على أمته» (٥).

و منها:روايه زراره أيضا قال:سألت أبا جعفر و أبا عبد الله عليهما السّلام عن الرجل

ص: ١٣٩

- ١- ١) الفقيه ١:١٤٢ ح ٦٦٢،الوسائل ٤:١٧٩.أبواب المواقيت ب ١٦ ح ١٩.
- ٢- ٢) التهذيب ٢:٢٨ ح ٨٢،الاستبصار ١:٢٦٣ ح ٩٤٥،الوسائل ٤:١٨٤.أبواب المواقيت ب ١٧ ح ٤.
- ٣- ٣) الكافي ٣:٢٨١ ح ١٢،التهذيب ٢:٢٧ ح ٧٨،الوسائل ٤:١٨٦.أبواب المواقيت ب ١٧ ح ١١.
- ٤- ٤) الكافي ٣:٢٨١ ح ١٦،التهذيب ٢:٢٦٠ ح ١٠٣٧،الوسائل ٤:١٨٦.أبواب المواقيت ب ١٧ ح ١٤.
- ٥- ٥) التهذيب ٢:٢٦٣ ح ١٠٤٦،الاستبصار ١:٢٧١ ح ٩٨١،الوسائل ٤:٢٠٢.أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٢.

يصلّى العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق فقالا: «لا بأس به» (١).

و منها: رواه عبيد الله و عمران ابني عليّ الحلبيين قالوا: كُنَّا نختصم في الطريق في الصلاة صلاة العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق، و كان منّا من يضيق بذلك صدره، فدخلنا على أبي عبد الله عليه السلام فسألناه عن صلاة العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق؟ فقال: «لا بأس بذلك» قلنا: و أيّ شيء الشفق؟ فقال: «الحمرة» (٢).

و منها: رواه إسحاق البطيخي قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام صلّى العشاء الآخرة قبل سقوط الشفق ثمّ ارتحل (٣).

و منها: رواه إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: يجمع بين المغرب و العشاء في الحضر قبل أن يغيب الشفق من غير علّة؟ قال: «لا بأس» (٤).

و منها: رواه أبي عبيده قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «كان رسول الله صلّى الله عليه و آله إذا كانت ليله مظلمه و ريح و مطر صلّى المغرب ثمّ مكث قدر ما يتنفل الناس، ثمّ أقام مؤذنه ثمّ صلّى العشاء الآخرة ثمّ انصرفوا» (٥).

و منها: رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «لا بأس بأن تعجل العشاء الآخرة في السفر قبل أن يغيب الشفق» (٦).

و منها: رواه عبيد الله الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن تؤخر

ص: ١٤٠

-
- ١-١) التهذيب ٢:٣٤ ح ٤:الوسائل ٢٠٣:٤. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٥.
 - ٢-٢) التهذيب ٢:٣٤ ح ١٠٥، الوسائل ٢٠٣:٤. أبواب المواقيت ب ٢٢، ح ٦.
 - ٣-٣) التهذيب ٢:٣٤ ح ١٠٦، الوسائل ٢٠٤:٤. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٧.
 - ٤-٤) التهذيب ٢:٢٦٣ ح ١٠٤٧، و فيه: «تغيب الشمس»، الاستبصار ١:٢٧٢ ح ٩٨٢، الوسائل ٢٠٤:٤. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٨.
 - ٥-٥) التهذيب ٢:٣٥ ح ١٠٩، الاستبصار ١:٢٧٢ ح ٩٨٥، الوسائل ٢٠٣:٤. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٣.
 - ٦-٦) الكافي ٣:٤٣١ ح ٣، التهذيب ٢:٣٥ ح ١٠٧، الاستبصار ١:٢٧٢ ح ٩٨٣، الوسائل ٢٠٣:٤. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ٤.

المغرب في السفر حتى يغيب الشفق، ولا بأس بأن تعجل العتمه في السفر قبل أن يغيب الشفق» (١).

ومنها: رواه عبيد بن زراره عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى أقيم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل (٢) قال: «إن الله افترض أربع صلوات، أول وقتها زوال الشمس إلى انتصاف الليل، منها: صلاتان أول وقتها من عند زوال الشمس إلى غروب الشمس إلا أن هذه قبل هذه، ومنها: صلاتان أول وقتها من غروب الشمس إلى انتصاف الليل إلا أن هذه قبل هذه» (٣).

ومنها: رواه جميل بن دراج قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في الرجل يصلّي المغرب بعد ما يسقط الشفق؟ فقال: «لعله، لا بأس». قلت: فالرجل يصلّي العشاء الآخرة قبل أن يسقط الشفق؟ فقال: «لعله، لا بأس» (٤). وحينئذ فتصير الرواية من الأخبار المقيده، إلى غير ذلك من الأخبار الداله على جواز الجمع، والإتيان بالعشاء قبل سقوط الشفق، إماماً مطلقاً، أو في خصوص السفر ونحوه.

و يازاء هذه الأخبار روايات اخرى ظاهره في عدم دخول وقتها قبل ذهاب الشفق:

فمنها: رواه عمران بن علي الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام متى تجب العتمه؟ قال: «إذا غاب الشفق، و الشفق الحمره، فقال عبيد الله: أصلحك الله إنه يبقى بعد ذهاب الحمره ضوء شديد معترض، فقال أبو عبد الله عليه السلام: إن الشفق إنما هو الحمره و ليس الضوء من الشفق» (٥).

ص: ١٤١

١- (١) التهذيب ٢: ٣٥ ح ١٨٠، الاستبصار ١: ٢٧٢ ح ٩٨٤، الوسائل ٤: ٢٠٢. أبواب المواقيت ب ٢٢ ح ١.

٢- (٢) الاسراء: ٧٨.

٣- (٣) التهذيب ٢: ٢٥ ح ٧٢، الاستبصار ١: ٢٦١ ح ٩٣٨، الوسائل ٤: ١٥٧. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٤.

٤- (٤) التهذيب ٢: ٣٣ ح ١٠١، الاستبصار ١: ٢٦٨ ح ٩٦٩، الوسائل ٤: ١٩٦. أبواب المواقيت ب ١٩ ح ١٣.

٥- (٥) الكافي ٣: ٢٨٠ ح ١١، التهذيب ٢: ٣٤ ح ١٠٣، الاستبصار ١: ٢٧٠ ح ٩٧٧، الوسائل ٤: ٢٠٤. أبواب المواقيت ب ٢٣ ح ١.

و منها: ما رواه عبد الله بن جعفر في قرب الاسناد عن أحمد بن إسحاق، عن بكر بن محمد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن وقت صلاة المغرب؟ فقال: «إذا غاب القرص. ثم سألته عن وقت العشاء الآخرة؟ فقال: إذا غاب الشفق، قال:

و آيه الشفق الحمره. ثم قال بيده هكذا» (١).

و منها: ما ورد في حديث بكر بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «و أول وقت العشاء ذهاب الحمره، و آخر وقتها إلى غسق الليل يعني نصف الليل» (٢).

و اللازم الجمع بين هاتين الطائفتين، و هو يحصل بأحد الوجوه الثلاثة:

أحدها: أن تحمل هذه الطائفة على بيان وقت الفضيله، و الطائفة الأولى على بيان وقت الإجزاء، و قد عرفت أن لكل صلاة وقتين، وقت فضيله و وقت إجزاء.

ثانيها: أن تحمل الطائفة الأولى على بيان الوقت للمضطر، و الثانيه على بيانه للمختار.

ثالثها: أن تحمل هذه الطائفة على التقيه، لاتفاق العامه على عدم جواز الإتيان بالعشاء قبل زوال الشفق (٣).

هذا، و يبعد الوجهين الأولين الروايات الداله على أن لكل صلاة وقتين (٤) سواء كان المراد بهما الاختيارى و الاضطرارى، أو الفضيله و الإجزاء لأن مقتضاها أن هذا شأن جميع الصلوات، بلا فرق بينها، مع أن لازم هذين الوجهين كون العشاء له أوقات ثلاثه كما لا يخفى.

و حينئذ فيقوى في النظر الوجه الثالث، و يؤيده ما رواه الفريقان عن النبي صلى الله عليه و آله

ص: ١٤٢

١- ١) قرب الإسناد: ٤٧ ح ١١١، الوسائل ٤: ٢٠٥. أبواب المواقيت ب ٢٣ ح ٣.

٢- ٢) الفقيه ١: ١٤١ ح ٦٥٧، الوسائل ٤: ١٧٤. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٦.

٣- ٣) المجموع ٣: ٤٢، مغنى المحتاج ١: ١٢٢، سنن البيهقي ٣: ٣٧٣، الخلاف ١: ٢٦٢ مسألة ٧.

٤- ٤) الكافي ٣: ٢٧٤ ح ٣ و ٤، التهذيب ٢: ٣٩-٤٠ ح ١٢٤، ١٢٥، الاستبصار ١: ٢٤٤ ح ٨٧١، ٨٧٠، الوسائل ٤: ١٢٢، ١٢١. أبواب المواقيت ب ٣ ح ١١ و ١٣.

أنه قال: «لو لا- أن أشقّ على أمتي لأخرت العتمه إلى ثلث الليل أو نصفه» (1). على الاختلاف، فإنّ الاستفادة من ذلك أنّ الإتيان بالعشاء في آخر وقته أفضل، فلا يجوز جعل زوال الحمرة وقت الفضيله، فتدبّر.

و كيف كان فلا يجوز رفع اليد عن مقتضى الطائفه الأولى، خصوصا مع كثرتها، بحيث لا ينبغي الارتباب فيها مضافا إلى الشهره المحقّقه من زمان العلامه، بل كان القائل به قبله أيضا كثيرا، و من هنا ينقدح الخلل فيما استدلّ به الشيخ في الخلاف (2) في عبارته المتقدّمه، ما ملخصه: إنّ ما بعد الشفق متيقن، و قبله مشكوك، و وجه الخلل أنه لا مجال للشكّ بعد ما عرفت من كثرة الأخبار الداله على دخول وقتها بمجرد الفراغ من المغرب (3)، و عدم إمكان رفع اليد عنها كما لا يخفى.

المسأله السادسة: آخر وقت صلاه العشاء

فنقول: اختلف المسلمون في ذلك، فحكى عن العامه أقوال أربعة:

أحدها: ما اختاره إبراهيم النخعي من القول بامتداده إلى ربع الليل، بلا فرق بين صورتى الاختيار و الاضطرار (4).

ثانيها: ما ذهب إليه أبو حنيفه، و الثوري، و الشافعي في القديم، و جماعه من

ص: ١٤٣

١- (١) الكافي ٣: ٢٨١ ح ١٣، الوسائل ١٨٦: ٤. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ١٢ و ١٣، سنن ابن ماجه ١: ٢٢٦ ح ٦٩١، سنن الترمذى

١: ٢١٤ ح ١٦٧، سنن النسائي ١: ٣٠١ ح ٥٣٠، صحيح البخارى ١: ١٦١ ح ٥٧١، صحيح مسلم ٥: ١١٦ ح ٥، ب ٣٩ ح ٢٢٥.

٢- (٢) الخلاف ١: ٢٦٢ مسأله ٧.

٣- (٣) الكافي ٣: ٢٨١ ح ١٦، الفقيه ١: ١٤٢ ح ٦٦٢، التهذيب ٢: ٢٦٠ ح ١٠٣٧، الوسائل ٤: ١٨٤ ح ١٨٦. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ٢

و ١٤.

٤- (٤) عمده القارى ٥: ٦٢ و ٦٩، المجموع ٣: ٣٩-٤٠، مغنى المحتاج ١: ١٢٤، الخلاف ١: ٢٦٥ مسأله ٨.

القول بامتداده للمختار إلى النصف، و للمضطر إلى الطلوع (١).

ثالثها: الامتداد إلى الفجر مطلقا، حكى ذلك عن ابن عباس، و عطاء، و طاوس، و عكرمه، و مالك (٢).

رابعها: الامتداد إلى الثلث للمختار، و إلى الفجر للمضطر، ذكره الشافعي في الجديد (٣).

و قد ظهر من ذلك أنّ القول بالامتداد إلى الفجر في الجملة قول معروف بينهم، لأنه لم يخالف فيه أحد منهم إلا النخعي.

و أمّا الإماميه فهم أيضا مختلفون في ذلك، لاختلاف الأخبار الواردة في هذا الباب، و القول الذي كان معروفا بينهم في جميع الأعصار هو القول بالامتداد إلى نصف الليل، أو ثلثها، و أمّا القائل بالامتداد إلى الفجر فقليل جدًا. و قد أفتى به المحقق في المعتبر بالنسبة إلى المضطرين (٤)، و عبارته الصدوق رحمه الله في الفقيه (٥) ظاهره في اختياره ذلك. و حكاه الشيخ أيضا في المبسوط عن بعض أصحابنا الإماميه (٦)، و لكنّه يبعد أن يكون مراده بذلك البعض هو الصدوق، و بالجملة فهذا القول في غاية الشذوذ.

و أمّا القول بالامتداد إلى نصف الليل، فذهب إليه السيّد، و ابن إدريس، و الحلبي، و جماعه (٧)، و صرح بعضهم بكونه آخر وقت المضطرّ، و أنّ آخر الوقت

ص: ١٤٤

١-١) عمده القارى ٥:٦٢ و ٦٩، المجموع ٣:٣٩-٤٠، مغنى المحتاج ١:١٢٤، الخلاف ١:٢٦٥ مسألة ٨.

٢-٢) عمده القارى ٥:٦٢، المجموع ٣:٤٠، الخلاف ١:٢٦٤ مسألة ٨، و نقل فيه عنهم القول بالامتداد إلى طلوع الفجر الثانى لا مطلقا كما فى المتن.

٣-٣) المجموع ٣:٣٩، عمده القارى ٥:٢٩ و ٦٢، مغنى المحتاج ١:١٢٤، الخلاف ١:٢٦٤ مسألة ٨.

٤-٤) المعتبر ٢:٤٣.

٥-٥) الفقيه ١:٢٣٢-٢٣٣ ذ ح ١٠٣٠.

٦-٦) المبسوط ١:٧٥.

٧-٧) رسائل الشريف المرتضى ١:٢٧٤، المراسم: ٦٢، الغنيه: ٧٠، الكافى فى الفقه: ١٣٧، الوسيله: ٨٣، السرائر ١:١٩٥، شرائع الإسلام

١:٥٠، مختلف الشيعه ٢:٢٧، الدروس ١:١٣٩، الذكري ٢:٣٤٤، مسالك الافهام ١: ١٣٩، مفتاح الكرامه ٢:٢٩.

للمختار هو الثلث (١)، و أمّا ثلث الليل فاختره المفيد، و الشيخ في النهايه و الجمل و الخلاف، و بعض كتبه الآخر (٢)، و قال ابن أبي عقيل: أوّل وقت العشاء الآخرة مغيب الشفق، و هو الحمره لا- البياض، فإن جاوز ذلك حتى دخل ربع الليل فقد دخل في الوقت الأخير (٣).

و بالجملة: فأقوال الإماميه في المسأله أيضا أربعة: الفجر، و نصف الليل، و ثلثها، و ربعها، و حكى في مفتاح الكرامه أنّ القول الأخير مروى عن الرضا عليه السلام (٤)، و الظاهر أنّه أراد فقه الرضا، و أمّا ما يدلّ على القول الأوّل فهي الأخبار المتقدمه في آخر وقت المغرب (٥)، و لا- يمكن الاعتماد عليها لموافقته للعامه، لتسالمهم على الامتداد إلى الفجر في الجملة كما عرفت. نعم حكى عن النخعي القول بامتداده إلى ربع الليل، و لكنّه شاذّ عندهم (٦).

و حينئذ فيحتمل قويا صدور الروايات الدالّه على ذلك تقيه، و ما ذكرناه سابقا (٧) في مقام تصحيح هذه الأخبار من أن القول بجواز الإتيان بالمغرب إلى الطلوع خلاف ما هو المشهور بينهم، فهو إنّما كان بالنسبه إلى المغرب، و أمّا بالنسبه إلى صلاه العشاء فلا، و إن كان ربّما يستظهر منها عدم التقيه، باعتبار اشمالها على

ص: ١٤٥

١-١) الجامع للشرائع: ٦٠.

٢-٢) المقنعه: ٩٣، النهايه: ٥٩، الجمل و العقود: ٥٩، الخلاف ١: ٢٦٥ مسألة ٨، الاقتصاد: ٢٥٦.

٣-٣) مختلف الشيعة ٢: ٢٨.

٤-٤) مفتاح الكرامه ٢: ٢٩.

٥-٥) راجع الوسائل ٤: ١٥٩. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٩ و ص ٢٨٨ ب ٦٢ ح ٣ و ٤.

٦-٦) عمده القارئ ٥: ٦٢، الخلاف ١: ٢٦٥ مسألة ٨.

٧-٧) راجع ص ١٢٧.

امتداد المغرب أيضا إلى الفجر، و العامه لا يقولون به.

هذا، و لكن عرفت سابقا اتّفاقهم إجمالاً على امتداده أيضا إلى الطلوع، و إن اختلفوا من حيث أنّ الجواز من جهة سعه الوقت، كما اختاره مالك (١)، أو من جهة الجمع في موارد مشروعيته، كالسفر و المطر و نحوهما، فليس ذكر المغرب فيها مانعا عن الحمل على التقية، نعم بعضها يدلّ على ما لا يقولون به أصلاً، و هو اشتراك الوقت بين المغرب و العشاء إلى أن يبقى إلى الفجر مقدار أداء العشاء، فيختصّ بها، إذ ليس هذا التفصيل في كلامهم أصلاً. و كيف كان، فهذه الأخبار أيضا مخالفة للمشهور، و لا يجوز العمل بها.

و أمّا ما يدلّ على الامتداد إلى الثلث مطلقاً، فهو الروايات الداله على إتيان جبرئيل بالوقت (٢) المشتمله على أنّ ما بين زوال الحمرة و الثلث وقت.

و أما ما يدلّ على النصف:

فمنها: قوله تعالى (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ) (٣) لأنّ المراد بالغسق هو النصف، كما قد فسّر به (٤).

و منها: روايه زراره قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عمّا فرض الله تعالى من الصلاه؟ فقال: «خمس صلوات في الليل و النهار»، فقلت: هل سمّاهنّ الله و بينهنّ؟ قال:

«نعم»، قال الله عزّ و جلّ لنبّيه (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ) و دلوكها زوالها، ففيما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل أربع صلوات: سمّاهنّ الله

ص: ١٤٤

١-١) عمده القارئ ٥:٦٢، المجموع ٣:٤٠، الخلاف ١:٢٦٤ ذيل مسأله ٨.

٢-٢) الوسائل ٤:١٥٧-٤:١٥٨. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٥-٨.

٣-٣) الاسراء: ٨٠.

٤-٤) مجمع البيان ٦:٢٨٢، تفسير الصافي ٣:٢٠٩، نور الثقلين ٣:٢٠٠.

و يَبْنَهُنَّ و وَقْتَهُنَّ، و غَسَقَ اللَّيْلَ انتصافه.» (١) الحديث.

و منها: مرسله الصدوق قال: قال الصادق عليه السّلام: «إذا غابت الشمس فقد حلّ الإفطار و وجبت الصلاة، و إذا صلّيت المغرب فقد دخل وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل» (٢).

و منها: رواه داود بن فرقد المشتمله على قوله عليه السّلام: «إذا غابت الشمس فقد دخل وقت المغرب حتى يمضى مقدار ما يصلّى المصلّى ثلاث ركعات، فإذا مضى ذلك فقد دخل وقت المغرب و العشاء الآخرة حتى يبقى من انتصاف الليل مقدار ما يصلّى المصلّى أربع ركعات، و إذا بقي مقدار ذلك فقد خرج وقت المغرب و بقي وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل» (٣).

و منها: رواه معلّى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «آخر وقت العتمه نصف الليل» (٤). و غير ذلك من الأخبار الظاهره فى امتداد وقت العشاء إلى الانتصاف.

هذا و الجمع بين هذه الأخبار و الأخبار الدالّة على الثلث، هو حمل الثانيه على الفضيله و الاولى على الإجزاء، لما عرفت من أنّ لكلّ صلاه وقتين و أنّ اختلافهما إنّما هو بالفضيله و الاجزاء. نعم من قال بأنّ اختلافهما إنّما هو بالنسبه إلى حالتى الاختيار و الاضطرار، كما ذهب إليه جماعه (٥)، يكون المتعين عنده هو حمل الثانيه

ص: ١٤٧

-
- ١ - ١) الكافي ٣: ٢٧١ ح ١، تفسير العياشى ١: ١٢٧ ح ٤١٦، الفقيه ١: ١٢٤ ح ١، علل الشرائع: ٣٥٤ ح ١، التهذيب ٢: ٢٤١ ح ٩٥٤، معانى الأخبار: ٣٣٢، الوسائل ٤: ١٠. أبواب أعداد الفرائض ب ٢ ح ١.
 - ٢ - ٢) الفقيه ١: ١٤٢ ح ٦٦٢، الوسائل ٤: ١٨٤. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ٢.
 - ٣ - ٣) التهذيب ٢: ٢٨ ح ٨٢، الاستبصار ١: ٢٦٣ ح ٩٤٥، الوسائل ٤: ١٨٤. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ٤.
 - ٤ - ٤) التهذيب ٢: ٢٦٢ ح ١٠٤٢، الاستبصار ١: ٢٧٣ ح ٩٨٧، الوسائل ٤: ١٨٥. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ٨.
 - ٥ - ٥) المقنعه: ٩٤، المبسوط ١: ٧٢. الخلاف ١: ٢٧١ مسألة ١٣، الكافي فى الفقه: ١٣٨، الوسيله: ٨١، المهذب ١: ٧١.

على صورته الاختيار، و الأولى على صورته الاضطرار، و لكنّه خلاف ما يستفاد من الأخبار الدالّه على أنّ لكلّ صلاه وقتين كما مرّ سابقا.

المسأله السابعه: وقت صلاه الفجر أوّلا و آخرًا

فنعول: أنّفق المسلمون كافّه على أنّ أوّل وقت صلاه الفجر هو طلوع الفجر الصادق (١)، كما أنّه أوّل وقت الصوم أيضا. نعم حكى عن الأعمش أنّه قال: أوّل وقت الصوم هو طلوع الشمس (٢)، و لكنّه مردود بالإجماع، و لا- عبره بالفجر الأوّل المسمّى بالفجر الكاذب، لا- عندنا و لا- عند المخالفين، و ما حكى من اعتماد عوامهم على الفجر الكاذب فهو على فرض صحّه الحكايه سيره مستمرّه بين العوام، و لا يقول به أحد من علمائهم، كما يظهر بمراجعته الفتاوى.

و يدلّ على ما ذكرنا مضافا إلى الإجماع، الآيه الشريفه، و الروايات الكثيره، قال الله تعالى (كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) (٣)، و التعبير عن البياض بالخيط إنّما هو لكونه فى أوّل حدوثه دقيقا، و التعبير عن الليل بالخيط أيضا مع كونه محيطا لجميع السماء و الأرض إنّما هو من باب المشاكله، و التعبير عن الشىء بلفظ مصاحبه، فمعنى الآيه (كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ) الذى هو أماره على النهار، عن الخيط الذى هو عباره عن ظلمه الليل، و ليس المراد التبيّن لكل واحد واحد من آحاد الناس باختلاف حالاتهم، أو حالات الليل، من كونه مقمرا، أو غيره، أو حالات الهواء من كونها

ص: ١٤٨

١-١) الخلاف ١:٢٦٧ مسألة ١٠، المعتمد ٢:٤٤، تذكره الفقهاء ٢:٣١٦ مسألة ٣٥.

٢-٢) المجموع ٣:٤٥، الخلاف ١:٢٦٦. ذيل مسألة ٩.

٣-٣) البقره: ١٨٧.

مغيمه، أو صحوا، بل المراد هو التبين و التميز النوعى مع قطع النظر عن الموانع، لأنّ النهار إنّما يتحقّق بقرب الشمس فى حركتها إلى الأفق، بحيث يمكن رؤيه ضوئها لو لم يكن فى البين مانع، ولا- يختلف حسب اختلاف حالات الناظرين، أو غيرها كما هو واضح.

ثمّ اعلم أنّ سبب نزول الآيه كما يستفاد من الروايات (١)، أنّه كان فى صدر الإسلام الأكل و النكاح محرّمين فى شهر رمضان بالليل بعد النوم، بل كان النكاح محرّما فيه مطلقا، فوقع الناس من أجل ذلك فى شدّه و مشقّه، الشيوخ من ناحيه الأول و الشبان من جهه الثانى فمنّ الله عليهم بأن وضع عنهم هذا التكليف، و قد حكى أنّ بعض الصحابه (٢) بعد سماعه للآيه فسرها بصيروره العالم مضينا بحيث يمكن تمييز الجبل الأسود من الجبل الأبيض، فقال ذلك للنبيّ صلّى الله عليه و آله، فقال صلّى الله عليه و آله: «إنّك لعريض القفاء».

و وجه حمله الآيه على ذلك، تخيله بأنّ المراد بالخيط معناه الحقيقى، مع أنّه كما عرفت إنّما هو من باب الاستعاره، و تشبيه البياض المعترض فى أفق المشرق بالخيط الأبيض فى الدقه، لأنّ المراد إنّما هو حين حدوثه، و هو فى هذا الحال دقيق كما مرّ، و التعبير عن السواد بالخيط إنّما من باب المشاكلة.

ثمّ لا- يخفى أنّه يمكن أن يستفاد كون المراد بالفجر هو الفجر الثانى المسمّى بالفجر الصادق من قوله تعالى (أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ) (٣) بضميمه قوله تعالى (ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) (٤)، فإنّ المستفاد من مجموعهما

ص: ١٤٩

١- ١) تفسير القمى ١: ٦٦، مجمع البيان ٢: ٢٨٠، نور الثقلين ١: ٦٨، الصافى ١: ٢٢٤، تفسير القرطبي ٢: ٣١٤، التفسير الكبير ٢: ٢٦٧.

٢- ٢) و هو عدّى بن حاتم الطائى: التفسير الكبير ٢: ٢٧٣.

٣- ٣) سوره البقره: ١٨٧.

٤- ٤) سوره البقره: ١٨٧.

أن وقت الإمساك عبارته عن مجموع النهار، ولا إشكال في أن مبدأ النهار عند عرف العرب هو الفجر الثاني لا الأول.

و أما الأخبار الدالة على ذلك فكثيره:

منها: رواه أبو بصير ليث المرادي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت: متى يحرم الطعام على الصائم و تحلّ الصلاة صلاة الفجر؟ فقال: «إذا اعترض الفجر فكان كالقبطيه البيضاء (١)، فثمّ يحرم الطعام على الصائم و تحلّ الصلاة صلاة الفجر» قلت:

أفلسنا في وقت إلى أن يطلع شعاع الشمس؟ فقال: هيهات أين يذهب بك، تلك صلاة الصبيان (٢).

و منها: رواه علي بن عطية عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «الصباح هو الذى إذا رأيته كان معترضا كأنه بياض نهر سوراء» (٣).

و منها: مكاتبه أبي الحسن بن الحسين إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: جعلت فداك قد اختلف موالوك في صلاة الفجر، فمنهم من يصلّى إذا طلع الفجر الأول المستطيل فى السماء، و منهم من يصلّى إذا اعترض فى أسفل الأفق و استبان، و لست أعرف أفضل الوقتين فأصلّى فيه، فإن رأيت أن تعلمنى أفضل الوقتين و تحدّه لى، و كيف أصنع مع القمر و الفجر لا- يتبين معه حتى يحمرّ و يصبح؟، و كيف أصنع مع الغيم و ما حدّد ذلك فى السفر و الحضر؟ فعلت إن شاء الله. فكتب عليه السلام بخطه: الفجر يرحمك الله هو الخيط الأبيض المعترض، و ليس هو الأبيض صعدا، فلا تصلّ فى سفر و لا

ص: ١٥٠

١-١ (١) القبطيه: ثياب بيض رقاق يؤتى بها من مصر، (لسان العرب ٣٧٣:٧).

٢-٢ (٢) الفقيه ٢:٨١ ح ٣٦١، التهذيب ٤:١٨٥ ح ٥١٤، الوسائل ٤:٢٠٩. أبواب المواقيت ب ٢٧ ح ١.

٣-٣ (٣) الفقيه ١:٣١٧ ح ١٤٤٠، الكافي ٣:٢٨٣ ح ٣، و ج ٤:٩٨ ح ٢، التهذيب ٢:٣٧ ح ١١٨ و ص ١٨٥ ح ٥١٥، الاستبصار ١:٢٧٥

ح ٩٩٧، الوسائل ٤:٢١٠. أبواب المواقيت ب ٢٧ ح ٢. و سوراء موضع فى العراق فى أرض بابل، معجم البلدان ٣:٣٧٨.

حضر حتى تبيّنه، فإنّ الله تبارك و تعالی لم يجعل خلقه فى شبهه من هذا، فقال:

«كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْمَأْبُيْضُ مِنَ الْخَيْطِ الْمَأْسُودِ مِنَ الْفَجْرِ» (١)، فالخيط الأبيض هو المعترض الذى يحرم به الأكل و الشرب فى الصوم، و كذلك هو الذى يوجب به الصلاة» (٢).

و منها: رواه زواره عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «كان رسول الله صلّى الله عليه و آله يصلّى ركعتى الصبح- و هى الفجر- إذا اعترض الفجر و أضاء حسنا» (٣).

و منها: رواه هشام بن الهذيل عن أبى الحسن الماضى عليه السّلام قال: سألته عن وقت صلاه الفجر فقال: «حين يعترض الفجر فتراه مثل نهر سورا» (٤). إلى غير ذلك ممّا يدل على أنّ وقت الصبح إنّما يدخل إذا طلع الفجر الثانى المسمّى بالفجر الصادق.

و الفرق بينه و بين الفجر الكاذب من وجوه:

الأوّل: إنّ الفجر الكاذب منفصل عن الأفق بخلاف الفجر الصادق، فإنّه متصل به.

الثانى: إنّ الأوّل يكون عموديا و الثانى أفقيا.

الثالث: إنّ الأوّل يكون عند حدوثه أشدّ ضوءاً لأنّه يزول تدريجا، و الثانى بخلاف ذلك، فإنّه ينتشر قليلا قليلا، و يشتدّ ضوءه تدريجا. هذا كلّ فى أوّل وقت صلاه الصبح.

و أمّا آخر وقتها فلا- خلاف بين المسلمين فى امتداده إلى طلوع الشمس إجمالا، و إن وقع الخلاف بينهم فى كونه آخر وقت الإجزاء، أو آخر الوقت

ص: ١٥١

١-١) سورة البقره: ١٨٧.

٢-٢) الكافى ٣: ٢٨٢، التهذيب ٢: ٣٦، ح ١١٥، الاستبصار ١: ٢٧٤، ح ٩٩٦، الوسائل ٤: ٢١٠، أبواب المواقيت: ب ١٧، ح ٤.

٣-٣) التهذيب ٢: ٣٦، ح ١١١، الاستبصار ١: ٢٧٣، ح ٩٩٠، الوسائل ٤: ٢١١، أبواب المواقيت ب ٢٧، ح ٥.

٤-٤) التهذيب ٢: ٣٧، ح ١١٧، الاستبصار ١: ٢٧٥، ح ٩٩٦، الوسائل ٤: ٢١٢، أبواب المواقيت ب ٢٧، ح ٦.

للمضطرب، و أن آخره للمختار هو طلوع الحمرة المشرقيه، فذهب إلى الأول أبو حنيفه (١) و هو الأقوى، بناء على ما اخترناه من أن الافتراق بين الوقتين إنما هو بالفضيله و الإجزاء، و حكى الثانى عن الشيخ قدس سرّه، بناء على ما اختاره من جعل الافتراق بينهما بالاختيار و الاضطرار، و به قال الشافعى، و أحمد (٢).

و يدلّ على ما ذكرنا مضافا إلى الإجماع أخبار كثيرة:

منها: ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وقت الفجر حين ينشق الفجر إلى أن يتجلل الصبح السماء، و لا ينبغي تأخير ذلك عمدا، و لكنّه وقت لمن شغل أو نسي أو نام» (٣) و التعبير بلفظ «لا ينبغي» ظاهر فى تأكيد الاستحباب، و دلاله الروايه على ما اخترناه من كون افتراق الوقتين بالفضيله و الإجزاء أوضح من دلالتها على مختار الشيخ رحمه الله كما لا يخفى.

و منها: رواه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لكلّ صلاه وقتان، و أول الوقتين أفضلهما، و وقت صلاه الفجر حين ينشق الفجر إلى أن يتجلل الصبح السماء، و لا- ينبغي تأخير ذلك عمدا، و لكنّه وقت من شغل أو نسي أو سهى أو نام.» (٤)، الحديث.

و لا يخفى ما فى كلمه ينشق و يتجلل فى الروايتين من الاستعاره التخيليه، حيث شبّه الفجر بشيء ينشق كالبحر مثلا، و الصبح بلباس يستر البدن، ثمّ ذكر المشبه، أعنى الفجر و الصبح و أسند إليه بعض خواص المشبه به، و هو

ص: ١٥٢

-
- ١- (١) المجموع ٣:٤٣، الام ١:٧٤، أحكام القرآن للجصاص ٢:٢٦٨، بدايه المجتهد ١:١٤٥-١٤٦، الخلاف ١: ٢٦٧ مسأله ١٠.
 - ٢- (٢) الخلاف ١:٢٦٧ مسأله ١٠، الأم ١:٧٤، المجموع ٣:٤٣.
 - ٣- (٣) الكافي ٣:٢٨٣ ح ٥، التهذيب ٢:٣٨ ح ٢١، الاستبصار ١:٢٧٦ ح ١٠٠١، الوسائل ٤:٢٠٧ ح ٢٦ ح ١.
 - ٤- (٤) التهذيب ٢:٣٩ ح ١٢٣، الاستبصار ١:٢٧٦ ح ١٠٠٣، الوسائل ٤:٢٠٨ ح ٢٦ ح ٥.

و منها:روايه يزيد بن خليفه عن أبي عبد الله عليه السلام قال:«وقت الفجر حين يبدو حتّى يضىء» (١).

و منها:روايه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال:«وقت صلاه الغداه ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس» (٢).

و منها:روايه عبيد بن زراره عن أبي عبد الله عليه السلام قال:«لا تفوت صلاه الفجر حتّى تطلع الشمس» (٣). إلى غير ذلك ممّا يدلّ عليه.

ثمّ إنّ المشهور جعلوا آخر وقت الفضيله هو طلوع الحمره المشرقيه (٤)، مع أنّه ليس منه ذكر فى النصوص و الأخبار، و لا ملازمه بين الإضاءة و التجلل المذكورين فى الروايات المتقدمه و بين طلوع الحمره كما هو واضح. و حينئذ فاللازم أن يقال بأنّ الشهره تكشف عن وجود نصّ معتبر، غايه الأمر أنّه لم يصل إلينا، كما هو الشأن فى جميع الفتاوى المشهوره الخاليه عن الدليل الظاهر.

ثمّ إنّ قد وقع الخلاف بين العامّه فى أنّ التغليس بصلاه الصبح أفضل، أو أنّ الأفضل الاسفار بها؟ و المراد بالأوّل هو الإتيان بها فى الغلس محرّكه و هى الظلمه، و بالثانى الإتيان بها بعد الإضاءة، فذهب بعضهم إلى الأوّل، استنادا إلى فعل علىّ عليه السلام

ص: ١٥٣

١- (١) الكافي ٣: ٢٨٣ ح ٤، التهذيب ٢: ٣٦ ح ١١٢، الاستبصار ١: ٢٧٤ ح ٩٩١، الوسائل ٤: ٢٠٧. أبواب المواقيت ب ٢٦ ح ٣.

٢- (٢) التهذيب ٢: ٣٦ ح ١١٤، الاستبصار ١: ٢٧٥ ح ٩٩٨، الوسائل ٤: ٢٠٨. أبواب المواقيت ب ٢٦ ح ٦.

٣- (٣) التهذيب ٢: ٢٥٦ ح ١٠١٥، الاستبصار ١: ٢٦٠ ح ٩٣٣، السرائر ٣: ٦٠٢، الوسائل ٤: ١٥٩. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٩.

٤- (٤) الوسيله: ٨٣، و نقله عن ابن أبي عقيل فى مختلف الشيعة ٢: ٣١، نهايه الأحكام ١: ٣١١، قواعد الأحكام ١: ٢٤٧، جامع المقاصد

٢: ١٩، روض الجنان: ١٨٠، كشف الغطاء: ٢٢٢، كشف اللثام ٣: ٤٩، مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٤٢، كتاب الصلاه (تقريرات بحث

المحقّق النائيني رحمه الله) ٣٨: ١.

و بعضهم إلى الثانى،استنادا إلى عمل بعض الخلفاء (١).هذا،ولا-ريب عند الإماميه فى أنّ الأول أفضل للأخبار الصادره عن أئمتهم المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين (٢).

وقت فضيله العصر و العشاء

مسأله:قد عرفت أنّ لكل صلاه وقتين و أنّ افتراقهما إنّما هو بالفضيله و الأجزاء، و أنّ أول الوقت هو وقت الفضيله،و حينئذ فلا إشكال فى أنّ الإتيان بالظهر و المغرب و الصبح فى أول أوقاتها أفضل من التأخير عنه،نعم وردت فى الظهر روايات تدلّ بظاهرها على تأخيرها إلى القدم،أو القدمين،أو نحوهما (٣).و لكن قد عرفت فيما تقدّم أنّ ذلك إنّما هو لأجل النافله (٤)،فلا يستفاد منها التأخير حتى بالنسبه إلى من لم يكن مريدا للإتيان بالنافله،أو لم تكن مشروعه فى حقّه،أو نحوهما كما هو واضح.فالأفضل فى حق مثل هؤلاء التعجيل و الإتيان بالفريضه فى أول الوقت.

و أمّا العصر و العشاء فحيث يكون وقت كل واحد منهما مبينا لوقت صاحبه من الظهر و المغرب عند الجمهور،لأنّه لا يدخل وقت العصر عندهم إلّا بعد مضيّ مقدار المثل (٥)،و العشاء إلا بعد زوال الشفق (٦)فالأفضل عندهم هو الإتيان بهما فى

ص:١٥٤

١-١) بدايه المجتهد ١:١٤٥.المسأله الخامسه،الام ١:٧٤،المجموع ٣:٤٣،سنن ابن ماجه ١:٢٢١ ح ٦٧١، سنن الترمذى ١:٢٠٤ ح ١٥٣.

٢-٢) راجع الوسائل ٤:٢٠٧.أبواب المواقيت ب ٢٦.

٣-٣) الوسائل ٤:١٤٠.أبواب المواقيت ب ٨.

٤-٤) فى المسأله الاولى فى وقت الظهرين:ص ٦٤ و ٦٥.من هذا الكتاب.

٥-٥) المجموع ٣:٢١ و ٢٥،الام ١:٧٢-٧٣،المغنى لابن قدامه ١:٤١٧،الشرح الكبير ١:٤٦٩،بدايه المجتهد ١:١٤٠-١٤١،الخلاف ١:٢٥٩ مسأله ٥،تذكره الفقهاء ٢:٣٠٦ مسأله ٢٨.

٦-٦) المجموع ٣:٣٨،المغنى لابن قدامه ١:٤٢٦،الشرح الكبير ١:٤٧٤،بدايه المجتهد ١:١٤٣،تذكره الفقهاء ٢:٣١٢ مسأله ٣٢،الخلاف ١:٢٦٢ مسأله ٧.

أول وقتها. و أما نحن فقد عرفت أنّ مختارنا هو دخول وقت العصر بمجرد الزوال بعد مضي مقدار أداء الظهر (١) و دخول وقت العشاء بالغروب بعد مضي أداء المغرب (٢) و حينئذ فهل الأفضل الإتيان بهما في أول وقتها كسائر الفرائض، أو أنّ الأفضل تأخير العصر إلى المثل و العشاء إلى زوال الشفق، أو يفصل بينهما بكون العصر كسائر الفرائض، فالأفضل الإتيان بها في أول وقتها دون العشاء، فإنّ تأخيرها إلى زوال الشفق أفضل؟ وجوه و احتمالات.

و لا- يخفى أنّه بناء على الوجه الأول لا- يكون للعصر و العشاء إلا وقتان: وقت فضيله و وقت أجزاء، و أمّا بناء على الوجه الثاني يصير لهما ثلاثة أوقات: وقت فضيله، و وقتا أجزاء، كما أنّه بناء على الوجه الأخير يكون للعصر وقتان، و للعشاء ثلاثة أوقات.

و يدل على الوجه الأول، العمومات الدالّة على أنّ أول الوقت أفضل (٣)، و على الوجه الثاني، الأخبار الدالّة على إتيان جبرئيل بأوقات الصلاة المرويه بطرق الفريقين و قد تقدّمت، و كذلك ما نقل بطريق الفريقين أيضا من أنّ النبي صلّى الله عليه و آله كان يفرّق بين الظهر و العصر و كذا بين المغرب و العشاء (٤)، و من المعلوم أنّ ذلك لم يكن إلا لإدراك الفضيله، لما سيأتي من عدم خصوصيه للتفريق بما هو تفريق، بل هو إنّما كان لأجل إدراك الفضيله.

و بالجملة: فلا إشكال في أنّ العمل المستمر من النبي صلّى الله عليه و آله كان هو التفريق بين

ص: ١٥٥

١- ١) ذكرنا المختار في المسألة الاولى في بيان أول وقت الظهرين.

٢- ٢) المسألة الخامسة في أول وقت العشاء ص ١٣٥ من هذا الكتاب.

٣- ٣) الوسائل ١١٨: ٤. أبواب المواقيت ب ٣.

٤- ٤) الوسائل ١٥٧: ٤-١٥٨. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٥-٨ و ص ٢٢٠ ب ٣١ ح ٧، سنن الترمذى ٢٠٠: ١، ح ١٤٩، سنن أبي داود

١٠٧: ١ ح ٣٩٣، سنن ابن ماجه ٢١٩: ١ ح ٦٦٧، سنن البيهقي ٣٦٤: ١، سنن النسائي ٢٨٣: ١ ح ٤٩٨.

الصلاتين، فإنه صَلَّى اللهُ عليه و آله كان يرجع إلى منزله بعد الإتيان بالمغرب، و يتنفل ثمَّ يصبر مده ثمَّ يرجع إلى المسجد للعشاء (١). نعم قد ورد منه أنه كان قد يجمع بين الصلاتين (٢) و لكن الظاهر إنه كان نادرا اتفاقيا، و لعلَّ الغرض منه بيان الجواز.

فالعمده فى المقام بيان وجه ذلك مع أنَّ التفريق كان مشقَّه له صَلَّى اللهُ عليه و آله و للناس، و لا وجه له سوى كون التأخير أفضل، فكيف يجتمع ذلك مع الروايات الداله على أنَّ أوَّل الوقت أفضل مطلقا، و قد عرفت أنَّ وقتها يدخل بمجرّد الزوال و الغروب بعد مضى مقدار أداء الشريكه (٣).

هذا، و حكى عن الجواهر (٤) أنه أخذ بمقتضى ما استمرَّ عليه عمل النبى صَلَّى اللهُ عليه و آله من أنَّ التأخير أفضل فى كليتهما، أعنى العصر و العشاء، و لكنّه ذهب المحقّق الهمدانى فى المصباح إلى التفصيل بينهما كما هو مقتضى الوجه الثالث. قال فى وجه ذلك ما ملّخصه: إنَّ تأخير العصر و إن كان راجحا مستحبّا إلاَّ أنَّ تعجيلها و الإتيان بها بعد أداء الظهر و نافله العصر أيضا حسن، بل أحسن من جهة انطباق عنوان المسارعه و الاستباق إلى الخير الذى هو عنوان ثانوى راجح عليه (٥).

و لكنّه يرد عليه أنَّ هذا الكلام يجرى بعينه فى العشاء أيضا، فلا وجه للتفصيل بينها و بين العصر، مضافا إلى أنَّ الأمر بالاستباق (٦) و المسارعه (٧) ليس أمرا مولويا استحبابيا ناشئا عن ملاك الاستحباب، بل هو أمر إرشادى كما هو واضح،

ص: ١٥٦

١- ١) سنن النسائى ٣٠١:١-٣٠٣ ح ٥٣١-٥٣٥، صحيح البخارى ١٦٠:١-١٦١ ح ٥٦٩ إلى ٥٧٢.

٢- ٢) الوسائل ٢٢٠:٤. أبواب المواقيت ب ٣٢.

٣- ٣) تقدّم: ص ١٢٣.

٤- ٤) جواهر الكلام ٣٠٦:٧-٣١١.

٥- ٥) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٨٢.

٦- ٦) البقره: ١٤٨.

٧- ٧) آل عمران: ١٣٣.

و لو سلّمنا كونه مستحبا مولويا أيضا فنقول: يقع التزاحم حينئذ بين المستحبين، و من المعلوم أنّ تقديم أحدهما على الآخر يتوقّف على إحراز أقوائيه ملاكته، و كونه أرجح بالنسبة إلى الآخر، و لم يقم في المقام دليل على أرجحيه ملاك المسارعه في خصوص العصر، للروايات المتواتره (١) الدالّه على استحباب الإتيان بالعصر بعد الذراعين نظرا إلى وضوح عدم خصوصيه للذراعين، و أنّ التأخير إليهما إنّما هو لمكان النافله، و لكنّه يرد عليه مخالفه ذلك لما استمرّ عليه عمل النبيّ صلّى الله عليه و آله من التأخير إلى المثل.

و الذي يمكن أن يقال في هذا المقام أنّ استمرار عمل النبيّ صلّى الله عليه و آله على ما ذكر من تأخير العصر إلى أن يصير ظلّ الشاخص مثله مما لم يثبت، كيف و يستفاد من الروايات الكثيره التي بلغت من الكثره حدّا يمكن دعوى القطع بصدورها، أنّ بناءه صلّى الله عليه و آله كان على الإتيان بالعصر بعد الذراعين، و حينئذ يظهر بطلان ما عليه العامه في مقام العمل من التأخير إلى المثل، و كذا عدم صحه ما حكوا عن النبيّ صلّى الله عليه و آله من أنّه كان ملتزما بذلك (٢).

و لا بأس بإيراد بعض تلك الأخبار ليّضح الحال، فنقول:

منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن الفضيل بن يسار و زراره بن أعين و بكير ابن أعين و محمد بن مسلم و بريد بن معاويه عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام إنّهما قالا: «وقت الظهر بعد الزوال قدمان» (٣).

و منها: رواه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن وقت الظهر؟ فقال:

ص: ١٥٧

١- (١) الوسائل ١٤٣: ٤. أبواب المواقيت ب ٨.

٢- (٢) سنن النسائي ١: ٢٨٥ ح ٥٠٠، سنن البيهقي ٣: ٣٦٦.

٣- (٣) الفقيه ١: ١٤٠ ح ٦٤٩، التهذيب ٢: ٢٥٥ ح ١٠١٢، الاستبصار ١: ٢٤٨ ح ٨٩٢، الوسائل ٤: ١٤٠. أبواب المواقيت ب ٨ ح ١ و ٢.

«ذراع من زوال الشمس، و وقت العصر ذراع من وقت الظهر، فذاك أربعة أقدام من زوال الشمس. ثم قال: إن حائط مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله كان قامه، و كان إذا مضى منه ذراع صلى الظهر، و إذا مضى منه ذراعان صلى العصر. ثم قال: أ تدري لم جعل الذراع و الذراعان؟ قلت: لم جعل ذلك؟ قال: لمكان النافله، لك أن تنفل من زوال الشمس إلى أن يمضى ذراع، فإذا بلغ فيئك ذراعاً من الزوال بدأت بالفريضة و تركت النافله، و إذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة و تركت النافله» (١).

و منها: ما رواه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «كان حائط مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله قبل أن يظلل قامه، و كان إذا كان الفىء ذراعاً و هو قدر مريض عنز صلى الظهر، فإذا كان ضعف ذلك صلى العصر» (٢).

و منها: رواه صفوان الجهمي قال: «صليت خلف أبي عبد الله عليه السلام عند الزوال، فقلت: بأبي أنت و أمي وقت العصر؟ فقال: «ريثما تستقبل إبلك، فقلت: إذا كنت في غير سفر؟ فقال: على أقل من قدم ثلثي قدم وقت العصر» (٣).

و منها: رواه إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا كان فيء الجدار ذراعاً صلى الظهر، و إذا كان ذراعين صلى العصر، قال: قلت: إن الجدار يختلف، بعضها قصير و بعضها طويل؟ فقال: كان جدار مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله يومئذ قامه» (٤).

و منها: رواه علي بن حنظله قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «القامة و القامتان

ص: ١٥٨

١- ١) الفقيه ١: ١٤٠ ح ٦٥٣، التهذيب ٢: ١٩ ح ٥٥، الاستبصار ١: ٢٥٠ ح ٨٩٩، علل الشرائع: ٣٤٩ ح ٢، الوسائل ٤: ١٤١. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٣ و ٤.

٢- ٢) الكافي ٣: ٢٩٥ ح ١، التهذيب ٣: ٢٦١ ح ٧٣٨، الوسائل ٤: ١٤٢. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٧.

٣- ٣) الكافي ٣: ٤٣١ ح ١، الوسائل ٤: ١٤٣. أبواب المواقيت ب ٨.

٤- ٤) التهذيب ٢: ٢١ ح ٥٨، الوسائل ٤: ١٤٣. أبواب المواقيت ب ٨ ح ١٠.

الذراع و الذراعان فى كتاب على عليه السلام» (١). والمراد أنه قد فسرت القامه بالذراع فى كتابه عليه السلام، أو أن المذكور فيه بدل القامه الذراع.

إلى غير ذلك مما يستفاد منه عدم تأخير العصر إلى المثل، و أن النبي صلى الله عليه و آله كان يصلّيها قبله، و حينئذ فلا ينبغي الارتياح بمقتضى أصول المذهب فى بطلان ما عليه العامه، لحججه أقوال العتره الطاهره فى حقنا، بل فى حق من لم يقل بإمامتهم أيضا، فإنهم أحد الثقلين (٢) اللذين تركهما النبي صلى الله عليه و آله فى الأمه فى عرض الثقل الآخر الذى هو الكتاب العزيز، و يستفاد من ذلك أنه كما يجب التمسك بالكتاب لأجل فهم الأحكام الشرعيه، كذلك يجب الاعتصام بحبلهم لاستفاده ما لم يكن مبينا فى الكتاب من الأحكام و الشرائع، فلا عذر فى طرد قولهم و الاستغناء عنهم بالكتاب.

هذا كله بالنسبه إلى صلاه العصر.

و أما صلاه العشاء فاستفاده استحباب تأخيرها إلى زوال الشفق من مجرد تأخير النبي صلى الله عليه و آله إليه على فرض ثبوته مشكل، إذ لعل تأخيرها لم يكن لأجل كونه أفضل، بل كان لجهات خارجيه كتعشى الناس و استراحتهم مثلا، حيث كان أكثرهم فى النهار مشغولين بتحصيل المعاش و تحمل المشقه، فلم يقدرروا فى الليل على الإتيان بالصلاتين متعاقبه.

و بالجملة: فمجرد الفعل من دون وضوح وجهه لا يدل على الاستحباب أصلا و تسالم العامه على ذلك قولا و فعلا لا يدل على ذلك، خصوصا بعد ما ظهر فساد أكثر ما تسالموا عليه، كما عرفت فى صلاه العصر، مضافا إلى وضوح أن بنائهم فى ذلك على أمور لا اعتبار بها أصلا كالاتتماد على قول صحابى، و لو كان مثل أبى هريره الذى روى عن النبي صلى الله عليه و آله ما يزيد عن خمسه آلاف حديث مع قلّه

ص: ١٥٩

١-١) التهذيب ٢:٢٣ ح ٦٤، الوسائل ٤:١٤٤. أبواب المواقيت ب ٨ ح ١٤.

٢-٢) المراجعات: ٢٧، المراجع ٨، و فى ذيلها ذكر موارد نقل الحديث فى كتب العامه.

صحبتة له صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، و عدم كونه مَمَّن يصلح لأخذ الروايه، كما يشهد به التواريخ، فاتفقهم على شىء لا يجدى لنا أصلا.

نعم ورد فى المقام من طرق الإماميه روايات ظاهره فى أفضلية التأخير إلى زوال الشفق (١)، و حينئذ فيكون للعشاء وقت فضيله و وقتا أجزاء، و للعصر وقتان كما عرفت (٢)، لأنه ظهر أنّ تأخيرها إلى الذراعين لمكان النافله، لا لإدراك الفضيله.

ثمّ إنّه عبّر بعض المتأخّرين عن عنوان المسأله، بأنه هل الجمع بين الصلاتين المشتركتين فى الوقت أفضل، أو التفريق بينهما؟ و لا يخفى أنّه لا وجه لهذا التعبير أصلا، فإنّه ليس لهذين العنوانين - من حيث هما - خصوصيّة أصلا، بل هما من العناوين المنطبقه على الفعل قهرا، ضروره أنّ تأخير العصر مثلا إلى أن يصير ظلّ الشاخص مثله - عند من يقول بأنّه هو وقت فضيلتها - إنّما يترتب عليه المزيه لأجل وقوع العصر فى وقت فضيلتها، لا لحصول التفريق بينها و بين صلاه الظهر، كما أنّ الإتيان بصلاه العصر بمجرّد الفراغ من الظهر و نافله العصر إنّما يكون راجحا إذا مزيه عند من يقول بأنّ وقت فضيلتها هو أول الوقت من جهه وقوعها فى وقت فضيلتها، لا - من جهه حصول الجمع بينها و بين صاحبته، فليس لعنوانى الجمع و التفريق بذاتهما مزيه و رجحان أصلا كما هو واضح، نعم قد يكون عنوان الجمع بذاته موضوعا لحكم من الأحكام كسقوط الأذان مثلا، و حينئذ يصح التعبير به و التكلم فى خصوصياته من حيث أنّ الفصل بالنافله مضرّ بصدقه أم لا؟ و لكنها مسأله أخرى غير مربوطه بالمقام تأتي فى محلّها إن شاء الله تعالى.

ص: ١٦٠

١- (١) الوسائل ١٥٦: ٤-١٥٨. أبواب المواقيت ب ١٠.

٢- (٢) تقدّم: ص ١٥٤.

إشاره

و نتكلم فيها ضمن مسائل

المسأله الأولى: وقت نافله الظهرين

فنقول: الأقوال فيها ثلاثه:

أحدها: هو امتداد وقتها بامتداد وقت الفريضة التي تكون هي نافله لها، فيصح الإتيان بها بعد الفريضة إلى آخر وقتها، ولا تكون قضاء (١). والقائل بهذا القول قليل، والظاهر أنّ مستنده إطلاقات أدلّه النوافل (٢) بعد عدم ظهور ما دل على الذراع و الذراعين في التوقيت.

ثانيها: القول بامتداد وقتها إلى الذراع في نافله الظهر، وإلى الذراعين في نافله العصر، أو إلى القدمين أو أربعة أقدام على اختلاف التعبير، لأنّ القدم سبع القامه

ص: ١٦١

١-١) المبسوط ١:٧٦، الكافي في الفقه: ١٥٨، الدروس ١:١٤٠، البيان: ١٠٩، مجمع الفائده و البرهان ٢:١٦.

٢-٢) الوسائل ٤:٢٢٦. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ١، و ص ٢٣١ ب ٣٧.

ثالثها: القول بامتداد وقت نافله الظهر إلى المثل، و نافله العصر إلى المثليين (٢)، و مستند هذا القول أيضا إطلاقات أدلّه النوافل بعد جعل المثل و المثليين آخر وقت الفريضة بالنسبة إلى المختار (٣)، و أما مستند القول الثاني فعده من الروايات:

١-روايه زراره عن أبي جعفر عليه السلام المتقدمه في المسأله السابقه المشتمله على قوله عليه السلام مخاطبا لزراره: «أ تدرى لم جعل الذراع و الذراعان؟» قلت: لم جعل ذلك؟ قال: «لمكان النافله، لك أن تنفل من زوال الشمس إلى أن يمضى ذراع، فإذا بلغ فيئك ذراعا من الزوال بدأت بالفريضة و تركت النافله، و إذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة و تركت النافله» (٤)، و الاحتمالات في معنى الروايه كثيره.

منها: أن يكون المراد بقوله: «أ تدرى لم جعل الذراع و الذراعان» أنه أ تدرى لم جعل وقت فريضة الظهر بعد الذراع و العصر بعد الذراعين، و حينئذ فالمراد من قوله، «لمكان النافله» أن ما قبل الذراع و الذراعين وقت يختص بالنافله، فيستفاد من الروايه حينئذ تبين وقتي فريضة الظهر و نافلتها، و كذا العصر و نافلتها، لأن مفادها أن من أول الزوال إلى الذراع وقتا اختصاصيا لنافله الظهر، و وقت الفريضة إنما هو بعده، و كذا بالنسبه إلى نافله العصر.

هذا، و لا يخفى أن هذا الاحتمال مخالف للإجماع، لأنه يجوز الإتيان بالفريضة

ص: ١٦٢

١- (١) النهايه: ٦٠، مصباح المتهجد: ٢٤، الوسيله: ٨٣، شرائع الإسلام ١: ٦٢، المختصر النافع: ٢٢، القواعد ١: ٢٤٧، المنتهى ١: ٢٠٧، رياض المسائل ٣: ٤٥-٤٦.

٢- (٢) المهذب ١: ٧٠، السرائر ١: ١٩٩، المعبر ٢: ٤٨، التحرير ١: ٢٧، تذكره الفقهاء ٢: ٣١٦، مسأله ٣٧، نهايه الأحكام ١: ٣١١، الجامع للشرائع: ٦٢.

٣- (٣) الوسائل ٤: ١٤٤. أبواب المواقيت ب ٨ ح ١٣ و ص ١٤٩ ح ٣٣.

٤- (٤) الفقيه ١: ١٤٠ ح ٦٥٣، الوسائل ٤: ١٤١. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٣ و ٤.

و منها: أن المراد من قوله عليه السّلام «أ تدرى» باعتبار وقوعه عقيب حكاية فعل النبيّ صلّى الله عليه وآله أنّه أ تدرى وجه عمل النبيّ صلّى الله عليه وآله، و أنّه صلّى الله عليه وآله لم كان يؤخّر فريضه الظهر إلى الذراع و العصر إلى الذراعين؟ و حينئذ فليس المراد من الجعل هو الجعل التشريعي، بل المراد منه هو جعل النبيّ صلّى الله عليه وآله عمله كذلك، و قوله عليه السّلام لمكان النافلة يحتمل حينئذ أن يكون المراد به أنّ وجه تأخير النبيّ صلّى الله عليه وآله إنّما هو لإيرادته مضى وقت النافلة بالذراع و الذراعين، حتى يقطع بفراغ الناس من نوافلهم، لخروج وقتها بذلك، و عليه فيستفاد من الرواية أيضا توقيت النافلة بالذراع و الذراعين.

و يحتمل أن يكون المراد منه أنّ الوجه في تأخيره إنّما هو مراعاة حال المتنفّلين المشتغلين بالنافله في ذلك الوقت غالباً، من دون نظر إلى التوقيت، فمعنى الرواية حينئذ أنّه أ تدرى لم كان النبيّ صلّى الله عليه وآله يؤخّر الفريضه إلى الذراع مع كون الصلاه في أوّل الوقت أفضل، ثمّ بين عليه السّلام وجهه بأنّ نظره صلّى الله عليه وآله كان مراعاة من أراد من الناس الإتيان بالنافله، ثمّ الحضور للجماعه و إدراك الفضيله.

و حينئذ فلا يستفاد من الرواية توقيت أصلاً، و من المعلوم أنه لا مرجح للاحتمال الأول، و الاستدلال إنّما هو مبنى عليه.

لا- يقال: يمكن أن يستفاد التوقيت من قوله عليه السّلام في ذيل الرواية: «و لك أن تنقل من زوال الشمس إلى أن يمضى ذراع»، فإنّ ظاهره باعتبار جعل مضى الذراع غايه للتنقل و الحكم بترك النافلة إذا بلغ الفىء الذراع هو خروج وقتها بذلك.

لأننا نقول: لا ينحصر وجه ترك النافلة، بعد بلوغ الفىء الذراع في خروج وقتها

ص: ١٤٣

١ - ١) المجموع ٣: ١٨، المغنى لابن قدامه ١: ٣٧١، أحكام القرآن للجصّص ٢: ٢٨٦، الهدايه ١٢٧، المقنعه: ٩٢، الغنيه: ٦٩، الوسيله: ٨٢، المراسم: ٦٢، الكافي في الفقه: ١٣٧، المهذب ١: ٦٩، الخلاف ١: ٢٥٦، مسأله ٣، مختلف الشيعه ٢: ٦، المعبر ٢: ٢٧، تذكره الفقهاء ٢: ٣٠٠.

بذلك، إذ يمكن أن يكون الأمر بترك النافله و البدأه بالفريضة من جهه أفضليه إدراك الفريضة فى أول الوقت بالنسبه إلى الإتيان بالنافله، فإدراك النافله يكون مزاحما لإدراك الفريضة فى وقت فضيلتها، والترجيح مع الثانى بمقتضى الروايه، فلا تدلّ على خروج وقتها بذلك حتى تصير قضاء لو أراد إتيانها بعد الفريضة.

و حينئذ فلم يثبت التوقيت بها.

نعم يقع الكلام حينئذ بعد ملاحظه أنّ الإتيان بالنافله مشروع أيضا، للروايات الكثيره الدالّه على ذلك فى أنّ مرجوحه النافله بعد مضى الذراع هل تكون بمقدار لا يكون مجال للإتيان بها قبل الفريضة أصلا- كما هو ظاهر قوله عليه السلام فى الروايه: «إذا بلغ فيئك ذراعا من الزوال بدأت بالفريضة و تركت النافله»- أو أنّه يجوز تقديمها عليها بعد الذراع أيضا؟ و لكن الفضل فى تأخيرها عنها، كما هو ظاهر بعض الروايات الآتية. و على أىّ تقدير لا تكون قضاء لعدم استفاده التوقيت من الروايه كما عرفت.

٢- من الروايات روايه ابن مسكان عن زراره، عن أبى جعفر عليه السلام قال:

«أ تدرى لم جعل الذراع و الذراعان؟» قلت: لم؟ قال: «لمكان الفريضة، لك أن تنتقل من زوال الشمس إلى أن تبلغ ذراعا، فإذا بلغت ذراعا بدأت الفريضة و تركت النافله» (١).

و الكلام فى دلالة الروايه هو الكلام فى دلالة الروايه الاولى، بل الظاهر أنّ هذه الروايه هى بعينها الروايه المتقدمه كما لا يخفى.

٣- ما رواه إسماعيل الجعفى عن أبى جعفر عليه السلام قال: «أ تدرى لم جعل الذراع

ص: ١٦٤

١- (١) الكافى ٣: ٢٨٨ ح ١، التهذيب ٢: ٢٤٥ ح ٩٧٤، الاستبصار ١: ٢٤٩ ح ٨٩٣، الوسائل ٤: ١٤٦. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢٠.

و الذراعان؟ قال: قلت: لم؟ قال: «لمكان الفريضة، لئلا يؤخذ من وقت هذه و يدخل في وقت هذه» (١). و رواه في التهذيبين في موضع آخر بطريق آخر هكذا:

قال-يعنى أبا جعفر عليه السلام-: «كان رسول الله صَلَّى الله عليه و آله إذا كان الفيء في الجدار ذراعا صَلَّى الظهر، و إذا كان ذراعين صَلَّى العصر» قلت: الجدران تختلف، منها قصير و منها طويل؟ قال: «إنَّ جدار مسجد رسول الله صَلَّى الله عليه و آله كان يومئذ قامه، و إنما جعل الذراع و الذراعان لئلا يكون تطوُّع في وقت فريضة» (٢).

و ظاهر هاتين الروايتين تباين الوقتين، وقت الفريضة و وقت النافلة، و قد عرفت أنَّ ذلك مخالف لإجماع المسلمين (٣) و حينئذ فيحتمل أن يكون المراد بوقت الفريضة وقت فضيلتها، فالمقصود من الرواية الأولى حينئذ أنَّ التحديد إلى الذراع إنما هو لئلا يؤخذ من وقت فضيله العصر و يدخل في وقت نافلتها، و من الرواية الثانية أنَّ التحديد إليه من جهة أن يقع التطوُّع في وقت فضيله الفريضة. و لكن هذا الاحتمال مردود أيضا من جهة مخالفته للإجماع بالنسبة إلى صلاة الظهر، لأنَّ مقتضاه صيروره الظهر ذات أوقات ثلاثة: وقتان للإجزاء، و وقت للفضيله متوسط بينهما.

و يحتمل أن يكون المراد بوقت الفريضة وقت انعقاد الجماعة لأجلها، و المراد بالجعل هو جعل النبي صَلَّى الله عليه و آله عمله كذلك لا- الجعل التشريعي، فيصير محضَّي الروايتين أنَّ تأخير النبي صَلَّى الله عليه و آله عملا إنما هو لمراعاة حال المتفليين القاصدين لإدراك الجماعة، إذ

ص: ١٤٥

١- ١) التهذيب ٢: ٢٤٥ ح ٩٧٥، الاستبصار ١: ٢٤٩ ح ٨٩٤، الوسائل ٤: ١٤٦. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢١.

٢- ٢) التهذيب ٢: ٢٥٠ ح ٩٩٣، الاستبصار ١: ٢٥٥ ح ٩١٦، الوسائل ٤: ١٤٧. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢٨.

٣ - ٣) المجموع ٣: ١٨، المغنى لابن قدامة ١: ٣٧١، أحكام القرآن للجصَّاص ٢: ٢٨٦، الهداية: ١٢٧، المقنعه:

٩٢، الغنية: ٦٩، الوسيله: ٨٢، المراسم: ٦٢، الكافي في الفقه: ١٣٧، المهذب ١: ٦٩، الخلاف ١: ٢٥٦ مسألة ٣، المعتمد ٢: ٢٧، تذكره الفقهاء

٢: ٣٠٠، مسألة ٢٤.

لو لم يكن يؤخر الفريضة لأخذ من وقت انعقاد الجماعة للفريضة، وأدخل في وقت النافلة، وتقع النافلة حينئذ في وقت انعقاد الجماعة للفريضة، وعلى أى تقدير فلا يستفاد من الرواية التوقيت كما هو واضح.

٤- ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصلوة في الحضر ثمان ركعات إذا زالت الشمس ما بينك وبين أن يذهب ثلثا القامة، فإذا ذهب ثلثا القامة بدأت الفريضة» (١). والمراد بالصلوة هي نافله الظهر، وتدل الرواية على توقيتها إلى ذهاب ثلثي القامة، ولا ريب أنهما أزيد من الذراعين، فتخالف جميع الروايات.

٥- رواه محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا دخل وقت الفريضة أتقبل أو أبدأ بالفريضة؟ قال: «إنَّ الفضل أن تبدأ بالفريضة، وإنَّما أخرت الظهر ذراعاً من عند الزوال من أجل صلاة الأوابين» (٢). والمراد بوقت الفريضة في السؤال هو وقت فضيلتها، أو وقت انعقاد الجماعة لها، وهو بعد مضيِّ الذراع، لأنَّ الإتيان بالنافلة قبل الذراع أفضل.

و يحتمل أن يكون المراد بوقت الفريضة، الوقت الذي لا تراحم النافلة الفريضة فيه، لما عرفت من أن النافلة تراحم الفريضة إلى الذراع وتصير مرجوحه بعده، فلا يستفاد من الرواية التوقيت بالنسبة إلى النافلة.

و احتمال صاحب المدارك في الرواية احتمالاً - آخر، وهو أن يكون صدر الرواية متعرّضاً لحال النافلة المبتدأه، لأنها هي التي يكون الإتيان بالفريضة راجحاً عليها، و ذيلها و هو قوله: «و إنَّما أخرت الظهر ذراعاً». إنَّما هو دفع دخل، لأنه بعد ما حكم بترجيح الإتيان بالفريضة على النافلة المبتدأه صار بصدد بيان الفرق بين النافلة المبتدأه و صلاة الأوابين - أى نافله الظهر - لئلا يورد عليه

ص: ١٦٦

١- (١) التهذيب ٢: ٢٤٨ ح ٩٨٥، الاستبصار ١: ٢٥٣ ح ٩٠٨، الوسائل ٤: ١٤٦. أبواب المواقيت ب ٨ ح ٢٣.

٢- (٢) الكافي ٣: ٢٨٩ ح ٥، الوسائل ٤: ٢٣٠. أبواب المواقيت ب ٣٦ ح ٢ و ٣.

بأنه ما الفرق بينهما مع اشتراكهما في كونهما نافله؟ فأجاب بثبوت الفرق بينهما من حيث مرتبه الفضيله، فإن فضل نافله الظهر بمرتبه تؤخر الفريضة لأجلها (١).

هذه مجموع الروايات التي يمكن أن يستدل بها القائل بالقول الثاني، وقد عرفت عدم دلالة شيء منها على هذا القول، فإن مفاد أكثرها هو بيان أن النافله تراحم الفريضة، إلى أن يصير ظل الشاخص ذراعاً أو ذراعين، و أما إذا بلغ الفىء إليهما فلا تراحم النافله الفريضة، بل الفضل في تأخيرها عنها، لا أنه يخرج بذلك وقت النافله و تصير قضاء، فلا دلالة لها على ذلك أصلاً.

بل يمكن أن يقال بدلاله بعضها على عدم خروج وقتها، فإن قوله عليه السلام في صحيحه زواره المتقدمه: «بدأت بالفريضة و تركت النافله» يدل على جواز الإتيان بالنافله بعد الفريضة إذا بلغ الفىء الذراع، و ظاهره أن النافله التي يجوز الإتيان بها بعد الفريضة في ذلك الوقت هي عين الطبيعه التي كانت تراحم الفريضة قبله، و لو كانت موقتة بالذراع مثلاً، بحيث صارت قضاء بعده لم تكن النافله البعديه عين الطبيعه القبليه، لما حقق في محلّه من أن طبيعه القضاء مباينه لطبيعه الأداء، فلا يستفاد من الروايات بملاحظه ما ذكرنا أزيد من جواز مزاحمه النافله للفريضة إلى الذراع، و يكون إدراكها أفضل من إدراك فضل وقت الفريضة، و بعد الذراع ينعكس الأمر من دون أن تصير النافله قضاء.

نعم لا- ينبغي الإشكال في كون النوافل موقتة، لدلاله الأخبار الكثيره على استحباب قضاء النوافل (٢)، كما أن الظاهر عدم كون وقتها أوسع من وقت الفريضة و حينئذ فبعد عدم ثبوت توقيتها إلى الذراع و الذراعين، و كذا إلى المثل و المثليين، لا

ص: ١٤٧

١-١) مدارك الاحكام ٣:٨٩، و لكن لم نعثر على الاحتمال المحكى عن المدارك فيه.

٢-٢) الوسائل ٤:٧٥. أبواب أعداد الفرائض ب ١٨.

يبعد القول بامتداد وقتها بامتداد وقت الفريضة، لكن لا- يترتب على هذا النزاع ثمره مهمه، إذ الإتيان بها قبل الذراع راجح بلا إشكال، والإتيان بها بعده قبل الفريضة مرجوح كذلك، والإتيان بها بعدها جائز بلا ريب، سواء كان قضاء، أو أداء، إذ على فرض صيرورتها قضاء بعد الذراع لا مجال لاحتمال وجوب تأخيرها إلى الليل أو النهار الآتي كما هو واضح، فالأحوط فيما إذا أتى بها بعد الفريضة الإتيان بها بقصد ما فى الذمه.

و ربّما يتميّك فى بقاء وقتها بعد الذراع باستصحاب بقاء الوقت، أو عدم خروجه، أو بقاء الرجحان، ولا- يخفى ما فيه من الضعف، فإنّ ممّا يتقوّم به الاستصحاب أن يكون هنا متيقن سابق يمكن إبقائه فى الزمان اللاحق، و من الواضح فى المقام عدم ثبوت هذا الركن، فإنّ المتيقن السابق هو وقوع النافله فى وقتها مقتديدا بما إذا أتى بها قبل الذراع، واستصحاب هذا المعنى لا يجدى لإثبات بقاء وقتها بعد الذراع أيضا، بل لا يجرى هذا الاستصحاب لعدم كون هذه القضية الشرطيه مشكوكه أصلا، فما وقع الشك فيه- هو أصل جهه الوقتيه- مشكوك من أوّل الأمر، و ما كان متيقنا- و هى القضية الشرطيه- لا يكون مشكوكا أصلا كما هو واضح، هذا كلّه بالنسبه إلى آخر وقت نافله الظهرين.

و أمّا أول وقتها فلا إشكال و لا خلاف فى جواز الإتيان بها من أوّل الزوال (١)، و حكى عن جماعه جواز تقديم نافله الظهر على الزوال (٢)، و استدلوا على ذلك

ص: ١٦٨

١- (١) المجموع ٤: ١١، المغنى لابن قدامه ١: ٨٠٠، المقنعه: ٩٠، النهايه: ٦٠، الغنيه: ٧١، المهذب ١: ٧٠، الوسيله: ٨٣، المراسم ٦٣، الجامع للشرائع: ٦٢، السرائر ١: ١٩٩، المعتمر ٢: ٤٨، تذكره الفقهاء ٢: ٣١٦ مسألة ٣٧، مختلف الشيعه ٢: ٣٣، جامع المقاصد ٢: ٢٠، كشف اللثام ٣: ٥١، مفتاح الكرامه ٢: ٣١.

٢- (٢) منهم الشهيد فى الذكري ٢: ٣٦١، و الأردبيلي فى مجمع الفائده و البرهان ٢: ١٩.

منها: روايه محمّد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام: عن الرجل يشتغل عن الزوال أ يعجّل من أوّل النهار؟ قال: «نعم، إذا علم أنّه يشتغل فيعجّلها في صدر النهار كلّها» (١)، والمراد بالزوال هي نافله الظهر.

و منها: روايه عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «اعلم أنّ النافله بمنزله الهديه متى ما أتى بها قبلت» (٢).

و منها: روايه محمد بن عذافر قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: «صلاه التطوّع بمنزله الهديه متى ما أتى بها قبلت، فقدّم ما شئت، و آخر منها ما شئت» (٣). و الظاهر - باعتبار أنّ الراوى عن عمر بن يزيد فى الروايه المتقدّمه هو محمّد بن عذافر - اتحاد الروايين، و كون الروايه الثانيه مرسله بحذف الواسطه، لأجل الاعتماد عليها، و لا يخفى ظهورهما فى النافله المبتدأه، و على فرض الإطلاق تقييدان بالأخبار الظاهره فى أنّ أوّل وقتها هو الزوال، كما مر أكثرها.

و منها: روايه إسماعيل بن جابر قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: إنى أشتغل، قال:

«فاصنع كما نضع صلّ ستّ ركعات إذا كانت الشمس فى مثل موضعها صلاه العصر - يعنى ارتفاع الضحى الأكبر - و اعتدّ بها من الزوال» (٤).

و منها: روايه القاسم بن الوليد الغسانى عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: قلت له:

جعلت فداك صلاه النهار صلاه النوافل فى كم هي؟ قال: «ستّ عشره ركعه فى أىّ

١- ١) الكافي ٣: ٤٥٠ ح ١، التهذيب ٢: ٢٦٨ ح ١٠٦٧، الاستبصار ١: ٢٧٨ ح ١٠١١، الوسائل ٤: ٢٣٢. أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ١.

٢- ٢) الكافي ٣: ٤٥٤ ح ١٤، الوسائل ٤: ٢٣٢. أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ٣.

٣- ٣) التهذيب ٢: ٢٦٧ ح ١٠٦٦، الاستبصار ١: ٢٧٨ ح ١٠١٠، الوسائل ٤: ٢٣٣. أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ٨.

٤- ٤) التهذيب ٢: ٢٦٧ ح ١٠٦٢، الاستبصار ١: ٢٧٧ ح ١٠٠٦، الوسائل ٤: ٢٣٢. أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ٤.

ساعات النهار شئت أن تصلّيها صلّيها، إلا أنك إذا صلّيها في مواقيتها أفضل» (١).

و منها: رواه علي بن الحكم عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لي: «صلاه النهار ستّ عشره ركعه أي النهار شئت، إن شئت في أوّله، وإن شئت في وسطه، وإن شئت في آخره» (٢).

و منها: ما رواه علي بن الحكم عن سيف، عن عبد الأعلى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن نافله النهار؟ قال: «ستّ عشره ركعه متى ما نشطت، إن علي بن الحسين عليهما السّلام كانت له ساعات من النهار يصلّي فيها، فإذا شغله ضيعة (ضيفه خ ل) أو سلطان قضاه، إنّما النافله مثل الهدية متى ما أتى بها قبلت» (٣).

و الظاهر اتحاد هذه الروايه مع الروايه السابقه، و أنّ الواسطه في المرسله هو سيف و عبد الأعلى، فلعل التفصيل في هذه الروايه وقع من الرواه، تفسيراً لقوله عليه السّلام: «متى نشطت»، فلا حجه فيه، إذ لا اعتبار بفهم الراوى.

و منها: رواه زراره عن أبي جعفر عليه السّلام أنّه قال: «ما صلّى رسول الله صلّى الله عليه و آله الضحى قط»، قال: فقلت له: ألم تخبرني أنّه كان يصلّي في صدر النهار أربع ركعات؟ فقال:

«بلى إنّ كان يجعلها من الثمان التي بعد الظهر» (٤).

هذا، و لا يخفى أنّ الاعتماد على هذه الأخبار في غايه الإشكال و أنّ ما يمكن الاعتماد عليه منها هي روايتان واردتان في خصوص من يعلم بأنّه يشتغل بعد

ص: ١٧٠

١-١) التهذيب ٢: ٩ ح ١٧ و ص ٢٦٧ ح ١٠٦٣، الاستبصار ١: ٢٧٧ ح ١٠٠٧، الوسائل ٤: ٢٣٣. أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ٥.

٢-٢) التهذيب ٢: ٨ ح ١٥ و ص ٢٦٧ ح ١٠٦٤، الاستبصار ١: ٢٧٨ ح ١٠٠٨، الوسائل ٤: ٢٣٣. أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ٦.

٣-٣) التهذيب ٢: ٢٦٧ ح ١٠٦٥، الاستبصار ١: ٢٧٨ ح ١٠٠٩، الوسائل ٤: ٢٣٣. أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ٧.

٤-٤) الفقيه ١: ٣٥٨ ح ١٥٦٧، الوسائل ٤: ٢٣٤. أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ١٠.

الزوال عنها (١)، و الباقي ليست بصريحه في جواز التعجيل أو كانت ضعيفه من حيث السند.

و حيثنذ فلو قيل بجواز التعجيل فإتما هو في خصوص من يعلم بأنه يشتغل، و لكن الفتوى بذلك فيه أيضا مشكل، لإعراض الأصحاب عن هذه الروايات.

و من المعلوم أنه من أعظم الموهنات للروايه كما قرّر في محلّه، فلا يجوز التقديم على الزوال، نعم لا بأس بالإتيان بها رجاء. و قد تحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ نافله الظهرين يكون وقتها من حيث الأول و الآخر مطابقا لوقت فريضةها.

المسألة الثانية: وقت نافله المغرب

ورد في الأخبار الحثّ و التأكيد على إتيانها، مثل قوله عليه السّلام: «أربع ركعات بعد المغرب لا تدعهنّ في حضر و لا سفر» (٢). و المشهور شهره عظيمه، بل حكى الإجماع عليه، هو امتداد وقتها إلى ذهاب الحمره المغربيه (٣)، و ذهب الشهيد في الدروس و الذكري إلى امتداد وقتها بامتداد وقت الفريضة (٤)، و تبعه على ذلك صاحب المدارك و كشف اللثام (٥)، و الانصاف عدم دليل معتدّ به للقولين. نعم لا تراحم فريضة العشاء بعد زوال الشفق بل يؤتى بها بعد العشاء.

و قد استدل للقول المشهور باستمرار فعل النبيّ صلّى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السّلام، فإنّ بناءهم

ص: ١٧١

١- (١) الوسائل ٢٣٢: ٤. أبواب المواقيت ب ٣٧ ح ١ و ٤.

٢- (٢) الكافي ٤٣٩: ٣ ح ٣، التهذيب ١٤: ٢ ح ٣٥. الوسائل ٨٦: ٤. أبواب أعداد الفرائض ب ٢٤ ح ١.

٣- (٣) النهايه: ٦٠، الغنيه: ٧٢، المهذب ٧٠: ١، الوسيله: ٨٣، المعتمر ٥٣: ٢، جامع المقاصد ٢١: ٢، مدارك الأحكام ٧٣: ٣، جواهر الكلام ١٨٦: ٧، مفتاح الكرامه ٣٣: ٢.

٤- (٤) الدروس ١٤١: ١، الذكري ٣٦٧: ٢.

٥- (٥) مدارك الاحكام ٧٤: ٣، كشف اللثام ٥٧: ٣.

كان على الإتيان بها قبل الشفق، مضافاً إلى أنّ المنساق من النصوص أيضاً ذلك (١)، بل قد ورد في بعض أخبار الباب تضييق وقت الفريضة، و خروجه بزوال الحمرة (٢)، ولا يخفى ما فيه، فإنّ فعل النبي و الأئمة عليهم السّلام لا يدلّ إلاّ على كون ما قبل الشفق يصح فيه الإتيان بناقله المغرب، إمّا لكونه أيضاً وقت إجزاء، أو أنّه وقت فضيله، و أمّا خروج وقتها بذلك فلا يستفاد من مجرد الفعل، لأنّه لا لسان له كما هو واضح.

و أمّا كونه منساقاً من النصوص فيرد عليه المنع من ذلك، فإنّه لا يستفاد منها إلاّ مجرد التحريض و الترغيب بإتيانها، و لا دلالة لها على توقيتها إلى الشفق، بل يستفاد من صحيحه أبان بن تغلب خلاف ذلك، حيث قال: «صليت خلف أبي عبد الله عليه السّلام المغرب بالمزدلفه، فلما انصرف أقام الصلاة فصلّى العشاء الآخرة لم يركع بينهما، ثمّ صليت معه بعد ذلك بسنه فصلّى المغرب ثمّ قام فتنفّل بأربع ركعات، ثمّ قام فصلّى العشاء الآخرة.» (٣).

و دعوى أنّه لعلّه كان صلاًها قضاء لأنّ الفعل ممّا لا يعلم وجهه، مدفوعه بأنّ فعله عليه السّلام هذا كان في مقام البيان، فلو كان قضاء كان عليه البيان لئلاّ يشته الحكم، هذا.

و استدلال المحقق في المعتبر بأنّ ما بين صلاة المغرب و ذهاب الحمرة وقت يستحبّ فيه تأخير العشاء، فكان الإقبال على النافلة حسناً، و عند ذهاب الحمرة يقع الاشتغال بالفرض فلا يصلح للنافلة. و يدلّ على أنّ آخر وقتها ذهاب الحمرة، ما روى من منع النافلة في وقت الفريضة، روى ذلك جماعة، منهم: محمد بن مسلم

ص: ١٧٢

١- ١) الوسائل ٤: ٤٥. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣.

٢- ٢) الكافي ٣: ٢٨٠ و ٢٨١ ح ٩ و ١٦، الوسائل ٤: ١٨٧-١٨٨. أبواب المواقيت ب ١٨ ح ٢-٤.

٣- ٣) الكافي ٣: ٢٦٧ ح ٢، الوسائل ٤: ٢٢٤. أبواب المواقيت ب ٣٣ ح ١.

عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا دخل وقت الفريضة فلا تطوع (١)، (٢) انتهى.

و يرد عليه-مضافا إلى أنّ وقت فريضة العشاء يدخل بغروب الشمس كما عرفت (٣)، و ليس وقت زوال الحمرة مختصّا بها-أنّ مقتضى ما ذكره عدم جواز مزاحمه نافله المغرب لفريضة العشاء بعد زوال الشفق، لا صيرورتها قضاء بعد الإتيان بالعشاء كما هو واضح.

و بالجملة: لم يثبت هنا ما يقتضى التوقيت إلى الشفق، و حينئذ فلا بدّ من الأخذ بمقتضى الإطلاقات الواردة في نافله المغرب، نعم لا يجوز التمسك بالاستصحاب لذلك كما عرفت.

المسألة الثالثة: وقت نافله العشاء

لا- إشكال في امتداد وقت نافله العشاء بامتداد وقت فريضتها، و قد تحققت عليه الشهره العظيمة، بل ادّعى المحقق في المعتبر الإجماع عليه (٤)، و يستحبّ أن تجعل نافله العشاء خاتمه النوافل، للشهره بين الأصحاب و الدليل على الحكّمين ذكر المسألتين في الكتب الموضوعه لنقل الفتاوى المأثوره عن الأئمّه عليهم السّلام بعين ألفاظها الصادره عنهم (٥)، فإنّك عرفت أنّ ذلك يكشف عن وجود نص معتبر

ص: ١٧٣

١- (١) التهذيب ١: ١٦٧ ح ٦٦١، و ص ٣٤٧ ح ٩٨٢، الاستبصار ١: ٢٥٢ ح ٩٠٦، الوسائل ٤: ٢٢٧. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٣.

٢- (٢) المعتبر ٢: ٥٣.

٣- (٣) راجع ص ١٣٥.

٤- (٤) المعتبر ٢: ٥٤.

٥- (٥) المقنعه: ٩١، النهايه: ٦٠، المبسوط ١: ٧٦، الوسيله: ٨٣، الغنيه: ٧٢، المهذب ١: ٦٨، السرائر ١: ٢٠٢ و ص ٣٠٦، المعتبر ٢: ٥٤، الجامع للشرائع: ٦٢، تذكره الفقهاء ٢: ٣١٨ ذيل مسأله ٣٨.

مذكور في الجوامع الأوليه، غايه الأمر أنه لم يصل إلينا.

نعم ربما يستدل للحكم الثاني بما رواه زراره عن أبي جعفر عليه السلام حيث قال:

«و ليكن آخر صلاتك وتر ليلتك» (١).

و فيه: أنه لا- دليل على كون المراد بالوتر الوتيره التي هي نافله العشاء، و ما ورد من أن المؤمن لا- يبيت إلا- بوتر (٢)، لا يكون شاهدا على هذا المعنى، إذ ليس في معنى البيتوته النوم، بل المقصود به الإتيان بالليل كما يظهر ذلك بملا-حظه موارد الاستعمالات، و يمكن الاستدلال لامتدادها بامتداد وقت الفريضة بالإطلاقات الواردة في المقام مع سلامتها عن المعارض كما لا يخفى.

فرعان:

الأول: هل يعتبر في الوتيره التي يؤتى بها بعد العشاء، البعديه العرفيه المتصله كما يظهر من بعض المتأخرين (٣)، حيث اعتبر عدم الفصل المفرد بين فريضة العشاء و نافلتها، فلا- يشرع الإتيان بها في آخر النصف مثلا مع الإتيان بالفريضة في أول الليل، أو لا يعتبر ذلك؟ وجهان.

ربما يستدل للأول بأن المنساق من الأدله الداله على بعديتها (٤) هو البعديه المتصله، و لكن لا يخفى أن الظاهر كون البعديه في نافله العشاء، في مقابل القبليه في نافله الظهرين، فالمراد أن نافله العشاء لا بد أن يؤتى بها بعد العشاء لا قبل

ص: ١٧٤

-
- ١- (١) الكافي ٣: ٤٥٣ ح ١٢، التهذيب ٢: ٢٧٤ ح ١٠٨٧، الوسائل ٨: ١٦٦ أبواب بقيه الصلوات المندوبه ب ٤٢ ح ٥.
 - ٢- (٢) التهذيب ٢: ٣٤١ ح ١٤١٢، الفقيه ١: ١٢٨ ح ٦٠٤، علل الشرائع: ٢٦٧ و ص ٣٣٠ ح ٤، عيون الأخبار ٢: ١١٣، الوسائل ٤: ٩٤-٩٥. أبواب المواقيت ب ٢٩ ح ١، ٢، ٤، ٥.
 - ٣- (٣) جواهر الكلام ٧: ١٩١، مجمع الفائده و البرهان ٢: ٣٢، مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٤٧.
 - ٤- (٤) الوسائل ٤: ٤٥. أبواب أعداد الفرائض ب ١٣.

فريضتها، كما في نافله الظهرين، ويدلّ على ذلك أنّه لا إشكال في أنّه لو اشتغل بعد العشاء بالنوافل يستحبّ له أن يجعل الوتيره خاتمه لها، كما ورد عليه النص أيضا (١).

و من المعلوم أنّه ربما تكون النوافل كثيره كما في ليالى شهر رمضان، و حينئذ فلا تصدق البعديه العرفيه لثبوت الفصل الطويل، اللهم إلا أن يقال: بأنّ الدليل الذى يستفاد منه البعديه، يقيد إطلاقه بما إذا كان الشخص آتيا بالنوافل، فلا يجوز التأخير في غير هذا المورد و هو كما ترى.

الثانى: لو أتى بفريضه العشاء فى آخر وقتها، فهل يشرع بعدها النافله بحيث تكون أداء أم تصير قضاء؟ لا- يبعد أن يقال: بأنّ المستفاد من النصوص الدالّه على امتداد العشاء إلى النصف أو الفجر (٢) هو امتدادها بنافلتها، لأنّها من متمماتها فلا يستفاد منها التأخير.

المسأله الرابعه: وقت صلاه الليل

لا إشكال في أنّ وقتها من أوّل انتصاف الليل إلى الفجر، كما استقرت عليه الفتاوى (٣)، و يدلّ عليه بعض النصوص مثل مرسله الصدوق قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: «وقت صلاه الليل ما بين نصف الليل إلى آخره» (٤). و ضعفها منجبر

ص: ١٧٥

١-١) راجع ص ١٧٣.

٢-٢) الوسائل ٤: ١٨٤-١٨٥. أبواب المواقيت ب ١٧ ح ٢، ٤، ٦، ٢، و ص ٢٨٨ ب ٦٢ ح ٣ و ٤.

٣-٣) المسائل الناصريّات: ١٩٨ مسأله ٧٦، المهذب ١: ٧٠، الوسيله: ٨٣، المراسم: ٦٣، الخلاف ١: ٥٣٣ مسأله ٢٧٢، السرائر ١: ١٩٦ و ٢٠٢، المعتمد ٢: ٥٤، تذكره الفقهاء ٢: ٣١٨ مسأله ٣٩.

٤-٤) الفقيه ١: ٣٠٢ ح ١٣٧٩، الوسائل ٤: ٢٤٨. أبواب المواقيت ب ٤٣ ح ٢.

بعمل الأصحاب و مطابقه فتوى المشهور، مضافا إلى أنّ المسأله من المسائل المذكوره فى الكتب المعده لنقل الفتاوى المتلقاه عن الأئمه عليهم السّلام، و حينئذ فلا يعبا بما ذهب إليه بعض المتأخرين من الخلاف فى ذلك (١)، خصوصا بعد استمرار عمل الأئمه المعصومين عليهم السّلام على ذلك.

و بالجمله: فلا- إشكال فى ذلك، كما أنّه لا- إشكال فى جواز تقديمها على المسافر، أو شابّ تمنعه رطوبه رأسه، أو يشقّ عليه القيام، أو نحو ذلك (٢)، كما أنّه لا إشكال فى ثبوت القضاء لها لو لم يؤت بها فى وقتها (٣)، و كذا فى كون القضاء أفضل من التقديم فيما إذا دار الأمر بينهما، لدلاله أخبار كثيره على ذلك كله (٤).

إنّما الإشكال فى وجه مقاله المشهور، من أنّ كلّما قرب من الفجر كان أفضل، و أنّه هل يدل عليه دليل لفظى أم لا؟ و إن كان قد ادعى عليه الإجماع (٥) فلا بدّ من ملاحظه الأخبار فنقول:

منها: روايه معاويه بن وهب قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن أفضل ساعات الوتر؟ فقال: «الفجر أوّل ذلك» (٦).

و منها: روايه أبان بن تغلب قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: أىّ ساعه كان رسول الله صلّى الله عليه و آله يوتر؟ فقال: «على مثل مغيب الشمس إلى صلاه المغرب» (٧).

ص: ١٧٦

١- ١) جواهر الكلام ١٩٣: ٧.

٢- ٢) الخلاف ١: ٥٣٧ مسألة ٢٧٥، النهايه: ٦١، المقنعه: ١٤٢، جواهر الكلام ٢٠٥: ٧.

٣- ٣) الخلاف ١: ٥٣٧ مسألة ٢٧٥، المعبر ٢: ٥٨، المنتهى ١: ٢١٢، كشف اللثام ٣: ١١٧، جواهر الكلام ٢٠٧: ٧.

٤- ٤) الوسائل ٤: ٢٥٥. أبواب المواقيت ب ٤٥.

٥- ٥) الخلاف ١: ٥٣٣ مسألة ٢٧٢، المعبر ٢: ٥٤، تذكره الفقهاء ٢: ٣١٨ مسألة ٣٩.

٦- ٦) الكافي ٣: ٤٤٨ ح ٢٣، التهذيب ٢: ٣٣٦ ح ١٣٨٨، الوسائل ٤: ٢٧١. أبواب المواقيت ب ٥٤ ح ١.

٧- ٧) الكافي ٣: ٤٤٨ ح ٢٤، الوسائل ٤: ٢٧١. أبواب المواقيت ب ٥٤ ح ٢.

و منها: روايه مرزوم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: متى أصلى صلاه الليل؟ قال: «صلها في آخر الليل». (١).

و منها: روايه إسماعيل بن سعد الأشعري قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن ساعات الوتر؟ قال: «أحبها إلى الفجر الأول». و سأله عن أفضل ساعات الليل؟ قال: «الثالث الباقي». (٢).

و منها: ما رواه الشهيد في محكي الذكري عن ابن أبي قزوه، عن زراره: أن رجلا- سأل أمير المؤمنين عليه السلام عن الوتر أول الليل؟ فلم يجبه، فلمّا كان بين الصبحين خرج أمير المؤمنين عليه السلام إلى المسجد، فنأدى أين السائل عن الوتر؟ ثلاث مرّات، نعم ساعات الوتر هذه. ثمّ قام فأوتر (٣). و هذه الروايات لا تخلو عن إشعار بل دلاله في بعضها على ما ذكره المشهور، و ربّما استدللّ عليه أيضا بقوله تعالى:

(وَ الْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ) (٤)، و قد اختلف في تفسير السحر، فالمشهور بين الناس تفسيره بالثالث الباقي من الليل (٥)، كما أنه ربما يفسر بأضيق من ذلك، و ربما يقرب الثالث بأنه قد ورد في الشرع أعمال كثيرة للسحر خصوصا في أسحار شهر رمضان فيجب أن يكون وقته وسيعا قابلا لوقوع تلك الأفعال فيه.

و لكن يرد عليه أنّ هذه الأعمال ليست عملا- واحدا مأخوذا مرتبها حتى يجب أن يكون الوقت بمقداره أو أزيد، بل كلّ منها عمل مستقلّ دلّ عليه دليل مستقلّ، و لا يلزم حينئذ أن يكون الوقت بقدر جميعها، و حينئذ فلا يجوز

ص: ١٧٧

١- (١) التهذيب ٢: ٣٣٥ ح ١٣٨٢، الوسائل ٤: ٢٧٢. أبواب المواقيت ب ٥٤ ح ٣.

٢- (٢) التهذيب ٢: ٣٣٩ ح ١٤٠١، الوسائل ٤: ٢٧٢. أبواب المواقيت ب ٥٤ ح ٤.

٣- (٣) الذكري ٢: ٣٧٣، الوسائل ٤: ٢٧٢. أبواب المواقيت ب ٥٤ ح ٥.

٤- (٤) آل عمران: ١٧.

٥- (٥) التفسير الكبير ١٠: ١٦٩، الجامع لأحكام القرآن ٤: ٣٨-٣٩. تفسير الثعالبي ٢: ٢٠.

الإعراض عما دلت عليه اللّغه فى معنى السحر، من كونه قبيل الفجر، أو قبله، أو سدس الليل، أو نحوها (١) و الأمر سهل.

المسألة الخامسة: وقت نافله الصبح

و يقع الكلام فيها فى مقامين:

الأول: وقتها من حيث الابتداء.

الثانى: آخر وقتها. فنقول:

أمّا الكلام فى المقام الأول فملخصه أنّه قد تحققت الشهره على أنّ أول وقتها هو طلوع الفجر الكاذب (٢)، و حكى عن بعض جواز إتيانها بعد الفراغ من صلاه الوتر (٣)، و نسبه فى الحدائق إلى المشهور (٤)، لما ورد فى بعض الأخبار من كونها من صلاه الليل، و لا بدّ من ملاحظه الأخبار الواردة فى الباب، فنقول: إنّها على ثلاث طوائف:

أما الطائفة الأولى فتدلّ بظاهرها على لزوم الإتيان بها قبل الفجر الصادق:

منها: روايه ابن أبى نصر قال: سألت الرضا عليه السّلام عن ركعتى الفجر؟ فقال:

«احشوا بهما صلاه الليل» (٥).

و منها: روايه أبى بصير قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: متى أصلى ركعتى الفجر؟

ص: ١٧٨

١ - ١) المصباح المنير ٢٦٧: ١، لسان العرب ١٩٠: ٦.

٢ - ٢) المبسوط ٧٦: ١، المراسم: ٦٣، الغنيه: ٧٢، الوسيله: ٨٣، المهذب ٧٠: ١، السرائر ٣٠٨: ١، شرائع الإسلام ٦٣: ١، المختصر النافع ٢٢، المعتمد ٥٥: ٢، تذكره الفقهاء ٣١٩: ٢ مسأله ٤٠.

٣ - ٣) قواعد الأحكام ٢٤٧: ١، كشف اللثام ٦٤: ٣، الذكرى ٣٧٥: ٢.

٤ - ٤) الحدائق ٢٤٠: ٦ و هكذا فى كشف اللثام ٦٤: ٣.

٥ - ٥) التهذيب ١٣٢: ٢ ح ٥١١، الاستبصار ٢٨٣: ١ ح ١٠٢٩، الوسائل ٢٦٣: ٤. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ١.

قال: فقال لي: «بعد طلوع الفجر» قلت له: إنَّ أبا جعفر عليه السَّلام أمرني أن أصليهما قبل طلوع الفجر فقال: «يا أبا محمَّد إنَّ الشيعه أتوا به مسترشدين فأفتاهم بمَرِّ الحقِّ، و أتوني شكَّا كما فأفتيتهم بالتقيته» (١).

و منها: رواه زراره عن أبي جعفر عليه السَّلام قال: سألته عن ركعتي الفجر قبل الفجر أو بعد الفجر؟ فقال: «قبل الفجر إنَّهما من صلاة الليل ثلاث عشره ركعه صلاه الليل أ تريد أن تقايس؟ لو كان عليك من شهر رمضان أ كنت تطوِّع إذا دخل عليك وقت الفريضة؟ فابدأ بالفريضة» (٢).

و منها: رواه أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السَّلام قال: قلت: ركعتا الفجر من صلاة الليل هي؟ قال: «نعم» (٣).

و منها: رواه محمَّد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السَّلام عن أوَّل وقت ركعتي الفجر؟ فقال: «سدس الليل الباقي» (٤).

و منها: ما رواه أحمد بن محمَّد بن أبي نصر قال: قلت لأبي الحسن عليه السَّلام: و ركعتي الفجر أصليهما قبل الفجر أو بعد الفجر؟ فقال: قال أبو جعفر عليه السَّلام: «أحش بهما صلاه الليل، و صلَّهما قبل الفجر» (٥).

و منها: رواه زراره قال: قلت لأبي جعفر عليه السَّلام: الركعتان اللتان قبل الغداه أين موضعهما؟ فقال: «قبل طلوع الفجر، فإذا طلع الفجر فقد دخل وقت الغداه» (٦).

ص: ١٧٩

-
- ١-١) التهذيب ٢: ١٣٥ ح ٥٢٦، الاستبصار ١: ٢٨٥ ح ١٠٤٣، الوسائل ٤: ٢٦٤. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٢.
 - ١-٢) التهذيب ٢: ١٣٣ ح ٥١٣، الاستبصار ١: ٢٨٣ ح ١٠٣١، الوسائل ٤: ٢٦٤. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٣.
 - ١-٣) التهذيب ٢: ١٣٢ ح ٥١٢، الاستبصار ١: ٢٨٣ ح ١٠٣٠، الوسائل ٤: ٢٦٤. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٤.
 - ١-٤) التهذيب ٢: ١٣٣ ح ٥١٥، الاستبصار ١: ٢٨٣ ح ١٠٣٣، الوسائل ٤: ٢٦٥. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٥.
 - ١-٥) التهذيب ٢: ١٣٣ ح ٥١٦، الاستبصار ١: ٢٨٣ ح ١٠٣٤، الوسائل ٤: ٢٦٥. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٦.
 - ١-٦) الكافي ٣: ٤٤٨ ح ٢٥، التهذيب ٢: ٣٣٦ ح ١٣٨٩، و ص ١٣٢ ح ٥٠٩، الاستبصار ١: ٢٨٢ ح ١٠٢٧، الوسائل ٤: ٢٦٥. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٧.

و غير ذلك من الأخبار.

و أما الطائفة الثانية التي تدلّ على تعيّن الإتيان بهما بعد الفجر:

فمنها: روايه عبد الرحمن بن الحجّاج قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: «صَلَّهْمَا بَعْدَ مَا يَطْلُعُ الْفَجْرُ» (١).

و منها: روايه يعقوب بن سالم البرّاز قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: «صَلَّهْمَا بَعْدَ الْفَجْرِ وَاقْرَأْ فِيهِمَا فِي الْأُولَى قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، وَفِي الثَّانِيَةِ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (٢).

و منها: روايه إسحاق بن عمّار عن أخبره عنه عليه السّلام قال: «صَلِّ الرُّكْعَتَيْنِ مَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ أَنْ يَكُونَ الضُّوءُ حِذَاءَ رَأْسِكَ، فَإِنْ كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ فابدأ بالفجر» (٣).

و دلالتها على تعيّن الإتيان بهما بعد الفجر ممنوعه، فإنّ المراد من كون الضوء حذاء رأسك هو الفجر الكاذب، لما عرفت من أنّه يطلع على شكل عمودى، و توهم أنّ المراد به الاسفرار مدفوع بأنّ الضوء حينئذ يحيط بجميع الأطراف و لا خصوصيه لحذاء الرأس. إلى غير ذلك من الأخبار.

و أما الطائفة الثالثة التي تدلّ على التخيير بين الإتيان به قبل الفجر أو معه أو بعده:

فمنها: روايه ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن ركعتي الفجر متى أصليهما؟ فقال: «قبل الفجر و معه و بعده» (٤).

و منها: روايه إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الركعتين اللتين قبل الفجر؟ قال: «قبل الفجر و معه و بعده». (٥)

ص: ١٨٠

- ١- (١) التهذيب ١: ١٣٤ ح ٥٢٣، الاستبصار ٢: ٢٨٤ ح ١٠٤٠، الوسائل ٤: ٢٦٧، أبواب المواقيت ب ٥١ ح ٥.
- ٢- (٢) التهذيب ٢: ١٣٤ ح ٥٢١، الاستبصار ١: ٢٨٤ ح ١٠٣٨، الوسائل ٤: ٢٦٧، أبواب المواقيت ب ٥١ ح ٦.
- ٣- (٣) التهذيب ٢: ١٣٤ ح ٥٢٤، الاستبصار ١: ٢٨٤ ح ١٠٤١، الوسائل ٤: ٢٦٧، أبواب المواقيت ب ٥١ ح ٧.
- ٤- (٤) التهذيب ٢: ١٣٤ ح ٥١٩، الاستبصار ١: ٢٨٤ ح ١٠٣٦، الوسائل ٤: ٢٦٨، أبواب المواقيت ب ٥٢ ح ٢.
- ٥- (٥) التهذيب ٢: ٣٤٠ ح ١٤٠٨، الوسائل ٤: ٢٦٩، أبواب المواقيت ب ٥٢ ح ٥.

و منها:مرسله الصدوق قال:قال الصادق عليه السّلام:«صلّ ركعتى الفجر قبل الفجر و عنده و بعده، تقرأ فى الأولى الحمد، و قل يا أيها الكافرون، و فى الثانية الحمد، و قل هو الله أحد» (١).

و هذه الطائفة شاهده للجمع بين الطائفتين المتقدّمتين بالحمل على التخيير، لكونها نصّاً فى مضمونها، و هما ظاهرتان فى وجوب التقديم أو التأخير، مضافاً إلى أنّ الأمر فى الطائفة الأولى غير ظاهر فى الوجوب، لوروده فى مقام توهّم الحظر، لأنّ بناء العامّة كان على الإتيان بهما بعد الفجر، تبعاً لعمل النّبىّ صلّى الله عليه و آله، و حينئذ فرّبما يتوهّم من هذا البناء لزوم التأخير عنه، و الروايات الداله على الإتيان بهما قبل الفجر إنّما كانت بصدد دفع هذا التوهّم، فلا يستفاد منها مزيد من مجرد الجواز، و عليه فالأمر بالإتيان بهما بعد الفجر كما فى الطائفة الثانية يمكن أن يكن للتقيه، لما عرفت من استمرار عمل العامّة عليه، و يدلّ على ذلك روايه أبى بصير المتقدّمه (٢) الداله على أنّ الإفتاء بالإتيان بهما بعد الفجر إنّما هو للتقيه.

و ربّما يقال فى وجه الجمع بأنّ المراد من الفجر فى الطائفة الثانية هو الفجر الكاذب، فلا تنافى الطائفة الأولى الداله على لزوم الإتيان بهما قبل الفجر، و الأحشاء بهما فى صلاه الليل، لأنّ المراد بالفجر فيها هو الفجر الصادق، لاستمرار وقت صلاه الليل إليه و عدم انقطاع الليل بدخوله، و لكن فيه: أنّ المتبادر من الفجر فى كلتا الطائفتين هو الفجر الصادق، لما عرفت من أنّ الفجر الكاذب لا عبره به حتّى عند علماء العامّة، فالوجه فى الجمع ما ذكرنا.

و حينئذ فيجوز الإتيان بركعتى الفجر قبله و معه و بعده، و لكن يقع الإشكال

ص: ١٨١

١- (١) الفقيه ٣١٣: ١ ح ١٤٢٢، الوسائل ٢٦٩: ٤. أبواب المواقيت ب ٥٢ ح ٦.

٢- (٢) الوسائل ٢٦٤: ٤. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٢.

فى تحديد القبليه، فذهب جماعه منهم المحقق إلى أن أول وقتها طلوع الفجر الأول (1)، و عن جماعه أن أول وقتها الفراغ من صلاه الليل (2)، و مستند هذا القول الأخبار الداله على الأحشاء بهما فى صلاه الليل (3).

أما القول الأول فذكره الأصحاب فى كتبهم المعده لنقل الفتاوى المتلقاه عن الأئمه عليهم السلام (4)، و قد عرفت أن الذكر فى هذه الكتب يكشف عن وجود نصّ معتبر، غايه الأمر أنه لم يصل إلينا، نعم ورد فى روايه محمد بن مسلم المتقدمه الوارده فى تعيين أول وقت ركعتى الفجر التعيين بسدس الليل الباقي (5)، فإن طابق السدس مع الفجر الكاذب يحصل التوافق، و إلا فيحصل التعارض بينها و بين النصّ المكشوف بالفتاوى، و الترجيح معه لموافقته لفتوى المشهور، هذا.

و يمكن أن يكون مستندهم روايه أبى بكر الحضرمى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت: متى أصلى ركعتى الفجر؟ فقال: «حين يعترض الفجر، و هو الذى يسميه العرب: الصديق» (6). فإنّ الصديق بحسب اللغه و إن كان معناه الصبح (7)، و المتبادر منه الفجر الثانى، و لكن يمكن أن يقال: بأنّ معناه هنا هو الفجر الكاذب لأنّ أصله هو الانشقاق مع عدم الانفصال، و حينئذ ينطبق على الفجر الكاذب، لأنه يكون على شكل عمودى، و خطّ واقع بين الظلمه يوجب انصداعها،

ص: ١٨٢

-
- ١- (١) المبسوط ١: ٧٦، المراسم: ٦٣، المختصر النافع: ٢٢، المعتمد ٢: ٥٥، شرائع الإسلام ١: ٦٣.
 - ٢- (٢) النهايه: ٦١، المهذب ١: ٧٠، المقنع: ٩١، الغنيه: ٧٢، الوسيله: ٨٣، السرائر ٢: ٢٠٣، ١: ٢٠٣، مختلف الشيعه ٢: ٣٧.
 - ٣- (٣) الوسائل ٤: ٢٦٣-٤: ٢٦٥. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ١ و ٦ و ٨.
 - ٤- (٤) المبسوط ١: ٧٦، المراسم: ٦٣، المعتمد ٢: ٥٥، شرائع الإسلام ١: ٦٣، المختصر النافع: ٢٢.
 - ٥- (٥) الوسائل ٤: ٢٦٥. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٥.
 - ٦- (٦) التهذيب ٢: ١٣٣ ح ٥١٧، الوسائل ٤: ٢٦٨. أبواب المواقيت ب ٥١ ح ١٠.
 - ٧- (٧) لسان العرب ٣: ٣٠٣.

و لا ينافى ذلك التعبير بقوله «يعترض» لأنه بمعنى يظهر.

و يؤيد ما ذكرنا أنّ الفجر باعتبار وضوح كونه هو الفجر الثاني لا يفتقر إلى التفسير، فتفسيره عليه السّلام قرينه على عدم كون المراد به هو المعنى المتبادر منه، كما لا يخفى.

و يمكن أن يقال بانطباق كلمه قبيل الوارده فى روايه إسحاق بن عمّار المتقدّمه على الفجر الأوّل، بل لعلّه المتبادر من كلمه القبل فى بعض الروايات، لأنّ الظاهر أنّ المراد به القبل القريب، و حينئذ فينطبق عليه. و كيف كان فالخطب سهل بعد ما عرفت من كونه مذكورا فى الكتب التى يكشف الذكر فيها عن وجود نصّ مذکور فى الجوامع الأوّليه، فلا يبعد الذهاب إلى هذا القول.

ثمّ إنّه قد ورد فى كثير من الروايات المتقدّمه الأحشاء بهما فى صلاه الليل، و مقتضى إطلاقه جواز الإتيان بهما بعدها و لو اشتغل بها فى أول النصف، و لم يدخل الفجر الأوّل بعد الفارغ عنها، بل يشمل إطلاقه ما إذا قدّم صلاه الليل لمرض أو سفر أو نحوهما، فيجوز عليه الإتيان بركعتى الفجر بعدها بلا فصل، كما يدلّ عليه أيضا روايه أبى جرير بن إدريس عن أبى الحسن موسى بن جعفر عليه السّلام قال: «صلّ صلاه الليل فى السفر من أوّل الليل فى المحمل و الوتر و ركعتى الفجر» (١).

و بالجملة: فلا إشكال فى جواز تقديم ركعتى الفجر على الفجر الأوّل و الأحشاء بهما فى صلاه الليل و إن وقعت قبله، و أفتى بهذا حتى من ذهب إلى أنّ أوّل وقتها هو الفجر الأوّل كالمحقّق (٢)، إنّما الإشكال فى تقديمهما عليه فى صوره الانفراد، و عدم ضمّهما إليها، و أنّه هل تكون مثل صوره الانضمام، أو أنّ التقديم على الفجر يختصّ بهذه الصوره و جهان، من أنّ مقتضى كون ركعتى الفجر مستحبا

ص: ١٨٣

١- (١) الفقيه ٣: ٣٠٢ ح ١٣٨٤، الوسائل ٤: ٢٥١. أبواب المواقيت ب ٤٤ ح ٦.

٢- (٢) المعتمد ٢: ٥٦، شرائع الإسلام ١: ٦٣.

مستقلًا و عنوانًا، في قبال عنوان صلاة الليل و الوتر، بضميمه ما يدلّ على جواز الأحشاء بهما في صلاة الليل، جواز تقديمهما على الفجر الأوّل مطلقًا، و من أنّ القدر المتيقّن من ذلك هي صورته ضمهما إلى صلاة الليل، و حينئذ فلا يشرع إتيانهما قبل الفجر منفردًا، بعد ما عرفت من أنّ أول وقتها هو الفجر الأوّل (١)، فتدبر.

كما أنّه على الوجه الأوّل الذي قد يستفاد من عبارته المحقّق في الشرائع يشكل الأمر بمنافاته لتحديد أوّل وقتها بالفجر كما لا يخفى.

ثمّ إنّّه حكى عن جماعه منهم المحقّق في الشرائع القول باستحباب إعادتهما لو أتى بهما قبل الفجر الأوّل (٢)، و استدلّ على ذلك بروايه زراره قال: سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول: «إنّني لأصليّ صلاة الليل و أفرغ من صلاتي، و أصليّ الركعتين فأنام ما شاء الله قبل أن يطلع الفجر، فإن استيقظت عند الفجر أعدتهما» (٣).

و روايه حمّاد بن عثمان قال: قال لي أبو عبد الله عليه السّلام: «ربّما صلّيتهما و عليّ ليل، فإن قمت و لم يطلع الفجر أعدتهما» (٤). و في بعض النسخ بدل «قمت»، «نمت»، هذا.

و لا- يخفى أنّه لا دليل على كون المراد بالركعتين في الروايه الاولى و بمرجع الضمير في الثانيه هي ركعتي الفجر، مضافًا إلى أنّ المتبادر من الفجر في الروايتين هو الفجر الثاني، و المدعى استحباب إعادتهما بعد الفجر الأوّل، فلا ينطبق الدليل على المدعى و مع الغضّ عن ذلك فغايه مدلول الروايتين استحباب الإعادة فيما إذا حصل الفصل بينهما و بين فريضة الصبح بالنوم لا مطلقًا، فلعلّه كان للنوم مدخلية في انحطاط مقدار من تأثيرهما كما لا يخفى.

ص: ١٨٤

١-١) راجع ص ١٧٨.

٢-٢) شرائع الإسلام ١: ٦٣.

٣-٣) التهذيب ٢: ١٣٥، الاستبصار ١: ٢٨٥، الوسائل ٤: ٢٦٧، أبواب المواقيت ب ٥١ ح ٩.

٤-٤) التهذيب ٢: ١٣٥، الاستبصار ١: ٢٨٥، الوسائل ٤: ٢٦٧، أبواب المواقيت ب ٥١ ح ٨.

و أما الكلام فى المقام الثانى فملخصه أن المشهور هو امتداد وقتها إلى أن تطلع الحمره المشرقيه (١)، ولا يخفى أنه لا يوجد مستند فى الجوامع التى بأيدينا، نعم روى على بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل لا يصلّى الغدا حتى يسفر و تظهر الحمره و لم يركع ركعتى الفجر، أ يركعهما أو يؤخرهما؟ قال: «يؤخرهما» (٢) و دلالتها على الامتداد إلى ذلك الوقت محلّ نظر، نعم يستفاد منها عدم مزاحمتها للفريضة بعد ظهور الحمره، و أنها مقدّمه عليهما. و فى مرسله إسحاق بن عمّار المتقدّمه قد حدّد بما بينك و بين أن يكون الضوء حذاء رأسك (٣)، و لكن تقدّم معناها.

ثمّ إنّه على فرض الامتداد إلى ذلك الوقت فهل يكون مقتضى ذلك صيرورتها قضاء بعد طلوع الحمره، كصيروره الفريضة كذلك بعد طلوع الشمس، أو أنّ المراد بامتدادها إليه هو مزاحمتها للفريضة إلى ذلك الوقت و عدم جوازها بعده من دون أن تصير قضاء بذلك؟ وجهان.

التطوع وقت الفريضة

قد اختلف الأصحاب قديما و حديثا فى جواز الإتيان بالنافله المبتدأه، أو التى تكون قضاء عن الراتبه فى وقت الفريضة بعد قيام الإجماع، و تواتر الأخبار على جواز الإتيان بالرواتب إلى الأوقات التى يجوز الإتيان إليها كالذراع و الذراعين فى

ص: ١٨٥

١- (١) التهذيب ٢: ١٣٥، الاستبصار ١: ٢٨٥، و نقله عن السيّد المرتضى فى مختلف الشيعة ٢: ٣٦، كشف اللثام ٣: ٦٢، جواهر الكلام ٧: ١٣٨.

٢- (٢) التهذيب ٢: ٣٤٠ ح ١٤٠٩، الوسائل ٤: ٢٦٦، أبواب المواقيت ب ٥١ ح ١.

٣- (٣) الوسائل ٤: ٢٦٧، أبواب المواقيت ب ٥١ ح ٧.

الظهرين، و سقوط الشفق في نافله المغرب كما مرّ تفصيله (١)، وكذلك اختلفوا في جواز الإتيان بالنافله لمن عليه قضاء فريضة، و يمكن إدخالهما تحت عنوان واحد و هو التطوع لمن عليه فريضة.

فالأكثر من القدماء منهم المفيد و الشيخ على المنع (٢)، و ذهب آخرون إلى الجواز (٣)، و هو الأقوى لما سيأتي. و منشأ الخلاف في ذلك اختلاف الأخبار الواردة في هذا الباب، فلا بدّ من نقلها ليظهر الحال، و الصحيح عن سقيم المقال، فنقول و على الله الاتكال.

أمّا ما يدلّ على الجواز فروايات:

منها: موثقه سماعه قال: سألته عن الرجل يأتي المسجد و قد صلّى أهله أبتدئ بالمكتوبه أو يتطوع؟ فقال: «إن كان في وقت حسن فلا بأس بالتطوع قبل الفريضة، و إن كان خاف الفوت من أجل ما مضى من الوقت فليبدأ بالفريضة و هو حقّ الله، ثمّ ليتطوع ما شاء، ألا هو موسّع أن يصلّى الإنسان في أوّل دخول وقت الفريضة النوافل إلا أن يخاف فوت الفريضة، و الفضل إذا صلّى الإنسان وحده أن يبدأ بالفريضة إذا دخل وقتها ليكون فضل أوّل الوقت للفريضة، و ليس بمحذور عليه أن يصلّى النوافل من أوّل الوقت إلى قريب من آخر الوقت». هذا ما رواه الكليني، و رواه الصدوق بإسناده عن سماعه نحوه إلى قوله: «ثمّ ليتطوع ما شاء» و رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يحيى نحوه إلى قوله: «قريب من

ص: ١٨٦

١-١) راجع ص ١٦١ و ١٧١.

٢ - ٢) المقنعه: ٢١٢، المبسوط ١: ١٢٦، النهايه: ٦٢، السرائر ١: ٢٠٣، الوسيله: ٨٤، الجامع للشرائع كتاب الصلاه: ٨٩، المهذب ١: ١٢٧، المعبر ٢: ٦٠، شرائع الإسلام ١: ٦٣.

٣-٣) الذكرى ٢: ٣٨٩، الدروس ١: ١٤٢، جامع المقاصد ٢: ٢٤، مدارك الأحكام ٣: ٨٨، الذخيره: ٢٠٢، مفاتيح الشرائع ١: ٩٧، مجمع الفائده و البرهان ٢: ٤٢.

و هذه الروايه صريحه فى جواز التطوع ما دام لم يتضيّق وقت الفريضة، و احتمال أن يكون المراد من النوافل هى الرواتب سخيف جداً، لوضوح حالها عند كلّ أحد، لأنّه يعرف كلّ عاميّ أنّه يستحب الإتيان بها قبل الفريضة إلى أوقات معيّنه كما عرفت.

و منها: روايه إسحاق بن عمار قال: قلت: أصلىّ فى وقت فريضة نافله؟ قال:

«نعم فى أوّل الوقت إذا كنت مع إمام تقتدى به فإذا كنت وحدك فابدأ بالمكتوبه» (٢).

و منها: روايه محمد بن مسلم قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: إذا دخل وقت الفريضة أتنبّل أو أبدأ بالفريضة؟ قال: «إنّ الفضل أن تبدأ بالفريضة، و إنّما أخّرت الظهر ذراعاً من عند الزوال من أجل صلاه الأوابين (٣) فإنّ ظاهرها جواز التنبّل وقت الفريضة إلّا أنّ الفضل فى تأخيرها و الابتداء بالفريضة.

و منها: روايه عمر بن يزيد أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن الروايه التى يروون أنّه لا يتطوّع فى وقت فريضة ما حدّ هذا الوقت؟ قال: «إذا أخذ المقيم فى الإقامه»، فقال له: إنّ الناس يختلفون فى الإقامه، فقال: «المقيم الذى يصلّى معه» (٤). و هذه الروايه تدلّ على أنّ النهى أنّما هو لانعقاد الجماعه لا مطلقاً.

و منها: روايه أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن رجل نام عن الغداه

-
- ١- ١) الكافى ٣: ٢٨٨ ح ٣، الفقيه ١: ٢٥٧ ح ١١٦٥، التهذيب ٢: ٢٦٤ ح ١٠٥١، الوسائل ٤: ٢٢٦ أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ١.
 - ٢- ٢) الكافى ٣: ٢٨٩ ح ٤، التهذيب ٢: ٢٦٤ ح ١٠٥٢، الوسائل ٤: ٢٢٦ أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٢.
 - ٣- ٣) الكافى ٣: ٢٨٩ ح ٥، الوسائل ٤: ٢٣٠ أبواب المواقيت ب ٣٦ ح ٢ و ٣.
 - ٤- ٤) الفقيه ١: ٢٥٢ ح ١١٣٦، التهذيب ٣: ٢٨٣ ح ٨٤١، الوسائل ٤: ٢٢٨ أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٩.

حتى طلعت الشمس؟ فقال: «يصلّي ركعتين ثمّ يصلّي الغداة» (١) و غير ذلك من الأخبار.

و أمّا ما يدلّ على المنع:

فمنها: روايه محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «قال لى رجل من أهل المدينة يا أبا جعفر ما لى لا أراك تتطوّع بين الأذان و الإقامه كما يصنع الناس؟ فقلت: إنّنا إذا أردنا أن نتطوّع كان تطوّعنا فى غير وقت فريضه، فإذا دخلت الفريضه فلا تطوّع» (٢).

و لا يخفى أنّ الاستدلال بهذه الروايه مشكل، لأنّها تتضمّن قضيه فى واقعه شخصيه، و لا يعلم المراد من الصلاه التى كان بناء الناس على الإتيان بها بين الأذان و الإقامه، و حيثئذ فمن المحتمل أن يكون اعتقادهم على استحباب ركعتين خاصّتين بين الأذان و الإقامه فى قبال سائر النوافل غير مشروعتين عندنا، و حيث لم يكن للإمام عليه السّلام ردّ السائل، لكون ذلك المعنى أمرا مركزا عند الناس، فأجاب عليه السّلام بما يوافق مذهبهم توريه، لأنّهم رووا عن أبي هريره أنّه «إذا دخل الوقت فلا صلاه إلاّ المكتوبه» (٣)، مضافا إلى أنّه لو سلّم كون الركعتين من النوافل اليوميه فيمكن أن يقال بعدم دلالة الروايه على المنع، لأنّ غايه مدلولها إنّ بنائهم عليهم السّلام على الإتيان بالنافله قبلا، و لا يستفاد منها المنع، و لكن ظاهر الدليل ينافى ذلك.

و منها: روايه زياد أبى عتاب عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: سمعته يقول: إذا

ص: ١٨٨

١-١) التهذيب ٢: ٢٦٥ ح ١٠٥٧، الاستبصار ١: ٢٨٦ ح ١٠٤٨، الوسائل ٤: ٢٨٤. أبواب المواقيت ب ٦١ ح ٢.

٢-٢) التهذيب ٢: ١٦٧ ح ٦٦١ و ص ٢٤٧ ح ٩٨٢، الاستبصار ١: ٢٥٢ ح ٩٠٦، الوسائل ٤: ٢٢٧. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٣.

٣-٣) سنن ابن ماجه ١: ٣٦٤ ح ١١٥١، سنن الترمذى ٢: ١٢٦ ب ٦٠ ح ٨٦١ و ٨٦٢ و فيهما: «إذا أقيمت الصلاه».

حضرت المكتوبه فابدأ بها، فلا يضرك أن تترك ما قبلها من النافله» (١). هذا، ولا يخفى أنه يحتمل أن يكون المراد بحضور المكتوبه حضور الجماعه لها لا أصل وقتها، فالروايه على تقدير دلالتها على المنع لا تدلّ إلا على المنع فيما إذا انعقدت الجماعه للمكتوبه، والتعبير بقوله: «فلا تضرك» يشعر بعدم كون المنع على نحو الإلزام.

هذا، مضافا إلى أنّ قوله: «ترك ما قبلها من النافله» ظاهر في أنّ المراد بالنافله هي الرواتب، إذ النافله المبتدأه لا تكون مرتبطه بالفريضه، بحيث تكون قبلها أو بعدها، وحيث فالمراد بحضور المكتوبه حضور وقت فضيلتها كالذراع والذراعين في الظهين، فلا تدلّ الروايه على حكم النافله المبتدأه، أو التي تكون قضاء عن الرواتب.

ومنها: روايه نجيه قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: تدركني الصلاه و يدخل وقتها فأبدأ بالنافله؟ قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: «لا، ولكن ابدأ بالمكتوبه و اقض النافله» (٢). و ظاهر الروايه باعتبار قوله: «اقض النافله» أنّ المراد من النافله الرواتب اليوميه التي خرج وقتها، فلا دلالة لها على حكم النافله المبتدأه و نحوها.

ومنها: روايه أديم بن الحرّ قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا يتنفل الرجل إذا دخل وقت فريضه، قال: و قال: «إذا دخل وقت فريضه فابدأ بها» (٣).

ومنها: روايه أبي بكر عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال: «إذا دخل وقت صلاه فريضه فلا تطوع» (٤).

ص: ١٨٩

- ١-١) التهذيب ٢: ٢٤٧ ح ٩٨٤، وفيه: «زياد بن أبي غياث»، الاستبصار ١: ٢٥٣ ح ٩٠٧، الوسائل ٤: ٢٢٧. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٤.
- ٢-٢) التهذيب ٢: ١٦٧ ح ٦٦٢، الوسائل ٤: ٢٢٧، أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٥، وفيه: «نجبه».
- ٣-٣) التهذيب ٢: ١٦٧ ح ٦٦٣، الوسائل ٤: ٢٢٨، أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٦.
- ٤-٤) التهذيب ٢: ١٦٧ ح ٦٦٠ و ص ٣٤٠، الاستبصار ١: ٢٩٢ ح ١٠٧١، الوسائل ٤: ٢٢٨، أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٧.

و منها: روايه زراره عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «لا- تصلّ من النافله شيئاً في وقت الفريضة، فإنّه لا- تقضى نافله في وقت فريضة، فإذا دخل وقت الفريضة فابدأ بالفريضة» (١).

و منها: ما رواه الصدوق في الخصال بإسناده عن عليّ عليه السّلام في حديث الأربعمائه قال: «من أتى الصلاه عارفاً بحقّها غفر له، لا يصلّي الرجل نافله في وقت فريضة إلّا من عذر، و لكن يقضى بعد ذلك إذا أمكنه القضاء، قال الله تعالى (الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ) (٢) يعنى الذين يقضون ما فاتهم عن الليل بالنهار و ما فاتهم من النهار بالليل لا- يقضى النافله في وقت فريضة، ابدأ بالفريضة ثمّ صلّ ما بدا لك» (٣).

و منها: روايه إسماعيل عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «أ تدرى لم جعل الذراع و الذراعان؟» قلت: لا، قال: «حتّى لا يكون تطوّع في وقت مكتوبه» (٤).

و منها: روايه زراره عن أبي جعفر عليه السّلام المتقدّمه في المسأله السابقه المشتمله على قوله: «أ كنت تطوّع إذا دخل عليك وقت الفريضة؟ فابدأ بالفريضة» (٥).

و منها: ما رواه الشهيد في الذكري بسنده الصحيح عن زراره عن أبي جعفر عليه السّلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: «إذا حضر وقت صلاه مكتوبه فلا صلاه نافله حتى يبدأ بالمكتوبه.» (٦).

و منها: روايه يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن الرجل

ص: ١٩٠

١- (١) السرائر ٥٨٦:٣، الوسائل ٢٢٨:٤. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٨.

٢- (٢) المعارج ٢٣:٧٠.

٣- (٣) الخصال: ٦٣٨، الوسائل ٢٢٨:٤. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ١٠.

٤- (٤) علل الشرائع: ٣٤٩، الوسائل ٢٢٩:٤. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ١١.

٥- (٥) التهذيب ١٣٣:٢ ح ٥١٣، الاستبصار ٢٨٣:١ ح ١٠٣١، الوسائل ٢٦٤:٤. أبواب المواقيت ب ٥٠ ح ٣.

٦- (٦) الذكري ٤٢٢:٢، الوسائل ٢٨٣:٤. أبواب المواقيت ب ٦١ ح ٦.

ينام عن الغداه حتى تبرز (١) الشمس، أ يصلى حين يستيقظ، أو ينتظر حتى تنبسط الشمس؟ قال: «يصلى حين يستيقظ» قلت: يوتر أو يصلى الركعتين؟ قال: «بل يبدأ بالفريضة» (٢).

و منها: روايه زراره عن أبى جعفر عليه السّلام أنّه سئل عن رجل صلى بغير طهور أو نسى صلوات لم يصلها أو نام عنها؟ فقال: يقضيها إذا ذكرها فى أىّ ساعه ذكرها من ليل أو نهار، فإذا دخل وقت الصلاه و لم يتمّ ما قد فاته فليقض ما لم يتخوّف أن يذهب وقت هذه الصلاه التى قد حضرت، و هذه أحقّ بوقتها فليقضها، فإذا قضاها فليصل ما فاته ممّا قد مضى، و لا يتطوّع بركعه حتى يقضى الفريضة كلّها» (٣).

هذه هى الروايات الداله على المنع، و لا يخفى أنّ المراد بوقت الفريضة يحتمل أن يكون جميع الوقت الواسع من أوله إلى آخره، و يحتمل أن يكون المراد به الوقت الذى لا تكون النافله فيه مزاحمه للفريضة، كالذراع و الذراعين فى الظهرين و سقوط الشفق فى العشاء، و يحتمل أن يكون المراد به الوقت الذى تنعقد فيه الجماعه لأجل المكتوبه، كما أنّ هنا احتمالا رابعا و هو أن يكون المراد به الوقت الذى يتعيّن فيه الإتيان بالفريضة، لصيرورتها قضاء لو أخرت عنه، لا إشكال فى عدم كون المراد به هو الاحتمال الأخير، لكون الروايات المتقدّمه آبيه عن الحمل عليه، بل صريحه فى خلافه، كما أنّ الظاهر بطلان الاحتمال الأول أيضا، لأنّ أكثر روايات المنع كما عرفت قد وردت فى خصوص الرواتب اليوميه، أو الأعمّ منها، و لا يمكن

ص: ١٩١

١- ١) بزغت الشمس بزغا و بزوغا: شرقت، القاموس المحيط ١٠٦: ٣.

٢- ٢) التهذيب ٢: ٢٦٥ ح ١٠٥٦، الاستبصار ١: ٢٨٦ ح ١٠٤٧، الوسائل ٤: ٢٨٤. أبواب المواقيت ب ٦١ ح ٤.

٣- ٣) الكافي ٣: ٢٩٢ ح ٣، التهذيب ٢: ١٧٢ ح ٦٨٥ و ج ٣: ١٥٩ ح ٣٤١، الوسائل ٨: ٢٥٦. أبواب قضاء الصلوات ب ٢ ح ٣.

حملها على خصوص النافله المبتدأه كما مرّ.

و حينئذ فبعد ما استقرّ عمل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالأئمه المعصومين عليهم السّلام و كذا جميع الصحابه بل أكثر الناس على الإتيان بالرواتب قبل الفريضة في نافله الظهرين، و قبل سقوط الشفق في نافله المغرب، و قبل طلوع الحمره المشرقيه في نافله الصبح، لا- ينبغي الشكّ و الارتياب في استحباب الإتيان بالنافله الراتبه في أول الزوال مثلا، و كون جواز ذلك بل أفضليته من الأمور المرتكزه عند الناس، و حينئذ فإذا ألقى إليهم هذه العبارات الداله على عدم جواز الإتيان بالنافله في وقت الفريضة، لا يفهمون منه عدم الجواز في وقت يصح فيه الإتيان بالفريضة، بل لا- يتبادر إلى أذهانهم إلاّ أول أوقات الفضيله للفريضة التي تكون خاتمه الأوقات المضروبه للنوافل التي تراحم فيها مع الفريضة، و حينئذ فيكون مدلول الروايات أخصّ من مدّعى المانعين، لأنّ مدّعاهم المنع في جميع الوقت الواسع الذي يصحّ فيه الإتيان بالفريضة، و حينئذ فلا بدّ من التزامهم بالتخصيص فيها، لخروج الرواتب عن هذا الحكم قطعا، و أمّا بناء على ما ذكرنا يكون خروج الرواتب بنحو التخصيص، إذ لا- تعرّض في الروايات حينئذ لما قبل الذراع و الذراعين مثلا، و حينئذ فلا دليل على المنع في غير الرواتب أيضا.

نعم لا بدّ من تعيين المراد من النهي الوارد فيها، و أنّه هل المراد منه الحرمة، أو الكراهه تكليفا، أو وضعا، و لكنّه بحث آخر يأتي، و الكلام هنا في تعيين موضع النهي في هذه الروايه، و قد عرفت أنّ استقرار عمل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ من بعده قريبه متّصله على أنّ المراد بوقت الفريضة ليس مجموع الوقت الواسع من أوله إلى آخره، نعم يستفاد من روايات المنع، منع الإتيان بالرواتب بعد دخول وقت الفضيله للفريضة، فيكون غيرها أولى بعدم الجواز، و حينئذ فلا بدّ من التكلّم فيها من حيث أنّ النهي الوارد فيها هل يكون المراد به الحرمة أو غيرها؟ فنقول: إنّ

النهى فيها يحتمل وجوها:

أحدها: أن يكون النهى فيها للتحريم بسبب انطباق عنوان محرّم على النافله مطلقا، راتبه كانت أو غيرها بعد مضى الذراع مثلا.

ثانيها: أن يكون النهى إرشادا إلى فساد النافله فى ذلك الوقت.

ثالثها: أن يكون النهى نهيا تنزيهيا بسبب انطباق عنوان ذى حرازه و منقصه على النافله فى ذلك الوقت.

رابعها: أن يكون للإرشاد إلى قله الثواب، بمعنى أنّ النافله لو أتى بها فى هذا الوقت تكون أقلّ ثوابا بالنسبه إلى ما لو أتى بها فى غير هذا الوقت.

خامسها: أن لا يكون النهى عن النافله بسبب حرمتها أو حرازتها أو كونها أقلّ ثوابا، بل كان للإرشاد إلى أنّ الأفضل حينئذ البدء بالمكتوبه، بمعنى أنّه حيث كانت ذمّه المكلف مشغوله بما هو أهمّ و أكمل، فالأحرى تقديم الأهمّ و عدم تأخيرها، فالنهى إنّما هو لمراعاة فضل المبادره إلى الفريضه، و مقتضى هذا الاحتمال عدم كون التطوّع فى وقت الفريضه حراما، و لا ذا حرازه و منقصه أصلا، و لا ينقص فضلها عن الإتيان بها فى غير وقتها، بل هما متساويان بلا تفاضل.

و هذا هو أوجه الاحتمالات كما يظهر بالتدبّر فيها، و يساعده فهم العرف أيضا، فإنّ العرف المخاطب بمثل قوله عليه السّلام: «إذا دخل وقت الفريضه فابدأ بها» أو «لا- تطوّع فى وقت الفريضه» لا- يفهم منه مع ملا- حظه توسعه الوقت إلا- أنّ مع اشتغال الذمّه بالفريضه ينبغى تقديمها و إفراغها منها، ثمّ الشروع فى الإتيان بالنوافل.

هذا كلّ مع أنّه لو أغمضنا النظر عمّا ذكرنا نقول: إنّ الأخبار الدالّه على الجواز صريحه فيه، و روايات المنع ظاهره فى مدلولها، و مقتضى قاعده الجمع حمل الظاهر على النصّ، و توجيهه بما لا ينافيه، و الشهره التى ادعت على المنع ليست بحدّ توجب خروج أخبار الجواز عن الحجّيه كما لا يخفى.

ثم إن أكثر الروايات المتقدّمة وارده في النهي عن التطوّع في وقت انعقاد الجماعة للفريضة، أو غير آبيه عن الحمل على هذه الصورة، والحمل على هذا الوقت وإن كان بعيداً عن أذهاننا وما هو المتبادر إليها من الوقت، إلا أن التتبع في الأخبار يعطى أن المراد بالوقت في لسان الأخبار ليس خصوص ما هو المتبادر منه عند أذهاننا، ويؤيد ذلك ما رواه العامّة عن أبي هريره عن النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ: «إِذَا دَخَلَ الْوَقْتُ فَلَا صَلَاةَ إِلَّا الْمَكْتُوبَةَ» (١).

و الظاهر إنه ليس لهم في المسألة إلا هذه الرواية، ولعلّها هي التي أشار إليها عمر بن يزيد في روايته المتقدّمة (٢)، كما يدلّ عليه التعبير بقوله: «يروون»، ولا ينافي ذلك اختلاف التعبير فيهما. فإنّ روايه أبي هريره ظاهره في التحريم، وما حكاه عمر بن يزيد لا يدلّ إلا على الكراهه لأنّه عبّر بكلمه لا- ينبغي، وذلك لأنّه يمكن أن لا- يكون قد فهم من نفي الصلاه إلا- الكراهه و عدم الحرمة، أو أنّه يمكن أن تكون كلمه لا ينبغي مستعمله في التحريم عندهم.

و كيف كان، فالمتطوّع في وقت الفريضة إمّا أن يكون مترقّباً لانعقاد الجماعة، و منتظراً لإقامتها، أو يتطوّع مع انعقاد الجماعة حال التطوّع، أو أنّه لا- يريد الصلاه جماعه بل فرادى، ففي الصورة الاولى لا- إشكال في جوازه، لروايه إسحاق بن عمّار المتقدّمة، قال: قلت: أصلي في وقت فريضه نافله؟ قال: «نعم، في أوّل الوقت إذا كنت مع إمام تقتدى به، فإذا كنت وحدك فابدأ بالمكتوبه» (٣). و أمّا في صوره انعقاد الجماعة فظاهر روايه عمر بن يزيد المتقدّمه الجواز، لكن مع كراهيه، و الفضل في

ص: ١٩٤

١- ١) سنن ابن ماجه ٣:٣٦٤ ح ١١٥١، سنن الترمذى ٢:١٢٦ ب ٦٠ ح ٨٦١ و ٨٦٢، وفيهما «إذا أقيمت الصلاه».

٢- ٢) الوسائل ٤:٢٢٨. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٩.

٣- ٣) الكافي ٣:٢٨٩ ح ٤، الوسائل ٤:٢٢٦. أبواب المواقيت ب ٣٥ ح ٢.

البدأه بالفريضة من جهه أفضليه المبادره و المسارعه إلى إدراك فضل الوقت و الجماعه معا، و ليس المراد بالكراهه هى الكراهه التكليفيه أو الوضعيه، بل المراد ما عرفت من كون الإتيان بالفريضة أهمّ و أولى من دون أن يكون فى التطوّع حرازه و منقصه موجبه للكراهه.

و من هنا يظهر الجواز فى صوره الانفراد أيضا بطريق أولى، لأنّ التطوّع فى صوره انعقاد الجماعه يوجب فوات فضيلتى الوقت و الجماعه معا، بخلاف التطوّع منفردا مع عدم قيام الجماعه، فإنّه لا يوجب إلّا فوات فضيله الوقت فقط كما هو واضح، فجوازه فى الأولى يستلزم الجواز فى الثانيه بطريق أولى، و الأمر بالابتداء بالمكتوبه فى صوره الانفراد كما فى روايه إسحاق بن عمّار المذكوره ليس إلّا لدرك فضل الوقت، و لا يدل على حكم إلزامى أصلا.

فانقذح من جميع ما ذكرنا أنّ التطوّع فى وقت الفريضة أو لمن عليه قضائها لا يكون محرّما و لا مكروها، بل النهى عنه إنّما هو للإرشاد إلى درك فضل الوقت فقط، أو مع الجماعه كما عرفت.

نعم، لا ينبغى الإشكال فى عدم الجواز فيما إذا ضاق الوقت، بحيث لو أتى بالناقله لخرج وقت الفريضة، كما أنّه لا إشكال فى أنّ سبب النهى بأى معنى كان، هو اشتغال الذمّه بالفريضة، فالآتى بها لا يكون مشمولا لهذا الحكم أصلا كما هو أوضح من أن يخفى.

إن اعتبار استقبال القبلة فى المفروض من الصلوات ممّا لا ينبغى الارتياح فيه، بل هو من ضروريات الإسلام و الفقه كما أنه لا شكّ فى أن قبله المسلمين هى الكعبه المشرفه (١)، و الظاهر أنه لا فرق فى ذلك بين من كان فى المسجد، و من كان فى الحرم، و من كان خارجا عنهما، للأخبار الكثيره الداله عليه:

منها: روايه معاويه بن عمّار عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قلت له: متى صرف رسول الله صلى الله عليه وآله إلى الكعبه؟ قال: «بعد رجوعه من بدر» (٢). فإنها تدلّ على أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يصلّى إلى الكعبه، و هذا المعنى كان مسلّمًا عند الراوى، و لذا لم يسأل عنه، بل سأل عن زمان صرف فيه رسول الله صلى الله عليه وآله إلى الكعبه.

و منها: روايه أبى بصير عن أحدهما عليهما السلام فى حديث - قال: قلت له: إن الله

ص: ١٩٧

١ - ١) الخلايف ٢٩٥: ١، المقنعه: ٩٥، الوسيله: ٨٥، المراسم: ٦٠، الغنيه: ٦٨، المهذب ٨٤: ١، السرائر ٢٠٤: ١، المعتمر ٦٤: ٢-٦٥، مختلف الشيعه ٦٠: ٢، كشف اللثام ١٢٨: ٣، جواهر الكلام ٣٢٠: ٧.

٢ - ٢) التهذيب ٤٣: ٢ ح ١٣٥، الوسائل ٢٩٧: ٤. أبواب القبله ب ٢ ح ١.

أمره أن يصلّى إلى بيت المقدس؟ قال: «نعم، ألا ترى أن الله يقول (وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنُعَلِّمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ) (١) ثُمَّ قَالَ: إِنَّ بَنِي عَبْدِ الْأَشْهَلِ أَتَوْهُمْ وَهُمْ فِي الصَّلَاةِ قَدْ صَلَّوْا رُكْعَتَيْنِ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ، فَقِيلَ لَهُمْ إِنَّ نَبِيَّكُمْ صَرَفَ إِلَى الْكَعْبَةِ فَتَحَوَّلَ النِّسَاءُ مَكَانَ الرِّجَالِ، وَرِجَالُ مَكَانِ النِّسَاءِ، وَجَعَلُوا الرُّكْعَتَيْنِ الْبَاقِيَتَيْنِ إِلَى الْكَعْبَةِ فَصَلَّوْا صَلَاةً وَاحِدَةً إِلَى قِبْلَتَيْنِ، فَلِذَلِكَ سَمِيَ مَسْجِدُهُمْ مَسْجِدَ الْقِبْلَتَيْنِ» (٢).

و غير ذلك من الروايات الكثيره التي ربما تبلغ عشرين روايه.

و في مقابلها ما يدلّ على أنّ الكعبه قبله لمن كان في المسجد، و المسجد قبله لمن كان في الحرم، و الحرم قبله لأهل الدنيا، كمرسله عبد الله بن محمّد الحجال عن أبي عبد الله عليه السّلام: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ الْكَعْبَةَ قَبْلَهُ لِأَهْلِ الْمَسْجِدِ، وَ جَعَلَ الْمَسْجِدَ قَبْلَهُ لِأَهْلِ الْحَرَمِ، وَ جَعَلَ الْحَرَمَ قَبْلَهُ لِأَهْلِ الدُّنْيَا» و رواه الصدوق في العلل مثله «(٣).

و روايه ابن عقده عن بشر بن جعفر الجعفي، عن جعفر بن محمّد عليهما السّلام قال:

سمعتّه يقول: «البيت قبله لأهل المسجد، و المسجد قبله لأهل الحرم، و الحرم قبله للناس جميعاً» (٤). و غيرهما من الأخبار الوارده بهذا المضمون.

و لكنّها لا- تصلح لمعارضه الأخبار الدالّة على أنّ قبله المسلمين هي الكعبه لضعف سند بعضها، و ثبوت الإرسال في بعضها الآخر، مع أنّ من عمل بمضمونها كالشيخ قدّس سرّه في أكثر كتبه (٥) لا يقول بها فيمن صلّى في الحرم متوجّها إلى المسجد على

ص: ١٩٨

١-١ (١) البقره: ١٤٣.

٢-٢ (٢) التهذيب ٢: ٤٣ ح ١٣٨، إزاحه العله في معرفه القبلة: ٢، الوسائل ٤: ٢٩٧. أبواب القبلة ب ٢ ح ٢.

٣-٣ (٣) علل الشرائع: ٤١٥ ب ١٥٦ ح ٢، التهذيب ٢: ٤٤ ح ١٣٩، الوسائل ٤: ٣٠٣. أبواب القبلة ب ٣ ح ١.

٤-٤ (٤) التهذيب ٢: ٤٤ ح ١٤٠، الوسائل ٤: ٣٠٤. أبواب القبلة ب ٣ ح ٢.

٥-٥ (٥) الخلاف ١: ٢٩٥ مسألة ٤١، النهايه: ٦٢-٦٣، المبسوط ١: ٧٧-٧٨، الجمل و العقود: ٦١.

نحو لا- يكون مستقبلا إلى الكعبة، كأن صَلَّى متوجّها إلى زاوية من المسجد، فأفتى فيه بوجوب مراعاة الكعبة، و عليه فيمكن أن يدعى الإجماع (1) على خلاف مضمون هذه الروايات، بل كاد أن يكون ضرورياً.

ثمّ إنّه لا- تعارض بين الأخبار المتقدمه الدالّه على أنّ الكعبة قبله للمسلمين، و بين قوله تعالى (وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ) (2) حيث أمر بتولية الوجه شطر المسجد الحرام، لأنّ المراد بالمسجد في الآية هي الكعبة، و التعبير عنها به باعتبار قلّه التفاوت بينهما من حيث المقدار، لأنّ المسجد الحرام قد توسّع في الأزمنه المتأخّره.

و ليس المراد بالكعبة هو خصوص البناء و ما إحاطه من الفضاء، بل المراد به هو البناء و كلّ ما هو مسامت له من تحت الأرض إلى فوق السماء، كما هو ظاهر روايه عبد الله بن سنان، أنّه سأل فيها رجل عن صحّحه صلاه صَلَّى فوق أبي قبيس و الكعبة واقعه تحته؟ فقال عليه السّلام: «نعم إنّها قبله من موضعها إلى السماء» (3). و هل يكفي التوجّه إلى حجر إسماعيل أم لا-؟ المنقول عن جماعه هو الكفايه (4) لكنّ الظاهر عدمها، لأنّ المتبادر من البيت هو البناء المربع و الحجر خارج عنها.

هل المراد بوجوب التوجّه إلى الكعبة وجوب التوجّه إليها بجميع مقادير البدن أم يكفي توجّه الوجه خاصّه مع خروج طرف الأيمن أو الأيسر؟ وجهان، بل قولان:

ص: ١٩٩

١- ١) راجع كشف اللثام ١٢٨: ٣-١٢٩.

٢- ٢) البقره ١٤٤: ٢.

٣- ٣) التهذيب ٣٨٣: ٢ ح ١٥٩٨، الوسائل ٣٣٩: ٤. أبواب القبلة ب ١٨ ح ١.

٤- ٤) نهايه الاحكام ٣٩٢: ١، تذكره الفقهاء ٣: ٢٢ مسأله ١٤٤، الذكرى ٣: ١٦٩، كشف اللثام ٣: ١٢٩، مستند الشيعة ٤: ١٦١، جواهر الكلام ٧: ٣٢٦.

من أن المذكور في قوله تعالى (وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ) هو الوجه خاصه، و من أن الوجه المذكور في الآية الشريفه لا- خصوصيه فيه، بل هو كناية عن مقادير البدن، كما يظهر من صدر الآية، حيث ذكر فيها (فَلَوْلِيَنَّكَ قِبَلَهُ تَرْضَاهَا) (١) فنسب التولية إلى المخاطب دون الوجه.

هذا، و لا يبعد أن يقال بكفايه توجه الوجه و ما يحاذيه من مقادير البدن إليها، و لا يلزم توجه جميع المقادير حتى ما هو أوسع من الوجه ممّا لا يحاذيه كالكتف الأيمن أو الأيسر، لأنّ العرف يفهم من توجه الوجه إلى شيء أنّ الوجه بوضعه الطبيعي متوجه إلى ذلك الشيء، و توجهه في هذه الحالة يكون ملازماً لتوجه المقادير التي يحاذيه. فالآية الشريفه الأمره بتولية الوجه نحو الكعبه لا تدلّ على مزيد ممّا ذكرنا، و مع فرض الشكّ يرجع إلى أصله عدم وجوب توجه مزيد من هذا المقدار.

ثمّ إنّه بعد ما ظهر ممّا ذكرنا- أنّ العبره بتوجه الوجه و ما يحاذيه من مقادير البدن إليها- يقع الكلام في أنّه هل يتحقّق هذا المقدار بخروج خطّ مستقيم من جزء من أجزاء الوجه إلى الكعبه، أو لا يحصل بذلك، بل يلزم أن يخرج ذلك الخطّ من وسط الوجه؟ و منشأ الاحتمالين أنّ سطح الوجه ليس على نحو تخرج من جميع أجزائه خطوط متوازيه كسطح واحد، بل هو على التقريب يكون ربع الدائره.

و من المعلوم أنّ الخطوط المستقيمه الخارجه من كلّ جزء من أجزاء الدائره ليست على نحو التوازي، فالشخص المتوجه إلى الكعبه قد يخرج من جزء من أجزاء وجهه خطّ مستقيم إليها دون جزء آخر، فعلى هذا يقع النزاع في أنّ العبره في توجه الوجه إلى شيء هل هو بأن يخرج من جزء من أجزاء وجهه خطّ مستقيم إلى

ص: ٢٠٠

ذلك الشيء، أو أنه يتوقف صدق هذا المفهوم على خروج خطّ مستقيم من وسط الوجه إليه، فلا يتحقق توليه الوجه إلى الكعبه إلا إذا خرج خط مستقيم من وسط الوجه إليها، وإن كانت الخطوط الخارجة من طرف يسار الوجه أو يمينه قد تصل إلى مكان واقع في طرف يسار الكعبه أو يمينها بعيدة منها بفراسخ؟ لا يبعد أن يقال بأنّ توجّه الوجه نحو شيء لا يتحقق عند العرف إلا إذا خرج من وسطه خطّ إليه، ولا- يكفي مجرد وصول الخط الخارج من طرف يسار الوجه أو يمينه، واحتمال أنه يعتبر في تحقق الاستقبال إلى الكعبه مثلاً- خروج خطّ مستقيم من كل جزء من أجزاء الوجه متواز مع الخطّ الآخر على نحو يحدث بين محلّ تقاطع الخطّ الخارج، والمحلّ الذي يخرج منه زاوية قائمه في غايه البعد بل ممّا يقطع بخلافه.

لأنّ ذلك فرض مستحيل كما هو محسوس، نعم يمكن هذا الفرض مع حدوث زاوية حادّه.

و كيف كان فالظاهر أنّ توليه الوجه المأمور بها في قوله تعالى (فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ) يكون المراد بها هي توليه بعض الوجه على نحو عرفت، لتحقّقها بنظر العرف بتوليه بعضه، نعم لا يكفي مجرد وصول الخطّ الخارج من أحد طرفيه كما عرفت.

هنا مسائل:

المسألة الأولى: ما المراد من جهه الكعبه؟

اختلف الفقهاء رضوان الله عليهم- بعد الاتفاق على أنّ قبله القريب هي عين الكعبه أو الحرم- في أنّ قبله البعيد هل هي عين الكعبه، أو الحرم، أو جهه الكعبه،

فذهب إلى الأوّل جماعه من العامّه (١) والخاصّه، وأكثر المتأخّرين (٢)، وإلى الثّاني الشيخ في أكثر كتبه (٣)، وإلى الثّالث جماعه من المحقّقين، بل هو المشهور بين الفقهاء (٤).

ثمّ اختلف القائلون- بأنّ قبله البعيد هي جهه الكعبه- في المراد من الجهه، ففي المعتبر: أنّها سمت الذي فيه الكعبه (٥)، ولعلّ المراد من السمت إحدى الجهات الست، فإنّ الشخص إذا أحاطت به دائره، ووقع في مركزها يكون كلّ ربع من الدائره إحدى الجهات الأربع لذلك الشخص من اليسار و اليمين، و الامام و الخلف، فالمراد بالسمت هو الربع الذي وقعت الكعبه في جزء منه، فيكفي بناء عليه توجّه الوجه نحو ذلك الربع.

و في المحكى عن نهايه الأحكام: إنّها ما يظنّ به الكعبه حتى لو ظنّ خروجه عنها لم يصح (٦). و في التذكرة: أنّها ما يظنّ أنّه الكعبه حتى لو ظنّ خروجه عنها لم يصح (٧). و في الذكري و الجعفرية: أنّها سمت الذي يظنّ كون الكعبه فيه لا مطلق الجهه (٨)، و لعل ذكر الظنّ مستدرک، لأنّ الجهه هي سمت الذي فيه الكعبه، فإنّ

ص: ٢٠٢

-
- ١- (١) الام ٩٤:١، المجموع ١٩٢:٣ و ٢٠٨، بدايه المجتهد ١٦٢:١.
 - ٢- (٢) جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ٢٩:٣، المقنعه: ٩٥، الغنيه: ٦٨، الوسيله: ٨٥، المهذب ١: ٨٤، المختصر النافع: ٢٣، القواعد ٢٥:١، المنتهى ٢١٧:١، البيان: ٥٣، المعتبر ٦٥:٢، جامع المقاصد ٢: ٤٩، مستند الشيعة ١٥١:٤ المسأله الأولى، جواهر الكلام ٣٣١:٧-٣٣٢.
 - ٣- (٣) النهايه: ٦٣، المبسوط ٧٧:١، الخلاف ٢٩٥:١ مسأله ٤١.
 - ٤- (٤) الكافي في الفقه: ١٣٨، السرائر ٢٠٤:١، المهذب البارع ٣٠٦:١، روض الجنان: ١٨٩، المسالك ١٥١:١، رياض المسائل ١١١:٣، مدارك الأحكام ١١٩:٣.
 - ٥- (٥) المعتبر ٦٥:٢.
 - ٦- (٦) نهايه الأحكام ٣٩٢:١.
 - ٧- (٧) تذكرة الفقهاء ٧:٣.
 - ٨- (٨) الذكري ١٦٠:٣، و نقله عن الجعفرية في مفتاح الكرامه ٧٥:٢.

علم بذلك السمّت فهو، وإلاّ فيكفى فيه الظن، فتتطبق هذه التعاريف الثلاثة على ما فسّرت به فى المعتبّر.

و فى جامع المقاصد (١): إنّ جهه الكعبه هى المقدار الذى شأن البعيد أن يجوّز على كلّ بعض منه أن يكون هو الكعبه، بحيث يقطع بعدم خروجها عن مجموعّه.

و فى الروضه: إنّها السمّت الذى يحتمل كونها فيه، و يقطع بعدم خروجها عنه لأماره شرعيه (٢). و لعل هذا التعريف مأخوذ من جامع المقاصد.

و مرجع بعض هذه التعاريف المذكوره و غيرها من التفاسير إلى أنّ المراد من الجهه هى قطعه من الدائره المفروضه التى وقعت الكعبه فى جزء منها، و يعلم بعدم خروج الكعبه عنها، و يتساوى احتمال وجودها بالنسبه إلى كلّ جزء من القطعه المذكوره، فيكفى توجّه الوجه نحو القوس الذى يحتمل فى كلّ جزء منه وجود الكعبه، و هذا المعنى يختلف سعه و ضيقا باختلاف آحاد المصلّين، من حيث أنّه قد يعلم بوجود الكعبه فى ربع الدائره، و قد يعلم بوجودها فى أزيد أو أنقص من هذا المقدار، و حينئذ فيتوجّه عليه الإشكال بأنّ الشرط الذى أمر بتوليه الوجه إليه أمر واقعى لا ارتباط له بحال المكلف، من حيث العلم و الجهل، لأنّ الكلام فى الحكم الواقعى الذى جعل لجميع المكلفين، و الآيه الشريفه (٣) أيضا ناظره إليه، و الحكم الواقعى هو الذى جعل للناس مع قطع النظر عن حالاتهم من حيث العلم و الجهل، و حينئذ فالتفسير المذكور لا يناسبه، بل يناسب الحكم الظاهرى.

و أغرب التعاريف ما نقله صاحب الجواهر قدّس سرّه عن الفاضل المقداد و المحقّق

ص: ٢٠٣

١-١) جامع المقاصد ٢:٤٩.

٢-٢) الروضه البهيه ١:١٩٠.

٣-٣) البقره: ١٥٠، ١٤٤، قَوْلٌ وَجْهَكَ .

الثانى فى شرح الألفيه-و ذهب إليه الشيخ بن فهد (١)-من أنّ جهه الكعبه التى هى القبلة للبعيد خطّ مستقيم يخرج من المشرق إلى المغرب،و يمرّ بسطح الكعبه، و يعتبر أن يخرج من موقف المصلّى خطّ مستقيم آخر واقع على الخط المذكور على نحو يحدث بين جنبيه زاويتان قائمتان،فلو كان الخطّ الخارج من موقف المصلّى واقعا على الخطّ المذكور بحيث يحدث زاويتان:إحدهما حادّه،و الأخرى منفرجه،لا يتحقّق التوجّه نحو الكعبه و لم يكن المصلّى مستقبلا إليها (٢).

وجه الأغرّيه أنّه لو كان موقف المصلّى قريبا إلى المشرق مثلا و علم بفعل المعصوم أو غيره أنّ الكعبه واقعه قريب المغرب،يلزم على هذا بطلان صلاته لو توجّه نحو الكعبه،لأنّ الخط الذى يخرج من موقف المصلّى و يقع على الكعبه ليس بحيث يحدث بين طرفيه زاويتان قائمتان،بل تحدث من طرف اليمين زاويه منفرجه و من اليسار زاويه حادّه،و بطلان التالى ضرورى،فليس هذا التعريف ممّا يمكن أن يعتمد عليه.

و الذى يقوى فى النظر فى تعريف الجهه،هو الذى ذكره المحقّق فى المعتمد و اختاره (٣)و قد سبق،و يمكن أن يقال فى تقريبه:إنه و إن كان يتوقّف تحقّق توجّه الوجه إلى شىء على خروج خط مستقيم من وسط الوجه و وقوعه على ذلك الشىء،إلا أنّ ذلك إنّما هو بالنسبه إلى القريب،و أمّا البعيد فيكفى فيه مجرد خروج خط مستقيم من جزء من أجزاء وجهه إليه و إن لم يكن من وسطه،للزوم الحرج فى المقام لو أوجبنا خروج ذلك الخط من وسط الوجه و هو منفيّ شرعا.

و يؤيد ما ذكرنا صحيحه زراره عن أبى جعفر عليه السّلام قال:«لا صلاه إلا إلى

ص:٢٠٤

١-١) المهذب البارع ٣٠٧:١.

٢-٢) جواهر الكلام ٣٣٦:٧.

٣-٣) المعتمد ٦٥:٢.

القبلة» قال: قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: «بين المشرق و المغرب قبله كلّ» (١).

و صحيحه معاويه بن عمّار أنّه سأل الصادق عليه السّلام عن الرجل يقوم فى الصلاه ثمّ ينظر بعد ما فرغ، فيرى أنّه قد انحرف عن القبلة يمينا أو شمالا؟ فقال له: «قد مضت صلاته، و ما بين المشرق و المغرب قبله» (٢).

توضيحه: إنه ليس المراد من المشرق و المغرب المذكورين فى هاتين الروايتين منتهى الخط الذى يخرج من طرف اليمين و اليسار بالنسبه إلى الشخص الذى وقع فى مركز الدائره متوجّها إلى جانب القبلة، بل المراد منهما كلّ ما يصدق عليه أنّه مشرق للشمس أو مغرب لها، و من المعلوم أنّ لها مشارق و مغارب مختلفه تطلع كلّ يوم من أحدها و تغرب فى أحدها، مثلا تطلع أوّل الشتاء من نقطه قريبه إلى الجنوب، و أوّل الصيف من نقطه قريبه إلى الشمال، فالنقاط الفاصله بين هاتين النقطتين كلّها مشرق للشمس.

و حينئذ فالقبلة التى هى ما بين المشرق و المغرب هو المقدار الذى لا يصدق على جزء منه أنّه مشرق للشمس أو مغرب لها و لو فى يوم، و هذا المقدار مساو لربع الكره تقريبا، فالقبلة بمقتضى الروايتين هو ربع الكره، و هذا المقدار يساوى ما ذكرنا، لأنّ الخطوط الخارجه من أجزاء الوجه على نحو غير التوازي لا يكون انتهاء البعد بينها أزيد من ذلك المقدار، فلا محاله تقع إحدى الخطوط الخارجه على الكعبه.

و يؤيده أيضا ما دلّ من الأخبار على وجوب الصلاه إلى أربع جهات مع الاشتباه و تعدّد الترجيح (٣)، فإنّ ظاهرها أنّ مع الإتيان بالصلوات الأربع يكون

ص: ٢٠٥

١-١) الفقيه ١: ١٨٠ ح ٨٨٥، الوسائل ٤: ٣١٤. أبواب القبلة ب ١٠ ح ٢.

٢-٢) الفقيه ١: ١٧٩ ح ٨٤٦، التهذيب ٢: ٤٨ ح ١٥٧، الاستبصار ١: ٢٩٧ ح ١٠٩٥، الوسائل ٤: ٣١٤. أبواب القبلة ب ١٠ ح ١.

٣-٣) الوسائل ٤: ٣١٤. أبواب القبلة ب ٨.

المصلّى مدركا للصلاه إلى القبلة واقعا، وهذا يتم بناء على ما ذكرنا، وإلا فبناء على اعتبار خروج الخط من وسط الوجه يلزم أن يصلّى أكثر من ذلك المقدار، والحاصل أنّه لو خرج من جزء من أجزاء وجه البعيد خط مستقيم و وقع على الكعبه يصدق عليه أنّه متوجّه شطرها، فتطبق عليه الآيه الشريفه (١).

ثمّ إنّ الشيخ رحمه الله (٢) القائل بأنّ قبله البعيد هي عين الحرم، استند لذلك بأخبار تدلّ على أنّ الكعبه قبله لمن كان في المسجد، والمسجد قبله لمن كان في الحرم، والحرم قبله لأهل الدنيا، وقد تقدّم أكثرها (٣)، ورجّحها على الأخبار الداله على أنّ الكعبه قبله لجميع المسلمين بوجه عقلي، وهو أنّه لو كان قبله البعيد هي عين الكعبه يلزم بطلان صلاه بعض الصف الذي كان طوله أزيد من طول الكعبه، وبطلان التالي معلوم بالضروره. وقد يقال: بأنّ هذا الإشكال وارد عليه أيضا ولكن يمكن أن يناقش فيه بأنّ الشيخ قدس سرّه يتمسك في بطلان التالي بالسيره المستمرّه من زمان النبي صلّى الله عليه وآله إلى يومنا هذا، وهي غير متحقّقه في ما أشكل عليه كما لا يخفى.

و الحقّ في الجواب عنه أن يقال: إنه يمكن الالتزام بأنّ القبلة هي عين الكعبه مع عدم لزوم البطلان في الصوره المفروضه، لأنّ الصف المذكور إذا راعوا كلّهم رعايه صحيحه و توجّهوا نحو الكعبه على طبق الأمارات التي عيّنت لهم شرعا كان لصفهم لا محاله انحناء غير محسوس، والخطوط الخارجه من كلّ واحد منهم إلى الكعبه غير متوازيه.

والسرّ في عدم إحساس الانحناء هو أنّ المصلّين إلى القبلة يقعون في الحقيقه في محيط دائره أحاطت بالكعبه و وقعت في مركزها، ومن المعلوم أنّه كلّما كان طول

ص: ٢٠٦

١- (١) البقره: ١٤٤ و ١٥٠.

٢- (٢) المبسوط ١: ٧٧، الخلاف ١: ٢٩٥ مسألة ٤١، النهايه: ٦٣.

٣- (٣) الوسائل ٤: ٣٠٣. أبواب القبلة ب ٣.

شعاع الدائره أزيد مقدارا كانت القسى المنقطعه عن سائر أجزاء محيطها أشبه بالخطّ المستقيم، بحيث قد يبلغ إلى درجه لا يحسّ الانحناء أصلا.

ثمّ إنّه ذهب إلى القول الأول جماعه من محقّقى المتأخّرين كصاحب الجواهر قدس سرّه فإنّه بعد أن حكى عن الأصحاب أقوالا مختلفه- فى أنّ قبله البعيد هل هى عين الكعبه أو جهتها؟- قال ما ملخصه:

إنّ قبله البعيد هى بعينها قبله القريب، فكما أنّ القريب المشاهد يجب أن يستقبل عين الكعبه، فكذلك البعيد يجب أن يتوجه نحوها، وهذا المعنى- أى التوجه نحو العين- ليس أمرا ممتنعا، لأنّه كما يصدق الاستقبال فى المشاهد كذلك يصدق فى البعيد، لأنّه لا يعتبر فى صدقه وقوع خطّ المستقبل- بالكسر- على المستقبل- بالفتح-، لأنّ الاستقبال الذى أمر به أمر عرفى، وهو يصدق عرفا بدون ذلك، ضروره تحقّقه عرفا فى الأجرام المشاهده من بعيد، وإنّ نقطع بعدم اتصال جميع الخطوط الخارجيه بها.

و الحاصل أنّه وإن كان يتوقّف صدق الاستقبال الحقيقى على ذلك، أى على وقوع خطّ المستقبل على المستقبل، إلاّ أنّه لا يعتبر فى تحقّق الاستقبال العرفى لما عرفت، وإلى ذلك يرجع ما هو المشهور بين الأعلام من أنّ الجسم كلّما ازداد بعدا ازداد محاذاه، لأنّهم لا يريدون أنّ فى صورته ازدياد البعد يكون صدق المحاذى الذى يقع خطّه على المحاذى، أوّسع من صورته القرب، لأنّ وقوع خطّ المحاذى على المحاذى و عدمه لا فرق فيما بين محاذاه القريب و البعيد، بل مرادهم أنّ فى صورته كثره البعد يكون صدق المحاذى على الأشخاص الذين وقعوا فى مقابل الجسم فى نظر العرف أكثر و أوّسع من صورته القرب.

فعلى هذا لا إشكال فى صحّه الصلاه فى الصوره المفروضه فى كلام الشيخ قدس سرّه لأنّه يصدق عرفا على كلّ واحد منهم أنّه مستقبل الكعبه و متوجّه نحوها، وإن كان

بعض الخطوط الخارجة لا يقع عليها (١)، انتهى.

وفيه: أنّ استقبال الشيء لا يصدق بدون اتصال الخط المذكور إلى ذلك الشيء، و صحّه الصلاة في الصورة المذكورة قد عرفت وجهها في مقابل الجواب عن الشيخ رحمه الله.

ثمّ لو قلنا بأنّ قبله البعيد هي عين الكعبة، يقع الكلام في وجه صحّه صلاه من كان في بلاد مختلفه التي يكون البعد بينها أزيد من طول الكعبة، أو في بلد كذلك مع توجيههم في الصلاة إلى جهه واحده، فهل الوجه في صحّتها أنّه لا يعتبر في تحقّق الاستقبال عرفاً وقوع خط المستقبل على المستقبل، وإن كان يتوقّف تحقّق المحاذاه على ذلك، أو أنّه لا- فرق بين الاستقبال و المحاذاه، فكما أنّه لا يعتبر في الأوّل فكذلك لا يتوقّف صدق الثاني عليه، وإن كان يعتبر في محاذاه القريب للقريب ذلك.

و الأوّل قد عرفت ما فيه، والثاني وإن كان قد استشهد عليه بالوجدان وقيل في توضيحه: إنك لو كنت في موقف قريب من الصفّ المركب من أفراد كثيره، و وقعت في محاذاتهم، لتجد نفسك محاذيا لواحد منهم، وإذا بعدت عنهم على نحو لو خرج من موقفك الأوّل خط مستقيم لوقع على موقفك الثاني لتجد نفسك محاذيا لجميعهم، وإن كان الخط الخارج من وجهك لا يقع إلّا على وجه واحد منهم، وهو الذي عبر عنه الأعلام في كلماتهم بأنّ الجسم كلّما ازداد بعدا ازداد محاذاه (٢).

و الحاصل أنّ المحاذاه أمر واحد متفاوت الصدق بالنسبه إلى القريب و البعيد، و لكن فيه- مع أنّ هذا المثال عكس ما نحن فيه-: أنّ ازدياد البعد عن ذلك الصفّ يوجب أن يكون الصفّ كالأشياء الواحد في نظر المحاذي، و من المعلوم أنّ الشيء الواحد لو وقع الخط الخارج من المستقبل على بعض أجزائه لا يخرج عن صدق

ص: ٢٠٨

١-١) جواهر الكلام ٣٣١:٧-٣٣٢.

٢-٢) الذكري ١٦٠:٣، نهايه الأحكام ٣٩٣:١، مسالك الأفهام ١٥٢:١.

المحاذاه، فالخط الخارج في المثال من المحاذى و إن كان يقع على بعض أفراد ذلك الصف إلا أنه لما كان بمنزله شيء واحد و يكفى في محاذاته وقوع الخط على بعض أجزائه، فلذا تصدق المحاذاه لذلك الصف.

و يمكن أن يكون الوجه في ازدياد سعه المحاذاه بالنسبه إلى البعيد أنّ الشخص لو كان قريبا من ذلك الصف ليقع جميع الخطوط الخارجه من أجزاء وجهه على بعض أفراد ذلك الصف، و أمّا لو كان بعيدا عنهم ليقع الخطوط الخارجه على تمام أفرادها، و السّير فيه ما تقدّم من أنّ الخطوط الخارجه من أجزاء الوجه ليس على نحو التوازي، بل على نحو كلّما كان طولها أزيد، كان ازدياد البعد بينها أكثر، و في البعيد لما كان طول الخطوط الخارجه أزيد من القريب فلذا يكون البعد بينها أكثر، و مع ازدياد البعد لا يقع جميع الخطوط على بعض الأفراد، بل على جميعها.

هذا. و لعلّ الوجه في صحّه الصلاه في مفروض المسأله-بناء على اعتبار العين-هو ما تقدّم في وجه صحّه صلاه الصفّ الذى كان طوله أزيد من الكعبه فراجع.

إذا عرفت ما ذكرنا تظهر لك أوسعيه أمر القبله، كما يدل عليه ما رواه الشيخ بإسناده عن الطاطرى، عن جعفر بن سماعه، عن العلاء بن رزين، عن محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام قال: سألته عن القبله؟ فقال عليه السّلام: «ضع الجدى فى قفاك و صلّ» (١) فإنّ المراد من القفا إمّا أن يكون مقدار ما بين الكتفين، أو المقدار الذى وقع ظهر الوجه و هو ربع الدائره التى تتشكّل من الوجه و العنق، و طرفى اليمين و اليسار.

و على أىّ تقدير فجعل الجدى على القفا فى أوساط العراق كالكوفه يحتاج إلى

ص: ٢٠٩

١- (١) التهذيب ٢: ٤٥ ح ١٤٣، الوسائل ٤: ٣٠٦. أبواب القبله ب ٥ ح ١.

الانحراف عن نقطه الجنوب إلى المغرب، و التخصيص بأوساط العراق لأجل أنّ السائل -و هو محمّد بن مسلم- من أهل الكوفه.
و ما رواه الصدوق قال: قال رجل للصادق عليه السّلام: إني أكون في السفر و لا أهدى إلى القبله بالليل، فقال: أتعرف الكوكب
الذي يقال له جدى؟ قلت: نعم.

قال: «اجعله على يمينك و إذا كنت في طريق الحجّ فاجعله بين كتفيك» (١).

و لا يعلم منه أنّ السائل من أهل أى بلد كان و جعل الجدى على اليمين قد ينطبق على بعض بلاد الهند، و هو لا ينطبق مع جعلهم
الجدى في طريق الحجّ على كتفهم، فإنّ طريق حجهم يكون من البحر، و في هذا الطريق لا- يتفاوت قبلتهم مع كونهم في
بلدهم، اللهم إلا أن يكون طريق حجهم من البرّ فينطبق مع الأوّل، و المراد بطريق الحجّ هو الطريق الذي لا يقصد غالباً بطيّه غير
الحجّ، و تخصيص السائل عدم اهتدائه بالليل يشعر بأنّه يعرف القبله في النهار بالشمس أو غيرها.

و رواه معاويه بن عمّار أنّه سأل الصادق عليه السّلام عن الرجل يقوم في الصلاه ثمّ ينظر بعد ما فرغ، فيرى أنّه قد انحراف عن
القبله يمينا أو شمالاً؟ فقال له: «قد مضت صلاته، و ما بين المشرق و المغرب قبله» (٢).

و رواه زراره عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «لا صلاه إلا إلى القبله». قال: قلت:

أين حدّ القبله؟ قال: «ما بين المشرق و المغرب قبله كلّ» (٣) فإنّ المراد بما بين المشرق و المغرب المذكور فيهما إمّا ما ذكرنا من
أنّه المقدار الذي لا يصدق على جزء منه أنّه مشرق للشمس أو مغرب لها، و لو في يوم في كلّ سنه، فإنّ لها مشارق

ص: ٢١٠

١- ١) الفقيه ١: ١٨١ ح ٨٦٠، الوسائل ٤: ٣٠٦. أبواب القبله ب ٥ ح ٢.

٢- ٢) الفقيه ١: ١٧٩ ح ٨٤٦، التهذيب ٢: ٤٨ ح ١٥٧، الاستبصار ١: ٢٧٩ ح ١٠٩٥، الوسائل ٤: ٣١٤. أبواب القبله ب ١٠ ح ١.

٣- ٣) الفقيه ١: ١٨٠ ح ٨٥٥، الوسائل ٤: ٣١٤. أبواب القبله ب ١٠ ح ٢.

و مغارب مختلفه، و باختلافهما تختلف المدارات التي تسير الشمس فيها، فعلى هذا تكون القبلة ربع الدائره المفروضه التي تمرّ بسطح الكعبه.

و أمّا ما هو المفهوم منهما عند العرف فإنّه لا يتوجّه إلى أنّ للشمس مشارق و مغارب مختلفه، بل يفهم منهما الطرفين اللذين يتقاطع الخطّ الخارج منهما مع الخط الذي يخرج من نقطه الشمال إلى الجنوب، فعلى هذا تكون القبلة نصف الدائره المذكوره تقريباً.

و على أيّ تقدير فتدل الروايتان على أوسعيه القبله، إلّا أنّ المعنى الثاني غير مفتى به لأحد من الأصحاب. هذا، و يمكن أن يقال: إنّ ليس المراد بقول الإمام عليه السّلام: «ما بين المشرق و المغرب قبله» إنّّه قبله لجميع الأشخاص في تمام الحالات حتى يدل على أوسعيه دائره القبله مطلقاً، بل المراد أنّه قبله في الجمله.

توضيحه، إنّ الإمام عليه السّلام ذكر في روايه زراره أنّه «لا صلاه إلّا إلى القبله» و معناه أنّه لا يصدق عنوان الصلاه على فعل من كان مستقبلاً إلى غيرها فسأل الراوى عن حدّ القبله التي لو كان المصلّي متوجّها نحوها لصدق على فعله أنّه صلاه فقال: «ما بين المشرق و المغرب قبله كلّ» فقوله هذا بيان لحدّ صدق الصلاه، و ذلك قضيه مجمله لا تدلّ على أنّها قبله لجميع المصلّين في جميع الحالات، فيمكن أن يختصّ ذلك بحال الاشتباه أو خطأ المجتهد في اجتهاده أو غيرهما من الأعذار.

و بالجمله: فمفاد الروايه صدق عنوان الصلاه على الصلاه الواقعه إلى ما بين المشرق و المغرب، و أمّا كون ذلك الصدق ثابتاً بنحو الإطلاق و في جميع الموارد فلا يستفاد منها أصلاً، و الشاهد على ذلك ما رواه عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال في رجل صلّى على غير القبله فيعلم و هو في الصلاه قبل أن يفرغ من صلاته،

قال: «إن كان متوجّها فيما بين المشرق و المغرب فليحوّل وجهه ساعه يعلم، و إن كان متوجّها إلى دبر القبلة فليقطع الصلاه ثمّ يحوّل وجهه إلى القبلة ثمّ يفتتح الصلاه» (١) فإنّ ظاهر هذه الروايه أنّ القبلة التي لو كان المصلّي عالما بها من أوّل صلاته لوجب عليه أن يتوجّه نحوها، هي الأخصّ ممّا بين المشرق و المغرب، و المراد بدبر القبلة ليس هي النقطة المقابلة لها، بل المراد به بقرينه سابقه هو الذى لا- يكون مشرقا و لا- مغربا و لا بينهما، و ما رواه عبد الله بن جعفر فى قرب الإسناد عن الحسن بن ظريف، عن الحسين بن علوان، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عن عليّ عليهم السّلام أنّه كان يقول: «من صلّى على غير القبلة و هو يرى أنّه على القبلة ثمّ عرف بعد ذلك فلا إعادته عليه إذا كان فيما بين المشرق و المغرب» (٢). و تقريب دلالتها على ذلك يعلم ممّا ذكر آنفا.

ثمّ إنّ قد روى نظير هاتين الروايتين بعض العامّة عن ابن عمر عن رسول الله صلّى الله عليه و آله (٣)، و المترائى من الناقلين أنّها معمول بها عندهم، و لذا حملوها على المناطق التي وقعت فى شمال مكّه كالمدينه و نحوها.

و ممّا يؤيّد أيضا ما ذكرنا من أوسعيه دائره القبلة، ما ذكره المحقّق فى الشرائع (٤) علامه لأهل العراق من جعل الجدى خلف المنكب الأيمن أو جعل عين الشمس وقت الزوال على الحاجب الأيمن أو جعل المشرق على الأيمن و المغرب على الأيسر، فإنّ مقتضى هذه العلامات مختلف فإنّ المصلّى لو عمل على طبق الأماره

ص: ٢١٢

١- (١) الكافي ٣: ٢٨٥ ح ٨، التهذيب ٢: ٤٨ ح ١٥٩ و ص ١٤٢ ح ٥٥٥، الاستبصار ١: ٢٩٨ ح ١١٠٠، الوسائل ٤: ٣١٥. أبواب القبلة ب ١٠ ح ٤.

٢- (٢) قرب الإسناد: ١٠٧ ح ٣٨١، الوسائل ٤: ٣١٥. أبواب المواقيت ب ١٠ ح ٥.

٣- (٣) السنن الكبرى ج ٩: ٢.

٤- (٤) شرائع الإسلام ١: ٦٦.

الأولى يلزم عليه أن ينحرف عن نقطه الجنوب نحو المغرب بقليل لو جعلنا المنكب عباره عمّا بين المفصل و العنق، و لو جعلناه عباره عمّا بين المفصل و العضد لزم أن ينحرف كثيرا.

و أما لو عمل على طبق الأماره الثانيه لزم الانحراف عن نقطه الجنوب نحو المشرق فإنّ الشمس تكون فى تلك الحاله على دائره نصف النهار، و جعلها فى هذه الحاله على الحاجب الأيمن يستلزم الانحراف المذكور، و أما لو راعى العلامه الثالثه فاللازم أن يتوجّه نحو نقطه الجنوب.

فظهر أنّ مقتضى هذه العلامات لا يكاد يجتمع، و عدم الاجتماع مع كونها علامه لأهل بلد واحد دليل على ما ذكرنا، إلا أن يقال إنّ هذه الأمارات ليست علامات لجميع أهل العراق بل يختصّ كلّ واحده منها ببلد منه، فالعلامه الاولى تكون أماره لأوساط العراق كالكوفه، و الثانيه لأطرافه الغربيه كسنجار، و الثالثه لأطرافه الشرقيه كالبصره و ما والاها، و لكن يبعد ذلك عدم القرينه على التخصيص، مضافا إلى وجود القرينه على الخلاف، و هى أنّ قبله الأطراف الغربيه من العراق كالموصل، هى نقطه الجنوب دون الانحراف عنها إلى جانب المشرق.

و قد تلخص من جميع ما ذكرنا أنّ قبله البعيد هى ربع الدائره التى تمرّ بسطح الكعبه، و تقع الكعبه فى جزء منها، فيكفى توجّه المستقبل نحو ذلك الربع، و هو الربع الذى يكون محاذيا للإمام الذى هى جهه من الجهات الأربع، فإنّ الشخص إذا وقف فى مركز دائره، يكون كلّ ربع من هذه الدائره محاذيا لربع دوره رأسه، فيكفى محاذاه ربع دوره الرأس المسمّى بالوجه لربع الدائره الكبيره التى وقع الشخص فى مركزها، و هو الربع الذى يكون مشتملا على الكعبه، فافهم و اغتتم.

لو علم المستقبل بالجهه التي وقعت الكعبه فيها بسبب الأمارات التي عيّنت شرعا لتعين القبله أو غيرها،وجب عليه العمل على طبقه.

و دعوى أنّ تلك الأمارات لا تفيد العلم بالقبله بل تورث الظنّ بها.

مدفوعه بأنّ لا نسلم ذلك إذا كانت القبله للبعيد هي الجهه بالمعنى المذكور، فإنّها بناء عليه تفيد العلم قطعاً. نعم لو كانت القبله هي عين الكعبه،فالتحقيق أنّها تفيد الظن بها كما عن الشهيد الثاني وغيره (١)،و لو لم يعلم بتلك الجهه كما إذا كانت الشمس في النهار،أو القمر و سائر النجوم في الليل مستوره تحت غيم و نحوه،و لم يتميّز قطب الشمال أو الجنوب،ففي كفايه العمل بالمظنه أو عدمها خلاف.

و منشأ الخلاف اختلاف الأخبار الوارده في هذا المقام،فطائفه منها تدل على كفايه العمل بالظن،مثل ما رواه الكليني في الصحيح عن زراره قال:قال أبو جعفر عليه السلام:«يجزئ التحزى أبدا إذا لم يعلم أين وجه القبله» (٢)فإنّ لفظ التحزى قد أطلق على العمل على طبق الراجح،فإنّه هو الأخرى من العمل بالمرجوح،كما هو المتداول في تلك الأزمنه.

و المراد بالاجزاء إمّا أن يكون هو الاجزاء بالنسبه إلى مقام العمل،بمعنى أنّه يجوز للمكلف في مقام العمل أن يعتمد على الظنّ و يعمل على طبقه،و حينئذ فلا

ص: ٢١٤

١- ١) مسالك الأفهام ١:١٥٦،الروضه البهيّه ١:١٩٢،الذكري ٣:١٦٢،جامع المقاصد ٢:٦٩،مدارك الأحكام ٣: ١٣١-١٣٢.

٢- ٢) الكافي ٣:٢٨٥ ح ٧،التهذيب ٢:٤٥ ح ١٤٦،الاستبصار ١:٢٩٥ ح ١٠٨٧،الوسائل ٤:٣٠٧.أبواب القبله ب ٦ ح ١.

تعرّض في الروايه لحال المكلف بعد انكشاف الخلاف.

و إما أن يكون هو الاجزاء بالنسبه إلى الواقع، و معناه أنه يكفي ذلك واقعا كصوره العلم بالقبله، فيجزى العمل على طبق المظنه، و لو انكشف الخلاف و هو الظاهر من الروايه.

ثم إنّ فيها إشعارا بأنّ عدم العلم بالقبله أمر قد يتفق و هو مؤيّد لما ذكرناه من أنّ قبله البعيد هي الجبهه دون العين، إذ لو كانت قبله البعيد هي العين لزم أن تكون صوره عدم العلم أكثر من صوره العلم كما لا يخفى، و مثل روايه سماعه قال: سألته عن الصلاه بالليل و النهار إذا لم ير الشمس و لا القمر و لا النجوم؟ قال عليه السّلام: «اجتهد رأيك و تعمد القبله جهداك» (١). فإنّ الرأى هو المشى على طبق الظنّ.

و جمله من الأخبار تدل على كفايه الصلاه إلى إحدى الجوانب الأربع للمتخير، مثل ما رواه زراره و محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام إنّ قال: «يجزى المتخير أبدا أينما توجه إذا لم يعلم أين وجه القبله» (٢). و مرسله ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا، عن زراره قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن قبله المتخير؟ فقال:

«يصلّى حيث يشاء» (٣) فإنّ ظاهرهما كفايه الصلاه إلى أيّ جهه شاء المصلّى المتخير.

و المراد بالمتخير إمّا من لا علم له كما يدل عليه ذيل الروايه الأولى فيشمل صوره المظنه أيضا، و حينئذ فيتحقق التعارض بينهما و بين الروايتين المتقدمتين الدالتين على وجوب العمل بالظن، و قاعده الجمع حينئذ تقتضى التخصيص و حمل

ص: ٢١٥

١- (١) الكافي ٣: ٢٨٤ ح ١، التهذيب ٢: ٤٦ ح ١٤٧ و ص ٢٥٥ ح ١٠٠٩، الاستبصار ١: ٢٩٥ ح ١٠٨٩، الوسائل ٤: ٣٠٨. أبواب القبله ب ٦ ح ٢.

٢- (٢) الفقيه ١: ١٧٩ ح ٨٤٥، الوسائل ٤: ٣١١. أبواب القبله ب ٨ ح ٢.

٣- (٣) الكافي ٣: ٢٨٦ ح ١٠، الوسائل ٤: ٣١١. أبواب القبله ب ٨ ح ٣.

هاتين الروائيتين على المتحير غير الظان، وإمّا أن يكون هو من لا- علم له ولا ظنّ، كما هو الظاهر من المتحير، فإنّ من كان ظانًا بشيء لا يكون عند العقلاء والعرف متحيرًا في ذلك الشيء، فعلى هذا لا تعارض بين الطائفتين، بل تكون الطائفة الأولى وارده على الثانية، والظاهر من الروائيتين هو الاحتمال الثاني، فإنّ من كان ظانًا بالقبلة وصلّى إلى الجانب الموهوم، يعدّ فعله عند العقلاء قبيحًا، فإنّه من ترجيح المرجوح على الراجح، هذا.

وبعض الأخبار الواردة في الباب يدلّ على وجوب الصلاة إلى أربعه جوانب، مثل ما رواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن عليّ بن محبوب، عن العباس، عن عبد الله بن المغيرة، عن إسماعيل بن عباد، عن خراش، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: جعلت فداك إنّ هؤلاء المخالفين علينا يقولون: إذا أطبقت علينا أو أظلمت فلم نعرف السماء كتمًا وأنتم سواء في الاجتهاد، فقال: «ليس كما يقولون، إذا كان ذلك فليصل لأربع وجوه» (1).

و مقتضى هذه الرواية وجوب الصلاة لأربع وجوه في مورد المظنه، فتعارض جميع الروايات المتقدّمة، ولكنّها موهونه من جهة مجهوليه بعض رواياته كخداش [خراش]، ومن جهة الإرسال، مضافا إلى أنّ مقتضى ظاهرها أنّ الشيعة لا- يعمل على طبق الظنّ أصلا ولو في مورد، مع أنّه خلاف ما عليه جميع علمائهم من العمل بالظنّ في موارد كثيره، كالظنّ في الركعتين الأخيرتين في الصلاة، وغيره من الموارد، فلا يمكن الاعتماد على مثل هذه الرواية.

و لم يبق معارض للطائفة الاولى من الأخبار الداله على وجوب العمل بالمظنه إلاّ بعض ما يدل من الأخبار على وجوب الصلاة إلى أربعه جوانب عدا الرواية

ص: ٢١٤

١- (١) التهذيب ٢: ٤٥ ح ١٤٤، الاستبصار ١: ٢٩٥ ح ١٠٨٥، الوسائل ٤: ٣١١. أبواب القبلة ب ٨ ح ٥.

المتقدمه، و هي مرسله الصدوق قال: روى فيمن لا يهتدى إلى القبلة في مفازه «أنه يصلّى إلى أربعة جوانب» (١). و مرسله الكليني قال: و روى أيضا «أنه -أى المتحير- يصلّى إلى أربع جوانب» (٢).

و مقتضى الجمع أن يقال: إنّ الطائفة الاولى من الأخبار تكون أخصّ من المرسله الاولى لو كان المراد بعدم الاهتداء هو عدم الاهتداء علما، فيجب تخصيصها بها، و لو كان المراد به عدم الاهتداء و لو ظنا فلا تعارض بينهما.

و أمّا المرسله الثانيه فموردها المتحير، و قد عرفت الجمع بين الأخبار الوارده في المتحير و الأخبار الداله على وجوب التحريّ و العمل بالظنّ، فراجع.

نعم تبقى المعارضه بين نفس الأخبار الوارده في المتحير و سيجيء حكمه.

هذا كلّ فيما إذا تمكّن المصلّى من تحصيل الظنّ، و أمّا إذا لم يحصل له العلم و لا الظنّ، بل كان متحيرا في جهه الكعبه، فمقتضى بعض الأخبار كروايه زراره و محمّد بن مسلم المتقدمه المرويّه في الفقيه، و مرسله ابن أبي عمير المتقدمه المرويّه في الكافي. أنه يجزى المتحريّ أينما توجه، و إلى أيّ جهه شاء، و مقتضى مرسلتي الصدوق و الكليني المتقدمتين أيضا وجوب الصلاه إلى أربعة جوانب.

و الروايتان الأوليان و إن كانتا مرسلتين أيضا إلّا - أنّ الإرسال لا - يضرّ باعتبارهما، لانجباره بفتوى جملّ الأصحاب على طبق مضمونهما، و كيف كان فمرجع الخبرين الأولين إلى سقوط شرطيه الاستقبال في صورته التحير، و مرجع الأخيرين إلى ثبوتها مطلقا، فيتعارضان فيسقطان، فيرجع إلى الإطلاقات الداله على شرطيه الاستقبال مطلقا حتّى في صورته التحير، و قد تقدّم بعضها في أوّل

ص: ٢١٧

١- (١) الفقيه ١: ١٨٠ ح ٨٥٤، الوسائل ٤: ٣١٠. أبواب القبلة ب ٨ ح ١.

٢- (٢) الكافي ٣: ٢٨٦ ذ ح ١٠، الوسائل ٤: ٣١١. أبواب القبلة ب ٨ ح ٤.

ثمَّ إنّ المراد بالظنّ الذى يجب العمل على طبقه هو الظنّ الحاصل بعد التحرى و الاجتهاد، لا- الأعمّ منه و من الظنّ الابتدائى، لظهور الأخبار فى ذلك كخبر سماعه المتقدم و غيره.

ثمَّ إنّه هل يكفى فى مورد المظنّه أن يصلّى إلى الجوانب الأربعة الذى هو مقتضى الاحتياط أم لا يجوز، بل يجب العمل على طبقها؟ وجهان مبنيان على أنّه هل يكفى للمكلف القادر على تحصيل الامتثال التفصيلى و لو ظنّا أن يقتصر على الامتثال الإجمالى أم لا، بل يجب عليه إتيان العمل على نحو الامتثال التفصيلى و لو ظنّا؟ و قد ذكر فى محله (١) فراجع.

ثمَّ إنّ ما ذكرنا من أنّه تجب الصلاة إلى أربعه جوانب على المتحير الذى لا- يتمكّن من تحصيل العلم و لا- الظنّ، إنّما هو فى صورته تمكّنه من الصلاة إليها، كما إذا لم يكن الوقت مضيقاً و لم يكن عرض به ما يمنعه عنها، و أمّا إذا لم يتمكّن من الصلاة إلى أربعه جوانب، إمّا لضيق الوقت، أو لشىء من الموانع و الطوارئ، فإن لم يتمكّن إلّا من الصلاة إلى جهه واحده فقط فيجب عليه صلاة واحده إلى جهه واحده مخيراً فى تعيينها، كما يدلّ على ذلك ما دلّ على أنّ المتحير يصلّى إلى أى جهه شاء (٢)، بعد حملها على صورته عدم تمكّنه من الصلاة إلى الجوانب الأربعة، لمعارضتها لما يدلّ على أنّه يجب على المتحير الصلاة إليها (٣).

و هل يجب عليه بعد التمكن و زوال المانع أن يصلّى إلى باقى الجهات أو لا؟ وجهان مبنيان على أنّه هل يستفاد من الروايات الدالّة على كفايه الصلاة إلى

١- (١) فرائد الأصول: ١٤.

٢- (٢) الوسائل ٣١١: ٤. أبواب القبلة ب ٨ ح ٣.

٣- (٣) الوسائل ٣١٠-٣١١: ٤. أبواب القبلة ب ٨ ح ١ و ٤.

إحدى الجهات-بعد حملها على الصورة المذكوره-سقوط شرطيه القبلة في تلك الصورة،و أنّ الصلاه الواحده هو التكليف الواقعي لذلك الشخص،و لو لم يصادف القبلة،أو أنه لم يسقط شرطيتها و أنّ المكلف به،الصلاه إلى القبلة الواقعيه؟غايه الأمر أنّه يكتفى بالواحد،لعدم تمكّنه من الصلاه إلى باقى الجهات،فإذا تمكّن و زال المانع في الوقت أو خارجه يجب عليه الصلاه إلى بقية الجهات،و لعلّ الظاهر من الروايه هو المعنى الأوّل فتدبر.

و أما إذا تمكّن من الصلاه إلى جهتين أو ثلاث جهات،ففى وجوب صلاه واحده إلى جهه واحده فقط،أو وجوب مقدار تمكّن منه،خلاف،فالمحكى عن بعض هو الاكتفاء بالواحد،و عدم وجوب الزائده عليها (1)،و استدلاله بأنّ وجوب الصلاه إلى الجوانب الأربعة إنّما هو مقدّمه للعلم بتحقيق الواجب الواقعي الذى هو الصلاه إلى القبلة الواقعيه،و من المعلوم أنّ المقدّمه العلميه إنّما تجب مع تحقق العلم بعدها،و أما مع عدم إمكان تحقيقه فغير واجبه عند العقل،و المفروض فى المقام أنّ المكلف غير قادر على الإتيان بجميع المحتملات التى توجب العلم و يتحقق بعدها.

وفيه: أنّ العلم بتحقيق الواجب الواقعي ليس واجبا مستقلاً فى مقابل نفس الواجب الواقعي حتى تجب مقدّماته الوجوديه،و استحق المكلف بإتيانه المثوبه، و بمخالفته العقوبه،اللّتين يستحقّهما المكلف بسبب اطاعه الواجب الواقعي و مخالفته،بل المكلف لما توجه إليه التكليف الصادر من المولى و علم به،يحكم العقل عليه بأنّه يجب عليك امتثاله،فإذا كان المكلف قادرا على الامتثال اليقيني يحكم عليه بوجوبه.و أما إذا لم يتمكن منه فالعقل يحكم عليه بوجوب السعى،

ص: ٢١٩

١ - ١) الفقيه ١:١٧٩،و حكاه عن العمّاني فى مختلف الشيعة ٢:٦٧،مجمع الفائده و البرهان ٢:٦٧،مدارك الأحكام ٣:١٣٦،الحدائق ٦:٤٠٠،مفاتيح الشرائع ١:١١٤،الذخير ١:٢١.

و تحصيل الجهد فى حصول مراد المولى و مقصوده، فإذا تمكّن من الامتثال الظنى يحكم بوجوبه عليه، فإذا جهد و سعى غايه السعى و لم يصادف ما أتى به للواجب الواقعى فهو معذور عنده.

و فيما نحن فيه تكون غايه السعى، إتيان مقدار يتمكّن منه من المحتملات، لأنّ إتيان الواحده يحتمل أنّه لم يدرك الصلاه إلى قبله الواقعيه مع احتمال إدراكها فى باقى الصلوات، فإنّه و إن لم يتمكن من الموافقه القطعيه، و تشترك الصلاه الواحده مع الأكثر فى حصول الموافقه الاحتماليه إلا أنّ الموافقه الاحتماليه إذا كانت من وجوه متعدده بعضها أقرب إلى الامتثال اليقيني من بعض آخر، يحكم العقل بوجوب إتيان ما هو الأقرب، نظير ما إذا علم بوجوب أحد الشئيين المتباينين، و لم يتمكّن من الإتيان بهما معا.

و لكن يرجّح فى نظره وجوب أحدهما على الآخر، فإنّ العقل يستقل بترجيح الجانب المظنون، و يحكم بأنّه لو كان الواجب الواقعى هو الطرف الموهوم لم يستحق المكلف عقابا بل هو معذور، بخلاف ما إذا رجّح الجانب الموهوم، لأنّ فى الصوره الأولى قد بذل المكلف جهده فى تحصيل مراد المولى بخلاف الثانيه، فالأقوى فيما نحن فيه هو القول بوجوب مقدار يتمكّن منه.

فرع:

إذا كان المكلف المتحرّر متمكّنًا من الصلاه إلى الجوانب الأربعة

و لم يأت بشيء منها حتى زال تمكّنه، و بقى متمكّنًا من الصلاه إلى أحدها فلا ريب فى وجوبها، و هل يجب عليه بعد الوقت أن يصلّى إلى باقى الجهات أو لا؟ و جهان مبتيان على سقوط شرطيه قبله فى هذه الصوره و عدمه.

و الأقوى هو السقوط و عدم وجوب القضاء بعد الوقت، لأنّه لا يراحم شرطيه

القبله مع الوقت كما يعلم بالاستقراء و التتبع فى موارد مزاحمه الوقت مع سائر الشروط بل بعض الأجزاء، كما فى صورته فقدان الماء التى تجب الصلاه مع التيمم، فإنه لو لا أهميه الوقت لوجب أن يصلّى المكلف مع الطهاره المائيه و لو بعد الوقت، و كذا لو تنجس بدنه أو ثوبه، فإنه فى الأول يجب عليه أن يصلّى فى الوقت مع نجاسه البدن، بمعنى أنه تسقط شرطيه الطهاره من الخبث، و فى الثانى يجب عليه أن يصلّى عاريا على قول، أو مع ثوبه المتنجس على قول آخر، فعلى الأول تسقط شرطيه الستر، و على الثانى تسقط شرطيه الطهاره من الخبث، و كما فى صورته سقوط السوره لضيق الوقت و نحوه و تبدل بعض أجزائها بشىء آخر كذلك فى صلاه الخوف.

و غير ذلك من الموارد، فإنه يعلم منها أن الشارع قد اهتم بالوقت، و لم يسقط شرطيه فى صورته المزاحمه مع الشروط الأخرى، فى المقام إذا قيل: بأن المكلف مأمور بالصلاه إلى قبله الواقعيه، لزم أن تسقط شرطيه الوقت، لأن الجمع بين التكليف الأدائى و حفظ شرطيه قبله أمر ممتنع، فبملا حظه رعايه الوقت يجب الحكم بسقوط شرطيه قبله، فالصلاه إلى الجهه الواحده هى المأمور بها الواقعيه لهذا المكلف، و مقتضى الإتيان بها سقوط الأمر، فلا وجه لوجوب الصلاه إلى باقى الجهات بعد الوقت.

إن قيل: مقتضى ما ذكر عدم عصيان المكلف لأجل تأخيره حتى زال تمكّنه من الجوانب الأربعة، لأنه على الفرض قد أتى بما هو المأمور به واقعا، و لم يتحقق منه مخالفه أصلا، و ليس هنا أمر آخر حتى يستحقّ المكلف بمخالفته العقوبه، لأن الأمر الذى يتوهم مخالفه المكلف له هو الأمر بالصلاه إلى قبله الواقعيه، و لكن يدفعه أن الأمر قد تعلق بطبيعته الصلاه و التخيير بين أفرادها فى أجزاء الوقت عقلياً.

و من المعلوم أن الشرائط تختلف باختلاف حالات المكلف فى أجزاء الوقت، فى حاله وجدان الماء تكون الصلاه مع الطهاره الواقعيه مصداقا لطبيعته الصلاه

التي هي الأمور بها، وفي حاله فقدانها تكون الصلاة مع الطهارة الترايبه مصداقا لها، وفي حاله تمكّن المكلف من الصلاة إلى القبله الواقعيه تكون الصلاة إليها مصداقا لطبيعته الصلاة، وفي حاله عدم التمكّن تكون الصلاة مطلقا و لو مع عدم التوجه إلى القبله مصداقا لها.

فباختلاف حالات المكلف من واجديته للشرائط أو فاقدية يختلف الأمور به الواقعي، ففيما نحن فيه تكون الصلاة إلى جهه واحده هي الأمور بها الواقعيه و قد امتثلها، فلا وجه للحكم بعصيان المكلف في مفروض المسأله.

قلت: نعم مقتضى ما ذكرنا هو ما قيل، و لكن أكثر الفقهاء بل جميعهم (١) قد تسالموا على ثبوت العصيان، بل يمكن أن يقال بأنّ العقل أيضا يحكم بثبوته فتدبر.

المسأله الثالثه: التفريق بين الصلاتين إلى الجهات

يجوز لمن عليه صلاتان كالظهرين مع اشتباه القبله أن يأتي بمحتملات الثانيه مبتدأ من غير الجهه التي ابتدأ بها في محتملات الاولى، كأن ابتدأ بالظهر متوجّها إلى المشرق و ابتدأ بالعصر متوجّها إلى المغرب، لإطلاق مرسلتي الصدوق و الكليني المتقدمتين الداليتين على أنّ المتحير يصلّى إلى أربعه جوانب (٢).

و هل يجوز أن يدخل في محتملات الواجب اللاحق قبل الإتيان بجميع محتملات الواجب السابق، كأن صلّى الظهر إلى جهه واحده و العصر إليها، ثمّ صلّى الظهر إلى جهه أخرى و العصر إليها، وهكذا إلى أن يأتي بجميع محتملاتهما، أو لا يجوز الدخول في الثاني، بل يعتبر في صحّه الدخول فيه الفراغ اليقيني من

ص: ٢٢٢

١- (١) كشف اللثام ٣: ١٧٥.

٢- (٢) تقدّمتا في ص ٢١٧.

الواجب السابق بإتيان جميع احتمالاته؟ وجهان، بل قولان مبنيان على أنه هل يجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة خصوصيته المعبره في الصلاة اللاحقه، و هي تأخرها عن الصلاة السابقه، لأنّ مراعاة العلم التفصيلي لازمه مهما أمكنت، فإذا امتنعت من جهة القبلة فلا وجه للحكم بعدم لزومها من جهة أخرى و هي التأخر و الترتب، أو أنه إذا كانت الخصوصيه المذكوره لا توجب تردّدا في الواجب زائدا على التردّد الحاصل من جهة اشتباه القبلة كما في المقام؟، لأنّ ما يأتي به من أوّل احتمالات العصر إن كانت هي الصلاة إلى القبلة الواقعيه فواجديتها للشرط معلومه، و إن لم يكن هي المأمور بها الواقعيه، فلا ينفع ترتبها على الظهر الواقعي، فكلّ محتمل يأتي به من العصر إمّا واجد للشرط على تقدير كونه هو المأمور به الواقعي، و إمّا لا ينفع ترتبه على الظهر على تقدير عدم كونه كذلك، فلا تجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة هذه الخصوصيه أيضا.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّه لا يجوز التمسك باستصحاب عدم الإتيان بالظهر الواقعي، لأنّ ما يترتب عليه إنّما هو عدم جواز الدخول في العصر الواقعي، و نحن أيضا نقول به، و لذا لا نجوز الإتيان بجميع احتمالات العصر قبل الفراغ اليقيني من الظهر، و لكن ندعى أنّ ما يأتي به هو العصر الواقعي لو كانت الصلاة السابقه عليه هي المأمور بها الواقعيه، و على هذا فترتبه على الظهر ثابت في جميع احتمالاته.

ثمّ إنّّه لا يجوز أن يبتدئ في هذا الفرض بمحتملات العصر إلى غير الجهة التي ابتداء في الظهر بها، لأنّ مقتضى ما ذكرنا أنّ كلّ محتمل يأتي به من العصر مترتب على الظهر على تقدير أن يكون هو المأمور به الواقعي، و في صورته تخالف الجهتين لا يعلم بثبوت الترتب على التقدير المذكور، لأنّ العصر الذي يأتي به على غير جهة الظهر يحتمل أن يكون هو المأمور به الواقعي، و حينئذ لا يكون واجدا لشرطه و هو الترتب على الظهر كما هو واضح.

إذا لم يتمكن من جميع احتمالات الصلاتين

إذا كان على المتخير الذى يجب عليه أن يصلّى إلى أربعه جوانب صلاتان كالظهرين، و لم يتمكن من الإتيان بجميع احتمالاتهما، كالثمان فى الفرض لضيق الوقت أو غيره، بل تمكن من الإتيان بخمس أو ست أو سبع، فهل يجب عليه إيراد النقص على الاولى و صرف الوقت فى احتمالات الثانيه؟ أو أنه يجب عليه رعايه احتمالات الاولى و إيراد النقص على الثانيه؟ وجهان مبنيان على أن المقدار الذى يختصّ بالعصر من آخر الوقت هل هو مقدار الصلاه إلى القبلة الواقعيه، فلا يختلف باختلاف حال المكلف من حيث العلم بالقبلة و الجهل بها، أو مقدار ما يجب على المكلف إتيانه، فيختلف باختلاف حاله كصوره القصر و الإتمام؟ فإن المقدار الذى يختصّ بالعصر من الوقت للمسافر هو مقدار إتيان ركعتين، و للحاضر مقدار أربع ركعات، فعلى الوجه الأول يجب عليه إيراد النقص على الثانيه، و على الثانى تجب رعايه احتمالات الثانيه و إيراد النقص على الاولى، و الأظهر هو الأول.

و احتمال السيد الطباطبائي قدس سرّه فى العروه ثبوت التخيير بين إيراد النقص على الاولى أو الثانيه (1). و الظاهر أنه لا وجه لهذا الاحتمال، لأنّ الأمر دائر بين الوجهين، إمّا أن نقول باختلاف مقدار وقت صلاه العصر باختلاف حالات

ص: ٢٢٤

المكلف من حيث علمه بالقبله أو جهله بها، أو نقول بعدم الاختلاف، فمقداره هو مقدار الصلاه إلى القبلة الواقعيه، فعلى الأول يتعين إيراد النقص على الاولى و على الثاني يتعين إيراده على الثانيه، ولا يبقى وجه للتخير بين الأمرين.

نعم قد يقال في وجهه بناء على الوجه الثاني- و هو اختصاص وقت العصر بمقدار الصلاه إلى القبلة الواقعيه:- بأن الأمر يدور بين الوجهين: أحدهما حفظ شرطيه القبلة في صلاه الظهر، و سقوطها بالنسبه إلى صلاه العصر، و الآخر عكس ذلك، لأن ما سوى الوقت المختصّ بالعصر مشترك بينه و بين الظهر، فيمكن رعايه القبلة في الأولى بإتيان جميع احتمالاتها، و سقوطها في الثانيه، و يمكن العكس، و حيث لا مرجح لأحدهما على الآخر فيجب الحكم بالتخير، هذا.

و يمكن الذب عنه بأن يقال: إنه لا إشكال في أن صلاه العصر مترتب على الظهر و متأخره عنه، فما دام لم يأت بصلاه الظهر لا يكون قادرا عليها، فإذا كانت صحه الثانيه في الوقت المشترك تتوقف على الإتيان بالظهر الواقعي، و المفروض أن المكلف حين الإتيان بصلاه الظهر يكون قادرا على رعايه القبلة فيها بالإتيان بجميع الاحتمالات، فلا وجه للحكم بالتخير بين مراعاتها في الظهر دون العصر و العكس، نظرا إلى أنه بعد الإتيان بالظهر لا يكون متمكنا من رعايتها في العصر، و ذلك كما أن المكلف الذي يكون بالفعل مختارا لا- يجوز له أن يعامل مع نفسه معاملة المضطر لأجل أنه يصير في الاستقبال مضطرا، ألا ترى أنه لو كان الشخص الذي عليه صلاتان كالظهرين عالما بالقبله غير متردد فيها، و لكن لا- يقدر على مراعاتها في كليهما، بل يتمكن من حفظها في خصوص إحداهما، لا يجوز أن يراعى القبلة في الصلاه اللاحقه دون السابقه، و هكذا باقى الشروط و الأجزاء، كما إذا لم يتمكن من القيام في تمام ركعات صلاته بل تمكن منه في إحدى الركعات مثلا،

فإنه لا يجوز له أن يترك القيام في الركعات السابقة لأجل حفظه في الركعات اللاحقه، إلى غير ذلك من الموارد.

ثم إنه بعد ورود النقص على الظهر بناء على الوجه الأول، أو على العصر بناء على الوجه الثانى، هل يجب عليه مقدار ما تمكن من احتمالات الظهر أو العصر، أو لا يجب عليه إلا الإتيان بصلاه واحده إلى جهه واحده؟ وجهان، فلو كان المكلف متمكنا من الإتيان بسبع صلوات، وقلنا بأنه يجب إيراد النقص على الظهر مثلا، يجب عليه أن يأتى بثلاث احتمالات الظهر على الأول، و يكتفى بإتيان الواحده على الثانى.

و هذان الوجهان متفرعان على القولين فى المسأله السابقه، و قد تقدم اختيار الوجه الأول. هذا كله فيما إذا تمكن من الإتيان بأكثر من أربع صلوات، و أمّا إذا لم يتمكن إلا من الإتيان بأربع أو ثلاث أو اثنين، فهل يجب عليه أن يصلّيها للظهر إلا واحده، أو أنّ الوقت المشترك بين الظهر و العصر قد انقضى، و دخل الوقت المختصّ بالعصر، فيجب عليه أن يصلّيها جميعا للعصر؟ وجهان مبنيان على الوجهين اللذين ذكرناهما آنفا، من اختلاف مقدار وقت العصر باختلاف حال المكلف من حيث العلم و الجهل و عدمه، فعلى الأول يجب عليه أن يأتى بجميع الاحتمالات للعصر، و على الثانى يجب أن يأتى بواحد منها للعصر و ما بقى للظهر، و قد تقدم أنّ الأظهر هو الوجه الثانى.

ثم إنه بناء على الوجه الثانى هل يجب عليه أن يصلّى مقدار ما تمكن منه للظهر، و إن كان أكثر من الواحده، أو لا يجب عليه إلا الإتيان بواحد فقط كالعصر؟ قولان، و قد تقدم وجههما، و لا يخفى أنّ هذين القولين يجريان بناء على الوجه الأول أيضا كما لا يخفى.

التكرار فى الصلوات المندوبه و باقى الفرائض لفاقد العلم و الظنّ

كما أنّ المتحير فى القبله يجب عليه تكرار الصلاه إلى أربع جهات فى الصلوات اليوميه، كذلك يجب عليه التكرار مع فقد العلم و الظنّ فى الصلوات المندوبه و باقى الصلوات الواجبه كصلاه الميّت، و إن احتمل بعض فيها عدم وجوب التكرار (1)، و لكنّه لا وجه له.

و لعلّ منشأ توهمه أنّ وجوب التكرّر فى الصلوات اليوميه إنّما هو لدلاله دليل شرعى تعبدى، و هو غير متعرّض لحكم صلاه الميّت إذا اشتبهت القبله و تردّدت بين الجهات الأربع، و لكن قد عرفت أنّ وجوب التكرار إنّما هو عقليّ، و الأخبار تكون إرشادا إليه.

نعم، الظاهر عدم وجوب التكرار فى الصلوات التى لا يكون بناؤها على التكرر، كصلاه الجمعه و العيدين، هذا. و يجرى حكم الظنّ أيضا مع فقد العلم فى باقى الصلوات الواجبه و المندوبه، و كما أنّ المتحير يجب عليه تكرار الصلاه، كذلك يجب عليه التكرار مع عدم العلم و الظنّ فى الأجزاء المنسيه و سجدة السهو، و بناء على وجوب الاستقبال لهما كما هو الظاهر من الأدله، فإذا كان وظيفته تكرار الصلاه إلى أربع جهات و علم بعد الإتيان بجميعها أنّه لم يأت بالتشهد مثلا فى شىء منها، يجب عليه قضائه إلى أربعه جوانب، و أمّا إذا علم أنّ جزءا قد نسيه فى إحدى الصلوات المأتى بها، فيحتمل أن تجرى قاعده الفراغ، لأنه و إن كان قاطعا

ص: ٢٢٧

إجمالاً بنسيان بعض الأجزاء، و مورد قاعده الفراغ هي صوره الشك في الإتيان به، إلا أنه لما كان المكلف بالنسبه إلى المكلف به الواقعي - الصلاة إلى القبلة الواقعيه - شاكاً في الإتيان بالجزء، فلا مانع من جريان قاعده الفراغ.

و يحتمل أن يقال بوجوب القضاء عليه إلى أربع جهات، لأنه و إن كان شاكاً في الإتيان بالجزء بالنسبه إلى المكلف به الواقعي، إلا أن العقل الذي يحكم عليه بوجوب الصلاة إلى أربعه جوانب يقضى بوجوب القضاء إليها، لأنه يجب عليه لعلم بوجود جميع الصلوات مع أجزائها، فإذا كان عالماً بنسيان جزء في إحداها فقد علم بأنه لم يأت بها مع أجزائها، فيجب عليه قضاء الجزء المنسى إلى أربع جهات لأجل العلم بوجود شرطه و هو استقبال القبلة. هذا، و لا يبعد ترجيح هذا الاحتمال فتدبر.

المسألة السادسة:

لو علم المتحيز بفوات بعض المحتملات

إذا علم المتحيز بعد الإتيان بمحتملات ما يجب عليه تكراره، بأنه لم يأت بجميع المحتملات، بل ترك واحداً منها مثلاً، سواء تذكّر في الوقت أو في خارجه أو علم ببطلان أحد المحتملات من جهه نقصانه لأجل ترك الركن فيه سهواً، فهل يجب عليه الإتيان بما علم أنه لم يأت به في الوقت أو بعده، و كذا إعادته ما وقع باطلاً، أو لا يجب شيء منهما؟ و جهان، من جريان قاعده الفراغ أو الشك بعد الوقت بالنسبه إليه، لأنه و إن كان قاطعاً بترك أحد المحتملات، أو بنسيان الركن، إلا أنه يكون بالنسبه إلى المأمور به الواقعي - الصلاة إلى القبلة الواقعيه - شاكاً في الإتيان به، أو نسيان الركن

فيه فتجرى قاعده الشك بعد الوقت و قاعده الفراغ، و مقتضاهما عدم وجوب الإتيان بالمحتمل الذي يعلم بعدم الإتيان به و عدم وجوب الإعادة فيما لو علم بترك الركن نسيانا.

و من أنه و إن كان شاكًا بالنسبه إلى المأمور به الواقعي في الإتيان به، أو في نسيان الركن فيه، إلا أنه بعد ملاحظه أن الشارع لم يسقط شرطيه قبله، و المفروض أن طريق إحرازها منحصر في الإتيان بالصلاه إلى أربعة جوانب و أنه يعلم بترك أحد المحتملات أو بترك الركن فيه سهوا الذي هو بمنزله الأول يحكم العقل و العرف حكما قطعيا بوجوب الإتيان بما علم بفواته، و وجوب الإعادة عليه، و هذا هو الأظهر، و في حكم ترك الركن سهوا ما لو علم بترك ما لا تبطل الصلاه بتركه سهوا، بل يجب عليه أن يقضيه بعد الفراغ من الصلاه كالشاهد و السجده الواحده، فإذا علم بترك التشهد مثلا في أحد المحتملات يجب عليه قضاؤه، و لا تجرى قاعده الفراغ بالنسبه إليه كما عرفت.

ثم إنه لا فرق فيما ذكرنا من وجوب الإتيان بما علم فوته، و إعادته المأتي به فاسدا من جهه ترك الركن سهوا بين العلم بعدم الإتيان بواحد معين من المحتملات أو ببطلانه و بين العلم إجمالا بعدم الإتيان بواحد منها أو ببطلانه، فيجب عليه في الصوره الأولى الإتيان بالصلاه إلى الجهه التي يعلم تفصيلا أنه لم يصل إلى تلك الجهه صلاه صحيحه، و في الصوره الثانيه الإتيان بها إلى أربع جهات في كلا الفرضين لإحراز الصلاه إلى قبله الواقعيه، أما لو علم بترك ما لا تبطل الصلاه بتركه سهوا بل يجب عليه قضاؤه بعد الإتمام، فإن علم بتركه في واحد معين من المحتملات، فإن كان هو الأخير يجب عليه قضاؤه بعده إلى الجهه التي صلى الأخير إليها، و إن كان غيره كما إذا علم بتركه في المحتمل الأول أو الثاني أو الثالث فيعلم حكمه من الفرض الآتي، و إن علم بتركه إجمالا في أحد المحتملات، فالمسأله مبنيه

على أنّ الأجزاء المنسية التي يجب قضاؤها بعد الفراغ من الصلاة هل تكون جزء للصلاة و تتممها لها؟ غاية الأمر أنه قد تغيرت مواضعها و اكتفى الشارع بإتيانها بعدها و أوجب سجدة السهو لأجل تغيير موضعها، أو أنها تكون مأمورا بها مستقلة، و المصلحة الفائتة لأجل نسيانها في الصلاة تتدارك بها، فعلى الأول يشترط فيها عدم الانفصال عنها، و كذا كل ما يعتبر فيها من الاستقبال و غيره، بخلاف الثاني فإنه بناء عليه لا يضرّ بها الانفصال و فعل المنافى عمدا أو سهوا، فإن قلنا بالثاني فيجب عليه فيما نحن فيه قضاؤها إلى الجهات الأربع و تتدارك بها ما فاتته من المصلحة، و يعلم حينئذ بالإتيان بالمأمور به الواقعي مع جميع أجزائه و شرائطه، و أمّا بناء على القول الأول الذي هو الظاهر من الأدلة، فلا يحصل العلم بإتيان الصلاة التامه إلى القبلة الواقعيه بقضاء الجزء المنسيّ إلى أربع جهات، لأنه يحتمل حصول الانفصال بينه و بين الصلاة التي نسي جزءها، لأنه يحتمل نسيان الجزء في غير المحتمل الأخير، مضافا إلى احتمال الاستدبار عن القبلة كما هو واضح.

و المفروض أنه يجب عليه إحراز الاتصال، و واجديته لشرائط الصلاة، بل يحصل الاحتياط بقضاء الجزء المنسيّ كالشاهد مثلا بعد الإتيان بالمحتمل الأخير إلى الجهة التي صلّى الأخير إليها، ثمّ الإتيان بثلاث صلوات تامه إلى الجهات الثلاث الأخرى، أو الإتيان ثانيا بالصلاة إلى أربعه جوانب.

و من هنا ظهر حكم الفرض السابق، فإنه إذا علم بترك التشهد في المحتمل الثالث مثلا، فطريق الاحتياط هو أن يأتي بصلاة تامه إلى الجهة التي صلّى المحتمل الثالث إلى تلك الجهة ثانيا، و هكذا حكم سائر فروضه.

قد ظهر من مطاوى ما ذكرنا أنّ مراتب امتثال الأمر المتعلق بالمأمور به الواقعي - وهي الصلاه إلى القبله الواقعيه - ثلاثه:

الأول: العلم التفصيلي بإتيانه مع تمكنه من تحصيله.

الثاني: التحري والاجتهاد والعمل على طبق المظنه من أي شيء حصلت، مع عدم التمكن من تحصيل العلم التفصيلي.

الثالث: العلم الإجمالي بإتيانه في صورته التحير وعدم التمكن من تحصيل العلم والظن.

و في الاكتفاء به في صورته التمكن من تحصيل واحد منهما وجه، و هل ثبت في الشرع مرتبه اخرى و هي العمل على طبق الأمارات التي عيّنت شرعا لتعيين القبله، كوضع الجدي على القفا، و قبله بلد المسلمين، و قول صاحب الدار لمن دخل فيها، فيكتفى في مقام الامتثال بالعمل على طبقها و إن لم تفد الظن، أو لا؟ ولا يخفى أنّه مع ثبوت كونها مرتبه اخرى غير المراتب المتقدمه لا إشكال في تقدمها على التحري والاجتهاد، و في تساويها مع المرتبه الاولى في مقام الامتثال تأمل و إشكال.

و كيف كان، فالظاهر انه لا يظهر من الأخبار أنّ ما ذكر يكون أماره بالخصوص، بحيث كان في العمل بالجدي مصلحه تتدارك بها المفسده المترتبه على ترك الصلاه إلى القبله الواقعيه على فرض الخطأ، فالأمر بوضع الجدي على القفا في حال الصلاه مع عدم التمكن من العلم - كما هو مورد الروايه - إنّما هو لأجل أنّه يفيد الظن، إن لم نقل بإفادته العلم بالقبله التي هي جهه الكعبه دون عينها كما عرفت،

فاعتباره إنّما هو لذلك لا لأجل كونه أماره بالخصوص.

و أما قبله بلد المسلمين، ففيه: انه لم يدلّ على اعتبارها دليل سوى السيره المستمرّه بين الناس، فإنّهم إذا دخلوا بلد المسلمين و تحيّرُوا في القبلة لا- يتفحصون عنها، بل يصلّون إلى الجبهه التي تطابق محاريب مساجدهم، و لعلّها ليس لكون ذلك عندهم من الأمارات المخصوصه، بل لأجل أنّهم لمّا لم يكونوا عالمين بالقبلة، يكون أقصى مراتب الامتثال لهم هو العمل بالظنّ، فاعتمادهم على المحاريب و قبور المسلمين إنّما هو لأجل إفادتهما ظنا قويا، و كذا قول صاحب الدار لمن دخل فيها.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ مراتب الامتثال هي الثلاثه المذكوره و لا يزيد عليها قسم رابع.

المسأله الثامنه: إذا صلّى إلى جهه ثمّ تبين خطأه

إذا صلّى إلى الجبهه التي كان مأمورا بالتوجّه إليها، ثمّ تبين خطأه بعد الفراغ من الصلاه، فإن كان منحرفا عن القبلة انحرافا يسيرا بحيث لم يبلغ حد المشرق و المغرب، ففي وجوب الإعادة عليه في الوقت فقط و عدمه مطلقا، قولان (١):

و الأقوى هو الثاني، للأخبار المعروفه الداله عليه كصحيحه معاويه بن عمّار أنّه سأل الصادق عليه السّلام عن الرجل يقوم في الصلاه ثمّ ينظر بعد ما فرغ، فيرى أنه قد انحرف عن القبلة يمينا أو شمالا؟ فقال له: «قد مضت صلاته، و ما بين المشرق و المغرب قبله» (٢).

ص: ٢٣٢

١- ١) فعن المحقق الاجزاء كما في شرائع الإسلام ١: ٦٧-١: ٦٨، المختصر النافع: ٢٤، المعتمد ٢: ٧٤، و عن عدّه الإعادة مطلقا، المبسوط ١: ٢٨٠، المقنعه: ٩٧، المراسم: ٦١، الكافي في الفقه: ١٣٨.

٢- ٢) الفقيه ١: ١٧٩ ح ٨٤٦، التهذيب ٢: ٤٨ ح ١٥٧، الاستبصار ١: ٢٩٧ ح ١٠٩٥، الوسائل ٤: ٣١٤، أبواب القبلة ب ١٠ ح ١.

و صحیحہ زراره عن أبی جعفر علیہ السّلام أنّه قال: «لا صلاه إلاّ إلى القبلة». قال:

قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: «ما بين المشرق و المغرب قبله كلّه» قال: قلت: فمن صلّى لغير القبلة أو في يوم غيم في غير الوقت؟ قال: «يعيد» (١). و الظاهر عدم اختصاصهما بالمجتهد المخطئ بل يعتم الناسى و الغافل.

و روايه عمّار الساباطى عن أبى عبد الله عليه السّلام قال في رجل صلّى على غير القبلة فيعلم و هو في الصلاه قبل أن يفرغ من صلاته، قال: إن كان متوجّها فيما بين المشرق و المغرب فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعه يعلم، و إن كان متوجّها إلى دبر القبلة فليقطع الصلاه ثمّ يحوّل وجهه إلى القبلة ثمّ يفتتح الصلاه» (٢).

و روايه حسن بن ظريف المرويه في قرب الإسناد عن الحسين بن علوان عن جعفر بن محمّد عن أبيه، عن عليّ عليهم السّلام إنّه كان يقول: «من صلّى على غير القبلة و هو يرى أنّه على القبلة، ثمّ عرف بعد ذلك فلا- إعادته عليه إذا كان فيما بين المشرق و المغرب» (٣).

و لا يعارض هذه الأخبار، الأخبار الداله على وجوب الإعادته في الوقت و عدمه في خارجه التي سيأتى ذكرها في الفرض الثانى.

أمّا الصحيحتان فإن كان المراد منهما أنّ ما بين المشرق و المغرب قبله حقيقه و بحسب الواقع، بأن يكون مراد الإمام عليه السّلام في الصحيحه الأولى ردع السائل عمّا توهمه، من كون صلاته وقعت على غير القبلة، فهما واردتان على تلك الأخبار، لأنّهما تدلّان بالمطابقه على تعيين حدّ القبلة، فلا تعرّض فيهم لفرض الصلاه إلى

ص: ٢٣٣

١- (١) الفقيه ١: ١٨٠ ح ٥٥، الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبلة ب ٩ ح ٢.

٢- (٢) الكافي ٣: ٢٨٥ ح ٨، التهذيب ٢: ٤٨ ح ١٥٩، الاستبصار ١: ٢٩٨ ح ١١٠٠، الوسائل ٤: ٣١٥. أبواب القبلة ب ١٠ ح ٤.

٣- (٣) قرب الاسناد: ١٠٧ ح ٣٨١، الوسائل ٤: ٣١٥. أبواب القبلة ب ١٠ ح ٥.

غير القبلة بخلاف تلك الأخبار، فإنّها تدلّ بظاهرها على حكم من صلّى إلى غير القبلة، فالموضوع فيها أمر وفيهما أمر آخر. وإن كان المراد منهما أنّ الانحراف عن القبلة إلى ما بين المشرق و المغرب لا يضرّ بصحّة الصلاة، بل الصلاة مع هذا الانحراف اليسير تكون كالصلاة إلى القبلة الواقعيه.

و بعبارة اخرى، إنّ ما بين المشرق و المغرب يكون قبله لا- مطلقا، بل فى الجملة، و فى بعض الأحوال تنزيلا- فمراد الإمام عليه السلام فى الصحيحه الاولى هو تقرير السائل على ما ذكره مع حكمه بأوسعيه دائره القبلة فى صورته الغفله و النسيان و خطأ الاجتهاد، على ما يقتضيه إطلاقها، فهما حاكمتان على تلك الأخبار كما لا يخفى.

و أمّا الروايتان الأخيرتان فهما مخصّصتان لتلك الأخبار، فيختصّ موردهما بما إذا كان الانحراف أزيد ممّا بين المشرق و المغرب، و لا- يمكن العكس، لأنّه لو كانت تلك الأخبار مخصّصه لهما، و اختصّ موردهما بما إذا علم بالانحراف فى خارج الوقت، يلزم أن تكون الخصوصيه المذكوره فيهما، و هو كونه بين المشرق و المغرب لغوا، مع أنّهما صريحتان فى مدخليتها فى الحكم بعدم وجوب الإعادة.

و ممّا ذكرنا ظهر ضعف ما اختاره صاحب الحدائق (1)، تبعا للقدماء من الأصحاب، من وجوب الإعادة عليه فى الوقت مطلقا، مستدلاّ بأنّه كما يمكن تقييد النصوص الداله على وجوب الإعادة فى الوقت دون خارجه بما إذا لم يكن الانحراف إلى ما بين المشرق و المغرب، كذلك يمكن تقييد هذه الأدله بإرادته عدم الإعادة فى خارج الوقت فقط، فإنّ بينهما تعارض العموم من وجه، و لا ترجيح للأول على الثانى، بل الأمر بالعكس، لأنّ القدماء من الأصحاب حكموا بوجوب

ص: ٢٣٤

الإعاده فى الوقت مطلقا، وقيدوا الروايات الداله على الحكم الأؤل، و ذلك لأنّ القدماء من الأصحاب لم يتعرضوا لحكم ما إذا كان الانحراف يسيرا، و عدم تعرضهم له يحتمل أن يكون لأجل طرحهم للروايات الداله على ذلك، و هو بعيد مع صحتها.

و يحتمل أن يكون لَمَّا فهموا منها من كون مدلولها إنّما هو تعيين حد القبلة، خصوصا على ما بيناه فى معنى تلك الروايات من أنّ المراد بما بين المشرق و المغرب هو المقدار الذى لا يصدق على شىء منه أنّه مشرق للشمس أو مغرب لها، و هو مساو لربع الدوره تقريبا، فهذه الروايات لم تكن متعرضه لحكم الانحراف عن القبلة.

هذا كلّ فيما إذا كان منحرفا عن القبلة انحرافا يسيرا، و أمّا إذا كان الانحراف أزيد ممّا بين المشرق و المغرب، فالأقوى فيه وجوب الإعاده فى الوقت دون خارجه، لقاعده الإجزاء بالنسبه إلى ما بعد الوقت، و للنصوص الداله عليه:

كروايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: «إذا صلّيت و أنت على غير القبلة و استبان لك أنّك صلّيت و أنت على غير القبلة و أنت فى وقت فأعد و إن فاتك الوقت فلا تعد» (١).

و روايه يعقوب بن يقطين قال: سألت عبدا صالحا عن رجل صلّى فى يوم سحاب على غير القبلة ثمّ طلعت الشمس و هو فى وقت، أ يعيد الصلاه إذا كان قد صلّى على غير القبلة؟ و إن كان قد تحرّى القبلة بجهد أ تجزيه صلاته؟ فقال عليه السّلام:

«يعيد ما كان فى وقت فإذا ذهب الوقت فلا إعاده عليه» (٢).

ص: ٢٣٥

١- (١) الكافى ٣: ٢٨٤، ح ٣، التهذيب ٢: ٤٧ و ١٤٢ و ٤٩ ح ١٥١ و ٥٥٤، الاستبصار ١: ٢٦٩ ح ١٠٩٠، الوسائل ٤: ٣١٥. أبواب القبلة ب ١١ ح ١.

٢- (٢) التهذيب ٢: ٤٨ و ١٤١ ح ١٥٥ و ٥٥٢، الاستبصار ١: ٢٩٦ ح ١٠٩٣، الوسائل ٤: ٣١٦. أبواب القبلة ب ١١ ح ٢.

و مكاتبه محمد بن الحصين قال: كتبت إلى عبد صالح: الرجل يصلّي في يوم غيم في فلاه من الأرض و لا يعرف القبلة، فيصلّي حتى إذا فرغ من صلاته بدت له الشمس فإذا هو قد صلّى لغير القبلة، أ يعتدّ بصلاته أم يعيدها؟ فكتب عليه السلام:

«يعيدها ما لم يفته الوقت أو لم يعلم أنّ الله يقول و قوله الحقّ (فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ) (١)» (٢).

و روايه سليمان بن خالد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يكون في قفر من الأرض في يوم غيم فيصلّي لغير القبلة، ثمّ يصحى فيعلم أنّه صلّى لغير القبلة كيف يصنع؟ قال عليه السلام: إن كان في وقت فليعد صلاته، و إن كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده» (٣).

و المستفاد من هذه الأخبار عدم الفرق في عدم وجوب الإعادة في خارج الوقت بين ما كان مستدبرا للقبلة، و بين ما كان مستقبلا للمشرق أو المغرب أو ما بينهما إلى جهة الشمال. و لكن الشيخ قدس سرّه قال في محكّي النهاية: و قد رويت روايه أنّه إذا كان أنّ من صلّى إلى استدبار القبلة، ثمّ علم بعد خروج الوقت وجب عليه إعادة الصلاة و هذا هو الأحوط، و عليه العمل (٤). انتهى.

و نظيره حكى السيّد في الناصريّات و ابن إدريس في السرائر (٥)، إلّا-أنهما لم يعتمدا عليه، و لا يخفى أنّ هذه الروايه و إن لم تكن مذكوره مسنده في الجوامع التي بأيدينا بل حكاها الشيخ قدس سرّه في محكّي النهاية بنحو الإرسال، إلّا أنّه باعتبار إحاطه

ص: ٢٣٦

١-١ البقره: ١١٥.

٢-٢ التهذيب ٢: ٤٩ ح ١٦٠، الاستبصار ١: ٢٩٧ ح ١٠٩٧، الوسائل ٤: ٣١٦. أبواب القبلة ب ١١ ح ٤.

٣-٣ الكافي ٣: ٢٨٥ ح ٩، التهذيب ٢: ٤٧ ح ١٤٢ و ١٥٢ و ١٥٣ و ٥٥٣، الاستبصار ١: ٢٦٩ ح ١٠٩١، الوسائل ٤: ٣١٧. أبواب القبلة ب ١١ ح ٦.

٤-٤ النهاية: ٦٤.

٥-٥ المسائل الناصريّات: ٢٠٢ المسأله الثمانون، السرائر ١: ٢٠٥.

الشيخ بالأخبار المرويّه عن النبيّ و الأئمّه عليهم السّلام نعلم بوجودها في الجوامع الأوليه.

ولا- يمكن أن يكون مراد الشيخ بهذه الروايه هي روايه عمّار الساباطي المتقدّمه، لأنّها ظاهره في حكم ما لو كان مستدبرا للقبلة، ثمّ علم بعد الفراغ قبل خروج الوقت، فالمورد فيهما مختلف، و أيضا لا يكون المقصود بها روايه عمرو بن يحيى قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل صلّى على غير القبلة، ثمّ تبينت القبلة و قد دخلت وقت صلاه أخرى؟ قال عليه السّلام: «يعيدها قبل أن يصلّى هذه التي قد دخل وقتها» (١). لأنّها ظاهره في تعيين وقت قضاء الصلاه التي وقعت على غير القبلة، بعد الفراغ عن أصل وجوب الإعادة، فهي غير مرتبطه بما تدلّ على أصل وجوب الإعادة أو القضاء، و على تقديره فهي لا- تتعرّض لحكم الاستدبار بالخصوص، بل تدلّ على حكم الصلاه التي وقعت على غير القبلة أعمّ ممّا كان مستدبرا.

فظهر أنّ الروايات الوارده في حكم المسأله التي نحن فيها لا تنحصر بالطائفتين المذكورتين، بل فيها ما يدلّ على التفصيل بين الاستدبار و غيره، و هو ما رواه الشيخ في النهايه مرسلا، و قد استشكل فيها:

أولا: بأنّها غير معلومه الحجيه، إذ لو كانت مذكوره مسنده و نعلم برواتها لأطلعنا على قدح في رواتها و إن لم يطّلع عليه الشيخ.

و ثانيا: بأنّها على فرض حجيتها معارضة مع الأخبار المتقدمه الداله على عدم وجوب الإعادة في خارج الوقت مطلقا و لو كان مستدبرا.

و ثالثا: بفتوى جماعه من قدماء الأصحاب على خلافها كالسيّد المرتضى و ابن إدريس و ابن جنيد (٢). و لكن لا- يخفى أنّ ضعفها على تقديره منجبر بفتوى كثير من

ص: ٢٣٧

١- (١) التهذيب ٢: ٤٦ ح ١٤٩، الاستبصار ١: ٢٩٧ ح ١٠٩٨، الوسائل ٤: ٣١٣. أبواب القبلة ب ٩ ح ٥.

٢- (٢) المسائل الناصريات: ٢٠٢ المسأله الثمانون، السرائر ١: ٢٠٥. و حكاه عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة ٢: ٦٩.

الأصحاب على طبق مضمونها كالمفيد في المقنعه، و الشيخ في جميع كتبه، و سلّار و غيرهم (١)، و ليست معارضة مع الأخبار المتقدّمة لأنّها أخصّ منها، إذ التعارض بينهما إنّما هو في خصوص ما بعد الوقت، فتلك الأخبار تدلّ على عدم وجوب الإعادة مطلقاً، و هذه تدلّ على وجوبها لو كان مستدبراً، فيجب أن يخصّص بها.

و فتوى من ذكر من الأصحاب على خلافها لا- يوجب قدحاً فيها، لأنّ بعضهم لا- يعمل بالخبر الواحد أصلاً و لو كان مسنداً، كالسيد المرتضى، و ابن إدريس، و البعض الآخر لا- يعلم من حاله أنّه محيط بالأخبار المرويّة عن النبيّ و الأئمّه عليهم السّلام، فلعلّه لم يطّلع على هذه الرواية، فأفتى على طبق تلك الروايات المتقدّمة، فالحكم بوجوب الإعادة لو كان مستدبراً مطلقاً في الوقت و في خارجه غير بعيد، فما ذكره المحقّق في الشرائع من أنّ الأظهر هو القول بعدم وجوب الإعادة في خارج الوقت مطلقاً (٢) غير ظاهر، فضلاً عن أن يكون أظهر. و العجب أنّه قدس سرّه مّمن يعتمد في نظائر المسألة على مجرد نقل الشيخ، و يطعن على من ردّه بالإرسال أو غيره!.

ثمّ إنّ المراد بالاستدبار في الرواية التي رواها الشيخ (٣) ليس هي النقطة المقابلة للكعبه، بل المراد به هو الربع المقابل للربع من الدائرته التي وقعت الكعبه في جزء منه، و يجب التوجه في الصّلاه و غيرها إليه، و أيضاً ليس المراد به ما هو خارج عمّا بين المشرق و المغرب، كما قد يتوهّم من روايه عمّار الساباطي المتقدّمة، باعتبار

ص: ٢٣٨

١ - (١) المقنعه: ٩٧، الخلاف ١: ٣٠٣ مسألة ٥١، المبسوط ١: ٨٠، النهاية: ٦٤، المراسم: ٦١، الغنيه: ٦٩، المهذب ١: ٨٧، الكافي في الفقه: ١٣٩.

٢ - (٢) شرائع الإسلام ١: ٥٨.

٣ - (٣) النهاية: ٦٤.

المقابله بينه و بين ما بين المشرق و المغرب، لأنّ هذا التوهّم ممنوع، و مع فرضه فلا يدلّ على أنّ المراد بالاستدبار فيما حكاه الشيخ أيضا ذلك، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ما ذكرنا-من وجوب الإعادة عليه في الوقت دون خارجه فيما إذا كان الانحراف كثيرا-إنّما هو فيما إذا كان مأمورا بالتحريّ و الاجتهاد، لعدم انكشاف الواقع، فتحريّ ثمّ تبين مخالفته للواقع، و أمّا إذا كان عالما بالحكم و بالقبله و لكن صليّ إلى غير قبله سهوا أو اشتباها، ففي إلحاقه بالصوره الأولى خلاف بين الأصحاب.

و ممّن ذهب إلى الإلحاق و عدم التفصيل، المفيد قدس سرّه في المقنعه، و الشيخ في التهذيب و النهايه، و بعض المتأخّرين كالمحقّق الهمداني في المصباح (١)، و لكنّ الأقوى عدم الإلحاق و فاقا للعلامه في المختلف (٢). و احتجّ الشيخ-على ما حكاه عنه العلامه فيه و إن لم نجده في كتبه-بحديث الرفع (٣) و أجاب عنه بأنّ حديث الرفع لا يدلّ على رفع الحكم، بل المرفوع هي المؤاخذه، فلا يدلّ على عدم وجوب الإعادة.

أقول: إن كان المراد من حديث الرفع هو رفع حكم ما فعله الناسي في حال نسيانه، بمعنى أنّ الفعل الذي يفعله الناسي لو كان له حكم لو خلّي و طبعه، فذلك الحكم مرفوع في حال صدوره نسيانا، فلا يتم الاستدلال أيضا، لأنّ المفروض أنّ الناسي المكلف بالصلاه إلى قبله الواقعيه لم يأت بها، ففي الحقيقه يكون كمن لم يصل أصلا، فهو لم يعمل عملا- له حكم حتى يرفع ذلك الحكم في حال النسيان، بخلاف من كان مأمورا بالتحريّ و الاجتهاد، فإنّ الحكم في حقّه هي الصلاه إلى

ص: ٢٣٩

١- ١) المقنعه: ٩٧، التهذيب ٢: ٤٧، النهايه: ٦٤، مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ١١٥.

٢- ٢) مختلف الشيعه ٢: ٧٣.

٣- ٣) التوحيد: ٣٥٣ ح ٢٤، الخصال: ٤١٧ ح ٩، الوسائل ١٥: ٣٦٩. أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ١.

جهه ظنَّ أنها القبلة، ولذا لو لم يكن دليل على وجوب الإعادة عليه في الوقت لم نقل بوجوبها عليه، لأنَّ الأمر الظاهري يقتضى الإجزاء و لو انكشف الخلاف في الوقت، وهذا بخلاف الناسي فإنَّ الحكم في حقّه هي الصلاة إلى القبلة الواقعيه، و المفروض عدم مطابقه عمله لها.

ثمَّ إنَّه على تقدير دلالة حديث الرفع على عدم وجوب الإعادة فهو معارض بحديث رواه زراره عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسه: الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود» (١) لأنَّ مورده صورته النسيان فقط، لا ما يشمل العامد و الجاهل كما قال به بعض، لأنَّ التعبير بالإعادة لا يناسبها، فإنَّها إنّما تستعمل في مورد يكون الشخص قاصدا لامتنال التكليف المتوجّه إليه، و يكون هو الداعي له على إتيان العمل.

غايه الأمر أنّه منعه عن إتيانه تامّا بأجزائه و شرائطه بعض الطوارئ القهريه، و إلا فالعامد الذي يترك عمدا بعض ماله دخل في تحقّق المأمور به، أو يفعل بعض ما كان وجوده مضرّا به لا يكون قاصدا في الحقيقه لإتيان المأمور به، فلا يقال عليه أنّه يجب عليك الإعادة، بل يقال: إنَّه يجب عليك أصل الصلاة كما هو واضح.

نعم لا يبعد أن يكون شاملا للجاهل القاصر الذي يعتقد صحّه ما يفعله، و إن كان في الواقع فاسدا، و سيأتى في بعض المباحث الآتية مزيد توضيح لذلك فانتظر. فإذا انحصر مورد حديث لا- تعاد بصوره النسيان و لم يكن عاميا له و لغيره، فيكون حينئذ مخصّصا لحديث الرفع، و حاكما عليه كما لا يخفى.

ثمَّ إنَّه لا- دلالة للأخبار المتقدمه المفصله بين الوقت و خارجه على عدم الفرق بين الناسي و غيره كما يظهر من بعض، لأنَّك عرفت أنّ موردها ما إذا كانت علائم

ص: ٢٤٠

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

الانكشاف مفقوده لأجل العمى أو الغيم أو غيرهما، فلا- يشمل صورته النسيان، فالواجب الرجوع في حكم هذه الصورة إلى القواعد، وهي تقتضى وجوب الإعادة عليه في الوقت و في خارجه مطلقاً، حتى ما إذا لم يكن مستدبراً للقبله، فإنه لم يأت بما هو المأمور به.

و المفروض أنه لم يتوجه إليه أمر ظاهري حتى يقال باقتضائه للإجزاء، فيجب عليه الإعادة كما يدل عليه أيضاً حديث لا تعاد على ما عرفت.

هذا كله فيما إذا كان الانحراف كثيراً، وأما إذا كان يسيراً فمقتضى حديث الرفع وإن كان عدم وجوب الإعادة، بناء على أن المراد برفع النسيان هو رفع حكم كل ما صار النسيان سبباً له، من فعل أو ترك، فإذا صلى مع نسيان السوره مثلاً فهو يقتضى عدم وجوب الإعادة عليه، وعدم كون السوره جزء في حال النسيان، فمما يترتب على تركها من عدم تحقق المركب و عدم الإتيان بالمأمور به و وجوب الإعادة فهو مرفوع، ولا يلزم من هذا عدم وجوب الإتيان بالصلاه فيما إذا تركها في بعض الوقت سهواً، لأن وجوب الإتيان بها بعده ليس من آثار عدم الإتيان به فيما مضى من الوقت، بل من آثار بقاء الأمر المتوجه إليه من أول الوقت.

و بالجملة: فمقتضى حديث الرفع وإن كان ذلك إلا أن حديث لا تعاد يدل على وجوب الإعادة عليه، وهو مخيصة لحديث الرفع، لأنك عرفت أن مورده هو الساهى فقط، ولا يشمل العالم العامد و الجاهل. هذا مع قطع النظر عن الأخبار الخاصة الوارده في المسأله، و أما مع ملاحظتها فلا يجب عليه الإعادة لإطلاق موردها على وجه يشمل الناسى، و لا يختص بالمجتهد المخطئ في اجتهاده كما هو ظاهر صحيحتي معاوية بن عمارة و زرارة، و روايه عمارة الساباطى المتقدمه (1).

ص: ٢٤١

ثم إنَّ الصحيحتين تدلّان بظاهرها على أنّ ما بين المشرق و المغرب قبله لجميع المكلفين، في جميع الحالات من العلم و الظنّ و غيرهما، مع أنّ أحدا من الأصحاب لم يعمل على طبقهما، و لذا لم يعبر بذلك في مقام تعيين حد القبلة كمعارض لقوله عليه السّلام في روايه عمّار الساباطي: «إن كان متوجّها فيما بين المشرق و المغرب فليحوّل وجهه إلى القبلة ساعه يعلم» فإنّها تدلّ بظاهرها على أنّ القبلة التي لو كان المكلف عالما بها لوجب عليه أن يتوجّه نحوها، أضيق ممّا بين المشرق و المغرب.

فالوجه أن يقال: إنّ المراد منهما أنّ ما بين المشرق و المغرب قبله في الجملة، و لو لبعض المكلفين في الحالات، بأن يقال مثلا: إنّ الإمام عليه السّلام قال في صحيحه زراره أنّه لا يصدق عنوان الصلاة على الصلاة التي كانت فاقده لشرط القبلة، فصدقها يتوقف على أن يكون المصلّي متوجّها إليها، ثمّ سأل الراوى عن حد القبلة التي لو كان المكلف متوجّها إليها لصدق على فعله أنّه صلاه فقال عليه السّلام: «ما بين المشرق و المغرب قبله» يعنى: إنّّه إذا تجاوز هذا الحدّ فلا يصدق عنوان الصلاة، و أمّا صدقها على الصلاة التي كان التوجه فيها إلى ما بين المشرق و المغرب مطلقا و في جميع الأحوال فلا يعلم منهما.

و بالجملة: لا يستفاد منهما أنّ ما بينهما قبله مطلقا، بل هي قضيه مجمله لا تنافي عدم كونه قبله في بعض الأحوال، و على تقدير كون ظاهرهما ذلك يجب تأويلهما و حملهما على ما ذكرنا، لما عرفت من كونهما معرضا عنهما مع ثبوت المعارض لهما، و يؤيد ذلك أنّ المشهور بل المتفق عليه بين الأصحاب أنّ الالتفات إلى غير القبلة في أثناء الصلاة مبطل لها (1)، و معنى الالتفات أن ينحرف بوجهه عن القبلة بحيث

ص: ٢٤٢

١ - ١) النهاية: ٦٤، المعتمر ٢: ٢٦٠، روض الجنان: ٣٣٢، الذكري ٣: ١٨٠، الروضة البهيّة ١: ٢٣٦، البيان: ١٨٢، جامع المقاصد ٢: ٣٤٧، الحدائق ٩: ٣١، مستند الشيعة ٧: ٢٠.

يرى خلفه.

و من المعلوم أنه يتحقق بكون وجهه مواجهها إلى قريب المشرق و المغرب الذى يصدق عليه إنه ما بينهما، فلو كان ما بين المشرق و المغرب قبله فى جميع الحالات لزم عدم بطلان الصلاة فى صوره الانحراف بوجه الالتفات، لأنه لم ينحرف بوجهه عما بينهما، هذا مضافا إلى سائر الروايات الواردة فى حكم المسألة الدالّة على خلاف ذلك، مثل ما رواه فى الجعفریات عن محمّد بن محمّد بن أشعث الكوفى، عن موسى بن إسماعيل، عن أبيه، عن أبيه، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليهما السّلام: إنّ عليّ عليه السّلام كان يقول: «من صلّى لغير القبلة إذا كان بين المشرق و المغرب فلا يعيد» (١). و رواه السيّد فضل الله الراوندى فى النوادر عن عبد الواحد بن إسماعيل عن محمّد بن الحسن التميمى، عن سهل بن أحمد الديباجى، عن محمد بن محمد إلى آخر ما ذكر فى الطريق (٢) الأول، إلا أنّ فيها: «إذا كان إلى المشرق أو المغرب». و الظاهر أنّه من سهو الراوى و الصحيح هو الأول.

نعم، فى روايه الكلينى عن أبى هاشم الجعفرى الواردة فى الصلاة على المصلوب ما يدل على ذلك، حيث قال: سألت الرضا عليه السّلام عن المصلوب؟ فقال:

«أما علمت أنّ جدّى عليه السّلام صلّى على عمّه؟ (٣) قلت: أعلم ذلك و لكننى لا أفهمه مبينا، فقال: أبينه لك، إن كان وجه المصلوب إلى القبلة فقم على منكبه الأيمن، و إن كان قفاه إلى القبلة فقم على منكبه الأيسر، فإنّ بين المشرق و المغرب قبله، و إن كان منكبه الأيسر إلى القبلة فقم على منكبه الأيمن، و إن كان منكبه الأيمن إلى القبلة فقم على منكبه الأيسر، و كيف كان منحرفا فلا تزايلنّ مناكبه، و ليكن وجهك إلى

ص: ٢٤٣

١- (١) الجعفریات: ١٧٧ ح ٢٩٥.

٢- (٢) نوادر الراوندى: ١٥٥ ح ٤٩٩، بحار الأنوار ٦٩: ٨١ ح ٢٦.

٣- (٣) الظاهر أنّه: زيد بن عليّ بن الحسين عليهما السّلام.

ما بين المشرق و المغرب، و لا تستقبله و لا تستدبره البتة. قال أبو هاشم: و قد فهمت إن شاء الله تعالى، فهمته و الله» (١).

هذا، و لكن قد عرفت أنّ الأخذ بظاهر مثلها في غاية الإشكال. هذا كلّه إذا كان المراد بالمشرق و المغرب الاعتداليين منهما كما هو المفهوم عند العرف، و هما منتهى الخط الخارج من طرف اليمين و اليسار بالنسبة إلى الشخص المتوجه إلى الجنوب أو الشمال، و هو ما إذا كان مدار الشمس دائره المعدّل و ما يقاربها من جانب الجنوب أو الشمال، و أمّا إذا كان المراد بهما كلّ مشرق للشمس أو مغرب لها كما ذكرناه سابقا، و عليه يكون المراد بما بينهما هو المقدار الذي لا يصدق على جزء منه أنّه مشرق للشمس أو مغرب لها و لو في يوم، و هو عبارته عمّا بين مشرق أوّل الجدى و مغربه المساوى لربع دوره تقريبا، فالأخذ به أيضا على الإطلاق مشكل.

فالأوسع به بهذا المقدار ممّا لا- يمكن الالتزام بها، و كذلك وجوب التوجه إلى عين الكعبة على نحو يخرج من وسط وجه المصلى خط مستقيم واقع عليها، قام على عدمه سيره المسلمين من زمان النبى و الأئمة عليهم السّلام إلى زماننا هذا، مع كثره ابتلاء الناس إلى التوجه إليها فى الصلاة و غيرها، فكيف يمكن أن يكون الناس مأمورين بالتوجه إليها على النحو المذكور، و لذلك ذهب المتأخرون إلى أنّه لا يعتبر فى تحقق الاستقبال عرفا وقوع الخط الخارج من المستقبل-بالكسر-على المستقبل-بالفتح-و إن اختلفوا فى أنّه هل يعتبر ذلك فى المحاذاه أو لا يعتبر فيها أيضا.

قال المحقق الهمداني فى توجيهه ما ملخصه: إنّ الاستقبال ممّا يختلف بالنسبة

ص: ٢٤٤

١- (١) الكافى ٣: ٢١٥ ح ٢، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٥٥ ح ٨، الوسائل ٣: ١٣٠. أبواب صلاة الجنائز باب ٣٥ ح ١.

إلى القريب و البعيد فإنك إذا استقبلت صفاً طويلاً و كنت قريباً منهم لا تكون مستقبلاً إلا واحداً منهم، و لكنك إذا بعدت عنهم بمقدار كثير على نحو لا تخرج من الخط المستقيم الخارج من موقفك الأول لوجدت نفسك محاذياً لجميعهم، مع أن المحاذاه الحقيقيه لا تكون إلا بينك و بين ما كانت أولاً، و كذلك إذا نظرت إلى عين الشمس أو سائر الكواكب لوجدت نفسك محاذياً لها، و فى مقابل وجهك مع أن مساحه الشمس أعظم من مساحه الأرض أضعافاً مضاعفه، و المحاذاه الحقيقيه تكون بينك و بين نقطه صغيره منها.

و هذا هو المراد ممّا شاع فى ألسنتهم من أن الشىء كلما ازداد بعداً ازدادت جهه محاذاته سعه، و به يندفع ما أورده الشيخ القائل بأن قبله البعيد هى عين الحرم على القائلين بأن قبله البعيد هى عين الكعبه، من لزوم بطلان صلاه بعض الصف الطويل، لما عرفت من أن هذا بالنسبه إلى القريب مسلّم، و أمّا إذا كان الصف بعيداً فيرى كل من أهل الصف نفسه مستقبلاً للكعبه (1) انتهى.

و ظاهره أن الحاكم باختلاف الاستقبال بالنسبه إلى القريب و البعيد هو الوجدان، و يمكن أن يكون الوجه فيه - أى فى حكم الوجدان بذلك - أن استقبال الإنسان للشىء إنما يتحقّق بكون وجهه مقابلاً و مواجهاً له، و من المعلوم أن وجه الإنسان يكون محدّباً، فإنّه يكون ربع الدائره التى يتشكّل منها رأس الإنسان أو خمسه، و من الواضح أن الخطوط الخارجه من الشىء المحدّب لا يكون على نحو التوازي، بل على نحو كلما كان طولها أزيد كان المقدار الفاصل بينها أكثر.

فإذا كان الإنسان مواجهاً للشىء القريب منه، يكون تمام الخطوط الخارجه من وجهه واقعاً على ذلك الشىء، و أمّا إذا كان مواجهاً لما هو بعيد منه، يكون

ص: ٢٤٥

بعض الخطوط الخارجة واقعا عليه، وبعضها الآخر على الأجسام الواقعة في طرف يمين ذلك الشيء أو يساره، هذا إذا كان المستقبل أشياء متعدده، وأما إذا كان شيئاً واحداً كما فيما نحن فيه من مسألة القبلة، فلا محاله يقع أحد الخطوط الخارجة من أجزاء وجهه على الكعبة، لأنك عرفت أن الخطوط الخارجة من أجزاء الوجه ليست على نحو التوازي، والمفروض أن الكعبة واقعة في الربع أو الخمس من الدائرة التي تمر بالكعبة، مع أن المقدار الفاصل بين منتهى تلك الخطوط لا يزيد على ربع تلك الدائرة، فعليه يقع أحد الخطوط على الكعبة لا محاله.

ولا يستلزم ذلك جواز الانحراف إلى ما بين المشرق والمغرب مما هو قريب منهما، بيان توهم الاستلزام: أن الخط الخارج من منتهى يسار الوجه أو يمينه لو كان واقعا على الكعبة مع كونها واقعة في منتهى يمين ذلك المقدار من الدائرة أو يساره يلزم الانحراف بمقدار الربع أو الخمس. وبيان الدفع، أن الكعبة واقعة في وسط ذلك المقدار، وعلى فرض وقوع الخط الخارج من منتهى يمين الوجه أو يساره عليها لا يلزم الانحراف بذلك المقدار، بل يلزم نصفه كما لا يخفى.

هذا، مضافاً إلى عدم معلوميه كفايه الخط الخارج من منتهى يمين الوجه أو يساره، بل يلزم أن يخرج من وسط الوجه و ما يقاربه من جانبيه كالقريب.

ثم إنك عرفت أن قبله البعيد هي الجهة، وهي كما ذكره المحقق في المعتبر، السميت الذي فيه الكعبة (١)، وعرفت أن المراد بالسميت إحدى الجهات الست المتصورة بالنسبة إلى كل شخص، وهو ربع الدائرة التي أحاطت به.

و يؤيده ما دل على أن ما بين المشرق والمغرب قبله (٢) بالمعنى الذي ذكرناه،

ص: ٢٤٦

١- (١) المعتبر ٢: ٦٥.

٢- (٢) الوسائل ٤: ٣١٤ و ٣١٥. أبواب القبلة ب ١٠ وغيره كما تقدم.

و ما دلّ على أنّ مع اشتباه القبلة يجب أن يصلّى إلى أربع جهات (١)، و ما ورد في حرمة استقبال القبلة و استدبارها في البول و الغائط من التعبير بوجوب التشريق أو التغريب (٢).

و يؤيّده أيضا ما في سؤال بعض الروات، من مسأله حكم صوره الجهل بالقبلة لأجل عدم ظهور الشمس مع كونه في الفلاه، أو لأجل كونه في الليل (٣)، فإنّه يشعر بأنّ مع ظهور الشمس لا يكون جاهلا بالقبلة، و ما ورد من أنّه لمّا تحوّلت القبلة إلى الكعبه أتى الناس رجل و هم في الصلاه و قد صلّوا ركعتين فقال: إنّه قد صرفت القبلة إلى الكعبه فتحوّلت النساء مكان الرجال و الرجال مكان النساء و صلّوا الركعتين الباقيتين إلى الكعبه (٤)، و غير ذلك من المؤيّدات فتدبر جيّدا.

المسأله التاسعه: عدم شرطيه الاستقبال في النوافل

لا إشكال و لا خلاف في عدم شرطيه الاستقبال في النوافل في الجملة، و مستنده أخبار كثيره:

منها: ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن إنه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يصلّى النوافل في الأمصار و هو على دابته حيثما توجهت به؟ قال:

«لا بأس» (٥).

ص: ٢٤٧

-
- ١- (١) الوسائل ٣١٠:٤-٣١١. أبواب القبلة ب ٨.
 - ٢- (٢) التهذيب ١:٢٥ ح ٦٤، الاستبصار ١:٤٧ ح ١٣٠، الوسائل ٣٠٢:١. أبواب أحكام الخلوه ب ٢ ح ٥.
 - ٣- (٣) الوسائل ٣١٦:٤-٣١٧. أبواب القبلة ب ١١ ح ٤ و ٦.
 - ٤- (٤) التهذيب ٢:٤٣ ح ١٣٨، إزاحه العلّه ٢، بحار الأنوار ٨٤:٧٦، الوسائل ٤:٢٩٧. أبواب القبلة ب ٢ ح ٢.
 - ٥- (٥) الفقيه ١:٢٨٥ ح ١٢٩٨، الكافي ٣:٤٤٠ ح ٨، التهذيب ٣:٢٣٠ ح ٥٩١، و فيهما: نعم لا بأس. الوسائل ٤:٣٢٨. أبواب القبلة ب ١٥ ح ١.

و منها: ما رواه إبراهيم الكرخي عن أبي عبد الله عليه السلام إنه قال له: إني أقدر أن أتوجه نحو القبلة في المحمل، فقال: «هذا الضيق أما لكم في رسول الله صلى الله عليه وآله أسوه؟» (١).

و منها: صحيحه الحلبي المرويه في التهذيب: إنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن صلاة النافلة على البعير و الدابة؟ فقال: «نعم حيث كان متوجهاً، وكذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وآله». و رواه محمد بن سنان على ما في الكافي مثله و زاد قلت: على البعير و الدابة؟ فقال: «نعم حيث ما كنت متوجهاً». قلت: أستقبل القبلة إذا أردت التكبير؟ قال: «لا، ولكن تكبر حيث ما كنت متوجهاً، وكذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وآله» (٢).

و منها: صحيحه حماد بن عثمان عن أبي الحسن الأول عليه السلام: في الرجل يصلّي النافلة و هو على دابته في الأمصار قال: «لا بأس» (٣). و هذه الروايه و إن لم يقع فيها التصريح بنفي شرطيه الاستقبال في النافلة كبعض الروايات الأخرى، إلا أنّ المتبادر منها إرادته فعلها متوجهاً نحو المقصد أي جهه كان.

و منها: صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن صلاة النافلة في الحضر على ظهر الدابة إذا خرجت قريبا من أبيات الكوفه، أو كنت مستعجلا بالكوفه؟ فقال: «إن كنت مستعجلا لا تقدر على النزول و تخوّفت فوت ذلك إن تركته و أنت راكب فنعم و إلا فإنّ صلاتك على الأرض أحبّ إليّ» (٤).

و ظاهرها جواز الإتيان بالنافله على ظهر الدابة حيثما توجهت به، و لكن الأفضل

ص: ٢٤٨

-
- ١- ١) الفقيه ١: ٢٨٥ ح ١٢٩٥، التهذيب ٣: ٢٢٩ ح ٥٨٦، الوسائل ٤: ٣٢٩. أبواب القبلة ب ١٥ ح ٢.
 - ٢- ٢) التهذيب ٣: ٢٢٨ ح ٥٨١، الكافي ٣: ٤٤٠ ح ٥، الوسائل ٤: ٣٢٩-٣٣٠. أبواب القبلة ب ١٥ ح ٦-٧.
 - ٣- ٣) التهذيب ٣: ٢٢٩ ح ٥٨٩، الوسائل ٤: ٣٣٠. أبواب القبلة ب ١٥ ح ١٠.
 - ٤- ٤) التهذيب ٣: ٢٣٢ ح ٦٠٥، الوسائل ٤: ٣٣١. أبواب القبلة ب ١٥ ح ١٢.

إيقاعها على الأرض.

و منها: ما عن الطبرسى فى مجمع البيان عن أبى جعفر و أبى عبد الله عليهما السّلام فى قوله تعالى (فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ) [\(١\)](#) «إنّها ليست بمنسوخه، و أنّها مخصوصه بالنوافل فى حال السفر» [\(٢\)](#).

و منها: ما عن الشيخ فى النهايه عن الصادق عليه السّلام فى قوله تعالى (فَأَيْنَمَا تُولَّوْا) الآية قال: «هذا فى النوافل خاصه فى حال السفر، فأما الفرائض فلا بد فيها من استقبال القبله» [\(٣\)](#).

و غير ذلك ممّا يدل على عدم شرطيه الاستقبال فى النوافل فى حال عدم استقرار المصلّى [\(٤\)](#)، ككونه راكباً على الدابه أو السفينه أو ماشياً فى السفر و الحضر، فلا إشكال فى هذه الصوره، إنّما الإشكال فيما لو كان المصلّى مستقراً أو أنّه هل تجوز صلاه النافله مستقراً بلا استقبال اختياراً أم لا؟ قولان:

و قد نسب القول بالعدم إلى المشهور [\(٥\)](#)، و ربّما يستدل عليه بعدم معهوديه الصلاه مستقراً إلى غير القبله عند المتشرعه، بل تكون عندهم من المنكرات و بعدم مشروعيتها، لكون العبادات توقيفيه، و بإطلاق قوله صلى الله عليه و آله: «صلّوا كما رأيتمونى أصلى» [\(٦\)](#) بقوله عليه السّلام فى صحيحه زواره: «لا صلاه إلا إلى القبله» [\(٧\)](#) و فى

ص: ٢٤٩

١-١ (١) البقره: ١١٥.

٢-٢ (٢) مجمع البيان ١: ٢٢٨، الوسائل ٤: ٣٣٢. أبواب القبله ب ١٥ ح ١٨.

٣-٣ (٣) النهايه: ٦٤، الوسائل ٤: ٣٣٢. أبواب القبله ب ١٥ ح ١٩.

٤-٤ (٤) الوسائل ٤: ٣٣٣-٣٣٤. أبواب القبله ب ١٥.

٥-٥ (٥) الخلاف ١: ٣٩٩ مسأله ٤٥، شرائع الإسلام ١: ٥٧، الوسيله: ٨٦، إرشاد الأذهان ١: ٢٤٤، كفايه الأحكام: ١٥، مجمع الفائده و

البرهان ٢: ٦٠، مدارك الأحكام ٣: ١٤٧، بحار الأنوار ٨١: ٤٨، مستند الشيعة ٤: ٣٠٤-٣٠٥.

٦-٦ (٦) السنن الكبرى ٢: ٣٤٥.

٧-٧ (٧) الفقيه ١: ١٨٠ ح ٨٥٥، الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبله ب ٩ ح ٢.

صحيحه أخرى منه: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسه: الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود» (١).

و ربّما يستدل على الأول بأصاله البراءة عن الوجوب-أى وجوب الاستقبال-و بأصاله العدم،و بما يدلّ على عدم صلاحية صلاه الفريضة فى جوف الكعبه دون النافله (٢)،فإنّ المترائى منه أنّ عدم الصلاحيه فى الفريضة إنّما هو لأجل امتناع تحقق شرطها و هو الاستقبال،و النافله لمّا لم تكن مشروطه به،فلم يكن فعلها فيه بغير صالح.

و بما ورد فى تفسير قوله تعالى (فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ) من أنّها ليست بمنسوخه و أنّها مخصوصه بالنوافل فى حال السفر (٣)،فإنّ إطلاقه يشمل النافله فى حال الاستقرار،و التقييد بحال السفر ليس لأجل اختصاص الحكم به،بل لأجل غلبه وقوع النوافل فى حال السفر إلى غير القبلة،و لذا لا يكون الاستقبال شرطاً لها فى الأمصار أيضاً فى حال عدم استقرار المصلى بلا خلاف،و يؤيده التقابل بين الفريضة و مطلق النافله فيما حكاه الشيخ فى النهايه عن الصادق عليه السّلام فى تفسير ذلك القول (٤) كما عرفت.

و أنت خير بأنّ التمسك بأصاله البراءة مما لا يتم،لأنّ مدركها إما حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان،و إما حديث الرفع و نظائره.و الأوّل غير جار فى المقام لأنّ الكلام فى شرطيه الاستقبال فى النافله و هى لا يترتب على تركها عقاب أصلاً، و كذا الثانى لأنّ حديث الرفع مسوق لرفع التضييق،و هو معدوم فى النوافل.

ص: ٢٥٠

-
- ١- ١) الفقيه ١: ١٨١ ح ٨٥٧، التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٧، الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبلة ب ٩ ح ١.
 - ٢- ٢) الوسائل ٤: ٣٣٧-٣٣٨. أبواب القبلة ب ١٧ ح ٤ و ٥ و ٩.
 - ٣- ٣) مجمع البيان ١: ٢٢٨، الوسائل ٤: ٣٣٢. أبواب القبلة ب ١٥ ح ١٨.
 - ٤- ٤) النهايه: ٦٤.

و أما أصالة العدم فإن كان مرجعها إلى الاستصحاب فلا مجرى لها فيما نحن فيه لعدم وجود الحالة السابقه له، و إن كان المراد أنّها أصل مستقل برأسه، ففيه مضافا إلى عدم الدليل على حجيتها، أنّها لا تجرى في مثل المقام ممّا كان الشك في ثبوت أمر اعتباري، كالشرطيه التي تنتزع من الأمر بالمشروط، و الجزئيه التي تنتزع من الأمر بالكل، بل إنّما تجرى فيما لو كان الشك في وجود شيء مستقل.

و أما الاستدلال بما يدل على عدم جواز صلاه الفريضة في جوف الكعبه فيرده أنّ الحق جواز ذلك على كراهيه، كما هو مقتضى بعض الروايات الأخرى. و أما ما ورد في تفسير قوله تعالى (فَأَيْنَمَا تُولُوْا) الآيه، فلا يدل على ذلك أصلا لأنه ليس في مقام بيان هذه الجبهه كما لا يخفى.

و أمّا ما استدل به على عدم الجواز فعمدته هي صحيحه زراره الاولى، و تقريب دلالتها على ذلك بوجه لا يرد عليه ما أورده بعض الأعاظم (١)، هو أنّها تدلّ على انتفاء حقيقه الصلاه و ماهيتها إذا لم تكن إلى القبلة، فصدق عنوانها على الصلوات المأتمى بها في الخارج بترقب أنّها صلاه، يتوقف على كونها إلى القبلة، فكلّ فرد يؤتى به من أنواع الصلوات الواجبه و المندوبه إلى غير القبلة فهو ليس من أفراد هذا العنوان.

فخرج من ذلك العموم صلاه النافله- مع كون المصلى غير مستقر- بالإجماع و بالأخبار الصحيحه المتقدمه (٢)، و بقى الباقي تحته. فما أورد على الاستدلال بها من أنّ خروج الفرد في بعض الأحوال ينافي حجيه العام بالنسبه إليه في سائر الأحوال غير وارد، لأنّ كل ما يؤتى به في الخارج فهو فرد من أفراد طبيعه

ص: ٢٥١

١- ١) كتاب الصلاه للمحقّق الحائري رحمه الله: ٣٠ و ٣٤.

٢- ٢) الوسائل ٣٢٨: ٤. أبواب القبلة ب ١٥.

الصلاه، و ليست صلاه النافله فردا واحدا خارجا عن تحت العموم فى بعض الأحوال، بل الصلاه مستقرا فرد مستقل شك فى خروجه عن تحت العام، فيجب الرجوع إلى أصاله الحقيقه بالنسبه إلى غير الفرد الخارج، لأن الحكم بخروجه يوجب تقييدا زائدا و هو مجاز.

إن قلت: إن تقييد المطلق ليس مجازا حتى لو شك فيه لوجب الرجوع إلى أصاله الحقيقه، كما قد حَقَّق ذلك فى الأصول.

قلت: الأمر و إن كان كذلك فى مثل قوله: «إن ظاهرت فأعتق رقبه» و «إن ظاهرت فأعتق رقبه مؤمنه»، إلا أنه ليس كذلك فى مثل المقام لأن تقييد النكره التى وقعت فى سياق النفى مناف لما تكون كلمه لا موضوعه له، لأنها موضوعه لنى المدخول فقط فإذا استعملت فى نفيه و غيره فقد استعملت فى غير الموضوعه له، فيجب الرجوع لو شك فى التقييد فى مثله إلى أصاله عدمه و أصاله الحقيقه، فظهر ممّا ذكرنا صحه التمسك بالروايه، و أن الأقوى ما عليه المشهور.

ثم إنك بعد ما عرفت جواز الإتيان بالنوافل على الراحله و غيرها على ما هو مقتضى تلك الأخبار المذكوره، فاعلم أن الأمر فى الفريضه يكون كذلك فى حال الضروره، فيجوز الإتيان بها فى حالها على الراحله و غيرها مع رعايه سائر ما يعتبر فيها بلا خلاف و لا إشكال (1)، إنما الخلاف فى جواز صلاه النافله على الراحله إذا كانت متعلقه للنذر أو غيره، و أنه هل تلحق بصلاه الفريضه حتى لا- يجوز الإتيان بها عليها إلا فى حال الضروره، أو يكون حكمها حكم سائر النوافل التى لم يتعلّق بها نذر أو غيره، فيجوز إتيانها على الراحله مطلقا فى حال الضروره و غيرها؟

ص: ٢٥٢

١- (١) الخلاف ١: ٣٠٠ مسأله ٤٧، تذكره الفقهاء ٣: ١٧ مسأله ١٤٣، كشف اللثام ٣: ١٥٩.

و كذا الإشكال فى جواز صلاه الفريضة على الراحله إذا صارت مستحبه كصلاه المعاده جماعه بعد الإتيان بها فرادى، و منشأ الإشكال فى الفرض الأول اختلاف الأخبار.

ففى صحيحه عبد الله بن سنان قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: أ يصلّى الرجل شيئاً من الفروض راكباً؟ فقال: «لا، إلا من ضروره» (١).

و فى صحيحه عبد الرحمن بن أبى عبد الله عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: «لا يصلّى على الدابه الفريضة إلا مريض يستقبل به القبله و يجزيه فاتحه الكتاب، و يضع بوجهه فى الفريضة على ما أمكنه من شىء، و يومئ فى النافله إيماء» (٢).

و فى صحيحه على بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام قال: سألته عن رجل جعل لله عليه أن يصلّى كذا و كذا هل يجزيه أن يصلّى ذلك على دابته و هو مسافر؟ قال عليه السّلام: «نعم» (٣).

فمقتضى الصحيحين الأوّلين عدم جواز الإتيان بالنافله المنذوره على الراحله إلا فى حال الضروره، بناء على إطلاق لفظ الفريضة و شمولها لما صارت فريضة بالعرض، و مقتضى الصحيحه الأخيره هو الجواز مطلقاً فى حال الضروره و غيرها، فهما مطلقتان من حيث الموضوع، و الأخيره مطلقه من حيث الحكم، فيرجع الأمر إلى تقديم أحد الإطالين على الآخر.

فقد يقال بتقديم الإطلاق الأوّل و تقييد الثانى بحال الضروره، كما ذهب إليه بعض، و قد يقال بتقييد الأوّل بالفرائض الذاتيه و تقديم الثانى كما هو الظاهر، لأنّ دلالتها على إطلاق الحكم من حيث حال الضروره و غيره أقوى من دلالتها على

ص: ٢٥٣

١- ١) التهذيب ٣: ٣٠٨ ح ٩٥٤، الوسائل ٤: ٣٢٦. أبواب القبله ب ١٤ ح ٤.

٢- ٢) التهذيب ٣: ٣٠٨ ح ٩٥٢، الوسائل ٤: ٣٢٥. أبواب القبله ب ١٤ ح ١.

٣- ٣) التهذيب ٣: ٢٣١ ح ٥٩٦، الوسائل ٤: ٣٢٦. أبواب القبله ب ١٤ ح ٦.

الإطلاق من حيث شموله للنوافل الذاتيه المفروضه بالعرض، لأنّ تقييدها بحال الضروره في غايه البعد، لأنّ الظاهر أنّ عليّ بن جعفر عليه السّلام كان عالما بالفرق بين النافله و الفريضه من حيث جواز الإتيان بالأولى على الراحله مطلقا، و عدم جواز الإتيان بالثانيه عليها إلاّ في حال الضروره.

فسؤاله إنّما هو عن جواز الإتيان بالنافله المنذوره على الراحله في حال الاختيار، لأنّ من المعلوم أنّ ما صار فريضه بالعرض لا يزيد حكمه على المفروض بالذات، فإذا جاز الإتيان بالثاني في حال الضروره على الراحله فالإتيان بالأول عليها في حالها يكون جائزا بطريق أولى، فما يتعلّق به الشكّ و التحير الموجب للسؤال إنّما هو ما ذكرنا من الإتيان بالفريضه بالعرض على الراحله في حال الاختيار، فيجب تقييد الروايتين بها. هذا، مضافا إلى أنّ مورد الروايه هو ما كان المنذور نافله دون الأعمّ منها و من الفريضه كما هو واضح.

و من المعلوم أنّ الوجوب الآتى من قبل النذر لا يغير المنذور عمّا هو عليه من الحكم، بل المنذور بعد تعلّق النذر به إنّما يصير دينا لله على العبد يجب الوفاء به، و وجوب الوفاء بالشىء لا يغير حكمه، فإذا كانت صلاه الليل مثلا قبل تعلّق النذر بها ممّا يجوز الإتيان بها على الراحله، فبعد ما صارت دينا على العبد و وجب عليه الإتيان بها لا يصير حكمها عدم جواز الإتيان بها على الدابه و غيرها، كما هو المغروس في أذهان العرف.

و مضافا إلى أنّ أخذ الفروض في الروايتين الأوليين متعلّقا لعدم الجواز ليس من باب مدخلية الفرضيه في ذلك الحكم، بل التعبير بها للإشاره إلى العناوين المفروضه بالذات كما لا يخفى.

و يؤيد ما ذكرنا-من عدم جواز تقييد الأخيره بحال الضروره- ما دلّ على أنّ

النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ صَلَّى صَلَاةَ اللَّيْلِ فِي غَزْوِهِ تَبَوَّكَ عَلَى الرَّاحِلَةِ (١)، مع أَنَّ مقتضى بعض الروايات أَنَّهَا كَانَتْ وَاجِبَةً عَلَيْهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (٢).

إِن قُلْتُ: إِنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى مَا ذَكَرْنَا لِأَنَّهَا حِكَايَةٌ لِفِعْلِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَ مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ الْفِعْلَ لَا إِطْلَاقَ لَهُ، فَلَعَلَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ يَصَلِّيُ تِلْكَ الصَّلَاةَ عَلَى الرَّاحِلَةِ لِلضَّرُورَةِ مِنْ مَطَرٍ أَوْ غَيْرِهِ.

قُلْتُ: الْحَاكِي لِفِعْلِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ هُوَ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ غَرَضُهُ مِنَ الْحِكَايَةِ مَجْرَدُ بَيَانِ الْحُكْمِ، وَ حِينَئِذٍ فَلَوْ كَانَ قَيْدُ الضَّرُورَةِ دَخِيلًا فِيهِ، وَ كَانَ فِعْلُهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي ذَلِكَ الْحَالِ لَوْجِبَ عَلَيْهِ الْبَيَانُ، وَ حَيْثُ لَمْ يَبِينْ يَعْلَمُ مِنْهُ إِطْلَاقُ الْحُكْمِ كَمَا لَا يَخْفَى.

وَ مِمَّا ذَكَرْنَا ظَهَرَ حُكْمُ الْفَرَضِ الثَّانِي، وَ هُوَ الْإِتْيَانُ بِالْفَرِيضَةِ الَّتِي صَارَتْ مُسْتَحَبَّةً بِالْعَرَضِ عَلَى الرَّاحِلَةِ، وَ ذَلِكَ لِأَنَّكَ عَرَفْتَ أَنَّ مَا يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ جَوَازِ الْإِتْيَانِ بِالْفَرِيضَةِ عَلَى الرَّاحِلَةِ لَا دَلَالَةَ فِيهَا عَلَى حُكْمِ النَّافِلَةِ الْمَنْذُورَةِ، لِأَنَّ أَخْذَ الْفَرِيضَةِ فِيهَا لِلْإِشَارَةِ إِلَى الطَّبَائِعِ الْمَفْرُوضَةِ بِالْأَصْلِ، وَ الْمَفْرُوضُ أَنَّ الصَّلَاةَ الْمَعَادَةَ جَمَاعَةً بَعْدَ الْإِتْيَانِ بِهَا فَرَادَى تَكُونُ مِنْهَا، فَلَا يَجُوزُ فِعْلُهَا عَلَى الرَّاحِلَةِ. هَذَا تَمَامُ الْكَلَامِ فِي الْقَبْلَةِ.

ص: ٢٥٥

١- ١) قرب الإسناد: ٣٢ ح ٤٧ و ص ١٠٩ ح ٣٨٩، الوسائل ٤: ٣٣٣. أبواب القبلة ب ١٥ ح ٢٠ و ٢١.

٢- ٢) التهذيب ٢: ٢٤٢ ح ٩٥٩، الوسائل ٤: ٦٨. أبواب أعداد الفرائض ب ١٦ ح ٦.

لا إشكال و لا خلاف فى شرطيه الستر فى الجملة فى الصلاه، و الكلام فى الستر من جهتين:

الاولى: فى الوجوب النفسى الذى يتعلّق به مطلقا فى حال الصلاه و غيره.

الثانيه: فى شرطيته للصلاه، و لا يخفى أنّ الكلام فى الساتر إنّما هو من حيث الأحكام التى تتعلّق به لا بما هو ساتر، بل من حيث لبس المصلّى له فى حال الصلاه، و غالب هذه الأحكام راجعه إلى مانعيه بعض الأوصاف الموجوده فيه كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

أمّا الكلام فى الجبهه الاولى من الستر فهو و إن كان غير مرتبط بالمقام، إلاّ أنّه لا بأس بذكر بعض ما يتعلّق به من الأحكام.

فاعلم أنّه يجب على النساء ستر ما عدا الوجه و الكفّين بلا ريب و لا إشكال، و يحرم على الرجال النظر إلى ما عداهما أيضا، إنّما الإشكال و الخلاف فى أنّه هل

يجب عليهنّ ستر الوجه و الكفّين كما هو المشهور بين الخاصّه و العامّه أو لا؟ و منشأ ذلك اختلاف ما ورد في تفسير قوله تعالى (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) (١).

فعن عبد الله بن مسعود: إنّ المراد بالزينة الظاهره التي لا يحرم إبدائها هو الثياب (٢) و يؤيّده قوله تعالى في ذيل هذه الآية (وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ) أي لا- تضرب المرأة برجلها إذا مشت ليتبين خلخالها، فيعلم منه أنّ إبداء الزينه المخفيه حرام.

و قوله تعالى (يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ) (٣) أي خذوا ثيابكم التي تترتّبون بها عند إرادته الصلاة.

و قوله تعالى (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكَ وَ بَنَاتِكَ وَ نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ) (٤) أي قل لهؤلاء ليسترن وجههنّ بإرخاء الجلابيب، فإنّ الإدناء إذا تعدّيت ب«على» يكون المراد منها جعل ما تتعلّق به قريبا من المدنى عليه، كما في قوله: «أدنى عليك ثوبك» إذا كان ثوبها بعيدا منها بحيث يظهر ما تحته، و الجلابب شيء أكبر من الخمار.

و عن عبد الله بن عباس: إنّ المراد بالزينة الظاهره هو الكحل، و الخاتم، و الخدان، و الخضاب في الكفّ (٥).

و عن ثالث: أنّها الوجه و الكفّان (٦)، فباختلاف التفاسير اختلف المراد من

ص: ٢٥٨

١-١ (١) النور: ٣١.

٢-٢ (٢) مجمع البيان ١٣٨: ٧.

٣-٣ (٣) الأعراف: ٣١.

٤-٤ (٤) الأحزاب: ٥٩.

٥-٥ (٥) جامع البيان ١٥٧: ١٠-١٥٨، الدر المنثور ٤١: ٥.

٦-٦ (٦) السنن الكبرى ٧: ٨٥ و ٨٦، التفسير الكبير ٣٦٤: ٨.

الآية، فمن قال بعدم حرمة إظهار الوجه و الكفين اعتمد على الأخيرين، و من قال بوجوب سترهما استند إلى الأول مع سائر ما يؤيده من الآيات كما عرفت.

ثم إن قوله تعالى بعد ذلك (وَلْيُضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ) (١) لا يدل على وجوب ستر الوجه، لأن مقتضاه إنما هو وجوب جعل طرفي الخمار على الجيب، و هو ضلع أعلى القميص ليستر ما ظهر من الصدر و العنق، لأن ما يتسترن به في زمان النبي صلى الله عليه و آله إنما هو القميص الذي لا يستر صدرهن و عنقهن، لكونهن يجعلن طرفي الخمار على ظهرهن على خلاف وضعه الطبيعي، و لهذه الجهة فقد يمكن أن يتوهم أن ستر الصدر و العنق غير واجب، لأنهما من المواضع الظاهرة، فلذا قال تعالى: إنه يجب إرخاء الخمار على الجيب، و جعله بمقتضى وضعه الطبيعي ليسترهما.

و بالجملة: فيستفاد من هذه الجملة وجوب ستر الصدر و العنق، و لا يستفاد ستر الوجه أصلاً، لأن جعل الخمار على الجيب لا يلزم ستر الوجه أصلاً كما هو واضح.

ثم إن ظاهر قوله تعالى (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) و إن كان هو حرمة إبداء الزينة غير الظاهرة مطلقاً، إلا أنه يستفاد من قوله تعالى في ذيل الآية:

(وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ) (و وجوب التستر فيما كانت معرضاً لنظر الأجنبي، سواء كان الناظر موجوداً أو لم يكن، و لكن كانت في معرض النظر كما لا يخفى. هذا كله مقتضى الآيات الواردة في هذا المقام.

و أمّا الروايات فالمحكي عن العلامة رحمه الله في المنتهى إنه قال: روى عن النبي صلى الله عليه و آله أنه قال: «المرأة عوره» (٢)، و المفهوم منه عند عرف المتشرعة وجوب ستر جميع

ص: ٢٥٩

١-١ (١) النور: ٣١.

٢-٢ (٢) المنتهى ٢٣٦: ١.

البدن، لأنَّ وجوب الستر من أظهر خواصَّ المشبَّه به و آثاره.

و فى مجمع البيان للطبرسى فى ذيل قوله تعالى (وَ الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ .) (١) قال: وقد روى عن النبىِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله أَنَّهُ قَالَ: «للزوج ما تحت الدرع و للابن و الأخ ما فوق الدرع و لغير ذى محرم أربعة أثواب: درع و خمار و جلباب و إزار» (٢)، و معناه أَنَّهُ لا يحرم على الزوج النظر إلى ما تحت الدرع- و هو القميص- و لا يحرم على الزوجه إظهاره و لا يحرم على الابن و الأخ النظر إلى ما فوقه و لا على الام و الأخت إظهاره، و يجب على المرأه أن تستر نفسها عن الأجنبى غير المحرم بأربعة أثواب: درع و هو القميص، و خمار و هو ما يغطى رأس المرأه، و جلباب و هو شىء أكبر من الخمار، و إزار و هو الذى يستر جميع البدن من الرأس إلى القدمين.

و المقصود من الروايه هو تأكيد وجوب التستر عليها، إذ من المعلوم كفايه ستر المرأه جميع بدنها و لو كان بالأخير فقط، و أيضا يكفى ستر المرأه نفسها و لو لم يكن بالثوب بل بورق الشجر أو غيره. هذا، و قد استدل القائلون بوجوب ستر الوجه و الكفَّين أيضا على النساء بالروايه الأولى بناء على أن يكون المراد بالعووره هى السوأه، و يكون حملها على المرأه من باب التشبيه البليغ الذى تكون أداه التشبيه فيه محذوفه، ليعرف ثبوت وجه الشبَّه فى المشبَّه على نحو ثبوتة للمشبَّه به، حتَّى كأنَّ الأوَّل يكون من أفراد الثانى و مصاديقه.

و لَمَّا كان أظهر خواصَّ العوره و آثارها هو قبح إظهارها عرفا و شرعا، و وجوب سترها شرعا لأجل كون إظهارها موجبا لتحريك الشهوات و فعل ما لا ينبغى صدور، فبذلك التشبيه البليغ يعلم ثبوت هذا الأثر فى المرأه التى هى المشبَّه، لأنَّ ظهورها موجب لصدور الأفعال القبيحه الممنوعه عند الشرع.

ص: ٢٦٠

١- (١) النور: ٦٠.

٢- (٢) مجمع البيان ١٥٥: ٧.

و من المعلوم أنّ ما هو المناط في وجوب الستر ثابت في الوجه على النحو الأتم كما لا يخفى. فتدل الروايه حينئذ على أنه يجب على المرأة ستر جميع البدن حتّى الوجه و الكفّين. وهذا، و يحتمل أن يكون المراد من العوره ما هو معناها بحسب اللغه و هو كلّ شيء يستره الإنسان للاستحياء من ظهوره لكونه قبيحا، و يكون المراد من الروايه أنّ المرأة شيء يستحيى من ظهورها لاحتفافها بالأعمال القبيحه، و الأفعال الممنوعه التي لا ينبغي صدورها منها.

و يؤيده ما رواه الخاصّه عن النبي صلّى الله عليه و آله أنّه قال: «النساء عى و عوره فداووا عيهنّ بالسكوت و عوراتهنّ بالبيوت» (١) فإنّ حفظ عوراتهنّ بالبيوت يدل على كون ظهورها و لو مع تسترها بالثياب معرضا لصدور الأفعال القبيحه، فحمل العوره على المرأة باعتبار احتفافها بتلك الأفعال و الأعمال، و إلاّ فنفس المرأة ليست شيء يستحيى منها مع قطع النظر عن احتفافها بها، كما يدلّ عليه إضافه العورات إليهن.

و لكنّ الظاهر من الروايه هو المعنى الأول كما هو غير خفى على من لاحظ ما هو المفهوم من العوره عند العرف، و قوله صلّى الله عليه و آله: «فداووا و عوراتهنّ بالبيوت» يكون تأكيدا لحرمة ظهورها غير مستوره و وجوب سترها، فلا يناهى عدم وجوب الحفظ بالبيوت.

هذا مقتضى الروايه الاولى، و أمّا الروايه الثانيه فتدلّ أيضا على وجوب ستر الوجه و الكفّين عليها، بضميمه وجوب إرخاء مقدار من الجلباب الذى يستفاد من قوله تعالى (يُدْنِينَ عَلَيْنَهُنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ) و بضميمه وجوب ضرب الخمار على الجيب الذى يدلّ عليه قوله تعالى (وَ لِيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ) (٢)

ص: ٢٤١

١- (١) أمالى الطوسى ١٩٢: ٢، بحار الأنوار ٢٥١: ١٠٠ ح ٤٨.

٢- (٢) النور: ٣١.

فانقدح أنّ مقتضى هاتين الروايتين -كغيرهما مما لم يكن بهذا الظهور- هو العموم بالنسبة إلى الوجه و الكفين.

وقوله تعالى (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) وإن كان المستفاد منه عدم وجوب سترهما بناء على ما حكاه العامه عن ابن عباس من تفسير الزينه الظاهره بالكحل و الخدين و الخضاب فى الكف (١)، إلا أنه بملاحظه أنّ انكشاف المرأه و عدم تسترها و لو بوجهها يعدّ عند المتشرّعه من المنكرات، و أنّ السيره المستمره قائمه على عدمه، فيعلم أنّ المراد من الزينه الظاهره ليس ما هو المحكى عن ابن عباس، بل المراد منها هو الثياب كما حكى عن ابن مسعود (٢).

و من هنا انقدح أنّه لا- اعتبار بالأخبار الداله على عدم وجوب ستر الوجه و الكفين، كخبر مسعده بن زياد المحكى عن قرب الإسناد حيث قال: سمعت جعفرًا و سئل عمّا تظهر المرأه من زينتها؟ قال: «الوجه و الكفان» (٣). و غيره ممّا رواه الخاصه عن الأئمه عليهم السلام، و ذلك لإعراض الأصحاب عنها لقيام السيره على خلافها.

نعم قد ورد فى باب إحرام المرأه روايات، و استدلال القائلون بعدم وجوب سترهما ببعضها كصحيحه الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام قال: مرّ أبو جعفر عليه السلام بامرأه متنقبه و هى محرمة، فقال: «أحرمتى و أسفرتى و أرختى ثوبك من فوق رأسك، فإنك إن تنقبت لم يتغير لونك»، فقال رجل: إلى أين ترخيه؟ قال: «تغطى عينيها»، قال: قلت: تبلغ فمها؟ قال: «نعم» (٤). و المراد بقوله: أسفرتى و وجوب كشف الغطاء عن الوجه.

ص: ٢٤٢

١- ١) جامع البيان ١٥٧: ١٠-١٥٨، الدر المنثور ٤١: ٥.

٢- ٢) مجمع البيان ١٣٨: ٧.

٣- ٣) قرب الاسناد: ٨٣ ح ٢٥٧، الوسائل ٢٠٢: ٢٠. أبواب مقدمات النكاح ب ١١٠ ح ٥.

٤- ٤) الكافي ٣٤٤: ٤ ح ٣، التهذيب ٧٤: ٥ ح ٢٤٥، الوسائل ٤٩٤: ١٢. أبواب تروك الإحرام ب ٤٨ ح ٣.

و أنت خير بأن هذه الروايه لا- تدلّ على وجوب كشف الوجه على نحو يمكن أن ينظر الناظر إليه، ويقع معرضاً لنظره، بل إنّما تدلّ على حرمة تغطيه الوجه على نحو تكون بعيده عن التأذى بسبب حراره الشمس و غيرها، كما إذا غطّى الوجه بالنقاب و نحوه، فلا- تنافي مع وجوب ستره على نحو لا- يكون معرضاً لنظر الأجنبي إليه، كما هو المرسوم في هذه الأزمنه، و على فرضه فلا تدلّ على كون الحكم في غير حال الإحرام أيضاً كذلك.

هذا، مضافاً إلى أنّ ذيلها يدلّ على وجوب إرخاء الثوب من فوق الرأس على نحو يغطّي العينين و الفم، فالمستفاد من الآيات و الروايات هو وجوب التستر على المرأه حتى بالنسبه إلى الوجه و الكفّين، و لم يثبت ما يدلّ على التخصيص بهما.

ثمّ لا- يخفى أنّ الحكم بعدم وجوب ستر الوجه على النساء لا يلزم الحكم بجواز نظر الأجنبي إليه، فلا ينافيه ما يدلّ على حرمة النظر إلى الأجنبيه، مثل ما دلّ على أن النظر إليها سهم مسموم من سهام إبليس. أو أنّه زنا البصر (١) و غير ذلك، فإنّ شمولها للنظر إلى الوجه ممّا لا- يكاد ينكر، بل هو القدر المتيقّن منه، خصوصاً مع ملاحظه الحكمه في هذا الحكم المنصوص عليها في بعض الروايات (٢)، و هي كونه مهيجاً للشهوه، فإنّ التهيج الحاصل من النظر إلى الوجه يكون أقوى مراتبه.

و يدلّ على عدم ثبوت الملازمه بين الأمرين أنّ نظر المرأه إلى الأجنبي حرام مع أنّه لا- يجب التستر عليه بالإجماع (٣) و الضروره، حتّى إنّ بعضهم مع حكمه بعدم وجوب التستر على النساء في الوجه حرّم نظرهنّ إلى وجوه الرجال.

ص: ٢٦٣

١- ١) جامع الاخبار: ٩٣، بحار الأنوار ١٠١: ٣٨ ح ٣٤ و ٣٥، و ص ٤٠ ح ٤٦.

٢- ٢) علل الشرائع: ٥٦٤، عيون الاخبار ٢: ٩٧، بحار الأنوار ١٠١: ٣٤ ح ١٢.

٣- ٣) جواهر الكلام ٨١: ٢٩.

و بالجمله: فلا ملازمه بين حرمه النظر و وجوب التستر، و يؤيد ذلك أنهم أجمعوا على أنه يجوز لمن أراد أن يتزوج امرأه أن ينظر إلى وجهها، و لمن أراد اشتراء أمه أن ينظر إلى الوجه و الكفين (١)، فإنه يستفاد منه أن جواز النظر إلى الأجنبية يختص بمن أراد التزويج أو الاشتراء، و لا يعم غيرهما.

ثم إنه لا فرق فيما يتستر به بين أن يكون ثوبا أو غيره من ورق الشجر و غيره و إن كان يمكن الفرق بينهما في الستر الذي يكون شرطا للصلاه. إلا أنه لا فرق في هذا الستر المتعلق للوجوب النفسى، هذا كله في حكم النساء.

و أمّا الرجال فيجب عليهم ستر العوره كما هو المتفق عليه بين المسلمين (٢)، و المشهور بين العامة أنه يجب عليهم التستر من السرّه إلى الركبتين (٣)، و بين الخاصه هو وجوب ستر العوره فقط لقوله تعالى (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ) (٤) و الظاهر من حفظ الفرج و إن كان هو حفظه عن الزنا، إلا أنه بقرينه الأخبار الداله على أن المراد بحفظ الفرج فى الآيات كلها هو حفظه عن الزنا إلا هذه الآيه (٥)، فإن المراد منه حفظه من أن ينظر إليه يدل على ذلك.

و المراد بالفرج هو ما يفهم منه عرفا لا- المعنى اللغوى، و مقتضى إطلاق الآيه وجوب حفظ الفرج عن كل ناظر رجلا كان أو امرأه، صغيرا أو كبيرا، مجنونا أو غيره، نعم الصغير الذى لا يميّز بين العوره و غيرها خارج عن هذا الحكم، لأن

ص: ٢٤٤

-
- ١- (١) المقنعه: ٥٢٠، المبسوط ١٦٠: ٤-١٦١، شرائع الإسلام ٢١٢: ٤، جواهر الكلام ٦٣: ٢٩.
 - ٢- (٢) الخلاف ٣٩٣: ١ مسألة ١٤٤، المعتمد ٩٩: ٢، تذكره الفقهاء ٤٤٤: ٢ مسألة ١٠، الذكرى ٥: ٣، كشف اللثام ٢٢٧: ٣، مفتاح الكرامه ١٦٢: ٢.
 - ٣- (٣) الأمّ ٨٩: ١، المجموع ١٦٧: ٣، بدايه المجتهد ١٦٦: ١-١٦٧، الخلاف ٣٩٣: ١ مسألة ١٤٤.
 - ٤- (٤) النور: ٣٠.
 - ٥- (٥) مجمع البيان ١٣٧: ٧ و ١٣٨، الميزان ١١٦: ١٥، نور الثقلين ٥٨٧: ٣ و ٥٨٨، التفسير الكبير ٣٦٣: ٨.

المتبادر من الإطلاق غيره، وكذا المجنون الذي بلغ جنونه إلى حدّ عدم التمييز بينهما لا مطلق الجنون.

ثمّ إنّه لا- إشكال في وجوب حفظ الفرج عليهم في صورته العلم أو الظنّ، بأنّه مع كشف العوره يقع مورداً لنظر الغير، أمّا مع الاحتمال فقال بعض: بعدم الوجوب فيما لو كان الاحتمال موهوماً، بحيث لو كشف عورته مع هذا الاحتمال فوقع نظر الناظر إليه لم يكن معاقبا عليه.

هذا، ولا- يخفى أنّه لو كان الاحتمال احتمالا- عقلائيّا فمقتضى إطلاق الآيه هو الوجوب، ومع عدم كونه كذلك فمقتضى الإطلاق وإن كان أيضا ذلك إلا أنّ الحكم به لا يخلو عن إشكال.

وقال الشافعي بأنّه يجب على الرجال التستر ولو مع العلم بعدم وجود الناظر (١)، وفيه ما لا يخفى من المخالفه للآيه الشريفه المفسره بما رواه العامه عن النبي صلى الله عليه وآله (٢)، والخاصه عن أبي عبد الله عليه السلام (٣)، من أنّ المراد حفظ الفرج من أن ينظر إليه.

ثمّ إنّ حفظ الفرج يتحقّق بجعل حائل بين المبصر والمبصر ولو لم يكن ثوبا، والأحوط أن لا يكون شفافا بحيث يحكى ما تحته، نعم لا دليل على وجوب كون الحائل على نحو لا يحكى حجم المبصر، وإن كان الأحوال أيضا ذلك.

ثمّ إنّ كلمه «من» في قوله تعالى (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ) يحتمل أن تكون زائده و أن تكون للتبويض، وهو إمّا باعتبار الابصار أو باعتبار المبصر، فعلى الأوّل والثاني لا دلالة له على ما يجب غضّ البصر عنه، لأنّ متعلّقه محذوف ولا يمكن أن يكون حذف المتعلّق هنا دليلا على العموم كما في سائر الموارد

ص: ٢٦٥

١- ١) المجموع ١٦٦-٣-١٦٧، المغني لابن قدامة ١:٦٥١، تذكرة الفقهاء ٢:٤٤٤ مسألة ١٠٦.

٢- ٢) التفسير الكبير ٨:٣٦٣.

٣- ٣) مجمع البيان ٧:١٣٨.

لعدم إرادته قطعاً فهي مجمله من هذه الحثية.

كما أنّ الإجمال متحقق في المعنى الثالث أيضاً كما لا يخفى، و لكن يمكن أن يقال:

إنّ المراد وجوب غضّ البصر عن فروج سائر الرجال لمقارنته مع قوله تعالى:

(وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ) فيصير المعنى حينئذ أنّه يجب على المؤمنين حفظ فروجهم من أن ينظر إليها، و يحرم عليهم النظر إلى فروج غيرهم من الرجال.

و أمّا الكلام في الجبهه الثانيه، و هي الوجوب الشرطى المتعلق بالستر، فهو المقصود بالبحث. اعلم أنّ بين الوجوب النفسى المتعلق بالستر مطلقاً و الوجوب الشرطى الذى يتعلّق به فى حال الصلاه فرق من جهات:

منها: أنّ الأوّل يتعلّق بالرجل بالنسبه إلى عورته و بالمرأه بالنسبه إلى جميع بدنّها إذا كانا معرضين لنظر الغير كما عرفت، و الثانى يكون ثابتاً عليهما مطلقاً و لو لم يكونا معرضين للنظر أصلاً.

و منها: أنّ الأوّل أعمّ من حيث الساتر أى لا- يجب أن يكون هو الثوب، بل يكفى ورق الشجر أو الطين أو غيرها، بخلاف الثانى، فإنّه يجب أولاً أن يكون الساتر هو الثوب، و مع عدم التمكن منه يكتفى بغيره، و إن لم يكن متمكناً من الساتر رأساً تسقط شرطيه الستر كما سيجىء.

و منها: أنّه لا يعتبر فى الأوّل أن يكونا لابسين له، بل يكفى أن يكون الساتر بحيث يكون حائلاً بينه و بين الغير و إن كان منفصلاً عنه بخلاف الثانى، فإنّه يجب أن يكون المصلّى لابساً له.

و منها: أنّه لا- يعتبر فى الأوّل صفه فى الساتر، أى لا يعتبر أن لا يكون حريراً للرجل أو غيره، بخلاف الثانى فإنّه يجب أن لا يكون الساتر حريراً للرجل أو ميتة أو نجسا و من أجزاء غير مأكول اللحم لمطلق المصلّى و إن كان امرأه.

نعم هذه الأوصاف لا تعتبر فى الساتر بما هو ساتر، بل تكون معتبره فيه من

حيث كون المصلّي لابسا له، وبعباره أخرى يشترط أن لا يكون ما يلبسه المصلّي و إن لم يكن ساترا له واجدا لواحد من تلك الأوصاف، و يكون وجود واحد منها مانعا لصحّه الصلاه كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنّه لا يجب على الرجال في الصّلاه إلاّ ستر ما يكون ستره متعلّقا للوجوب النفسى، فيجب عليهم ستر العوره فقط، خلافا لبعض العامّه (١) حيث أوجب عليهم أن يسترُوا ما بين السّرّه و الركبه، و لكن لا - دليل عليه كما عرفت، و لكن يستحبّ نفسيا أن يستر ما بينهما (٢)، و يوجب ذلك أكمليه الصلاه، هذا في الرجال.

و أمّا النساء فيجب عليهنّ ستر جميع البدن ما عدى الوجه، فإنّ ستره لا يكون شرطا لصحّه الصلاه (٣)، كما هو مقتضى الأخبار الصحيحه الداله على ذلك (٤)، بل بعضها يدلّ على استحباب عدمه (٥)، غايه الأمر أنّها إذا كانت معرضا لنظر الغير و لم يستر وجهها تكون عاصيه للوجوب النفسى، بناء على وجوب ستره عليها، و هذا لا يكون مضرا بصحّه الصلاه كما هو واضح.

و المراد بالوجه الذى لا يجب ستره فى الصلاه و لا يكون شرطا لها هل هو الوجه الذى يجب غسله فى باب الوضوء، و هو ما دارت عليه الإبهام و الوسطى من قصاص الشعر إلى الذقن، كما رواه زراره عن أبى جعفر عليه السلام (٦)، أو أنّ المراد به هو

ص: ٢٦٧

-
- ١- ١) كالشافعى و مالك و أبى حنيفه كما فى بدايه المجتهد ١: ١٦٦. المسأله الثانيه.
 - ٢- ٢) قواعد الأحكام ١: ٢٥٦، و هو المشهور كما فى كشف اللثام ٣: ٢٣١.
 - ٣- ٣) المبسوط ١: ٨٧، الاقتصاد: ٢٥٨، الكافى فى الفقه: ١٣٩، السرائر ١: ٢٦٠، مختلف الشيعه ٢: ٩٨.
 - ٤- ٤) الفقيه ١: ١٦٧ ح ٧٨٥، الوسائل ٤: ٤٠٥. أبواب لباس المصلّي ب ٢٨ ح ١.
 - ٥- ٥) التهذيب ٢: ٢٣٠ ح ٩٠٤، الوسائل ٤: ٤٢١. أبواب لباس المصلّي ب ٣٣ ح ١ و ص ٤٢٤ ب ٣٥ ح ٦.
 - ٦- ٦) الفقيه ١: ٢٨ ح ٨٨، الكافى ٣: ٢٧ ح ١، التهذيب ١: ٥٤ ح ١٥٤، الوسائل ١: ٤٠٣. أبواب الوضوء ب ١٧ ح ١.

الوجه العرفى الذى يكون أوسع من ذلك؟ وجهان:

من أنّ تفسير الإمام عليه السّلام الوجه بذلك فى باب الوضوء يدلّ على أنّ الوجه فى نظر الشارع هو ذلك المقدار. و من أنّ مراده عليه السّلام هو عدم وجوب غسل ما هو خارج عن ذلك الحدّ فى قبال العامّة، حيث إنهم يجعلون كلّاً من أجزاء الوجه مورداً للبحث و يناظرون فيه، حتى إنّ بعضهم أوجب غسل الأذنين، فمراده عليه السّلام إبطال قولهم بوجوب غسل ما هو زائد على ذلك المقدار، و بيان ما يجب غسله من الوجه، فلا يدل على أنّ المراد بالوجه فى غير ذلك المورد هو هذا المقدار. و هذا الوجه هو الظاهر.

و لا يخفى أنّ المراد ممّا ذكره الإمام عليه السّلام إنّّه يجب غسل المقدار الذى يكون مساوياً للمقدار الذى هو منتهى الفاصله بين الإبهام و الوسطى، بحيث لا يخرج عن حدّ الوجه، فلا يرد أنّ وجوب غسل ذلك المقدار فى الذقن لا يتحقق امتثاله إلاّ بإدخال جزء من العنق فى الغسل، و ذلك لخروجه عن حدّ الوجه، و لعلّ السبب فى حمل بعض و تأويله الروايه على فرض دائره فى الوجه يكون قطرها ذلك المقدار الفاصل بين الإبهام و الوسطى.

و أنت خير ببعدها هذا المعنى و الصواب ما ذكرناه. هذا، و لكنّ التحقيق إنّّه ليس فى الأخبار الداله على عدم وجوب ستر الوجه فى الصلاه ما يدلّ على استثناء الوجه بعنوانه حتّى يبيح فى المراد منه، بل مدلول تلك الأخبار إنّما هو مجرد ما يكفى من الثياب أن تصلّى المرأه فيها، مثل قوله عليه السّلام: «المرأه تصلّى فى الدرع و المقنعه» (١)، و قوله عليه السّلام: «صلّت فاطمه عليها السّلام فى درع و خمارها على رأسها» (٢).

ص: ٢٤٨

١- (١) الفقيه ١: ٣٤٣ ح ١٠٨١، الكافي ٣: ٣٩٤ ذ ٢، التهذيب ٢: ٢١٧ ذ ٨٥٥، الوسائل ٤: ٤٠٥. أبواب لباس المصلّى ب ٢٨ ح ٣ و ص ٤٠٦ ذ ٧.

٢- (٢) الفقيه ١: ١٦٧ ح ٧٨٥، الوسائل ٤: ٤٠٥. أبواب لباس المصلّى ب ٢٨ ح ١.

و المعنى: إنَّ أقل ما يكفى من الثياب هو الدرع و الخمار، و المراد بالأوّل هو قميص المرأه الذى يستر من الكتف إلى القدمين، و بالثانى هو ما يستر رأس المرأه.

و حيثنذ فلا بد من الفحص و التتبع ليعرف المقدار الخارج عن الدرع و الخمار حتّى يستدل بتلك الأخبار على عدم وجوب ستره، و إن لم تدلّ على وجوب ستر كلّ ما هو داخل فيهما و مستور بهما، لإمكان عدم وجوب ستر بعض ما يكون داخلا فيهما كما لا يخفى.

و انقدح ممّا ذكرنا أنّ ستر المرأه وجهها لا يكون شرطا لصحّح صلاتها، كما هو المشهور بين العامّة (١) و الخاصّه (٢)، للأخبار الدالّه على أنّ المرأه تصلّى فى درع و خمار، و من المعلوم أنّ الخمار لا يكون ساترا للوجه. و حكى عن بعض العامّة (٣) و الخاصّه أنّ ستره يكون واجبا و شرطا لها، كالمحكى عن ابن حمزه من أنّه يجب عليها ستر جميع بدنّها إلا موضع السجود (٤).

و ما حكى عن الغنيه و الجمل و العقود، من شرطيه ستر جميع البدن من غير استثناء (٥) ممّا لا وجه له، و كذا ما حكى عن البعض الآخر من جواز كشف بعض الوجه (٦) و يمكن أن يكون مراده وجوب ستر البعض من باب المقدّمه، فلا ينافى ما ذكرنا، و قد عرفت أنّ المراد بالوجه فيما نحن فيه هو الوجه العرفى الشامل للصدغين و ما يحاذيهما من الوجه، لا الوجه فى باب الوضوء، و يدلّ عليه ما رواه الصدوق

ص: ٢٦٩

- ١- ١) بدايه المجتهد ١:١٦٧ المسأله الثالثه، المغنى لابن قدامه ١:٦٧٢، المجموع ٣:١٦٩.
- ٢- ٢) المبسوط ١:٨٧ الاقتصاد: ٢٥٨، الكافى فى الفقه: ١٣٩، السرائر ١:٢٦٠، مختلف الشيعه ٢:٩٨.
- ٣- ٣) و هو أبو بكر بن عبد الرحمن بن هشام كما فى تذكره الفقهاء ٢:٤٤٦ مسأله ١٠٨، و الخلاف ١:٣٩٤ مسأله ١٤٤.
- ٤- ٤) الوسيله: ٨٩.
- ٥- ٥) الغنيه: ٦٥، الجمل و العقود: ٦٣.
- ٦- ٦) إشاره السبق: ٨٣.

عن الفضيل، عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «صَلَّتْ فَاطِمَةُ عَلَيْهَا السَّلَامُ فِي دَرَعٍ وَخِمَارِهَا عَلَى رَأْسِهَا، لَيْسَ عَلَيْهَا أَكْثَرُ مِمَّا دَارَتْ بِهِ شَعْرُهَا وَأُذُنَيْهَا» (١).

و المراد أنّ خمارها كان على نحو لا تستر أزيد من الشعر و الأذنين من الوجه، و ليس المراد أنّه لا يستر العنق و الصدر كما لا يخفى.

إن قلت: إنّهُ لا يدلّ على ما ذكر، لأنّ مضمونه إنّما هو حكاية فعلها عليها السّلام و الفعل لا إطلاق له، فلعلّها كانت تصلّى فيهما لضروره.

قلت: نعم، يصحّ ذلك لو كان الحاكى غير الإمام عليه السّلام، و أمّا لو كان هو الحاكى مع كون المقصود من الحكاية بيان الحكم، يعلم عدم كونه مقيّدا بحال الضروره و غيره، و إلّا كان عليه البيان كما لا يخفى. هذا، و لكن الفضيل مشترك و طريق الصدوق إليه ضعيف، فالأحوط الاقتصار على القدر المتيقن، و هو الوجه في باب الوضوء.

ثمّ إنّهُ هل يكون المراد بالوجه ظاهره فقط حتّى يكون ستر باطنه شرطا لصحّه صلاتها، أو أنّ المراد به أعمّ من باطنه؟ قولان، حكى صاحب الجواهر عن كاشف الغطاء القول بوجود ستر الباطن (٢)، لأنّ المتبادر من الوجه ظاهره، فلا تشمل الأدله غيره.

و فيه: قد عرفت أنّه لا دليل على استثناء الوجه بعنوانه حتّى يقال إنّ المتبادر منه خصوص الظاهر، بل الدليل هو مثل قوله عليه السّلام: «المراه تصلّى في الدرع و المقنعه» (٣) و هو كما يدلّ على عدم وجوب ستر الظاهر لخروجه عنهما، كذلك يدلّ على عدم وجوب ستر الباطن لعدم الفرق، هذا كلّهُ في الوجه.

ص: ٢٧٠

١- ١) الفقيه ١: ١٦٧ ح ٧٨٥، الوسائل ٤: ٤٠٥. أبواب لباس المصلّى ب ٢٨ ح ١.

٢- ٢) كشف الغطاء: ١٩٧، جواهر الكلام ٨: ١٧٤.

٣- ٣) الوسائل ٤: ٤٠٥. أبواب لباس المصلّى ب ٢٨ ح ٣ و ص ٤٠٦ ذ ح ٧.

و أمّا الكفّان ففي وجوب سترهما و عدمه خلاف، و المشهور بين الخاصّه و العامّه استثنائهما كالوجه، بل ادّعى كثير من العلماء الإجماع عليه (١)، و لكن حكى عن صاحب الحدائق إنّّه ذهب إلى ما ذهب إليه أحمد بن حنبل و داود من العامّه، من أنّ ستر الكفّين شرط لصحّه صلاه المرأه، و استدلّ عليه بروايه جميل قال:

سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن المرأه تصلّى في درع و خمار؟ فقال: «يكون عليها ملحفه تضمّمها عليها» (٢) و غيرها، لأنّها تدلّ على أنّهما أقلّ ما يكفي للمرأه من الثياب.

و من المعلوم أنّ الدرّوع في هذه الأزمنه تستر الكفّين أيضا، و مع الشك في أنّه هل كانت الدرّوع في زمان النبي و الأئمّه عليهم السّلام ساتره لهما أم لا؟ يرجع إلى أصاله عدم التغيير (٣).

و فيه: أنّه مع فرض كون الدرّوع في زمانهم ساتره للكفّين أيضا نقول: لا- دليل على اعتبار سترهما، لأنّك عرفت أنّ الروايه إنّما تدلّ على عدم وجوب ستر ما هو خارج عن الدرّع و الخمار، و لا يكون مستورا بهما، و لا تدلّ على وجوب ستر كلّ ما هو داخل فيهما و مستور بهما.

هذا، مضافا إلى أنّ الأصحاب من عصر الإمام عليه السّلام إلى عصر العلّامه و الشهيدين و غيرهم، قد أفتوا بعدم شرطيه سترهما (٤)، و استدلّوا على ذلك بتلك

ص: ٢٧١

١ - ١) المغنى لابن قدامه ١:٦٠١، بدايه المجتهد ١:١٦٧، الخلاف ١:٣٩٤، مسأله ١٤٤، تذكره الفقهاء ٢:٤٤٦، مسأله ١٠٨، مختلف الشيعه ٢:٩٨، كشف اللثام ٣:٢٣٤.

٢ - ٢) التهذيب ٢:٢١٨ ح ٨٦٠، الاستبصار ١:٣٩ ح ١٤٨٤، الوسائل ٤:٤٠٧، أبواب لباس المصلّى ب ٢٨ ح ١١.

٣ - ٣) الحدائق ٧:٩.

٤ - ٤) المبسوط ١:٨٧، السرائر ١:٢٦٠، و حكاه عن ابن الجنيد في مختلف الشيعه ٢:٩٨، المعبر ٢:١٠١، الجامع للشرائع: ٦٥، تذكره الفقهاء ٢:٤٤٦، مسأله ١٠٨، قواعد الأحكام ١:٢٥٧، الدروس ١:١٤٧، الذكرى ٣:٧، مسالك الأفهام ١:١٦٦، الروضه البهيّته: ٢٠٣، جامع المقاصد ٢:٩٧، مجمع الفائده و البرهان ٢:١٠٤، مدارك الأحكام ٣:١٨٨، كشف اللثام ٣:٢٢٨.

الروايه، فيعلم منه أنّ الدروع في زمانهم لم تكن تستر الكفّين، وإلاّ فلا يكون وجه للاستدلال بها كما لا يخفى، ولا أقلّ من كون الدروع في زمانهم على قسمين: قسم كان ساترا لهما، وقسم آخر لم يكن كذلك، فاستدلّوا بإطلاق الحكم على عدم الوجوب، حيث أنّ مدلول الروايه كفايه الدرع مطلقا، إذ لا يكون فيها تقييد بما كان منها ساترا كما هو واضح.

و يؤيد عدم كون الدروع ساتره للكفّين في الأزمنه السابقه ما حكى عن ابن عبّاس في تفسير قوله تعالى (إلاّ ما ظهر منها) (١) من أنّ الزينه الظاهره هو الوجه و الكفّان (٢)، حيث أنّه يدلّ على عدم كونهما مستورين في زمانه، ولم يعترض عليه أحد من تلامذته، فلا يبعد الحكم بعدم اعتبار سترهما للروايات، مع انضمام الفتاوى إليها.

هذا، مع أنّه لو شك في خروجهما عن الدرع فالواجب هو الرجوع إلى أصاله البراءه العقليه و النقليه، بناء على ما هو الحقّ من جريان أصل البراءه مطلقا في الشك في الجزئيه و الشرطيه، هذا في الكفّين.

و أمّا القدمان فالمشهور بين الخاصّه أيضا أنّه لا يجب سترهما في الصلاه (٣) خلافا لصاحب الحدائق، حيث ذهب إلى اعتبار سترهما كالكفّين (٤)، و دليله ما عرفت، و قد ذكرنا ما فيه، إلاّ أنّ في المقام قد عبّر بعضهم بل كثيرهم بظاهر

ص: ٢٧٢

١- (١) النور: ٣١.

٢- (٢) جامع البيان ١٥٧: ١٠-١٥٨، الدر المنثور ٤١: ٥، المحلّي ٢٢١: ٣، تذكره الفقهاء ٤٤٧: ٢.

٣- (٣) المبسوط ٨٧: ١، المعبر ١٠١: ٢، الجامع للشرائع: ٦٥، المنتهى ٢٣٧: ١، تذكره الفقهاء ٤٤٦: ٢، مسأله ١٠٨، مختلف الشيعه ٩٨: ٢.

٤- (٤) الحدائق ٩: ٧.

القدمين (١) و هو محتمل لأن يكون الحكم أى عدم شرطيه الستر مختصاً بظاهرهما دون الأعم منه و من باطنهما، كما هو مقتضى ظاهر التعبير، و لأن يكون التعبير بالظاهر لأجل كونه محلاً للابتداء بالستر.

و أمّا الباطن فهو مستور بالأرض أو غيرها على أى حال، و الظاهر هو الثانى وفاقا لصاحب الجواهر (٢)، و يؤيده أنه لو كان الحكم مختصاً بظاهرهما يلزم عدم الفائدة فيه، لأن ما هو الساتر للباطن من الألبسه المتعارفه يكون ساترا للظاهر أيضا و لا عكس، و كونه مستورا بالأرض إنما هو فى غير حال السجود كما لا يخفى.

و بالجملة: فالمسألة غير صافيه عن الإشكال، و لذا تردد المحقق فى الشرائع فى استثناء ظاهرهما، و إن ذهب فى النافع-الذى هو آخر ما صنّفه- إلى أظهره الاشرط (٣) هذا، و قد استدل العلامة فى التذكرة لعدم اعتبار سترهما بأن الحكم بكونهما ليسا بعوره أولى من الحكم بأن الكفّين لا يكونان منها، فلا يشملهما قوله صلى الله عليه و آله: «المرأه عوره» (٤) و فيه: ما لا يخفى من عدم الدليل على هذه الأولويه.

و كيف كان فمستند المسألة هو قوله عليه السّلام: «لا- ينبغى للمرأه أن تصلى إلا- فى ثوبين» كما رواه الخاصه عن الأئمه عليهم السلام (٥)، أو «تصلى المرأه فى درع و خمار» كما رواه العامه عن النبى صلى الله عليه و آله (٦). و قد عرفت أنّها تدل على عدم وجوب ستر كل ما هو خارج منهما لا وجوب ستر كل ما هو داخل فيهما، فلا بدّ من التبع ليعرف أنّه هل يكون القدمان داخلين فى الدرع أو لا؟ و مع الشك يرجع إلى أصاله البراءه مطلقا

ص: ٢٧٣

١- (١) المبسوط ٨٧: ١، المعتمد ١٠١: ٢، قواعد الأحكام ٢٥٧: ١، كشف اللثام ٢٣٤: ٣.

٢- (٢) جواهر الكلام ١٧٢: ٨.

٣- (٣) شرائع الإسلام ٧٠: ١، المختصر النافع: ٢٥.

٤- (٤) تذكرة الفقهاء ٤٤٧: ٢.

٥- (٥) الوسائل ٤٠٧: ٤. أبواب لباس المصلّى ب ٢٨ ذ ١٠.

٦- (٦) السنن الكبرى ٢٣٢: ٢ و ٢٣٣.

بناء على ما هو الحق كما عرفت.

ثمَّ إنَّه ذهب صاحب المدارك إلى أنَّه لا- يجب على المرأة ستر شعر رأسها بما لا يكون حاكيا لما تحته من الساتر، ولا يكون شرطاً لصحِّه صلاتها (١)، واستدلَّ عليه بما رواه في الكافي عن محمد بن مسلم في حديث قال: قلت لأبي جعفر عليه السَّلام: ما ترى للرجل يصلِّي في قميص واحد؟ فقال: «إذا كان كثيفاً فلا بأس به، والمرأة تصلِّي في الدرع والمقنعه إذا كان الدرع كثيفاً يعني إذا كان ستيراً» (٢)، فإنَّ تخصيص اعتبار الكثافة بالدرع يدلُّ على عدم اعتبارها في المقنعه.

و أجاب عنه صاحب الجواهر (٣) قدس سرّه بأنَّ هذا مستلزم لعدم اعتبار ستر بشره الرأس، لأنَّه إذا كانت المقنعه حاكية لما تحتها من شعر الرأس تكون بشرته أيضاً غير مستوره، والقول بأنَّها مستوره بشعره غير ثابت، لأنَّ الشعر يكون من أجزاء البدن و الساتر يجب أن يكون من غيرها، و بطلان التالى واضح لعدم التزام المستدلِّ به.

هذا، و لكن يمكن أن يجاب عنه- و لو مع تسليم أنَّه يكفي كون الساتر هو الشعر- أوَّلاً بأنَّ إطلاق الحكم يقتضى عدم اعتبار الكثافة حتَّى في المرأة التي لا تكون لها شعر، و هو مستلزم لعدم اعتبار ستر الرأس، و قد عرفت أنَّه لا يلتزم به.

و ثانياً بأنَّ التخصيص بالدرع لأجل مفهوم اللقب، و قد بيَّن في الأصول أنَّه غير ثابت، مع أنَّ هذه الرواية هي ما رواه الصدوق عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السَّلام إنَّه قال: «المرأة تصلِّي في الدرع و المقنعه إذا كان كثيفاً يعني ستيراً» و لا

ص: ٢٧٤

١-١) مدارك الأحكام ١٨٨:٣-١٨٩.

٢-٢) الكافي ٣:٣٩٤ ح ٢، التهذيب ٢:٢١٧ ح ٨٥٥، الفقيه ١:٢٤٣ ح ١٠٨١، الوسائل ٤:٤٠٦. أبواب لباس المصلِّي ب ٢٨ ح ٧.

٣-٣) جواهر الكلام ١٦٨:٨-١٦٩.

تكونان روايتين، بل الظاهر أنّ الراوى و هو محمّد بن مسلم قد سمع هذه الجملة منه عليه السّلام دفعه واحده، و الاختلاف إنّما نشأ من اشتباه الراوى.

و عليه لا يمكن الاستدلال بالأولى، إذ اللفظ الصادر منه عليه السّلام يكون مرددا لنا، و من الواضح أنّ ما رواه الصدوق لا يدلّ على ما ذهب إليه المستدل، لأنّ الضمير فى قوله عليه السّلام: «إذا كان كثيفا» و إن كان فمرددا إلا أنّ الظاهر رجوعه إلى الجامع بين الدرع و المقنعه، و التعبير بهذا النحو شائع فى الأخبار بل فى القرآن أيضا، و كونه راجعا إلى خصوص الدرع باعتبار كونه مذكرا خلاف الظاهر، لتقدّمه فى الذكر على المقنعه.

ثمّ لا يخفى أنّ المتبادر من قوله عليه السّلام: «المرأه تصلّى فى الدرع و المقنعه» هو اعتبار كونهما كثيفين، لأنّه يدلّ على أنّ أقلّ ما يكفى من الساتر للمرأة هو الدرع و المقنعه، و الثوب غير الكثيف لا يكون فى الحقيقه ساترا. هذا، مضافا إلى دلالة بعض الروايات عليه (١).

ثمّ إنّه لا يشترط فى صحّحه صلاه الصغيره ستر الشعر، حتّى بناء على ما هو الحق من كون عبادات الصبى شرعيه لا تمرينيه، و الدليل عليه الشهره العظيمه المحققه (٢)، مضافا إلى الأخبار الوارده فى هذا المقام، مثل ما رواه الصدوق عن يونس بن يعقوب أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يصلّى فى ثوب واحد؟ قال:

نعم، قال: قلت: فالمرأه؟ قال: «لا و لا يصلح للحرّه إذا حاضت إلاّ الخمار إلاّ أن لا تجده» (٣).

ص: ٢٧٥

١- (١) الوسائل ٤:٤٠٥. أبواب لباس المصلّى ب ٢٨.

٢- (٢) المعتمد ١٠٣:٢، المنتهى ١:٢٣٧، الذكرى ٣:٩، جامع المقاصد ٢:٩٨، روض الجنان: ٢١٧، كشف اللثام ٣:٢٣٨، مختلف الشيعه ٢:١٠١.

٣- (٣) الفقيه ١:٢٤٤ ح ١٠٨٢، الوسائل ٤:٤٠٥. أبواب لباس المصلّى ب ٢٨ ح ٤.

و في روايه رواها الصدوق قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «ثمانيه لا يقبل الله لهم صلاه: منهم المرأه المدركه تصلي بغير خمار» (١)، وكذا لا- يجب على المملوكه ستر الشعر، للشهره و الأخبار الكثيره مثل ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام قال: «ليس على الإمام أن يتقنعن في الصلاه.» (٢).

ثم لا- يخفى عليك أنه لا- منافاه بين ما ذكرنا من أنه يجب على الرجل ستر عورته فقط، و بين ما ورد في بعض الأخبار من أن الرجل يصلي في ثوب أو قميص واحد (٣)، باعتبار أنه يدل على كونه أقل ما يكفي للرجل من الساتر، و ذلك لما عرفت من أن مثله يدل على عدم وجوب ستر ما هو خارج عنه و لا يكون مستورا به، و لا يدل على وجوب ستر كل ما هو داخل فيه و مستور به كما لا يخفى، فلا منافاه بينهما أصلا.

كيفية صلاه العاري

إذا كان المصلي فاقدا للساتر أو كان ثوبه منحصرًا في النجس، و قلنا بأنه يجب عليه الصلاه عريانا، ففي كيفية صلاته من حيث القيام و القعود و من حيث الركوع و السجود أو الإيماء خلاف (٤)، منشؤه اختلاف الأخبار، و لا بد من التكلم

ص: ٢٧٦

-
- ١- (١) الفقيه ١: ٣٦ ح ١٣١، المحاسن ١: ٧٦ ح ٣٦، الوسائل ٤: ٤٠٦. أبواب لباس المصلي ب ٢٨ ح ٦.
 - ٢- (٢) التهذيب ٢: ٢١٧ ح ٨٥٤، الاستبصار ١: ٣٨٩ ح ١٤٧٩، الوسائل ٤: ٤٠٧. أبواب لباس المصلي ب ٢٨ ح ١٠.
 - ٣- (٣) الكافي ٣: ٣٩٤ ح ٢، الفقيه ١: ٢٤٣ ح ١٠٨٢، التهذيب ٢: ٢١٧ ح ٨٥٥، الوسائل ٤: ٤٠٥، ٤٠٦. أبواب لباس المصلي ب ٢٨ ح ٤ و ٧.
 - ٤- (٤) الخلاف ١: ٣٩٩ و ٤٠٠، المعتمد ٢: ١٠٥، تذكره الفقهاء ٢: ٤٥٥، الذكرى ٣: ٢١، مختلف الشيعة ٢: ١٠٠، كشف اللثام ٣: ٢٤٥.

فى كل من الحثيتين مستقلا فنقول:

أما من الحثية الأولى فمقتضى بعض الأخبار أنه يصلى جالسا، كروايه إسحاق بن عمّار الوارده فى صلاه جماعه العراه قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: قوم قطع عليهم الطريق و أخذت ثيابهم فبقوا عراه و حضرت الصلاه كيف يصنعون؟ فقال: «يتقدمهم إمامهم فيجلس و يجلسون خلفه فيومئ إيماء بالركوع و السجود و هم يركعون و يسجدون خلفه على و جوههم» (١).

و روايه عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السّلام، الوارده أيضا فى صلاتهم جماعه قال: سألته عن قوم صلّوا جماعه و هم عراه؟ قال عليه السّلام: «يتقدمهم الإمام بركبته و يصلى بهم جلوسا و هو جالس» (٢).

و صحيحه زراره قال: قلت لأبى جعفر عليه السّلام: رجل خرج من سفينه عريانا أو سلب ثيابه و لم يجد شيئا يصلى فيه؟ فقال: «يصلى إيماء و إن كانت امرأه جعلت يدها على فرجها و إن كان رجلا- وضع يده على سوءته ثمّ يجلسان فيومئان إيماء، و لا يسجدان و لا يركعان فيبدو ما خلفهما.» (٣).

و غير ذلك ممّا يدلّ على أنه يصلى جالسا مثل ما ورد فيما لو كان ثوب المصلّى منحصرًا فى النجس، كروايه محمّد بن على الحلبي عن أبى عبد الله عليه السّلام (٤) و موثقه سماعه المرويه فى الكافي (٥)، و أمّا ما فى التهذيب (٦) فهو يدلّ على أنه يصلى قائما، لا

ص: ٢٧٧

-
- ١- (١) التهذيب ٢:٣٦٥ ح ١٥١٤، الوسائل ٤:٤٥١. أبواب لباس المصلّى ب ٥١ ح ٢.
 - ٢- (٢) التهذيب ٢:٣٦٥ ح ١٥١٣، و ج ٣:١٧٨ ح ٤٠٤، الوسائل ٤:٤٥٠. أبواب لباس المصلّى ب ٥١ ح ١.
 - ٣- (٣) الكافي ٣:٣٩٦ ح ١٦، الوسائل ٤:٤٤٩. أبواب لباس المصلّى ب ٥٠ ح ٦.
 - ٤- (٤) التهذيب ١:٤٠٦ ح ١٢٧٨ و ج ٢:٢٢٣ ح ٨٨٢، الاستبصار ١:١٦٨ ح ٥٨٣، الوسائل ٣:٤٨٦. أبواب النجاسات ب ٤٦ ح ٤.
 - ٥- (٥) الكافي ٣:٣٩٦ ح ١٥، التهذيب ٢:٢٢٣ ح ٨٨١ عن الكليني، الوسائل ٣:٤٨٦. أبواب النجاسات ب ٤٦ ح ١.
 - ٦- (٦) التهذيب ١:٤٠٥ ح ١٢٧١، الاستبصار ١:١٦٨ ح ٥٨٢ عن غير طريق الكليني، الوسائل ٣:٤٨٦. أبواب النجاسات ب ٤٦ ح ٣.

قاعداء، و يدلّ على وجوب الصلاه جالسا أيضا روايه أبى البخترى الآتيه فى كيفيه صلاتهم من حيث الركوع و السجود.

و بإزاء هذه الأخبار، روايات تدلّ على أنّ العارى يصلّى قائما، كصحيحه على ابن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام قال: سألته عن الرجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقى عريانا و حضرت الصلاه كيف يصلّى؟ قال: «إن أصاب حشيشا يستر به عورته أتمّ صلاته بالركوع و السجود، و إن لم يصب شيئا يستر به عورته أو مأ و هو قائم» (١).

و روايه عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السّلام أنّه قال فى حديث: «و إن كان معه سيف و ليس معه ثوب فليقلّد السيف و يصلّى قائما» (٢).

هذا، و مقتضى قاعده الجمع حمل الطائفه الأولى على صورته وجود الناظر، و الثانيه على ما إذا كان فى محلّ يأمن من المطلع و لا يراه أحد. و يدلّ على ذلك مرسله عبد الله بن مسكان عن بعض أصحابه، عن أبى عبد الله عليه السّلام فى الرجل يخرج عريانا فتدركه الصلاه، قال: «يصلّى عريانا قائما إن لم يره أحد فإن رآه أحد صلّى جالسا» (٣) و رواه أيضا الصدوق مرسلا (٤)، و رواه البرقى فى المحاسن عن ابن مسكان عن أبى جعفر عليه السّلام (٥) مع اختلاف فى العبارة، و الظاهر أنّه اشتباه من الراوى إلا أنّه يناقش فيه بأنّه لا يمكن له النقل عن أبى جعفر عليه السّلام بدون الوساطه فتكون

ص: ٢٧٨

-
- ١- ١) التهذيب ٢: ٣٦٥ ح ١٥١٥، مسائل على بن جعفر: ١٧٢ ح ٢٩٨، الوسائل ٤: ٤٤٨. أبواب لباس المصلّى ب ٥٠ ح ١.
 - ٢- ٢) الفقيه ١: ١٦٦ ح ٧٨٢، التهذيب ٢: ٣٦٦ ح ١٥١٩، الوسائل ٤: ٤٤٩. أبواب لباس المصلّى ب ٥٠ ح ٤.
 - ٣- ٣) التهذيب ٢: ٣٦٥ ح ١٥١٦، الفقيه ١: ١٦٨ ح ٧٩٣، الوسائل ٤: ٤٤٩. أبواب لباس المصلّى ب ٥٠ ح ٣ و ٥.
 - ٤- ٤) التهذيب ٢: ٣٦٥ ح ١٥١٦، الفقيه ١: ١٦٨ ح ٧٩٣، الوسائل ٤: ٤٤٩. أبواب لباس المصلّى ب ٥٠ ح ٣ و ٥.
 - ٥- ٥) المحاسن ٢: ١٢٢ ح ١٣٣٨، الوسائل ٤: ٤٥٠. أبواب لباس المصلّى ب ٥٠ ح ٧.

و كيف كان، فالإشكال في الاستدلال بالروايه بالإرسال ممّا لا يتم، بعد كون الراوى ممّن أجمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عنه و إن كان مرسلًا، فيجب الجمع بذلك النحو و الحكم بالتفصيل كما هو المشهور.

و أمّا من حيثيه الثانيه ففيه أقوال:

أحدها: القول بوجوب الركوع و السجود مطلقًا.

ثانيها: القول بوجوب الإيماء مطلقًا.

ثالثها: ما عن الغنيه من التفصيل بين صلاته قائمًا فيجب الركوع و السجود، و جالسًا فيجب الإيماء دونهما (١).

و منشأ هذه الأقوال اختلاف الأخبار، و أكثرها يدلّ على الإيماء، كصحيحته على بن جعفر و زراره المتقدمين، و روايه أبى البخترى عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليهما السلام أنّه قال: «من غرقت ثيابه فلا ينبغي له أن يصلّى حتّى يخاف ذهاب الوقت يبتغى ثيابًا، فإن لم يجد صلّى عريانا جالسًا يومئ إيماء يجعل سجوده أخفض من ركوعه» (٢).

و يدلّ عليه أيضا ما ورد في المصلّى المنحصر ثوبه في النجس، و بعضها دالّ على وجوب الركوع و السجود، كمرسله أيوب بن نوح عن بعض أصحابه عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «العارى الذى ليس له ثوب إذا وجد حفيّره دخلها و يسجد فيها و يركع» (٣)، و روايه إسحاق بن عمّار المتقدمه الوارده في صلاه العراه جماعه.

ص: ٢٧٩

١- (١) الغنيه: ٩٢.

٢- (٢) قرب الاسناد: ١٢٧ ح ٤٩٨، الوسائل ٤: ٤٥١. أبواب لباس المصلّى ب ٥٢ ح ١.

٣- (٣) التهذيب ٣: ١٧٩ ح ٤٠٥ و ج ٢: ٣٦٥ ح ١٥١٧ بسند آخر، الوسائل ٤: ٤٤٨. أبواب لباس المصلّى ب ٥٠ ح ٢.

و يدلّ عليه أيضا ما لم يكن فيه تعرّض لحكم صلاه العارى من حيث الركوع و السجود، فإنّه يدلّ على وجوب ما هو الأصل فى الصلاه، و هو الركوع و السجود دون الإيماء كما هو واضح.

و الحقّ فى المقام أن يقال: بعد ما عرفت أنّ مرسله ابن مسكان المفضله بين صورتى الأمن من المطلق و عدمه (1)، تكون حاكمه على الروايات الدالّه على أنّه يصلّى جالسا مطلقا أو قائما كذلك، و يجب حمل الاولى على ما إذا لم يكن المصلّى آمنا و الثانيه على خلافه.

فالمستفاد من المرسله الحاكمه أنّه مع وجود الناظر المحترم يكون ما هو الأصل فى الصلاه- و هو القيام- مزاحما بالستر الذى يكون واجبا نفسيا، و الشارع حكم بتقدّمه على القيام، و أوجب الجلوس عليه، لأنّه مع القيام يكون قبله مكشوبا غير مستور، و إن كان دبره مستورا بأجزاء البدن، فستر القبل لا يزاحمه وجوب القيام.

و أمّا ستر الدبر فالمستفاد من صحيحه علىّ بن جعفر عليه السلام الدالّه على وجوب الإيماء و القيام، أنّه لا يزاحمه وجوب الركوع و السجود الذين هما الأصل فى الصلاه، و أنه يجب عليه الإيماء لئلا يبدو ما خلفه، و يكفى كونه مستورا بأجزاء البدن لعدم تمكّنه من شىء آخر يستره به، و يدلّ عليه أيضا روايه زراره الداله على النهى عن السجود و الركوع، المعلّله بقوله: «فيبدو ما خلفهما»، و كذا كل ما يدل على وجوب الإيماء جالسا أو قائما.

فإنّ مفاد جميعها أنّ وجوب الركوع و السجود الذى هو الأصل فى الصلاه لا يزاحم ستر الدبر، فيجب عليه الإيماء، صلّى قائما أو جالسا، و لكن تعارضه

ص: ٢٨٠

مرسله أيوب بن نوح الدالّ على وجوب الركوع و السجود و روايه إسحاق بن عمار المتقدّمه الوارده في صلاه العراه جماعه،الدالّ على التفصيل بين الإمام و المأمومين،بأنه يجب عليه الإيماء و عليهم الركوع و السجود.

فإنّ الظاهر من هذه التفرقه أنّ الركوع و السجود لا يزاحم ستر الدبر المتعلّق للوجوب النفسى،و لذا يجب الإيماء على الإمام،لأنّ مع تقدّمه يكون خلفه ظاهرا إذا ركع أو سجد،و الحكم بأنّ المأمومين يجب عليهم الركوع و السجود يدلّ على أنّ ستر الدبر الذى يكون شرطا لصحّ الصلاه يزاحمه وجوب الركوع و السجود و يتقدّمان عليه.

إن قلت:قد مرّ أنّا أنّ وجوب القيام يزاحمه الستر المتعلّق للوجوب النفسى، و لذا يجب على المصلّى مع عدم الأمن من المّطلع أن يصلى جالسا،و أمّا الستر الشرطى فلا يزاحم وجوب القيام،و لذا يجب على المصلّى مع الأمن أن يصلى قائما.

و عليه يشكل ما فى هذه الروايه من الجمع بين صلاتهم جالسا،و بين كونها مع الركوع و السجود،لأنّّه إن كان موردها صوره الأمن من المّطلع،فقد عرفت أنّ حكمها وجوب القيام،و أنّ الستر الشرطى لا يزاحمه كما هو مقتضى روايه ابن مسكان المتقدمه،و إن كان موردها صوره عدم الأمن فحكمها هو الإيماء،بمقتضى هذه الروايه الداله على أنّ الإمام يجب عليه أن يومئ لئلا يبدو ما خلفه للمأمومين.

و قد عرفت أنّ ستر الدبر المتعلّق للوجوب النفسى يزاحم وجوب الركوع و السجود و يتقدّم عليه،فالجمع بين صلاتهم جالسا و كونها مع الركوع و السجود لا وجه له كما عرفت.

قلت:الظاهر أنّ موردها صوره الأمن من المّطلع،و لكنّ الحكم بوجوب الجلوس إنّما هو لأجل أنّه مع القيام تكون إقبالهم ظاهره لأنفسهم،و قد عرفت أنّ

ستر القبل لا يزاحمه وجوب القيام و يتقدّم عليه، فالحكم بوجوب الركوع و السجود عليهم لا ينافى وجوب الجلوس.

لأنّ وجوبهما إنّما هو لعدم مزاحمه الستر الشرطى بالنسبه إلى الدبر لهما، و وجوبه لمزاحمه الستر المتعلّق للوجوب النفسى بالنسبه إلى القبل لوجوب القيام و تقدّمه عليه، و وجوب الإيماء بدلها على الإمام، لما عرفت من أنّ ستر الدبر الذى هو واجب خارجيّ نفسى لا يزاحمه وجوبهما.

و كيف كان فقد عرفت ثبوت المعارضه بين ما يدلّ على الإيماء، و مرسله أيوب بن نوح روايه إسحاق بن عمّار المتقدّمين، لكنّ الأولى مطروحه بالإرسال، و الثانيه و إن كانت معارضه لصحيحه على بن جعفر عليه السّلام و غيرها من حيث الدلاله، و لكن لا تقاومها من حيث السند، لأنّ الشيخ نقلها من كتاب محمد بن على بن محبوب و لم يتابعه غيره فيه، مضافا إلى غرابه نقل محمّد بن الحسين عن عبد الله بن جبله بدون واسطه (١)، و هى على فرضها هو ابن مبارك و لم يحرز وثاقته، فيجب الحكم بوجوب الإيماء مطلقا، صلّى جالسا أو قائما، و بأنّ وجوب الركوع و السجود لا يزاحم الستر الشرطى بالنسبه إلى الدبر كما عرفت.

و قد انقده من جميع ما ذكرنا أنّ التفصيل بين الستر الذى يكون واجبا نفسيا و الستر الشرطى - بأنّ الأوّل عام من حيث الساتر لكلّ شىء من الثوب و الحشيش و الطين و أجزاء البدن و غيرها، و اختصاص الثانى بالأولين مع الترتيب أو بدونه كما ذهب إليه صاحب الجواهر (٢) - لا وجه له، لأنّك عرفت أنّ الحكم بوجوب الإيماء جالسا أو قائما إنّما هو لمراعاة الستر الشرطى بالنسبه إلى الدبر،

ص: ٢٨٢

١- (١) التهذيب ٢: ٣٦٥ ح ١٥١٤.

٢- (٢) جواهر الكلام ٨: ١٩٤.

و إلا فلا وجه له مع كون المصلّي آمنا من المطّلع.

و من المعلوم أنّ ساتره حينئذ هو الإتيان، و هما من أجزاء البدن، نعم مع فقد الثوب و الحشيش لا يكون مكلفا بستر عورته بالطين للزوم العسر كما لا يخفى، فالحق أنّ مع فقدهما لا يكون الستر الصلّاتي متعذرا بالنسبه إلى حتّى يحكم بسقوطه.

نعم يقع الكلام فى الترتيب بين أنواع الساتر كما ذهب إليه بعضهم، و استدللّ عليه بروايه علىّ بن جعفر عليه السّلام المتقدّمه (١)، و التحقيق أنّها لا تدلّ عليه، لأنّ الحكم بوجود ستر العوره بالحشيش مع فقد الثوب ليس إلا لأجل عدم الاحتياج إلى الستر به مع وجدان الثوب، لأنّه معه لا- أقل من كونه لابسا لثوب واحد، و هو القميص لدفع البروده أو غيره و هو ساتر لعورته، فالستر بالحشيش غير مبتلى به غالبا، فلا تدلّ على عدم كفايه الستر به مع وجدان الثوب كما هو واضح.

و كذا لا يستفاد منها الترتيب بين الحشيش و غيره، لأنّ قوله عليه السّلام: «و إن لم يصب شيئا يستر به عورته» يدلّ على أنّ ذكر الحشيش كان من باب المثال، و المراد به كلّ ما هو ساتر للعوره غير الثوب من الطين و غيره، نعم قد عرفت أنّه لا يجب الستر بالطين للزوم العسر، و هو لا يقتضى عدم الاجتزاء به.

فظهر أنّ الستر الصلّاتي يكون كالستر المتعلّق للوجوب النفسى من حيث الساتر، فيكفى فيه كلّ شيء حتّى أجزاء البدن و لا ترتيب بين أنواعه، و لذا لو لم يكن الستر ببعض أجزاء البدن مستلزما للقعود و الإيماء بدل القيام و الركوع و السجود، لقلنا بكفايته و لو مع وجدان غيره من أنواع الساتر.

ص: ٢٨٣

١-١) الوسائل ٤:٤٤٨. أبواب لباس المصلّي ب ٥٠ ح ١.

الأول: لو كان المصلّي واجدا لما هو ساتر لإحدى عورتيه فقد يكون ساترا لإحدهما على التعيين، وقد يكون ساترا لها لا على التعيين، فعلى الأول إن كان ساترا لقبله يجب عليه الصلاة قائما إيماء، وإن كان ساترا لدبره يجب عليه الصلاة قاعدا مع الركوع و السجود على ما عرفت تفصيله.

و على الثاني، فقد ذكر لترجيح إحدهما على الأخرى وجوه لا تصلح للمرجحيه، كما يظهر لمن راجع و تأمل، فلا يبعد الحكم بالتخيير بين سترهما و الصلاة قائما إيماء أو قاعدا مع الركوع و السجود.

الثاني: لو وجد الساتر في أثناء الصلاة فقد يكون متمكنا من الستر به من غير فعل المنافى، وقد لا يكون كذلك بل يتوقف على فعل المنافى، و على التقديرين فقد يكون الوقت متسعا بحيث يمكن مع قطع الصلاة تحصيل الستر و أدائها معه و لو بركعه و قد لا يكون كذلك، بل يكون قطع الصلاة و تحصيل الستر موجبا لخروج الوقت.

فإن لم يتمكّن من الستر به بدون فعل المنافى و كان الوقت ضيقا بحيث لا- يتمكّن مع قطع الصلاة من أدائها و لو بركعه، فلا إشكال في وجوب الإتمام عليه على نحو صلاة العارى و لا- يجوز عليه قطعها، كما أنه لو كان متمكنا من الستر به من غير فعل المنافى و كان الوقت ضيقا لا- إشكال في أنه يجب عليه الستر و الإتيان بباقي الصلاة على نحو صلاة غير العارى من القيام و الركوع و السجود.

و لا- دلالة للأخبار المتقدمه الوارده في كيفية صلاة العارى على اختصاص تلك الكيفية بما إذا كان عاريا في جميع أحوال الصلاة كما هو واضح، و إن كان الوقت

متسعا في هذه الصورة، وقلنا بأنه يجوز له البدار بحمل ما ورد في التأخير على الاستحباب فلا إشكال أيضا في كفايه الإتيان بباقي أجزاء الصلاة مع الستر على نحو صلاة غير العارى من القيام و الركوع و السجود، بناء على ما عرفت من أن الستر له ماهيته واحده يتعلّق به الوجوب النفسى إذا كان معرضا لنظر الغير و الوجوب الشرطى للصلاة مطلقا.

فكما أنه يكفى فى الأول ستر العوره بالطين أو بأجزاء البدن أو بغيرهما، فكذلك يكفى فى الثانى سترها بكل ما هو ساتر لها، لأن متعلق الوجوبين الستر بما هو ستر، وفى المقام لا يكون المصلّى مع فقدان الثوب و غيره فاقدا لجميع أنواع الساتر، بل هو مستور بأجزاء بدنه من الفخذين و الأليتين.

و قد عرفت أن العدول من القيام إلى القعود و من الركوع و السجود إلى الإيماء إنّما هو لمراعاة الستر، إذ لا يمكن حمل الأخبار الداله على ذلك على التعيّد كما لا يخفى، فمع كونه واجدا للستر الشرطى بالنسبه إلى الأجزاء المأتى بها لا يكون وجه للقول ببطلان صلاته مع وجدان الثوب مثلا، فمعه يأتى ببقية الأجزاء مع الساتر و تصحّ صلاته.

و العدول فى بعض الركعات من القيام إلى القعود و من الركوع و السجود إلى الإيماء إنّما هو لمراعاة الأمر الاضطرارى، و هو يرفع مع الوجدان، فلم يتخلّل زمان يكون المصلّى فيه فاقدا لما هو شرط لها، فلم يبق وجه للحكم بالبطلان إلاّ القول بأنّ ظاهر الأدله الوارده فى صلاة العارى هو كفايه الصلاة بتلك الكيفيه المذكوره فيها إذا كان المصلّى عاريا من أول الصلاة إلى آخرها و من أول الوقت إلى آخرها، و قد عرفت منعه، و أنّ الظاهر هو الإطلاق، و ممّا ذكرنا ظهر حكم ما بقى من الفروض فتأمل جيدا.

الثالث: لو نسي المصلّى أن يستر عورته فى الصلاة من أولها أو كان ساترا لها

بثوبه أو غيره باعتقاده، ثم انكشف الخلاف في الأثناء و بنى على أن يسترها ثم نسي و أتمّ صلاته فانكشف الحال، أو انكشف الخلاف بعد الفراغ عنها، أو في الأثناء، و لكن بنى على سترها مع التمكن منه بدون فعل المنافى، أو توقّفه عليه، ففى حكمه من حيث وجوب الإعادة و عدمه إشكال.

و التحقيق أن يقال: إنّه لا مجال فيما نحن فيه و نظائره ممّا لم يدلّ على الحكم دليل لفظى حتّى يتمسك بعمومه للتشبيث بأصالة البراءة و غيرها من الأصول النافية للتكليف، إذ كما أنّه لا يجوز الرجوع إليها لنفى أصل التكليف الذى كان ثبوته لأجل قيام السير المستمره عليه و توافق الفتاوى على ثبوته، كذلك لا يجوز الرجوع إليها لنفى بعض أفراده.

إذ لا- فرق فى نظر العقل الراجع إليه جميع الأدله الداله على اعتبار تلك الأصول بين ما كان دليل الحكم لفظا صادرا عن النبى صلى الله عليه و آله و الأئمة عليهم السّلام و أصلا إلينا بعين ألفاظه، و بين ما إذا كان لأجل كثره الابتلاء به و اشتهاه بين الناس بحيث لا- يحتمل الخلاف، لم ينقله الرواه بعين ألفاظه حتّى يصل إلينا ذلك اللفظ الصادر منهم، ففى كليهما لا يجوز عند العقل الرجوع إلى البراءة و لا يحكم بعدم وجود البيان فى البين.

فما اشتهر بينهم- من أنّ حجّيه الدليل اللبى كالإجماع و غيره ثابتة بالنسبه إلى القدر المتيقن، و فى غيره يجوز التمسك بالبراءة و غيرها- ممّا لا وجه له، بل نقول إنّ عدم جواز الرجوع إلى البراءة فى القسم الثانى أولى من القسم الأوّل، لأنّ الحكم فيه مقطوع به لأجل وضوحه عند المشرعه، و كون فتاوى العلماء منهم على طبقه، بخلاف الأوّل كما لا يخفى.

فالحجّه فى الثانى أيضا موجوده بالنسبه إلى جميع الأفراد و الحالات من حيث العلم و الجهل و غيرهما، و ما نحن فيه من مسأله الستر و شرطيته للصلاه يكون من

هذا القبيل، إذ لم يدل دليل لفظي على أنه شرط لها، وقد عرفت أن عدم وصوله إلينا إنما هو لوضوحه عندهم من العوام و الخواص.

ولذا ورد في الروايات السؤال عن بعض ما يتعلق به من الفروع مثل السؤال عن حكم من لا يكون له ساتر أصلا، ولم يقع في شيء منها السؤال عن أصل شرطيه الستر، وحينئذ فلا يجوز الرجوع إلى البراءة إذا شككنا في أنه شرط لها مطلقا، أو تختص شرطيته بحال العلم ولا ذكر، إلا أخذنا قام دليل على التخصيص ببعض الموارد، ففي غيره يجوز الرجوع إليها.

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنه قد ادعى بعض اختصاص شرطيه الستر بغير صورته النسيان (١)، واستدل عليه بحديث «لا تعاد» (٢)، إذ لا يكون الستر من الخمسة التي يقتضى الإخلال بها وجوب الإعادة، وبقوله عليه السلام في حديث الرفع:

«رفع عن أمتي تسعه. ما لا يعلمون» إلى قوله: «و الخطأ و النسيان» (٣)، و بما رواه علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الرجل صلّى و فرجه خارج لا يعلم به، هل عليه إعادته أو ما حاله؟ قال عليه السلام: «لا إعادته عليه و قد تمت صلاته» (٤). انتهى.

بحث حول حديث «لا تعاد»

أقول: لا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما يدل عليه حديث «لا تعاد» من المرام، لأجل الاختلاف بين الأعلام، وإن كان قد أشير إليه سابقا لمناسبه المقام، فاعلم أنه حكى عن بعض الأعاظم القول بعدم اختصاص مورد الحديث بما إذا

ص: ٢٨٧

- ١-١) المعتمد ٢: ١٠٦، المنتهى ١: ٢٣٨، مدارك الاحكام ٣: ١٩٠، مختلف الشيعة ٢: ١٠٠.
- ١-٢) الفقيه ١: ١٨١ ح ٨٥٧، التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٧، الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبلة ب ٩ ح ١.
- ١-٣) التوحيد: ٣٥٣ ح ٢٤، الخصال: ٤١٧ ح ٩، الوسائل ١٥: ٣٦٩. أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ١.
- ١-٤) التهذيب ٢: ٢١٦ ح ٨٥١، السرائر ٣: ٦٠٣، الوسائل ٤: ٤٠٤. أبواب لباس المصلّي ب ٢٧ ح ١.

نسى المصلّي بعض ما يعتبر في الصلاة، بل يعمّ صورته العمدة مطلقاً و لو مع العلم (١)، و بعضهم اقتصر على شموله لغير صورته العلم (٢).

و التحقيق أن يقال باختصاص مورده بغير صورته العمدة مطلقاً، لأنّ الظاهر أنه مسوق لبيان حكم من كان قاصداً لامتنال التكليف المتوجّه إليه، و كان ذلك داعياً له إلى الإتيان، و من المعلوم أنّ مثل هذا الشخص لا يترك ما يعتبر في الصلاة من الأجزاء و الشرائط عمداً، و لا يوجد ما كان وجوده مضرّاً بصحّة الصلاة اختياراً.

نعم قد يعرض له بعض الطوارئ الخارجيه و العوارض القهريه، فيوجب فقدان بعض ما له دخل في صحتها، أو وجدان بعض ما كان وجوده مضرّاً بها، فإنّ مثل هذا ينبغي أن يحكم عليه بوجوب الإعادة أو عدمه، و إلاّ فالمكلف الذي يترك ما له دخل فيها عن عمد و اختيار لا يكون في الحقيقة قاصداً للامتثال، مريداً لتحصيل الأمور به، و لا يكون الداعي له إلى الإتيان بذلك هو أمر المولى، فلا يناسبه الحكم بوجوب الإعادة، بل المناسب الحكم عليه بوجوب الإتيان بأصل الصلاة فيما كان تاركاً له مع العلم بكيفيتها و أجزائها و شرائطها، و الحكم بوجوب التعلم و الإتيان بما هو معتبر فيها فيما كان جاهلاً.

نعم الجاهل الذي لا يكون متردداً في صحه ما يأتي به و لا يحتمل الخلاف، لا يبعد الحكم بدخوله في مورد الحديث، فلا تجب الإعادة عليه في غير الخمسه المذكوره فيه، و هذا لا فرق فيه بين أن يكون جاهلاً بالحكم أو الموضوع.

و بعد ذلك يقع الكلام في شمول الحديث لما إذا وجد بعض الموانع نسياناً أو جهلاً. بالمعنى الذي مرّ آنفاً، من جهة أنّ المستثنى منه في الحديث غير مذکور،

ص: ٢٨٨

١-١) نهاية الأفكار ٣:٤٣٤.

٢-٢) فوائد الأصول ٤:٢٣٨، كتاب الصلاة للمحقّق الحائري رحمه الله: ٤٦، درر الفوائد: ٤٩٤.

و يكون الاستثناء مفرغاً، فيحتمل اختصاصه بالإخلاق بما يعتبر وجوده في الصلاة شرطاً أو شرطاً، و عدم شموله لما إذا أوجد بعض الموانع، خصوصاً بعد كون المستثنى من قبيل الأول، لأنَّ أمرها دائر بين الشرائط و الأجزاء، و عليه يقع الإشكال في حكم الزيادة السهويه، و أنه هل يمكن استفادته من حديث «لا- تعاد» أم لا؟ إذ الظاهر أنَّ زيادة الجزء من الموانع التي قام الدليل على كون وجودها مخللاً بصحتها، و لا- تكون الزيادة كالنقيصه، لأنَّ الجزء بما هو جزء لا- يقتضى إلا- عدم تحقّق المركّب بفقدانه لا بزيادته، فكونها مخلّ يحتاج إلى دليل آخر غير ما يدلّ على الجزئية.

هذا، و لا يبعد أن يقال بعدم شموله للموانع و الزيادة السهويه، فيبقى ما يدلّ على أنّها توجب البطلان بوجودها على إطلاقه لصوره النسيان، إلا أن يتمسك لخروجها بدليل آخر كحديث الرفع و غيره.

بقي هنا شيء و هو أنّ حديث «لا تعاد» كما يدلّ على عدم وجوب الإعادة فيما إذا نسي بعض الأجزاء أو الشرائط غير الخمسه المذكوره فيها إلى أن فرغ من الصلاة، كذلك يدلّ على عدم وجوبها فيما إذا نسي شيئاً منهما في بعض أجزاء الصلاة، كما إذا كان ناسياً للستر مثلاً، ثمّ التفت في الأثناء بعد ما صار مستور العوره و لو بفعل الغير، للأولويه القطعيه كما هو واضح.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّ للمسأله صوراً:

منها: ما إذا كان ناسياً للستر إلى أن فرغ من الصلاة، كما إذا كان فاقدا للساتر.

و منها: ما إذا كان واجدا للساتر و التفت قبل الصلاة إلى أنّه لا يستر العوره لخرق ما يحاذيها ثمّ نسي و صلّى فالتفت.

و منها: ما إذا كان واجدا للساتر و لم يلتفت إلى خروج العوره إلى أن فرغ منها.

و منها: تلك الصورة و لكن مع الالتفات فى الأثناء بعد أن صار مستور العوره و لو بفعل الغير.

و منها: تلك الصورة أيضا و لكن مع الالتفات فى حال كونه مكشوف العوره.

و منها: ما إذا كان عالما بأن عورته مكشوفه، و بأنه يعتبر سترها فى الصلاة و لكن لأجل عدم الالتفات إلى أنه يصلّى لم يسترها.

و منها: ما إذا كان ثوبه ساترا لعورته و لكن لأجل الريح أو غيره صار مكشوف العوره فى بعض الأزمنه، و هذه الصورة غير داخله فى السهو و لا فى العمد.

و الشائع من هذه الصور ما إذا كان واجدا للساتر و لم تكن عورته مستوره و لذا وقع فى صحيحه على بن جعفر عليه السلام المتقدمه السؤال عنه (1)، و عليه فتشمل الصحيحه أكثر هذه الصور، بناء على أنّ السؤال إنّما هو من فقدان ما هو شرط للصلاه من الستر فى صوره النسيان، و التعبير ببعض أفراده إنّما هو لكونه شائعا.

هذا، و لكن الصور التى تشملها الصحيحه جزما إنّما هى الصوره الثانيه و الصوره الثالثه، كما أنّ مقتضى حديث «لا تعاد» عدم وجوب الإعاده فى الصوره الأولى أيضا، و يستفاد منها عدم وجوب الإعاده فى الصوره الرابعه بالأولويه القطعيه كما لا يخفى.

و فى شمولهما للصوره الخامسه تردّد و إشكال، و الأظهر العدم، لأنك عرفت أنّ موردهما ما إذا كان ناسيا لكونه مكشوف العوره، بحيث لا يكون عالما و ملتفتا به فى زمان من الأزمنه، و المفروض أنّه التفت فى الأثناء فى حال كونه مكشوف العوره.

إن قلت: دلالتهما على صحه ما أتى به من الأفعال و الأقوال فى حال عدم

ص: ٢٩٠

الالتفات تستلزم الدلاله على صحه باقى الأجزاء، للزوم اللغويه على تقدير عدمها.

قلت: نعم، لو كان مورد الدليل الدال على الصحه منحصرًا بهذا الفرض، و المفروض عدمه كما عرفت، و حينئذ فيمنع من شموله له، فيجب الرجوع فى حكمه إلى القواعد، فنقول:

لا- إشكال فى بطلان الصلاه و وجوب الإعادة فيما إذا كان الانكشاف فيما بين الاشتغال بالأجزاء، و أمّا إذا كان فى حال عدم الاشتغال كما إذا التفت بعد إتمام الفاتحه و قبل الشروع فى السوره مثلاً فى الحكم بالصحه أو البطلان و جهان مبيّان على أنّ الصلاه هل هى المجموع المركّب من الأفعال و الأقوال المخصوصه التى تحدث و تنعدم أنا فأنا، و لا يكاد يكون للمجموع وجود و تحصّل إلاّ بعد تحقّق جميع الأجزاء التى وجد كل منها فى زمان و انعدم، أو أنّها عباره عن حضور العبد فى مقابل مولاه و التوجّه إليه.

غايه الأمر إنّه يجب عليه أن يشتغل معه ببعض الأفعال المخصوصه و الأذكار المنصوصه، بحيث تتحقّق الصلاه بمجرد قيامه فى حضور المولى و تكون باقيه إلى آخرها، فعلى الأوّل لا تكون السكوتات المتخلله بين الأقوال و السكونات المتخلله بين الأفعال جزء من الصلاه، و إطلاق أنّه مشتغل بها فى حالها مع العنايه و رعايه العلاقه، كإطلاق الخطيب و المتكلّم على من تنفّس بين الخطبه و التكلّم، أو اشتغل بغيرهما كشرب الماء مثلاً.

بخلاف الثانى، فإنّه يصدق عليه حقيقه فى كل آن أنّه مشتغل بالصلاه، و عليه فيقع الالتفات بأنّه مكشوف العوره فى حال الاشتغال دائماً، فيجب الحكم بوجوب الإعادة، بخلاف الأوّل فإنّه يصدق عليه حقيقه أنّه لم يكن عالماً بكشف عورته فى حال الصلاه، لجواز أن يسترها مع عدم تخلّل المنافى قبل الشروع فى السوره فى

المثال المذكور، ثمَّ شرع فيها فيشملة ما يدلّ على الصحه في حال عدم الالتفات بذلك في حال الصلاه.

هذا، ولا يخفى أنّ الأظهر هو الوجه الثانى، لكونه مغروسا في أذهان المتشرّعه، فيجب عليه الإعاده لما عرفت.

و نظير هذا الفرض ما إذا أعتقت الأمه أو بلغت الصغيره في أثناء الصلاه بعد أن كانتا مكشوفتى الرأس، وكذا ما إذا صار العارى واجدا للساتر في الأثناء.

ثمَّ إنّ الحكم بالبطلان في جميع هذه الصور مختص بما إذا كان الوقت متّسعا، وأما إذا كان مضيقا بحيث لا يتمكن من قطعها من الإتيان بصلاه اخرى. فالظاهر الصحه كما لا يخفى.

ص: ٢٩٢

إشارة

إن شروط لباس المصلّي من الأمور المعتبرة من حيث كون المصلّي متلبّساً به، لا - من حيث كونه ساتراً له، والتعبير بالشروط مسامحة، لأنّ مرجعها إلى مانعيه بعض الأوصاف الموجودة فيه كما عرفت فيما تقدّم، وهي على ما يظهر من كلماتهم ستّة: أربعة منها يشترك فيها الرجل والمرأة، والاثنان يختصّ بهما الرجل، فالكلام يقع في أمور:

الأمر الأوّل: أن لا يكون من جلد الميتة

يشترط في لباس المصلّي أن لا يكون من جلد الميتة و إن دبغ، كما هو المتفق عليه بين الإماميه (1)، خلافاً للعامة القائلين بجواز استعمالها و الانتفاع بها في غير

ص: ٢٩٣

١ - ١) المعتبر ٢: ٧٧، المنتهى ١: ٢٢٥، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٦٤، جامع المقاصد ٢: ٨٠، الذكرى: ١٤٢، روض الجنان: ٢١٢، كشف اللثام ٣: ٢٠٠، الحدائق ٧: ٥٠.

حال الصلاة، و بصحة الصلاة معها فيما إذا كانت مدبوغة (١)، والأخبار المروية عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالأئِمَّة عَلَيْهِم السَّلَام (٢) الداله على أَنَّ الميتة لا يجوز الانتفاع بها، و على بطلان الصلاة فيها مطلقا شاهده على خلافه.

و حيث أَنَّ أصل الحكم مَمَّا قام عليه اتفاق الإماميه و لم يعلم من أحد منهم الخلاف فيه، بل صرَّح كلُّهم ببطلان الصلاة فيها، فالتكلم فيه بذكر الأخبار الواردة مَمَّا لا يحتاج إليه، و لكن يقع الكلام في أَنَّ مانعيه جلد الميتة هل هي لنجاسته كما يظهر من بعض، أو لكونه مانعا بعنوانه حتَّى فيما إذا لم يكن نجسا كما في ميتة غير ذى النفس؟ فعلى الأوَّل لا يكون مانعا مستقلا، بل داخل تحت عنوان النجس، بخلاف الثانى، و لا يبعد أن يقال بانصراف الأخبار المانعه عن الصلاة في جلد الميتة عن ميتة غير ذى النفس، لعدم تعارف استعمالها في الصلاة، و كذا ما يدلُّ على عدم جواز الانتفاع بالميتة و استعمالها مطلقا و لو في غير حال الصلاة.

فإنَّ شمولها لاستعمال ميتة غير ذى النفس و الانتفاع بها أيضا مشكل، مضافا إلى أَنَّ الظاهر هو كونها مسوقه في مقام الردِّ على العامه القائلين بطهاره جلد الميتة بالدباغ، و جواز الانتفاع به مطلقا معه، كما يدلُّ عليه التعبير بحرمه استعمالها و لو دبغ سبعين مره.

و من المعلوم أَنَّ ما هو المتعارف فيه الدباغ من الجلود، غير جلد الميتة التى لا نفس لها، فالحكم بشمولها له مشكل، و إن كان الأحوط عدم جواز الانتفاع به مطلقا و بطلان الصلاة معه.

ص: ٢٩٤

-
- ١- ١) الام ٩١:١، المجموع ٢١٥:١، المغنى لابن قدامه ٨٤:١، تذكره الفقهاء ٤٤٣:٢ مسأله ١١٧.
٢- ٢) الوسائل ٤٨٩:٣-٤٩٤. أبواب النجاسات ب ٤٩ و ٥٠ و ج ٣٤٣:٤-٣٤٧. أبواب لباس المصلّى ب ١ و ٢.

مسأله: إذا شك في نجاسه جلد حيوان أو حرمة لحمه

و اعتبار السوق و قول البائع في ذلك إذا شك في نجاسه جلد حيوان أو حرمة لحمه و سائر أجزائه مع العلم بطهارته في حال حياته، و بحليته مع وقوع التذكية عليه لأجل الشك في أنه هل كان مذكى أو ميتة؟ فالأصل الأولى مع قطع النظر عما هو حاكم عليه يقتضى النجاسه و الحرمة، لأن الظاهر أن الميتة هي ما زهق روحه مع عدم وقوع التذكية عليه، فلا تكون الخصاصيه المأخوذه فيها المائزه بينها و بين المذكى أمرا وجوديا، حتى لا تثبت الحرمة و النجاسه إلا بعد إحرازه، كما أن إثبات الطهاره و الحليه موقوف على إحراز وقوع التذكية عليه.

فالميتة في نظر العرف هي الحيوان الذي زهق روحه مع عدم وقوع التذكية عليه، أي ما كان موته لا بسبب شرعي، فمع الشك في كونه مذكى أو ميتة، يكون مقتضى الاستصحاب هو كونه ميتة، كما أن مقتضى أصله العدم أيضا ذلك، بناء على أن اعتبارها إنما هو لبناء العقلاء عليها في جميع الموارد التي شك فيها في وجود حادث، كما لا يبعد القول به، فمع الشك لا يجوز الانتفاع بها و الصلاه في جلدها بمقتضى الأصل الأولى.

و لكن المقطوع به و الضرورى من الدين خلافه، للسيره المستمره من زمان النبي صلى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السلام من غير ردع منهم على الانتفاع بالجلود و أكل اللحوم من غير تفحص و تتبع عن أصل وقوع التذكية أو عن صحه التذكية الواقعه، فيستكشف من ذلك ثبوت دليل على الجواز، و حاكم على دليل المنع.

ثم لا يخفى أن التذكية عباره عن مجرد فرى الأوداج الأربعة مع سائر الشرائط من الاستقبال و التسميه و غيرهما، و لا تكون أمرا اعتباريا واقعا حاصلًا بفرى

الأوداج، و سائر الشرائط في بعض الحيوانات لخصوصيه فيه كما يظهر من بعض (١)، و ذلك لعدم دلالة الأدله على أزيد ممّا ذكرنا، فإذا تحقّق جميع الشرائط المعبره بتحقيق التذكيه، و ليس مورد يشكّ في قابليه حيوان للتذكيه و عدمها.

نعم يمكن الشكّ في أنّه إذا ذكّي هل يكون طاهرا أو لا؟ و المرجع حينئذ هو استصحاب الطهاره، إذ الموضوع لها في حال الحياه هو الجسم فقط لا مع تعلق الروح به، فالموضوع باق في زمان الشكّ، و على فرض عدم الجريان يكون المرجع قاعده الطهاره، و كذا إذا شكّ في أنّه بعد الذبح هل يكون حلالا أو حراما؟ لأنّه يجب الرجوع إلى أصله الإباحه. هذا في الشبهه الحكميه.

و أمّا فيما نحن فيه من الشبهه الموضوعيه، فقد عرفت أنّ مقتضى الأصل الأوّلى هي الحرمة و النجاسه، لجريان استصحاب عدم التذكيه، بناء على ما هو الظاهر من أنّ الميتة في نظر العرف كل ما لم يذكّ سواء مات حتف أنفه أو بالحديد، أو غيره مع عدم تحقّق شرائط التذكيه، خلافا لبعضهم حيث خصّها بالأول، و سيأتي الكلام فيه.

هذا، مضافا إلى ما يظهر من بعض الأخبار من الحكم بالحرمة فيما إذا رمى صيدا و أصابه، و لكن شكّ في أنّ موته هل كان لإصابه الرمي أو لتحقّق سبب آخر من السقوط عن الجبل أو الوقوع في الماء، إذ مع وجود سبب آخر مقتض للموت لا- تنفع إصابه الرمي، فمع احتماله يكون مقتضى استصحاب عدم التذكيه، الحرمة و النجاسه.

ثمّ إنّ صاحب المدارك و جمعا ممّن تبعه ذهبوا إلى أنّ الحكم بالنجاسه في الجلد المطروح و ترتيب آثارها عليه يتوقف على العلم بها أو الظنّ الحاصل من البينه لو سلم عموم دليلها (٢)، و يمكن أن يستدلّ على مذهبه بما يظهر من الأخبار الوارده في

ص: ٢٩٤

١- ١) كتاب الصلاه للمحقّق الحائري رحمه الله: ٥٠.

٢- ٢) مدارك الاحكام ٢: ٣٨٧، مفاتيح الشرائع ١٠٨: ١.

هذه المسألة.

مثل صحيحه الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخفاف التي تباع في السوق؟ فقال: «اشتر و صلّ فيها حتّى تعلم أنّه ميتة بعينه» (١).

و مضمرة أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبه فراء لا يدري أ ذكّيه هي أم غير ذكّيه أ يصلّي فيها؟ قال: «نعم ليس عليكم المسألة، إنّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إنّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، أنّ الدين أوسع من ذلك» (٢).

و رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخفّ لا يدري أ ذكّيه هو أم لا، ما تقول في الصلاة فيه و هو لا يدري أ يصلّي فيه؟ قال: «نعم، أنا أشتري الخفّ من السوق و يصنع لي و أصلّي فيه و ليس عليكم المسألة» (٣).

و رواه الحسن بن الجهم قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: اعترض السوق فأشتري خفّا لا أدري أ ذكّيه هو أم لا؟ قال: صلّ فيه. قلت: فالنعل؟ قال: مثل ذلك، قلت: إنّي أضيق من هذا، قال عليه السلام: أ ترغب عمّا كان أبو الحسن يفعلهُ؟! (٤).

و الاستدلال بهذه الروايات المشتمله على ذكر السوق مبني على أن يكون ذكر السوق فيها لبيان منشأ الشك في أنّه منتزع من المذكّي أو الميتة، لا لكونه أماره على ثبوت التذكية.

و لو نوقش في الاستدلال بها من هذه الجهة - بتقريب - أنّ سوق المسلمين

ص: ٢٩٧

١- ١) التهذيب ٢: ٢٣٤، ح ٩٢٠، الكافي ٣: ٤٠٣ ح ٢٨، الوسائل ٣: ٤٩٠. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٢.

٢- ٢) الفقيه ١: ١٦٧ ح ٧٨٧، التهذيب ٢: ٣٦٨ ح ١٥٢٩، الوسائل ٣: ٤٩١. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٣.

٣- ٣) التهذيب ٢: ٣٧١ ح ١٥٤٥، قرب الإسناد: ٣٠٩ ح ١٣٧٤، الوسائل ٣: ٤٩٢. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٦.

٤- ٤) الكافي ٣: ٤٠٤ ح ٣١، التهذيب ٢: ٢٣٤ ح ٩٢١، الوسائل ٣: ٤٩٣. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٩.

أماره شرعيه على ثبوت التذكيه، فيمكن أن يكون الحكم بالطهاره و جواز الصلاه فيه لأجل وجود هذه الأماره، لا لأجل كفايه مجزّد عدم العلم بالنجاسه-يمكن الاستدلال له ببعض الأخبار الوارده في هذا الحكم الداله بإطلاقها على ما إذا لم يكن في البين أماره تدلّ على أنّه منتزِع من المدكّي.

كروايه عليّ بن أبي حمزه أنّ رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السّلام- وأنا عنده- عن الرجل يتقلّد السيف و يصلّي فيه؟ قال: نعم، فقال الرجل: إنّ فيه الكيمخت، قال عليه السّلام: و ما الكيمخت؟ قال: جلود دوابّ منه ما يكون ذكياً، و منه ما يكون ميتة، فقال: «ما علمت أنّه ميتة فلا تصلّ فيه» (١).

و نحوها روايه سماعه أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن تقليد السيف في الصلاه و فيه الفراء و الكيمخت؟ فقال: «لا بأس ما لم تعلم أنّه ميتة» (٢).

و روايه جعفر بن محمّد بن يونس أنّ أباه كتب إلى أبي الحسن عليه السّلام يسأله عن الفرو و الخفّ، ألبسه و أصلّى فيه و لا أعلم أنّه ذكّي؟ فكتب عليه السّلام: «لا بأس به» (٣)، و الظاهر منها بمقتضى ترك الاستفصال عدم الفرق بين ما لو كان السيف أو الفرو و الخفّ، و أصلاً إليه من يد المشركين أو غيرهم.

و أظهر منها في الدلاله على العموم ما رواه السكوني عن أبي عبد الله، عن آباءه عليهم السّلام، أنّ أمير المؤمنين عليه السّلام سئل عن سفره و جدت في الطريق مطروحه، يكثر لحمها و خبزها و جنبها و بيضها، و فيها سكين؟ فقال أمير المؤمنين عليه السّلام: «يقوم ما فيها ثمّ يؤكل لأنّه يفسد و ليس له بقاء فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن». قيل له: يا أمير المؤمنين لا يدرى سفره مسلم أم سفره مجوسيّ؟! فقال: «هم في سعه حتّى

ص: ٢٩٨

-
- ١- (١) التهذيب ٢: ٣٦٨ ح ١٥٣٠، الوسائل ٣: ٤٩١. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٤.
 - ٢- (٢) الفقيه ١: ١٧٢ ح ٨١١، التهذيب ٢: ٢٠٥ ح ٨٠٠، الوسائل ٣: ٤٩٣. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ١٢.
 - ٣- (٣) الفقيه ١: ١٦٧ ح ٧٨٩، الوسائل ٤: ٤٥٦. أبواب لباس المصلّي ب ٥٥ ح ٤.

ولا يخفى أنه لا يجوز الاعتماد على إطلاقها للروايات الأخرى الداله على التقييد، مثل ما رواه الكليني عن عمر بن أذينة، عن فضيل و زراره و محمّد بن مسلم أنّهم سألوا أبا جعفر عليه السّلام عن شراء اللحوم من الأسواق و لا يدرى ما صنع القضيّابون؟ فقال عليه السّلام: «كل إذا كان ذلك في سوق المسلمين، و لا تسأل عنه» (٢) فإنّ مقتضى مفهومها أنه لو كان شرائها من غير أسواقهم لا يجوز أكلها من دون سؤال.

و الظاهر أنّ المراد من سوق المسلمين هو السوق الذى كان أكثر أهله مسلما، لا السوق المنعقد فى البلد الذى يكون تحت سلطنه الإسلام و حكومه المسلمين، و لو كان جميع أهله أو أكثره مشركا.

و أيضا الظاهر أنّ اعتبار السوق إنّما هو بالنسبه إلى من كان مجهول الحال و لا يعلم أنه مسلم أو كافر، فإنّه بينى على إسلامه لمكان غلبه المسلمين فيه، و يكون إسلامه أماره على وقوع التذكيه الشرعيه على الحيوان، و إلّا فلو علم بكفر البائع و الذابح أو بكفر الأوّل فقط مع الشك فى كفر الثانى فلا- يؤثّر فى حليه اللحم المشتري منه كون أكثر أهل السوق مسلما كما هو واضح، فيرجع اعتبار السوق إلى اعتبار يد المسلم.

غايه الأمر أنّه لا فرق بين ما إذا أحرز إسلامه بالقطع أو بنى عليه للغلبه و نحوها، ثمّ إنّ مقتضى الروايه جواز الأكل مع السؤال عند الاشتراء من غير المسلم، و الظاهر أنّ المراد به هو السؤال عن البائع دون غيره، فيرجع إلى اعتبار

ص: ٢٩٩

١- (١) الكافي ٢٩٧:٦ ح ٢، المحاسن ٢٣٩:٢ ح ١٧٣٧، الوسائل ٣:٤٩٣. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ١١ و ج ٢٤: ٩٠. أبواب الذبائح ب ٣٨ ح ٢.

٢- (٢) الكافي ٢٣٧:٦ ح ٢، الفقيه ٢١١:٣ ح ٩٧٦، التهذيب ٧٢:٩ ح ٣٠٦ و ٣٠٧، الوسائل ٢٤:٧٠. أبواب الذبائح ب ٢٩ ح ١.

قوله عند الإخبار بوقوع التذكية أو بجريان يد المسلم عليه.

كما يدلّ عليه منطوق روايه إسماعيل بن عيسى القمّي قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل (١) أ يسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال عليه السّلام: «عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشرّكين يبيعون ذلك و إذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه» (٢). فإنّ ظاهرها جواز الانتفاع بالجلود و استعمالها فيما إذا كان البائع مشركاً مع السؤال عنه.

ثمّ إنّ الظاهر من هذه الروايه عدم الفرق في جواز الانتفاع بدون السؤال بين ما إذا كان البائع مسلماً عارفاً بالإمامه أو غير عارف، و عليه فالحكم باعتبار يد المسلم ليس لكونه أماره شرعيه على كون الحيوان مذكّي بالتذكيه المعتبره عند العارف، و ذلك لاختلافنا معهم في بعض الأمور المعتبره في التذكيه، كاجتزائهم في الصيد بإرسال غير الكلب المعلّم، و كذلك في بعض الفروع كحكمهم بطهاره جلد الميتة بالدباغ، و إنّ تذكّيته، و بطهاره ذبائح أهل الكتاب، و غير ذلك من الموارد، فلا يكون مجرد كونه في يده أو مع ترتيبه آثار المذكّي عليه كالصلاه فيه - كما هو محتمل الروايه - أماره على وقوع التذكيه المعتبره عندنا عليه.

فالحكم حينئذ باعتبار يد المسلم ليس لأماريته، بل لأجل أنّ الغالب في تلك الأزمنه هو كون المسلمين غير عارفين، فيكون بائع الجلود و غيرها أيضاً غير عارف بحسب الغالب، و الحكم بعدم اعتبار يدهم مستلزم للعسر، فلذا جعل الشارع الأصل في الحيوان التذكيه تعبداً فيما إذا لم يكن بائعه مشركاً.

ص: ٣٠٠

١ - ١) ذكر في بعض النسخ بالياء، و عليه يكون المراد به هو بلد الجيلاّن كما أنّ المراد بالأوّل هو بلد الرى و أطرافه و لعلّه الظاهر (منه).

٢ - ٢) الفقيه ١: ١٦٧ ح ٧٨٨، التهذيب ٢: ٣٧١ ح ١٥٤٤، الوسائل ٣: ٤٩٢. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٧.

ثم لا يخفى أنه لا معارضة بين هذه الرواية ورواية الفضلاء الثلاثة عن أبي جعفر عليه السلام المتقدمه الداله على اعتبار سوق المسلمين - وذلك لأن هذه الرواية تدل على أن المراد بالمسلم الذي تكون يده معتبره ليس خصوص العارف بالإمامه، بل يعم غيره، وهذا لا ينافي مدلول تلك الرواية كما هو واضح، كما أن الظاهر أنه لا معارضة بينهما - وبين ما رواه إسحاق بن عمار عن العبد الصالح عليه السلام أنه قال: «لا بأس بالصلاه في الفراء اليماني، وفيما صنع في أرض الإسلام» قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال: «إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس» (١).

وذلك أي وجه عدم المعارضة أنك عرفت أن مقتضاهما هو اعتبار يد المسلم ولو كان غير عارف، وهذه تدل على أنه يكفي في جواز الانتفاع بالجلود كونها مصنوعه في أرض الإسلام، أي الأرض التي تكون تحت رئاسه الإسلام و حكمه المسلمين، في مقابل أرض الكفر و دار الحرب، و من المعلوم أنه يبنى على إسلام من كان مجهول الحال في أرض الإسلام، فمرجعها أيضا إلى أن الفراء المصنوع فيها يبنى على كون صانعه مسلما، و معه يجب ترتيب آثار التذكية عليه و لو كان بائعه مشركا، إذا لم يعلم بكونه صانعه، فمدلولها أيضا أن الاعتبار بيد المسلم.

هذا بناء على أن يكون المراد بقوله عليه السلام: «إذا كان الغالب عليها المسلمين» كون الأرض تحت غلبه المسلمين و حكومتهم، كما هو الظاهر من تعديه الغلبه ب«على»، و أمّا إذا كان المراد منه هو غلبه أفراد المسلمين و أكثريتهم كما قاله الشهيد الثاني قدس سره (٢)، فعدم المعارضة بينهما أوضح من أن يخفى.

و ممّا يؤيد ذلك، أي جواز الانتفاع بالجلد المشتري من المسلم و لو كان غير عارف، ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث عن علي بن الحسين عليهما السلام إنه

ص: ٣٠١

١- (١) التهذيب ٢: ٣٦٨ ح ١٥٣٢، الوسائل ٣: ٤٩١. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٥.

٢- (٢) مسالك الأفهام ١: ٢٨٥.

كان يبعث إلى العراق فيؤتى ممّا قبلكم بالفرو فيلبسه، فإذا حضرت الصلاة ألقاه و ألقى القميص الذى يليه، فكان يسأل عن ذلك؟ فقال: إنّ أهل العراق يستحلّون لباس جلود الميتة، و يزعمون أنّ دباغه ذكاته» (١)، فإنّ ظاهرها جواز الانتفاع بما يشتري ممّن يستحلّ لباس جلد الميتة و يعتقد طهارته بالدباغ، و عدم صلاته عليه السّلام فيه لم يكن لعدم جواز الصلاة فيه، و إلّا يلزم أن لا يجوز الانتفاع به في غير حال الصلاة أيضا، بل لكرهتها فيه، و لكن لا يخفى أنّها لا تنهض للحجبه لضعف سندها.

و مثلها في الدلالة على كراهه الصلاة في الجلد المشتري من المستحلّ ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «تكره الصلاة في الفراء إلّا ما صنع في أرض الحجاز أو ما علمت منه ذكاه» (٢)، و التخصيص بأرض الحجاز إنّما هو في مقابل أرض العراق، لأنّ أهله كانوا يقولون بتذكيه جلد الميتة بالدباغ، كما عرفت في الروايه المتقدّمه.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّ الاعتبار بيد المسلم أو بجريان يده عليه و لو كان البائع مشركا، و لا- فرق بين كونه عارفا أو غيره، نعم تكره الصلاة فيما يشتري ممّن يستحلّ لباس جلد الميتة، و يزعم أنّ دباغه ذكاته للروايتين الأخيرتين.

ثمّ إنك عرفت أنّه استفاد من روايه الفضلاء الثلاثة و روايه إسماعيل بن عيسى المتقدّمين، اعتبار قول البائع عند السؤال عنه، لأنّ الظاهر أنّ المراد هو السؤال عنه لا عن غيره، و يدلّ على ذلك أيضا ما رواه محمّد بن الحسن الأشعري قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السّلام: ما تقول في الفرو يشتري من السوق؟ فقال عليه السّلام: «إذا كان مضمونا فلا- بأس» (٣)، فإنّ الظاهر أنّ المراد بكونه

ص: ٣٠٢

-
- ١- ١) الكافي ٣: ٣٩٧ ح ٢، الوسائل ٤: ٤٦٢، أبواب لباس المصلّي ب ٦١ ح ٢.
 - ٢- ٢) الكافي ٣: ٣٩٨ ح ٤، الوسائل ٤: ٤٦٢، أبواب لباس المصلّي ب ٦١ ح ١.
 - ٣- ٣) الكافي ٣: ٣٩٨ ح ٧، الوسائل ٤: ٤٦٣، أبواب لباس المصلّي ب ٦١ ح ٣.

مضمونا هو تعهد البائع و إخباره بانتزاعه من الحيوان المذكى، و عدم البأس معه يرجع إلى جواز الاعتماد على قوله كما لا يخفى.

و يؤيده أيضا بعض الروايات المتقدمه كمضمرة أحمد بن محمد بن أبي نصر، و روايته الأخرى عن الرضا عليه السلام (1)، و بعض ما يأتى فى المسأله الآتية، هذا مضافا إلى استقرار سيره العقلاء على الاعتماد على قول ذى اليد و الأخذ به فى الأمور المتعلقة بما فى يده من الإقرار به لغيره و غيره، و الظاهر أنّ الشارع لم يردع عنها بل جرى على طبقها و حكم بجواز الأخذ و الاعتماد على قول ذى اليد عند الإخبار بالتذكية، أو بالطهارة و النجاسة أو بغيرها كما لا يخفى.

ثم إنك عرفت فيما تقدم أنّ مقتضى الأصل الأولى فى الجلد أو اللحم المشكوك هى الحرمة و النجاسة، لجريان استصحاب عدم التذكية، لأنّ الحليه و كذا الطهارة معلقه فى الدليل على التذكية، فإذا أحرز بالاستصحاب عدمها فلا يترتب عليه الآثار المترتبة على وجودها، بل يترتب عليه التحريم و النجاسة.

لأنّ ظاهر الأدله و الفتاوى عدم اختصاص موضوعهما بعنوان الميتة التى هى عباره عن خصوص الحيوان الذى مات حتف أنفه، كما أنه ربما يساعده العرف و يؤيده قوله تعالى (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُّ .) (2) حيث جعلها مقابله للمتريه و النطيحه و غيرهما.

و إن كان قد يتراءى من بعض الأخبار المتقدمه ما يدل بظاهره على أنّ الحرمة موقوفه على العلم بكون الحيوان ميتة، عدم الواسطه بين المذكى و الميتة، كما أنه ربما يستشعر ذلك من بعض الأخبار الواردة فى مسأله صيد المحرم، حيث أطلق فيه الميتة على الصيد الذى ذكاه المحرم.

ص: ٣٠٣

١- (١) الوسائل ٤٩٢، ٤٩١: ٣. أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٣ و ٦.

٢- (٢) المائدة: ٣.

و بالجمله: فالظاهر أنّ الحيوان الذى مات بسبب خارجى غير التذكيه الشرعيه يلحق بالميته حكما، وإن كان لحوقه بها موضوعا محلّ تأمل بل منع، فلا يجوز الرجوع مع إلى أصالتي الحليه و الطهاره.

هذا، و يظهر من الفاضل التونى صاحب الوافيه، أنّه لا يجرى استصحاب عدم التذكيه (1) خلافا للمشهور، لأنّ عدم التذكيه لازم أعم لموجب النجاسه، لأنّه لازم الأمرين الحياه و الموت، و الموجب للنجاسه هو ملزومه الثانى دون الأول، و هو ليس له حاله سابقه، و المعلوم ثبوته فى الزمان الأوّل هو الأمر الأوّل، و هو لا يكون باقيا فى الزمان الثانى قطعاً.

و الظاهر من بعض كما ربّما يؤيده ذيل كلام هذا الفاضل أنّ هذا الاستصحاب من أفراد القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّى، و هو محل نظر، لأنّ عدم التذكيه ليس أمراً متّحداً مع الحيوان فى حالتي الحياه و الموت، كالكلى المتحد مع أفرادها، بل هو أمر عدمى يقارن الحياه و قد يقارن الموت.

و القطع بانتفاء مقارنه فى الزمان الثانى لا يوجب القطع بانتفاء عدم التذكيه فيه، لأنّه عدم أزلّى مستمرّ مع الحيوان فى الحالتين، و بعد الموت نشك فى انقطاعه فى حال زهوق الروح فيستصحب، بل لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب فى القسمين الأولين من استصحاب الكلّى، كان هذا الاستصحاب فى ذلك الأمر العدمى خاليا عن الإشكال.

ثمّ إنّ الشيخ رحمه الله فى رساله الاستصحاب بعد نقله كلام الفاضل المتقدم فى ذيل القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّى و الجواب عنه و الاشكال عليه بما ذكرنا، من عدم كون المقام من مصاديق ذلك القسم، و أنّه يجرى الاستصحاب هنا، و لو لم نقل بجريان الاستصحاب فى الكلّى أصلاً.

ص: ٣٠٤

قال ما ملخصه: إن الاستصحاب يجري في ذلك الأمر العدمي إذا لم يرد به إثبات الموجود المتأخر المقارن له، نظير إثبات الموت حتف الأنف بعدم التذكية، وكذا إذا لم يرد به إثبات ارتباط الموجود المقارن له به، نظير إثبات كون هذا الدم الموجود ليس بحيض باستصحاب عدم صيروره المرأة حائضا، أو عدم رؤيتها دم الحيض حتى يحكم عليه بالاستحاضه، لورود الدليل مثلا على أن «كل ما تقذفه المرأة من الدم إذا لم يكن بحيض فهو استحاضه» (1).

وذلك لأن اعتبار كون المرأة حائضا يغير اعتبار كون هذا الدم دم الحيض، وإن كانا متحصّلين في الواقع ونفس الأمر بتحقيق واحد، وكان منشأ اعتبارهما أمرا واحدا، وهو كون هذا الدم ممّا اقتضت طبيعه المرأة خروجه في كل شهر مثلا لقذف جدران الرحم له، إلا- أن ذلك لا- يضرّ بتغايرهما في عالم الاعتبار. وجرى الاستصحاب في الأوّل لوجود الحاله السابقه له لا يثبت به الاعتبار الثانى مع عدم وجود تلك الحاله له كما هو واضح.

ويظهر من حاشيه بعض الأعاضم على هذا المقام من كلام الشيخ قدس سرّه، أن استصحاب عدم التذكية يكون من قبيل استصحاب عدم صيروره المرأة حائضا في عدم إثباته كون هذا اللحم غير مذكى، حيث إنه بعد استظهار أن الميتة في نظر الشارع والمشرعه هي ما كان فاقدا لشرائط التذكية، وأن الموضوع للحرمه و النجاسه هو ما عدى المذكى قال: وكونه كذلك- أى كون هذا اللحم غير مذكى- لا يثبت بأصالة عدم التذكية، كما أنه لا يثبت بأصالة عدم صيروره المرأة حائضا، أو عدم رؤيه دم الحيض كون الدم المرئى متصفا بكونه ليس بحيض حتى يحكم بأنه استحاضه، كما سيوضحه المصنّف قدس سرّه.

ثم قال: فمقتضى القاعده هو التفكيك بين الآثار، فما كان منها مترتبا على عدم

ص: ٣٠٥

كون اللحم مذكى - كعدم حلّيته و عدم جواز الصلاه فيه، و عدم طهارته، و غير ذلك من الأحكام العدميه المنتزعه عن الوجوديات التي تكون التذكيه شرطا في ثبوتها - ترتب عليه فيقال: الأصل عدم تعلق التذكيه بهذا اللحم الذي زهق روحه فلا يحلّ أكله، و لا الصلاه فيه، و لا استعماله فيما يشترط بالطهاره.

و أمّا الآثار المترتبه على كونه غير مذكى، كالأحكام الوجوديه الملازمه لهذه العدميات، كحرمه أكله، و نجاسته، و تنجيس ملايقه، و حرمه الانتفاع به، أو بيعه، و غير ذلك من الأحكام المتعلقة على عنوان الميته أو غير المذكى، فلا (1). انتهى موضع الحاجه من كلامه قدس سرّه.

و حاصله الفرق بين عدم كون اللحم مذكى و كونه غير مذكى، بأنّ ما يترتب عليه الآثار الوجوديه كحرمه الأكل و النجاسه و غيرهما، هو الثانى دون الأول، و ما يجرى فيه الأصل هو الأول دون الثانى، و لا يثبت بجرىانه فيه إلاّ على القول بالأصل المثبت الذى هو خلاف التحقيق.

و فيه، إنّ المراد بالغير فى الثانى إن كان هو الغير المأخوذ غالبا فى السلب كقول القائل: زيد غير عالم، فمن الواضح حينئذ أنّه لا يبقى فرق بينه و بين الأول، و إن كان المراد به هو الغير الذى أخذ جزء للمحمول على نحو القضية المعدوله لا - السالبه المحصله، ففيه: مضافا إلى أنّ الفرق بينهما إنّما هو بالاعتبارات العقلية التي تكون خارجه عن فهم العرف، إنّ القول بكونه موضوعا لتلك الآثار الوجوديه ممنوع.

بل الظاهر إنّ ما ترتبت عليه تلك الآثار هو الأول، و هو عدم كون اللحم مذكى، و كذا لو كان المراد بغير المذكى هو ما يغير المذكى، بأن كان الموضوع لتلك الأحكام اللحم المتّصف بأنّه مغاير للمذكى، فإنّه يرد عليه المنع من ذلك، فظهر أنّ مجرى الاستصحاب هو ما كان موضوعا لتلك الآثار الوجوديه.

ص: ٣٠٦

هذا، و غايه ما يمكن أن يقال فى توجيه هذا القول: إن فى ناحيه الموضوع اعتبارين:

أحدهما: اعتبار كون الحيوان قد زهق روحه لا بالتذكيه، و هذا يجرى فيه الأصل بعد ثبوت جزئه الآخر بالوجدان.

ثانيهما: اعتبار كونه قد زهق روحه بسبب آخر غير التذكيه، و هذا لا يثبت بالأصل الجارى فى الأول، لأن كون انقطاع حياته بحدوث سبب غير القتل المخصوص، أى التذكيه من اللوازم غير الشرعيه التى لا تترتب على ثبوت المستصحب فى الزمان الثانى على ما هو التحقيق.

هذا، و يرد عليه مضافا إلى ما عرفت، عدم الفرق بين الآثار الوجوديه المترتبه على غير المذكى، و بين الآثار العدميه المنتزعه عما يترتب على المذكى من الآثار الوجوديه، فإذا أحرز عدم التذكيه بالاستصحاب، فالآثار المعلقه على عنوان المذكى منتفيه، و انتفائها عين ثبوت تلك الآثار الوجوديه كما هو واضح.

ثم إنه يظهر من بعض محققى المتأخرين عدم جريان استصحاب عدم التذكيه فى بعض الموارد، بناء على أن تكون التذكيه عباره عن نفس الأفعال المخصوصه، و كذا بناء على القول الآخر فى بعض الموارد أيضا حيث قال ما ملخصه:

إنه لو قلنا بكون التذكيه هى نفس الأفعال المخصوصه يكون موضوعها هو الحيوان، و حينئذ يشكل جريان الاستصحاب فى الجلد أو اللحم المشكوك فيما إذا لم يكن فى البين حيوان شكّ فى وقوع التذكيه عليه، كما فيما إذا علمنا بكون واحد معين من هذين الحيوانين مذكى و الآخر المعين ميته، و لكن شكّ فى أنّ هذا الجلد هل كان منتزعا من المذكى أو الميته؟ لأنّ الحيوان لم يكن مشكوك التذكيه، و الجلد لم يكن موضوعا لها، فلا يجرى الاستصحاب، و لا أصل فى البين يعين كونه منتزعا من الميته، لعدم وجود حاله

السابقه له، مضافا إلى وجود المعارض، و أما لو قلنا بأنها عباره عن حاله و كیفیه تتحصل من الأفعال المخصوصه، فلا إشكال فى جريان الاستصحاب مطلقا حتى فى المثال المتقدم.

لأنه لا- إشكال فى أنّ هذه الحاله تسرى فى جميع أجزاء الحيوان، فكلّ جزء منه يوصف بأنه مذكى بواسطة تلك الأفعال من اللحم و الجلد و غيرهما.

ثمّ قال ما حاصله: إنه يمكن أن يقال بعدم جريان الاستصحاب بناء على القول الثانى أيضا فى بعض الموارد، كما فى المثال المتقدم، لأنه بعد فرض كون الجلد ممّا يحتمل أن يكون مأخوذا من المذكى المعلوم تفصيلا، يحتمل أن لا يكون رفع اليد عن عدم التذكيه فى السابق من أفراد نقض اليقين بالشكّ، بل من أفراد نقض اليقين باليقين، لأنّ الجلد لو كان مأخوذا من المذكى انتقض الحاله السابقه باليقين بالتذكيه.

و بالجمله: لا- يمكن التمسك فى الفرض المذكور بعموم لا- تنقض، لأنّ المفروض الشك فى تحقق موضوعه و عدم جواز التمسك فيه بالعام، قد كان متفقا عليه بينهم (1). انتهى.

و تحقيق النظر فيه موقوف على بيان صور المسأله:

فاعلم أنه قد يكون الحيوان مشكوك التذكيه مع عدم كونه من أطراف العلم الإجمالى بثبوت التذكيه، و فى هذه الصوره لا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه بناء على ما عرفت، و يترتب عليه عدم جواز الانتفاع بشيء من أجزائه من اللحم و الجلد و غيرهما.

و قد يكون الحيوان من أطراف العلم الإجمالى بالتذكيه مع عدم العلم تفصيلا بعنوان المذكى، و لا بعنوان الميته، كما فيما إذا علم إجمالا بأنّ واحدا من هذين الحيوانين مذكى و الآخر ميته، و هو أيضا لا مانع من جريان الاستصحاب فيه، و لا

ص: ٣٠٨

يضرّ وجود العلم الإجمالي بكون واحد منهما مذكّي، لأنّ عدم جريان الأصل في أطرافه إنّما هو فيما إذا كان العلم الإجمالي مثبتا للتكليف، و كان جريانه مستلزما لرفع اليد عن التكليف المنجز.

و بالجملة: هذا فيما إذا لزم من جريانه تحقّق المخالفه العمليه للمعلوم بالإجمال.

و أمّا فيما نحن فيه و أمثاله، ممّا إذا كان العلم الإجمالي نافيا للتكليف، كما فيما إذا علم إجمالا- بطهاره واحد من الإنائين المسبوقين بالنجاسه، فالظاهر عدم المانع من جريان الأصل.

نعم من تمسّك لعدم الجواز بلزوم التنافى في مدلول لا تنقض و ما يساوقه من أدلّه الأصول، فالظاهر عنده عدم الجواز مطلقا، و لكنّ الظاهر عدم تماميه الدليل كما قرّنا في محلّه.

و قد يكون كذلك، لكن مع العلم تفصيلا بعنوان المذكّي و الميته، كما فيما إذا علم بأنّ الغنم الذى يكون متعلقا بزيد مذكّي و الآخر الذى يتعلق بعمر و ميته، ثمّ شكّ في أنّ هذا الغنم هل الذى وقعت التذكيه عليه أو غيره؟ للشكّ في أنّه لزيد أو لعمر و، و الظاهر أيضا أنّه لا مانع من جريان الاستصحاب في هذه الصوره، طبقا لما تقدّم في الصوره السابقه.

و لا- يخفى عليك أنّ جريان الأصل في صورتين الأخيرتين مع وجود العلم الإجمالي بكون أحدهما ميته و هو يوجب عدم جواز الانتفاع بهما، إنّما يثمر فيما إذا لم يكن العلم الإجمالي مؤثرا في إثبات التنجز بالنسبه إلى أطرافه كما إذا خرج بعض أطرافه عن مورد ابتلاء المكلف، لأنّ مقتضى الأصل عدم جواز الانتفاع و لو في مثل هذا الفرض كما هو غير خفى.

و قد يكون كالصوره السابقه، لكن مع تخلّل العلم التفصيلي بالغنم المتعلّق بزيد أو بعمر و، ثمّ عروض الشكّ فيه، قد يقال في هذه الصوره كما قيل: بعدم

جريان الاستصحاب فيه، إمّا لأنّه لا يعلم كون النقص فيها نقضا لليقين بالشكّ، لاحتمال كون الحيوان هو ما يتعلّق بزيد، و عليه فانتقض اليقين بعدم التذكيه باليقين بوجودها، فكون المورد من مصاديق النقص بالشكّ الذى هو مورد الاستصحاب غير معلوم. و إمّا لأنّه يعتبر فى جريانه اتّصال زمان اليقين بالشكّ المفروض انتفائه.

و لكن الظاهر عدم المانع من جريانه فيها أيضا، لأنّه لا يعتبر فى الاستصحاب إلّا اليقين بالحدوث و الشكّ فى البقاء و هما ثابتان فى المقام، و اعتبار اتصال زمان اليقين بالشكّ إن أريد به اعتبار اتصال زمان نفس الوصفين، فلا دليل عليه، بل هو على خلافه، لجريان الاستصحاب فيما إذا علم بنجاسه مائع ثمّ علم بطهارته ثمّ شكّ فى بقاء النجاسه لأجل الشكّ فى يقينه الثانى.

و إن أريد به اعتبار اتصال زمان المتيقّن و المشكوك، فهو عين اعتبار الشكّ فى البقاء المتحقّق فى المقام.

و بالجملة: لا مانع من جريان الأصل من هذه الحيثيه أصلا.

و أنت إذا أمعنت النظر فيما ذكرنا من الحكم فى تلك الصور، تظهر لك ما فى الكلام السابق من النظر الوارد على ما أفاده المحقق المتقدم بناء على القول الثانى.

هذا، و يرد على ما ذكره بناء على القول الأول- و هو كون التذكيه عباره عن نفس الأفعال المخصوصه- أنّ التذكيه بناء عليه هى تلك الأفعال بما أنّها مؤثّره فى قتل الحيوان، و وجبه لانقطاع حياته، و ضروره أنّ إيقاع تلك الأفعال على الميتة لا يوجب اتّصافها بكونها مذكّاه.

و من المعلوم حينئذ أنّ كل جزء من الحيوان يوصف بأنّه أثر فيه تلك الأفعال بإيجابها، سلب الآثار المترتبه عليه بوصف الحياه عنه، و لو فى الأجزاء التى لا تحلّها الحياه، فما أفاده من أنّ الجلد خارج عن موضوع التذكيه بناء على هذا القول ممّا لا يصح كما لا يخفى.

غير المأكول اللحم

من الأمور المعتبره في لباس المصلّي أن لا يكون من أجزاء الحيوان الذي يحرم أكل لحمه، واعتباره في لباس المصلّي ممّا تفرّدت به الإماميّة (١)، خلافا لسائر فرق المسلمين، حيث لم يتعرّضوا لهذه المسأله في كتبهم مع كونها ممّا يعمّ به البلوى.

ولا يخفى أنّ الأخبار الواردة في هذا المقام من الأئمه عليهم السّلام أكثرها لا يخلو من ضعف، أو إرسال، أو غيرهما كما يظهر لمن راجعها، نعم واحد منها يكون موثّقا، وهو الخبر الآتي، ولذلك استشكل صاحب المدارك في المسأله (٢)، بناء على مذهبه

ص: ٣١١

١ - ١) الخلاف ١: ٦٣ و ٥١١، مسأله ١١ و ٢٥٦، الاستبصار: ١٣٥، الغنيه: ٦٦، الوسيله: ٨٨، الكافي في الفقه: ١٤٠، المهذب ١: ٧٥، المعتمد ٢: ٧٨، المنتهى ١: ٢٢٦، تذكره الفقهاء ٢: ٤٦٥، مسأله ١١٨، نهايه الأحكام ١: ٣٧٣، السرائر ١: ٢٦٢، مدارك الأحكام ٣: ١٦١، روض الجنان: ٢١٣، جامع المقاصد ١: ٨٦.

٢ - ٢) بعد المراجعته إلى كلامه ظهر أنّ مختاره هو ما ذهب إليه الشهيدان رحمهما الله لا الإشكال في أصل المسأله فلا تغفل. «المقرّر» مدارك الأحكام ٣: ١٦١.

فى الخبر الواحد من اختصاص الحجية بالصحيح الأعلائى منه، و هو ما كان كل واحد من رواته مذكى بتذكيه عدلين. و لكن ذلك-أى عدم خلؤ الأخبار من ضعف أو إرسال-لا يوجب إشكالا فى المسأله بعد ذهاب الأصحاب من السلف إلى الخلف إلى اعتبار ذلك فيه، فى قبال سائر المسلمين، و بعد الإجماعات المنقوله المدعاه فى كلام كثير منهم.

هذا، مضافا إلى عدم انحصار الحجية بما ذكره صاحب المدارك كما قُرّر فى محلّه.

و بالجمله: لا- يمكن رفع اليد عمّا يدلّ عليه الأخبار بعد كونها مؤيّده بالشهره العظيمة المحققه و الإجماعات المنقوله الكثيره، فالإشكال فى أصل المسأله ممّا لا ينبغى أن يصدر من الفقيه.

نعم يقع الكلام فى أنّ ذلك هل يكون معتبرا فى خصوص لباس المصلّى و هو ما يلبسه المصلّى ممّا هو محيط به كالقميص و غيره، أو يشمل مثل التّكّه و الجورب و القلنسوه و نحوها ممّا يصدق عليه اللباس و لا يكون محيطا بالشخص اللابس له، أو يعمّ ما ذكر و ما إذا لم يكن لباسا و لكن كان لباسه ملاصقا و ملابسا معه، كما إذا لاقى ثوبه غير مأكول اللحم، أو كانت خيوط ثوبه التى خيط بها من شعره و غيرهما من الصور، أو يقال بشمول دليل الاعتبار لمثل ما إذا كان محمولا للمصلّى أيضا؟ وجوه:

ذهب الشهيدان قدس سرّهما إلى اختصاص المنع بما إذا كان لباس المصلّى من أجزائه (١)، بل نقل عنهما أنّ عدم شمول دليل المنع لما إذا صلّى فى الثوب الذى ألقى عليه شعراته، و جواز الصلاه فيه من المقطوع به (٢)، و لكن حكى عن ظاهر المشهور القول بالمنع

ص: ٣١٢

١- (١) الذكري ٣:٣٢، روض الجنان: ٢١٤، مسالك الأفهام ١:١٦٢.

٢- (٢) مدارك الاحكام ٣:١٦٦.

مطلقاً (١)، ويدلّ عليه ما رواه في الكافي موثقاً عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن بكير، قال: سأل زرارة أبا عبد الله عليه السّلام عن الصلاة في الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر؟ فأخرج كتاباً زعم أنّه إملاء رسول الله صلّى الله عليه وآله:

«إنّ الصلاة في كل وبر كل شيء حرام أكله، فالصلاة في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و ألبانه و كل شيء منه فاسده، لا تقبل تلك الصلاة حتّى يصلّى في غيره ممّا أحلّ الله أكله، ثمّ قال: يا زرارة هذا عن رسول الله صلّى الله عليه وآله، فاحفظ ذلك يا زرارة، فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاة في وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شيء منه جائزه إذا علمت أنّه ذكّي قد ذكاه الذبيح، وإن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسده، ذكاه الذبيح أم لم يذكّه» (٢).

و قد استشكل على الاستدلال بالرواية للقول المشهور بأنّ ظاهر كلمه «في»، في قوله: «فالصلاة في وبره»، هي الظرفيه، و مقتضاها كون أجزاء غير مأكول اللحم، بحيث يكون ظرفاً للمصلّى و محيطاً به، و هو لا يصدق فيما إذا ألقى على ثوبه وبره أو شعره، و كذا فيما إذا كان مستصحباً لهذه الأمور من دون لبس هذا، و نقل عن البهبهاني قدس سرّه أنّه أجاب عن هذا الإشكال بما حاصله:

إنّ كلمه «في» ليست للظرفيه، لا متناع اعتبار كون البول و الروث ظرفاً للمصلّى فلا بدّ من أن يراد منها المصاحبه، و معه يتم الاستدلال، ثمّ أورد على نفسه بأنّ اعتبار الظرفيه في الروث و البول إنّما هو بملاحظه تلوّخ الثوب أو البدن بواحد منهما، فكأنّه قيل: الصلاة في الثوب المتلوّخ بهما فاسده.

و عليه فلا يشمل ما إذا كان شيء من أجزاء غير المأكول محمولاً للمصلّى و لا يدلّ على المنع فيه.

ص: ٣١٣

١-١) راجع ص ٣١١.

٢-٢) الكافي ٣: ٣٩٧ ح ١، التهذيب ٢: ٢٠٩ ح ١٨١، الوسائل ٤: ٣٤٥. أبواب لباس المصلّى ب ٢ ح ١.

ثمَّ أجاب بأنَّ ذلك المعنى مستلزم للإضمار و الحذف، بخلاف ما ذكرناه في معناه فإنَّه مستلزم للمجازيه، وقد قرّر في الأصول تقدّم الثّاني على الأوّل، فيما إذا دار الأمر بينهما (١)، انتهى.

و لكن يمكن أن يقال بإمكان اعتبار الظرفيه فيما إذا تلطّخ الثوب بهما بملاحظه ملابسه الثوب معهما، فكأنّهما صارا جزئين للثوب، فهو نظير ما إذا كان بعض الثوب من أجزاء غير المأكول دون البعض الآخر.

هذا، و لا- يخفى بعد هذا المعنى و الظاهر بعد امتناع اعتبار الظرفيه لما عرفت في كلام المجيب هو جعل كلمه «في» بمعنى المصاحبه، و معه يتم الاستدلال و يشمل الدليل جميع الصور حتّى ما إذا كان المصلّى مستصحبا لرتوبات غير المأكول التي لا تعدّ من أجزائه الفعلية.

ثمَّ لا- يخفى أنّ التكرار الواقع في قوله: «إنّ الصلاه»، و الحزازه الواقعه في قوله: «لا- تقبل تلك الصلاه»، و غير ذلك من الجهات المخالفه للفصاحه يشعر بأنّ الراوى نقل الروايه بالمعنى، و لم يضبط الألفاظ الصادره من الإمام عليه السّلام، و لكنّه لا يضرّ بالاستدلال بالروايه لمعلوميه المضمون الصادر منه عليه السّلام.

و يؤيّدها ما رواه الشيخ في التهذيب عن محمّد بن أحمد، عن عمر بن عليّ بن عمر بن يزيد، عن إبراهيم بن محمّد الهمداني قال: كتبت إليه: يسقط على ثوبي الوبر و الشعر ممّا لا يؤكل لحمه من غير تقيه و لا ضروره، فكتب: «لا تجوز فيه الصلاه» (٢) و غير ذلك من الأخبار الكثيره الداله عليه بالعموم أو بالخصوص (٣)، و إن كان كل واحد منها لا يصلح للحجّيه و لا يجوز الاعتماد عليه منفردا، إلا أنّ

ص: ٣١٤

١-١) مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ١٢٣.

٢-٢) التهذيب ٢: ٢٠٩ ح ٨١٩، الاستبصار ١: ٣٨٤ ح ١٤٥٥، الوسائل ٤: ٣٤٦. أبواب لباس المصلّى ب ٢ ح ٤.

٣-٣) راجع الوسائل ٤: ٣٤٥. أبواب لباس المصلّى ب ٢.

المجموع قابل للاستناد إليه، خصوصاً بعد ملاحظه الشهره و الإجماعات المنقوله.

ثم إن مقتضى إطلاق موثقه ابن بكير المتقدمه و غيرها عدم الفرق فى المنع عن الصلاه فى أجزاء غير المأكول بين كون ما يصلّى فيه ممّا تتمّ فيه الصلاه منفرداً، و بين غيره كالقلنسوه و الجورب و غيرهما ممّا لا تتمّ فيه الصلاه وحده، خلافاً لما حكى عن الشيخ فى المبسوط حيث خصّ فيه المنع بالأوّل بعد اختياره فى النهايه التعميم (١) على ما هو ظاهر كلامه بل صريحه.

و نقل العلامه فى محكّي المختلف عن الشيخ إنّه استدل على الجواز فى الثانى بأنه قد ثبت للتكّه و القلنسوه حكم مغاير لحكم الثوب من جواز الصلاه فيهما، و إن كانا نجسين أو من حرير محض، فكذا يجوز لو كانا من وبر الأرانب و غيره (٢). انتهى.

و ظاهر كلامه و إن كان هو الاستدلال بالقياس الذى أجمعت الإماميه على عدم حجّيته، إلاّ أنّه يمكن أن يكون مراده الاستدلال بما ورد فى الحرير الفارق بينهما فى الحكم الشامل بعمومه للمقام، و هو ما رواه فى التهذيب عن كتاب سعد بن عبد الله الأشعري، عن موسى بن الحسن -الذى هو من أكابر الطبقة الثامنه- عن أحمد بن هلال، عن ابن أبى عمير، عن حمّاد، عن الحلبي، عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

«كل ما لا- تجوز الصلاه فيه وحده فلا بأس بالصلاه فيه مثل التكّه الإبريسم و القلنسوه و الخفّ و الزنار يكون فى السراويل و يصلّى فيه» (٣).

بناء على أن يكون قوله: «مثل التكّه الإبريسم»، بياناً لما هو المانع من صحه الصلاه فيما تتمّ فيه الصلاه وحده و مثالا له، و لم يكن مراده الاختصاص بالإبريسم بل كان ذكره كذكر التكّه و القلنسوه من باب المثال، ففى الحقيقه يكون

ص: ٣١٥

١- ١) المبسوط ١: ٨٢-٨٣، النهايه: ٩٦.

٢- ٢) مختلف الشيعه ٨٠: ٢.

٣- ٣) التهذيب ٣: ٣٥٧ ح ١٤٧٨، الوسائل ٤: ٣٧٦. أبواب لباس المصلّى ب ١٤ ح ٢.

المراد أنّ كل ما يكون مانعا من الصلاة فيما تتمّ الصلاة فيه من كونه نجسا أو حريرا محضا أو من أجزاء غير المأكول فهو لا يكون مانعا بالنسبة إلى ما لا تتمّ الصلاة فيه وحده، فتجوز الصلاة فيه وإن كان واجدا لشيء عن الموانع أو لجمعها.

فالرواية بعمومها تدلّ على ما ذكره الشيخ رحمه الله من الفرق بينهما في المقام أيضا، ويمكن أن يكون مراده الاستدلال بالاستقراء، بتقريب أنّ مراجعه الأدلة المانعة عن الصلاة في النجس و في الحرير المحض الشامله بإطلاقها لجميع الموارد بعد قيام القرينه المنفصله على التقييد بالصوره الأولى، تقتضى الحكم بأنّ مراد الشارع من المطلقات الوارده في غير النجس و الحرير هو المقيّد، فلا دلالة لها على المنع في غير تلك الصوره.

هذا، و في كل منهما نظر:

أمّا الأوّل: فلضعف سند الرواية لتضعيف كثير من علماء الرجال لأحمد بن هلال، مضافا إلى ما نقل من التوقيع عن الناحيه المقدّسه الوارد في مذمته بقوله عليه السّلام: «احذروا الصوفى المتصنع» (١).

و يؤيّده عدم نقل هذه الرواية من تلامذه ابن أبي عمير غيره، فهى ساقطه عن درجه الاعتبار و لا يجوز الاعتماد عليها، مضافا إلى أنّ الموثقه المتقدمه تدلّ بالصراحه على المنع عن الصلاة فيما إذا كان مع المصلّى بول غير المأكول أو روثه.

و القول بالمنع فيه و الجواز فيما إذا كان ما يصلّى فيه ممّا لا تتمّ الصلاة فيه وحده من أجزاء ممّا لا يحتمله أحد.

فلاستناد إلى الرواية في مقابل الموثقه ممّا لا يصح، وكذا الاستناد إلى ما رواه الشيخ عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن محمّد بن عبد الجبار قال: كتبت إلى أبي محمّد عليه السّلام أسأله هل يصلّى في قلنسوه عليها و بر ما لا يؤكل لحمه، أو تكه حرير

ص: ٣١٦

محض، أو تكه من وبر الأرناب؟ فكتب عليه السّلام: «لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض و إن كان الوبر ذكياً حلت الصلاة فيه إن شاء الله تعالى» (١).

لأنّ الجمع بينها وبين الموثقه غير ممكن و وجوب الرجوع إلى المرجحات يقتضى الأخذ بالموثقه، لمخالفتها للعامه و موافقتها لفتوى المشهور دونها.

مضافاً إلى كونها مؤيَّده بما رواه الشيخ عن عليّ بن مهزيار قال: كتب إليه إبراهيم بن عقبه: عندنا جوارب و تكك تعمل من وبر الأرناب فهل تجوز الصلاة في وبر الأرناب من غير ضروره و لا تقيه؟ فكتب: «لا تجوز الصلاة فيها» (٢).

و أما الثاني: فلعدم مساعده العرف عليه، مضافاً إلى أنّ المنع في الحرير مطلق كما تدلّ عليه روايه محمّد بن عبد الجبار المتقدّمه و سيجيء.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّه لا فرق في المنع بين اللباس و غيره، و في اللباس بين ما تتمّ الصلاة فيه وحده و غيره.

ثمّ لا- يبعد أن يقال: بانصراف الأدله المانع عن الصلاة في أجزاء غير المأكول عن أجزاء الإنسان، فلا تبطل الصلاة إذا كان مع المصلّي شعره أو ظفره و إن كان غيره.

و على تقدير الشمول فيجب تخصيصها بما رواه الشيخ عن محمد بن علي بن محبوب، عن علي بن الريان بن الصلت قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السّلام: هل تجوز الصلاة في ثوب يكون فيه شعر من شعر الإنسان و أظفاره من قبل أن ينفذه و يلقيه عنه؟ فوقع عليه السّلام: «يجوز» (٣)، و ما رواه الصدوق عن عليّ بن الريان أنّه سأل أبا الحسن الثالث عليه السّلام عن الرجل يأخذ من شعره و أظفاره ثمّ يقوم إلى الصلاة من غير

ص: ٣١٧

١- ١) التهذيب ٢: ٢٠٧ ح ٨١٠، الاستبصار ٣: ٣٨٣ ح ١٤٥٣، الوسائل ٤: ٣٧٧. أبواب لباس المصلّي ب ١٤ ح ٤.

٢- ٢) التهذيب ٢: ٢٠٦ ح ٨٠٥ و ٨٠٦، الوسائل ٤: ٣٧٧. أبواب لباس المصلّي ب ١٤ ح ٣.

٣- ٣) التهذيب ٢: ٣٦٧ ح ١٥٢٦، الوسائل ٤: ٣٨٢. أبواب لباس المصلّي ب ١٨ ح ٢.

أن ينفذه من ثوبه؟ فقال: «لا بأس» (١).

و الظاهر أنهما روايه واحده و الاختلاف فى الألفاظ نشأ من اختلاف نقل الراوى كما لا يخفى.

و حينئذ فيشكل التعميم لما إذا كان مع المصلّى شعر غيره من أفراد الإنسان، إذ لا يعلم أنّ الحكم بالجواز كان جواباً عن السؤال بالنحو الأوّل، لأنّه يحتمل أن يكون جواباً عن السؤال بالنحو الثانى المتضمّن للمسأله عن حكم ما إذا كان مع المصلّى شعر نفسه أو ظفره، فيكون الجواز مختصاً به. هذا، و لكنّ الظاهر ما عرفت من الانصراف، فيعمّ الجواز كلتا صورتين.

ثمّ لا- يخفى عدم اختصاص ما ذكرنا من مانعيه أجزاء غير المأكول بالحيوان الذى كان له جميع المذكورات فى الموثقه ابن بكير من الشعر و الوبر و غيرهما، بحيث لو لم يكن لبعض الحيوانات غير المأكول وبر مثلاً- لم يكن هنا مانع من الصلاه فى أجزاءه، ضروره أنّه لا دلالة لذكرها فى الموثقه على انحصار الحكم بذلك الحيوان، مضافاً إلى وضوح عدم الاختصاص بذلك كما يظهر بمراجعته العرف الذى هو الحاكم فى الخطابات الشرعيه.

و كذا لا يختص المنع بالحيوان الذى له لحم، كما ربّما يتوهم من قول الإمام عليه السّلام فى الموثقه بعد نقله ما فى كتاب رسول الله صلّى الله عليه و آله: «فان كان ممّا يؤكل لحمه»، بتقريب أنّ قرينه المقابله تقتضى أن يكون المراد بقوله: «و إن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله»، هو ما كان أكل لحمه حراماً و منهياً عنه و ذلك- أى وجه عدم الاختصاص بما ذكر- إطلاق كلام النبى صلّى الله عليه و آله على ما نقله الإمام عليه السّلام عن كتابه صلّى الله عليه و آله و هو قوله: «إنّ الصلاه فى وبر كل شىء حرام أكله».

حيث إنّه يدلّ على أنّ المناط حرمة أكل الحيوان سواء كان ذا لحم أم لم يكن

ص: ٣١٨

(١- ١) الفقيه ١: ١٧٢ ح ٨١٢، الوسائل ٤: ٣٨٢. أبواب لباس المصلّى ب ١٨ ح ١.

ولا- وجه لتقييده بالأول بعد تعارف أكل الثاني أيضا كما فى الجراد وغيره، و تقييد الإمام عليه السلام إنما هو بملاحظه أن المتعارف غالبا هو أكل الحيوان الذى له لحم و التغذى به لا غيره.

و كذا لا يختص المنع بالحيوان الذى قد يزهق روحه بالتذكية و قد يزهق غيرها، كما ربما يتوهم من قول الإمام عليه السلام فى الموثقه: «إذا علمت أنه ذكى ذكاه الذبح»، و ذلك لأن ذكر هذا الكلام إنما هو لبيان أن مجرد كون الحيوان مأكول اللحم لا يوجب صحه الصلاه فى أجزائه، بل له شرط آخر و هو وقوع التذكية عليه، و لا يخفى أن هذا الشرط إنما هو بالنسبه إلى استعمال جلده لا سائر أجزائه من الوبر و الشعر و غيرهما، لأنه تصح الصلاه فيها و لو قطعت عنه فى حال الحياه.

فظهر أنه لا- يختص المنع بذلك، بل يشمل الحيوانات التى لا- تقبل التذكية الموجهه للطهاره و الحليه أصلا، كما أنه لا وجه للاختصاص بالحيوان الذى يذكى بالذبح لا بالنحر و غيره، كما ربما يتوهم من كلام الإمام عليه السلام، و ذلك لأن التعبير به إنما هو بملاحظه أن الغالب هو كون التذكية بالذبح لا غيره، و ذلك لا يوجب الاختصاص كما هو واضح.

ثم إنه لا فرق بين كون الحيوان له نفس سائله و بين غيره، لعدم دلالة شىء من الأخبار الوارده فى الباب عليه و لو بالإشعار، كما يظهر لمن راجعها، و لا وجه لاحتماله فى المقام، و احتمال الفرق بينهما فى مسأله الميته إنما هو لأجل احتمال أن مانعيه الميته إنما هى لأجل كونها نجسه لا لموضوعيتها.

و عليه فلا- يشمل دليل المنع ميته غير ذى النفس لعدم نجاستها، و هذا بخلاف المقام، لأنه لا وجه لاحتمال الاختصاص بالأولى كما عرفت. نعم لو استندنا فى المسأله إلى الشهره و الإجماعات المنقوله و لم نعتد على الموثقه لاحتمال الاختصاص بما هو القدر المتيقن منها، إذ حينئذ لا دليل على الإطلاق كما لا يخفى.

لا- إشكال و لا- خلاف بين الإماميه في بطلان الصلاه فيما علم كونه من أجزاء غير المأكول، كما عرفت في المسأله السابقه (١)، إنما الإشكال في حكم الصلاه فيما لم يعلم كونه كذلك، فالمشهور بين المتأخرين هو البطلان (٢)، و ذهب جماعه منهم إلى الصحه (٣).

و لا يخفى أنه لم يرد في المسأله نص بالخصوص عنهم عليهم السلام، و فتاوى الأصحاب

ص: ٣٢٠

-
- ١ - ١) الغنيه: ٦٦، السرائر ٢٦٢: ١، المعتمر ٧٨: ٢، المنتهى ٢٢٥: ١، تذكره الفقهاء ٢: ٤٦٥ مسألة ١١٨ و ص ٤٦٦ مسألة ١١٩، نهايه الأحكام ٣٧٣: ١، جامع المقاصد ٢: ٨٠، الذكرى ٣: ٣٢، روض الجنان: ٢١٢، كشف اللثام ٣: ٢٠١، الحدائق ٧: ٥٠.
- ٢ - ٢) شرائع الإسلام ١: ١٠٤، المنتهى ١: ٢٣١، قواعد الأحكام ١: ٣٠٢، جامع المقاصد ٢: ٤٨٨، مسالك الأفهام ١: ٢٨٥، رياض المسائل ٣: ١٥٣، جواهر الكلام ٨: ٨١.
- ٣ - ٣) مجمع الفائده و البرهان ٢: ٩٥، مدارك الاحكام ٣: ١٦٧، بحار الأنوار ٨٠: ٢٢٢، مستند الشيعة ٤: ٣١٧، الحدائق ٧: ٨٦.

ليس على نحو يكشف عن وجوده، لأن أكثر المتقدمين لم يتعرّضوا لها في كتبهم على الظاهر، و من تعرّض لها منهم فإنما ذكرها في الكتب الموضوعه لذكر المسائل التفريعيه لا الكتب المعده لنقل فتاوى الأئمه عليهم السّلام بعين الألفاظ الصادره عنهم، حتّى يكون ذكرها فيها كاشفا عن وجود النصّ، كما هو الشأن في غيرها من المسائل المذكوره فيها.

و يؤيّده أنّه لم يتخيل أحد من الطرفين وجود النص في المسأله حتى يجعله دليلا لمذهبه، أو يرد به دليل خصمه، فالمستند فيها إنّما هو الأصول و القواعد الشرعيه كما يظهر لمن راجع كلماتهم، و سيجيء إن شاء الله تعالى ما هو الحقّ فيها، و لا يخفى أيضا أنّه لا اختصاص لمورد النزاع بما يشكّ كونه من أجزاء المأكول أو من أجزاء غيره، بل يعمّ ما إذا شكّ في كونه من أجزاء غير المأكول أو من أجزاء غيره، و لو لم يكن من أجزاء الحيوان أصلا.

و بالجمله: محلّ البحث ما إذا كان أحد طرفي الشكّ كونه من أجزاء غير المأكول، سواء كان الطرف الآخر هو كونه من أجزاء الحيوان المأكول أو من غير أجزاء الحيوان، إذ القول بالفصل بينهما في غايه الضعف. و كذا لا اختصاص لمورد البحث بما إذا شكّ في ثبوت هذا المانع و هو كونه من أجزاء غير المأكول، بل يعمّ ما إذا شكّ في ثبوت سائر الموانع، ككونه حريرا محضاً للرجال، أو ذهباً خالصاً لهم، أو غيرهما من الموانع.

ثمّ إنّ العلامه في المنتهى من القائلين بالبطلان في المسأله، حيث قال في محكيه:

إنّه لو شكّ في كون الصوف أو الشعر أو الوبر من مأكول اللحم لم تجز الصلاه فيه، لأنها مشروطه بستر العوره بما يؤكل لحمه، و الشكّ في الشرط يقتضى الشكّ في المشروط (١).

ص: ٣٢١

و فى كلامه وجوه من النظر:

أحدها: أنه جعل الشرط هو الستر بما يؤكل لحمه مع أنّ الشرط هو عدم كون الصلاة فى أجزاء غير المأكول، سواء وقعت فى أجزاء الحيوان المأكول أو فى غير أجزاء الحيوان، كأن صلّى فى الثوب المعمول من القطن مثلا، أو كان الساتر بعض أجزاء البدن على ما هو الحقّ كما عرفت سابقا.

و ما ربما يتوهم من أنّ ظاهر قوله عليه السّلام فى موثقه ابن بكير المتقدمه فى المسأله السابقه «لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلّى فى غيره ممّا أحلّ الله أكله» (1) هو اعتبار أن تكون الصلاة فى أجزاء المأكول.

ففيه: مضافا إلى عدم الدلاله كما لا يخفى أنّ اللازم طرحها بعد ما كان المقطوع به بين الأصحاب صحه الصلاة فى غير أجزاء الحيوان، فهذه الجهه أيضا توجب الاضطراب فى الروايه كسائر الجهات المتقدمه.

ثانيها: إنّ الظاهر من كلامه أنّ اعتبار كونه من أجزاء غير المأكول إنّما هو فى الساتر مع أنّه معتبر فى لباس المصلّى، سواء كان هو الساتر أو كان الساتر غيره ممّا لا يكون من أجزاءه.

ثالثها: إنّ جعل اعتبار كون اللباس من غير أجزاء ما يحرم أكله من قبيل الشرطيه، مع أنّ دخالته بنحو المانع التي مرجعها إلى كون وجوده مانعا عن انطباق عنوان الصلاة على الأفعال و الأقوال المأتى بها، لأنّ الأعدام لا تكون مؤثّره فى شىء كما هو واضح.

و لا يخفى أنّ الخلل من الوجوه المذكوره لا يقدر فيما هو بصدده من التمسك بقاعده الاشتغال، لأنّه يمكن تقريرها بوجه لا يرد عليه شىء من الوجوه

ص: ٣٢٢

المذكوره، بأن يقال: إنَّ الشك في وجود المانع يقتضى الشك في انطباق عنوان الصلاه على المأتى به، فلا يعلم حصول الامتثال و الفراغ عن التكليف المعلوم، مع أنَّ الاشتغال اليقيني يستدعى البراهه اليقنيه.

ثمَّ إنَّ جماعه من أجلاء تلامذه المحقق السيد الشيرازى قدس سرّه، ذهبوا إلى الصحه تبعاً له، و استدلّوا عليه بالبراهه العقليه، و حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان و المؤاخذه بلا برهان (1)، و حيث إنَّ جريان البراهه فى المسأله متفرّع أولاً على جريانها فى الشبهه الموضوعيه فى التكليف المستقلّه، فلا بدّ من بيان ما هو المرجع فيها و أنّ العقل هل يحكم فيها بالبراهه و قبح العقاب أو أنّه يوجب الاحتياط؟ و لا يخفى أنّه لا يبقى مجال للقول بالصحه فى هذه المسأله، لو قلنا بوجوب الاحتياط فى تلك المسأله و عدم جريان البراهه فيها، و هذا بخلاف ما لو قلنا بجريان البراهه فيها، فإنه لا ملازمه بينه و بين القول بالصحه كما سيظهر إن شاء الله تعالى، فنقول:

إنَّ صريح الشيخ رحمه الله فى رساله البراهه هو جريانها فى الشبهه الموضوعيه عقلاً، كجرانها فى الشبهه الحكميه، فإنه قدس سرّه بعد استناده إلى الأخبار الكثيره التى تدل على جريان البراهه الشرعيه فى الشبهه الموضوعيه قال:

و لكن فى الأخبار المتقدمه بل فى جميع الأدله المتقدمه من الكتاب و العقل كفايه، ثمَّ دفع توهم عدم جريان حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، نظراً إلى تماميه البيان من قبل الشارع، فيجب الاجتناب عن الأفراد المحتمله، بأنّ النهى عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومه تفصيلاً و المعلومه إجمالاً المتردّده بين محصورين.

و الأول لا يحتاج إلى مقدمه علميه، و الثانى يتوقف على الاجتناب من

ص: ٣٢٣

(١ - ١) منهم السيد الفشاركى رحمه الله فى الرسائل الفشاركيه: ٣٩٣.

أطراف الشبهه لا- غير، و أمّا ما احتمال كونه خمرا من دون علم إجمالي فلم يعلم من النهى تحريمه، و ليس مقدّمه للعلم باجتناّب فرد محرم معلوم، فلا فرق بينها و بين الموضوع الكلى المشتبه حكمه.

و ما ذكر من التوهم جار فيه أيضا، لأنّ العمومات الداله على حرمة (الخبائث) (1) (و الفواحش) (2)، (و ما نهاكم عنه فانتهوا) (3)، تدلّ على حرمة أمور واقعيه يحتمل كون شرب التتن منها (4). انتهى محلّ الحاجه من كلامه قدس سرّه.

أقول: لا- يخفى أنّ الحكم بعدم الفرق بين الشبهات الموضوعيه و الحكميه فى جريان البراءه العقليه فى غير محلّه، لأنّ العقل يحكم بأنّ المخالفه فى الاولى مع العلم بالحكم موجه لخروج العبد عن رسوم العبوديه، و كونه طاغيا على مولاه، دون المخالفه فى الثانيه.

و الحكم بأنّ النهى عن الخمر لا يدلّ إلاّ على حرمة الأفراد المعلومه، كما هو ظاهر كلام الشيخ بل صريحه، مندفع بأنّ المفروض مع قطع النظر عن الأخبار الداله على حليه المشتبه، أنّ الحكم بالتحريم ثابت للخمر الواقعي من دون دخاله العلم فى موضوعه، كيف و معه لا مجال لاحتمال التكليف فى الفرد المشتبه، لفرض عدم وجود العلم المأخوذ فى موضوعه، و هو ممّا يقطع بخلافه، فالنهي عام و المخالفه مع احتمال ثبوته غير جائزه عند العقل.

و غايه ما يمكن أن يقال فى وجه جريان البراءه العقليه فى الشبهات الموضوعيه، ما أفاده بعض الأعلام من المعاصرين فى رساله التى صنّفها فى حكم

ص: ٣٢٤

١-١) الأعراف: ١٥٧.

٢-٢) الأنعام: ١٥١.

٣-٣) الحشر: ٧.

٤-٤) فرائد الأصول: ٢٢١.

الصلاه فى الألبسه المشكوكه حيث قال ما ملخصه:

لا- خفاء فى أنه لا بد أن يكون متعلق التكليف عنوانا اختياريا للمكلف قابلا لأن يتعلق به الإراده، إما بنفسه أو بالتوسيط، و ذلك العنوان يكون على أربعة أقسام:

الأول: العنوان الذى يكون متعلقا للتكليف، بلا تعلق له بموضوع خارجى خارج عن تحت القدره و الاختيار، كالتكلم و الضحك و البكاء و نحوها.

الثانى: العنوان الذى يكون له تعلق بالموضوع الخارجى، و كان ذلك الموضوع أمرا جزئيا متحققا فى الخارج، كاستقبال القبلة و استدبارها.

الثالث: أن يكون له تعلق بالموضوع الخارجى الذى أخذ وجوده و لو ببعض أفراد موضوعا للحكم، و بعبارة أخرى موضوع الحكم هو صرف وجوده المساوق للإيجاب الجزئى كما فى الوضوء و التيمم بالنسبه إلى الماء و التراب.

الرابع: أن يتعلق بالموضوع الخارجى الذى يكون عنوانا كليا ذا أفراد محققه الوجود و مقدرته، و لحظ ذلك العنوان فى مقام تعلق الحكم مرآتا للأفراد الموجوده و المقدره، كالشرب المتعلق بالخمير و غيره مما يكون موضوعا للحكم على نحو القضايا الحقيقيه.

و ينحل الحكم فى هذا القسم إلى أحكام كثيره حسب تعدد الموضوع و كثرته، فيختص كل واحد من أفراد الموضوع بحكم خاص كما هو الشأن فى القضايا الحقيقيه، فإن كل واحد من أشخاص موضوعاتها له حكم خاص، ففى الحقيقه يصير معنى لا تشرب الخمر إنه يحرم شرب كل خمير موجود فى الخارج أو يوجد بعد.

و بملاحظه ما ذكره المنطقيون من انحلال القضايا الحقيقيه إلى شرطيه متصله مقدمها عقد الوضع فيها و تاليها عقد الحمل، يصير معنى «لا تشرب الخمر» هكذا

كل خمر إذا وجد في الخارج فهو بحيث إذا وجد يحرم شربه، وهذه القضية كما ترى تكون الحرمة فيها مرتبة على وجود الخمر، فالحرمة المجعولة للخمر قبل تحققه و وجوده في الخارج تكون حكما إنشائيا، و فعليتها و كونها زاجره للمكلف يتوقف على وجوده في الخارج.

و من المعلوم أنّ المنجز للتكليف إنّما هو العلم بالتكليف الفعلي لا- العلم بالحكم الإنشائي، و قد عرفت أنّ فعليته متوقفه على وجود موضوعه، فتنجز الحرمة يتوقف على العلم بالتكليف الفعلي، و هو يتوقف على وجود موضوعه، فتنجزها يتوقف على العلم بوجود الموضوع، ففي الحقيقه يكون وجود الموضوع من جمله شرائط وجود التكليف.

و من هنا يظهر بطلان ما يترأى من كلام الشيخ قدس سرّه في رساله، حيث إنّ الظاهر منه أنّ عدم وجوب الاجتناب في الشبهات الموضوعيه إنّما هو لعدم كونها مقدّمه علميه حتى تجب بوجوب ذيها، و ذلك لما عرفت من أنّ جواز الاقتحام و عدم وجوب الاجتناب فيها إنّما هو لعدم العلم بتحقق شرط التكليف.

فهو نظير ما إذا شكّ في تحقق الاستطاعه التي يكون وجوب الحجّ مشروطا بوجودها، و هذا هو الفارق بين هذا القسم و الأقسام الثلاثه المتقدّمه، حيث إنّ الحكم فيها منجز بنفس العلم به و اجتماع شرائط التكليف من القدره و غيرها كما هو واضح (1)، انتهى ملخص كلامه زيد في علوّ مقامه، و يرد عليه:

أولا: المنع من انحلال التكليف التحريمي المتعلق بشرب الخمر مثلا إلى أحكام كثيره حسب كثره الموضوع و هو الخمر، بل الحق كونه تكليفا واحدا له عصيانات متعدده و امتثالات متكثّره.

ص: ٣٢٤

توضيح ذلك، إنَّ المشهور ذهبوا إلى أنَّ معنى النهي هو طلب الترك، و تبعهم جماعه من المتأخرين منهم المحقق الخراساني في الكفايه (١)، و عليه يشترك النهي مع الأمر في أنَّ معناه أيضا هو الطلب، غايه الأمر أنَّ الطلب في الأمر متعلق بوجود الطبيعه، و في النهي بتركها و هو خلاف التحقيق، فإنه يلزم بناء عليه سقوط النهي بالكليّ عن عهده من خالفه و عصاه و لو مرّه.

فإنَّ عدم الطبيعه ليس كوجودها حتّى يكون له أفراد متعدّده و مصاديق متكثّره، لأنّه ليس شيئا متحقّقا و أمرا ثابتا حتّى يكون واحدا أو كثيرا، غايه الأمر أنَّ العقل بعد إضافته إلى الطبيعه التي لا تكون في حدّ ذاتها متكثّره- كما أنّها لا تكون واحده- يعتبرها أمرا واحدا و شيئا فاردا.

و حينئذ يلزم سقوط النهي بالمخالفه بناء على ما يقولون من أنَّ المعصيه مسقطه للتكليف كأمثاله، فيلزم عدم استحقاق العقوبه إذا ارتكبه ثانيا و ثالثا و هكذا، و كذا يلزم عدم الفرق بين من ارتكبه قليلا أو كثيرا، و عدم القدره على الامتثال أصلا، لو خالفه و لو مرّه، و بطلان اللوازم بمكان من الوضوح.

و التحقيق أن يقال: إنَّ معنى النهي ليس هو الطلب، بل معناه الزجر عن إيجاد الفعل المنهى عنه، كما أنَّ معنى الأمر هو البعث إلى إيجاد الفعل المأمور به، فمتعلق النهي هو عين متعلق الأمر، و لكن معناه متغايران عكس ما ذكره المشهور.

غايه الأمر أنَّ للنهي عصيانات متعدّده حسب تعدّد وجود الطبيعه المتعلقه للنهي، لأنَّ متعلقه هو الوجود على ما عرفت، و هو يحصل به مخالفته فتكثر المخالفه بتكثّره، كما أنَّ متعلق الأمر يحصل به موافقته و أمثاله.

و توهم أنّه لا يعقل تحقق المعاصي المتعدّده بالنسبه إلى تكليف واحد، لأنَّ المعصيه إذا تحقّقت يسقط بها التكليف.

ص: ٣٢٧

مندفع بمنع ذلك، إذ لا- معنى لكون المعصية مسقطه للتكليف، و سقوطه في بعض موارد العصيان إنّما هو لكون التكليف فيه مشروطا و موقّتا بوقت خاصّ، و لم يؤت به في وقته، فسقوطه إنّما هو لمضيّ وقته، و هو يستلزم سلب القدره على الامتثال المعتمره في ثبوت التكليف بلا إشكال، و لا دخل للعصيان فيه أصلا.

و هذا بخلاف الامتثال و الموافقه في الأمر، فإنّه بمجرد تحقّقه يوجب سقوط الأمر لحصول الغرض به. فقد ظهر أنّ النهي مع كونه تكليفا واحدا له عصيانات متعدّده موجهه لاستحقاق عقوبات متكرّره، كما أنّ له أيضا امتثالات متعدّده.

غايه الأمر أنّ استحقاق المثوبه إنّما هو فيما إذا كان الاجتناب لملاحظه نهى الشارع مع كون اقتضاء قوّه الشهويه أو الغضبيه هو الارتكاب، و انقذح من جميع ما ذكرنا بطلان القول بانحلال النواهي إلى تكاليف عديده حسب تعدّد الموضوع.

و ثانيا: منع كون التكليف في هذا القسم مشروطا بوجود الموضوع، إذ المراد من التكليف المشروط أن يكون البعث أو الزجر ثابتا على فرض وجود الشرط، و حينئذ لا- يمكن أن يقال إنّ الزجر في النواهي مشروط بوجود موضوعاتها، إذ القول به ليس إلّا كالقول بأنّ النهي مشروط بما إذا اقتضى طبعه الارتكاب الذي يكون الترك فيه غايه للنهي.

و بالجمله لا- نرى فرقا بين الأقسام الأربعه، فكما أنّ وجود الضحك أو التكلّم ليس شرطا للحكم بالحرمة أو الوجوب، فكذلك وجود الموضوع في القسم الرابع، فإنّه أيضا لا- يكون شرطا للحكم، غايه الأمر أنّ مع فقدّه يمتنع تحقّق متعلّق التكليف، فقوام التكليف به إنّما يكون كقوام التكليف بمتعلّقه بل هو عينه.

و ثالثا: لو سلّمنا جميع ذلك لكن لا نسلم قبح العقاب من المولى في نظر العقل مع كونه محتملا لوجود الموضوع، لأنّ المفروض أنّ البيان من قبله تامّ لا نقص فيه، إذ لا يجب عليه تعريف الصغريات و بيانها حتى على القول بالانحلال، و لم

يتوهم أحد وجوبه، وحينئذ فلا نرى بعد المراجعته إلى العقل قبح العقاب عليه مع المصادقه.

و ما يقال: من أنّ الاحتمال لا يمكن أن يكون منجزاً.

فمندفع بعد النقض بالشبهه الحكميه قبل الفحص، و بحكم العقل باستحقاق العقوبه فيما إذا احتمل صدق مدعى النبوه مع عدم النظر فى آياته و معجزاته و غيرهما، من الموارد التى يكون الحكم فيها منجزاً على تقدير ثبوته بمجرد الاحتمال، بأنه لا مانع من أن يكون منجزاً كالعلم، غايه الأمر لا يكون كاشفاً و طريقاً كالعلم و الظن، و لا يخفى أنه لا فرق فيما ذكرنا من عدم قبح العقاب فى الشبهه الموضوعيه بين أن يكون الارتكاب قبل الفحص أو بعده.

ثم إنك عرفت سابقاً أنه لو قلنا بوجوب الاجتناب فى الشبهات الموضوعيه فى التكاليف المستقله كشرب الخمر، فلازمه الحكم بالبطلان فى مثل المقام ممّا يكون الشك فيه فى التكاليف الضمنيه بطريق أولى، و أمّا لو قلنا بجريان البراءه فى الاولى فلا يستلزم ذلك جريانها فى الثانى، بل يجرى فيه الوجهان.

و لذا ترى الخلاف فى المسأله مع أنّ جريان البراءه فى التكاليف المستقله كأنه كان مفروغاً عنه عندهم، على ما يظهر من الشيخ رحمه الله و تلامذته، حيث إنه لم يחדش أحد منهم فى هذا الحكم، فقد ظهر لك أنّ القول بالصحه فى المسأله مستندا إلى جريان البراءه العقلية متوقف أولاً على القول به فى الشبهات الموضوعيه فى التكاليف المستقله.

و قد عرفت أنّ الحقّ عدم الجريان فيها فضلاً عن المقام، و على تقديره فيتوقف القول بالصحه أيضاً على جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيه، فيما إذا دار الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، فينبغى التعرّض لذلك المبحث على سبيل الاجمال ليظهر لك الصحيح عن سقيم المقال فنقول و على الله الاتكال

إنه ذهب جماعه من محققى الأصوليين إلى وجوب الاحتياط فيما إذا دار الأمر بينهما (1)، واستدلوا عليه بقاعده الاشتغال، فإنّ قضيته العلم باشتغال الذمه بوجوب الأقل هو وجوب العلم بسقوطه المتوقع على إتيان الأكثر، لتوقف العلم بحصول الغرض عليه، ومن المعلوم بقاء الأمر ما دام لم يحصل الغرض.

توضيحه، إنّ الأوامر والنواهي تابعه للمصالح الموجوده فى الأمور بها و المفسد المتحققه فى المنهى عنها على ما ذهب إليه العدلية، فداعى الأمر بشىء هى المصلحه الملزمه الموجوده فى ذلك الشىء، كما أنّ الباعث على النهى عنه هى المفسده الملزمه المتحققه فيه.

و عليه فالأمر والنهى تابعان حدوثا لثبوت المفسده و المصلحه، و يقيان ما دام بقائهما، إذ كل ما هو علّه للحدوث فهو علّه للبقاء، ففى المقام إذا علم بكون الأقل متعلّقا للتكليف للعلم بتوجه الأمر الواحد المنبسط على الأجزاء إلى المكلف على أى تقدير، سواء كان الجزء المشكوك أيضا متعلّقا لبعض ذلك الأمر أم لم يكن، فقد علم بوجوب تحصيل الغرض عليه.

و من المعلوم أنه لا- يحصل العلم بحصوله مع الإتيان بالأقلّ فقط، لاحتمال كون التكليف متعلّقا بالأكثر، و عليه فلا يحصل الغرض بإتيان الأقل أصلا، لأنّ المفروض كونهما ارتباطيين، فيجب إتيان الأكثر ليحصل العلم بحصول الغرض.

و فيه: إنّ توقّف العلم بسقوط الأمر على العلم بحصول الغرض المتوقع على إتيان الأكثر مسلّم، و لكن ليس محلّ الكلام و مورد النقض و الإبرام هو العلم بسقوط الأمر و حصول الغرض، بل الكلام إنّما هو فى أنّه هل توجه الأمر الواحد إلى المكلف على نحو منبسط على الجزء المشكوك أيضا أو يختصّ بسائر الأجزاء

ص: ٣٣٠

المعلومه؟ و مقتضى حكم العقل تنجزه بالنسبه إلى الأجزاء المعلومه فقط كما يأتي تحقيقه.

تمسك الأصوليين بالبراءه العقليه

ظاهر جماعه من الأصوليين جريان البراءه فى المسأله (١)، و يمكن تقريبه بوجهين:

أحدهما: ما يترأى من الشيخ قدس سرّه فى الرسائل (٢)، من أنّ العلم الإجمالى بوجوب الأقل أو الأكثر ينحل إلى العلم التفصيلى بوجوب الأقل و الشك البدوى فى وجوب الأكثر، و ذلك لأنّ الأقل واجب على التقديرين، لأنّه إن كان الأكثر واجبا واقعا يكون الأقل أيضا واجبا.

غايه الأمر أنّ وجوبه وجوب تبعي، و إن لم يكن كذلك يكون الأقل واجبا بالوجوب النفسى، فوجوبه الأعم من النفسى و الغيرى معلوم تفصيلا، و هذا بخلاف الأكثر، فإنّ وجوبه مشكوك فيجرى فيه البراءه.

و يرد على هذا التقريب، أنّه يلزم بناء عليه أن لا يكون المكلف مستحقا للعقوبه فيما إذا خالف، و لم يأت بشىء لا بالأكثر و لا بالأقل، و كان الأمر فى الواقع متعلقا بالأكثر، لأنّ المفروض أنّ الأمر الواقعى المتعلق بالأكثر لم يصل إلى مرتبه التنجز، لكونه مشكوكا موردا لجريان البراءه حسب الفرض، فلا يصح العقاب عليه، لأنّه يصير من قبيل العقاب من دون بيان و هو قبيح بحكم العقل، و الأمر المحتمل المتعلق بالأقل قد انكشف خلافه، و أنّه لم يكن ثابتا فلا يصح العقاب عليه

ص: ٣٣١

١-١) فرائد الأصول: ٢٧٢-٢٧٣.

٢-٢) فرائد الأصول: ٢٧٤.

بل لا يعقل، نعم لا بأس بالقول بكونه مستحقاً لعقاب التجري بناء على صحه عقاب المتجزي و استحقاؤه له.

ثانيهما: ما يظهر من بعض الأعلام (1) و هو الموافق للتحقيق، من أنّ الأمر مع كونه واحداً حقيقه له أبعاض كثيره يتعلّق كل واحد منها بأجزاء متعلّقه، و ذلك لأنّ المركبات الشرعيه مركبات اعتباريه، و المراد بها هي الأشياء المتغايره في الحقيقه المتكثره في الوجود مع اعتبار الوحده فيها باعتبار ترتب حكم واحد عليها، و كونها معنونه بعنوان حسن بخلاف المركبات الحقيقه.

و حينئذ إذا تعلّق أمر واحد بتلك الأشياء المتغايره من حيث الوجود فقد تعلّق بكلّ واحد منها بعض ذلك الأمر الواحد، و حينئذ فإذا شكّ في متعلّقه من حيث القلّه و الكثره فقد شكّ بعد العلم بتعلّق أبعاضه المعلومه إلى الأجزاء المعلومه في تعلّق بعضه بالجزء المشكوك، فيحكم العقل بالبراءه و عدم تنجّز ذلك الأمر بالنسبه إلى البعض المشكوك على تقدير تعلّقه بالأكثر واقعا، و لا ينافي ذلك تنجّزه بالنسبه إلى أبعاضه المعلومه.

و الحاصل إنّ لذلك الأمر مخالفتين:

أحدهما: مخالفته بالنسبه إلى الأبعاض المعلومه و تتحقّق بترك الأقل المعلوم جزئيه.

ثانيهما: مخالفته بالنسبه إلى بعضه المشكوك على تقدير كونه متعلّقاً بالأكثر في الواقع، و تتحقّق بترك الجزء المشكوك فقط، و صحه العقوبه و استحقاؤها إنّما يترتب على الاولى دون الثانيه، لعدم تنجّزه بالنسبه إلى البعض المشكوك على ذلك

ص: ٣٣٢

١ - ١) لم نعر على العبارة المحكيه بعين ألفاظها، و لعلّه منقول بالمعنى، و لكن أصل المطلب ذكر في فوائد الأصول ٤: ٢٢٦، و نهايه الأفكار للمحقّق العراقي ٣: ٤٣٠، و نهايه الدرايه للمحقّق الأصفهاني ٢: (الأقلّ و الأ-كثر: الوظيفه عند الشك في الأقلّ و الأكثر): ٦٢٧.

التقدير كما عرفت.

ولا يخفى أنه لا منافاه بين كون الأمر واحدا حقيقه و كونه ذا أبعاض كثيره، إذ هو نظير بعض الأمور الخارجيه الذى يكون واحدا حقيقه مع كونه ذا أبعاض كثيره كالماء الواقع فى الحوض مثلا، فإنه مع كونه واحدا لمساوقه الاتصال مع الوحده على ما قرّر فى محله يعد له أبعاض، بل قد يكون بعضه معروضا لعرض كالحمره، و البعض الآخر معروضا لضد ذلك العرض كالصفره مثلا، فلا منافاه بينهما أصلا.

هذا كلّه فيما إذا كان منشأ الشك فى وجوب الأكثر عدم النصّ، أو إجماله، أو تعارض النصين، و أما إذا كان منشأ اشتباه الأمور الخارجيه كما فى مثل المقام، فالحكم كما مرّ فى الشبهات الموضوعيه فى التكليف المستقله.

هذا، و لا يخفى أنه لو قلنا بجريان البراءه فى الشبهه الموضوعيه مطلقا فى التكليف المستقله و الضمنيه كليهما، فلا يستلزم ذلك أيضا القول بالصحه فى مثل المسأله مما يرجع الشك فيه إلى الشك فى المحصل، كما توهمه بعض من تلامذه المحقق الشيرازى قدس سرّه حيث اعترض على الشيخ قدس سرّه بأنّه لا وجه للحكم بالبطلان فى المقام كما فى رساله التى صنّفها فى هذا الباب، بعد القول بجريان البراءه فى الشبهات الموضوعيه فى التكليف المستقله- كما تقدّم نقل كلامه- و بجريانها فيما إذا دار الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين كما تقدّم نقل مرامه (1).

و ذلك- أى وجه عدم الاستلزام و بطلان التوهم و عدم ورود الاعتراض عليه- أنّ ظاهر الأدله المانع عن الصلاه فى أجزاء الحيوان الذى لا يحلّ أكل لحمه و لا شرب لبنه أنّ المعترض فى انطباق عنوان الصلاه على الأفعال و الأقوال المأتى بها بترقب أنّها صلاه أن لا تكون الصلاه واقعه فى شىء من أجزاء كل فرد من أفراد ما

ص: ٣٣٣

لا يؤكل لحمه.

و بعبارة أخرى،المعتبر هو عدم تحقق هذه الطبيعة المتوقف على عدم وجود شيء من أفراده و ينتزع منه مانعيه كل فرد لا بنحو يكون كل فرد مانعا مستقلا، حتى يلازم ذلك كون القيد هو عدمه بنحو الاستقلال،فكانت هنا قيود متعددة حسب تعدد الوجودات المانعه،بل بمعنى أنه حيث كان القيد هو عدم تحقق الطبيعة،فوجودها مانع عنه.

و من المعلوم أنّ تحقّق الطبيعة إنّما يكون بوجود كل فرد منها،فمانعيه وبر الأرانب إنّما هي لتحقق الطبيعة به،و كذا مانعيه وبر الثعالب و غيره ممّا لا يؤكل لحمه،و هذا بخلاف عدم الطبيعة،إذ هو ليس شيئا حتى يكون له مصاديق و أفراد، بل هو أمر واحد باعتبار من العقل بعد إضافته إلى طبيعه خاصّه،فظهر أنّ المعتبر في الصلاه شيء واحد و أمر فارد،و هو عدم وقوعها في أجزاء ما لا يؤكل لحمه.

غايه الأمر أنّه تنتزع منه مانعيه وجود أفراد تلك الطبيعة بنحو عرفت، و حينئذ فإن قلنا بما يظهر من المحقق الخراساني في الكفايه (1)و في مجلس بحثه،من أنّ الشرائط الشرعيه راجعه إلى الشرائط العقلية،بمعنى أنّ توقّف المشروط على حصولها و عدم تحققه بدونها،كان أمرا واقعا كشف عنه الشارع،فالواجب حينئذ الرجوع إلى الاحتياط بلا إشكال.

لأنّ الشرط و القيد أمر واحد على ما عرفت،و لا- يعلم بتحقيقه مع وقوع الصلاه في اللباس المشكوك،فلا- يعلم بحصول المشروط،و المفروض وجوب العلم بتحقيقه كما هو مقتضى قاعده الاشتغال.

و أمّا لو قلنا بما يظهر من بعض الأعلام (2)من أنّ الشرطيه و التقييد إنّما تنتزع

ص: ٣٣٤

١- ١) كفايه الأصول ١:١٤٣،مقدمه الواجب.

٢- ٢) كتاب الصلاه(تقريرات بحث المحقق النائيني)١:١٥٨،فوائد الأصول ٤:٣٩٢-٣٩٣.

من تقييد المأمور به بوجود الشرائط المانعيه من تقييده بعدم الموانع،و التقييد بوجود الشرائط و بعدم الموانع يكون من أجزاء المأمور به كسائر الأجزاء،فالأمر أيضا كذلك،لأنه بناء عليه أيضا يكون القيد مبينا مفهوما يجب العلم بتحقيقه،و يتوقف ذلك على العلم بوجود الشرائط و فقدان الموانع.

و بالجملة:لا فرق بعد كون القيد أمرا واحدا مبيّنا في وجوب العلم بتحقيقه بين المذهبين كما عرفت.

و ممّا ذكرنا من وحده القيد ينقذح فساد ما يظهر من كلام بعض الأعلام (١)، حيث إنّه قدس سرّه بعد ذهابه إلى جريان البراءة في الشبهات الموضوعيه في التكاليف المستقله بنحو عرفت منه،صار بصدد بيان عدم الفرق بينها و بين المقام،حيث إنّه بعد بيان أنّ قيديه العدم فيما نحن فيه تتصوّر على وجوه ثلاثه:

أحدها:أن يكون القيد نعتا عدميا مساوقا لمحمول المعدوله.

ثانيها:أن يكون من باب السلب المحصّل،و على هذا التقدير يمكن أن يكون نفس السلب الكلّي قيذا واحدا،و يمكن أن يكون منحلّا إلى عدم وجود كل فرد، و كان القيد آحاد ذلك العدم.

قال بعد القول بظهور الأدله في الوجه الثالث ما ملخصه:إنّه أيّ فرق يعقل بين موضوعيه الخمر لحرمة شربه،و موضوعيه المانع لتقييد الصلاه بعدم وقوعها فيه،فكما تجرى البراءة في الأوّل على ما عرفت،لا ينبغي الإشكال في جريانها في الثاني.

وجه الفساد ما عرفت من أنّ ظاهر الأدله المانعه أنّ الصلاه في كل جزء من أجزاء كل ما لا يؤكل لحمه فاسده،و ينتزع منه أنّ المطلوب للشارع هو عدم

ص: ٣٣٥

وقوع الصلاة فيها، و من المعلوم أنّ العدم أمر واحد عند اعتبار العقل ليس له أفراد، بخلاف وجود الطبيعه، إذ هي توجد بوجود فرد ما، و لا تنعدم إلاّ بعدم جميع الأفراد، فمعنى كون وجود الطبيعه مانعا هو مانعيه كل فرد يوجد منها في الخارج، و هو لا ينافي مع كون القيد أمرا واحدا.

و من هنا يظهر أنّ ما ذكرنا من وحده القيد لا يستلزم القول بعدم مانعيه شيء من الوجودات، إذا اضطر المصلّي إلى واحد منها، لأنك عرفت أن كل وجود مانع من صحه الصلاة، فإذا اضطر إلى أحد الوجودات كان اضطر إلى الصلاة في اللباس المتخذ من وبر الأرناب مثلا، فلا يجوز له أن يلبس زائدا على ما اضطر إليه، و لا ينافي ذلك وحده القيد كما عرفت.

ثمّ لا يخفى أنّ عبارته قدس سرّه في مقام بيان الوجه الثاني من الوجوه المتصوّره ثبوتا في قيديه العدم في المقام، لا يخلو عن اضطراب بحيث ربما يوهم الخلاف، حيث قال: و يمكن أن يكون نفس السلب الكلّي بوحدته الشامله لمجموع وجودات الموضوع قيذا واحدا. (١)، حيث إنّ ظاهره أنّ المانع هو مجموع وجودات الموضوع لا كل فرد منها، فيستلزم عدم تحقّق المانع في زمان أصلا، و كذا صحه الصلاة فيما إذا صلّي في بعض أفراده كما لا يخفى.

و قد تحصيل من جميع ما ذكرنا أنّه لو سلّم جريان البراءة في الشبهات الموضوعيه في التكاليف المستقله و في التكاليف الضمنيه، فلا نسلم جريانها في مثل المقام ممّا لا يكون الشك في قيديه أمر زائد، بل في حصول القيد الذي كان مفهومه مبينا على ما عرفت تحقيقه، و المرجع فيه وجوب الاحتياط من غير خلاف. هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالتمسّك بالبراءة العقلية لصحه الصلاة في الألبسه المشكوكه و قد عرفت عدم تماميتها.

ص: ٣٣٦

منها: حديث الرفع (1) و تقريب الاستدلال به من وجوه:

أحدها: ما احتمله الشيخ فى الرساله (2) من أنّ قرينه السياق تقتضى أن يكون الموصول فى قوله صلّى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون» إشاره إلى الموضوعات الخارجيه المجهوله بعناوينها التى تكون بها موضوعات للأحكام و متعلقات لها.

و حينئذ فيختصّ الحديث بالشبهات الموضوعيه، و لا- يعمّ الشبهات الحكميه، فكلّ موضوع كان عنوان المتعلّق للحكم مجهولاً، فهو مرفوع و إسناد الرفع إليه مع ظهور قوله: «رفع عن أمتي»، فى الرفع التشريعى و عدم معقوليه إسناده إلى الموضوعات الخارجيه، إنّما هو باعتبار الأثر المترتب عليه المرفوع فى صورته الجهل.

و فى المقام نقول: مانعيه هذا اللباس الذى لا يعلم كونه من أجزاء غير المأكول، مرفوعه بلسان رفع موضوعها و هو اللباس، فتصحّ الصلاه فيه لعدم كونه مانعا و مبطلا لها.

ثانيها: تعميم الموصول للشبهات الحكميه كما اخترناه و حقّقناه فى الأصول، لأنّ الموصولات موضوعه للإشاره إلى جميع ما تثبت له الصله، كأسماء الإشاره و الضمائر، فكلّ شىء كان مجهولاً بنفسه، أو بعنوانه الموضوع للحكم فهو مرفوع برفع نفسه أو رفع آثاره و أحكامه، فباعتبار شمول الموصول للشبهات الموضوعيه يصحّ الاستدلال بالحديث، لرفع المانعيه فى المسأله بالتقريب المتقدّم فى

ص: ٣٣٧

١- ١) الخصال: ٤١٧ ب ٩.

٢- ٢) فرائد الأصول: ١٩٥.

ثالثها: القول باختصاص الموصول بما إذا كان الحكم مجهولاً، وتعميم الحكم للأحكام الكليّة المجهولة في الشبهات الحكمية، وللأحكام الجزئية المجهولة في الشبهات الموضوعية، فيصح الاستدلال به لرفع الحكم الجزئي المجهول في المقام، وهي مانعيه هذا اللباس الذي لا يعلم كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، أو من غيره من الموانع.

هذا، ويمكن أن يقال بأنّ الظاهر من الحديث عرفاً هو رفع التكاليف المجهولة التي توجب تضييقاً على المكلف إذا علم بها، لا رفع الأحكام الجزئية أو الموضوعات التي يرجع رفعها إلى رفع أحكامها بعد العلم بأصل الحكم الكلي الذي صدر من الشارع.

و بعبارة أخرى، إنّ المكلف بعد ما علم بحرمه الخمر الواقعي المقتضى لوجوب الاجتناب عن الأفراد المعلومه و كذا المشكوكه، بناء على ما بيناه سابقاً من عدم جريان البراءة العقلية في الشبهات الموضوعية، فقد علم بما يوجب التضييق عليه.

فإذا فرض أنّ الشارع جوّز له الاقتحام في الأفراد المشكوكه، فلا بدّ أن يبين ذلك بدليل يكون كالحاكم على دليل حرمه شرب الخمر الواقعي، نظير الأدلة الدالة على حليه كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبداً إلى أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه (١)، و ما يدلّ على طهاره المياه (٢) أو جميع الأشياء (٣) إلى أن يعلم أنّها قدر أو نجس، و غيرهما ممّا يكون دالاً على جواز الاقتحام في

ص: ٣٣٨

١- ١) الكافي: ٥-٣١٣ ح ٣٩، الفقيه: ٣-٢١٦ ح ١٠٠٢، التهذيب: ٩-٧٩ ح ٣٣٧ و ج ٧:٢٢٦ ح ٩٨٨، السرائر: ٣: ٥٩٤، الوسائل: ١٧-٨٧. أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١.

٢- ٢) الكافي: ١: ٣ ح ٢ و ٣، التهذيب: ٢١٦، ٢١٥: ١ ح ٦١٩ و ٦٢١، الوسائل: ١٣٤: ١. أبواب الماء المطلق ب ١ ح ٥.

٣- ٣) التهذيب: ٢٨٤: ١ ح ٨٣٢، الوسائل: ٤٦٧: ٣. أبواب النجاسات ب ٣٧ ح ٤.

و حيث لم يبين ذلك بمثل ما ذكر، فلا يمكن رفع اليد عمّا يقتضيه الدليل على التحريم الظاهر في حرمة الفعل بعنوانه الواقعي، و بالجمله فلم يثبت ظهور حديث الرفع في رفع الأحكام الجزئية المشكوكه في الشبهات الموضوعية، فلا يجوز الاستدلال به.

و منها: الاستصحاب، فإنّ استصحاب عدم كون المصلّي لابسا لما يكون وجوده مانعا و عدمه قيّدا في صحة الصلاة يقتضى الحكم بصحتها، لأنّه لا يشترط في الاستصحاب أزيد من أن يكون المستصحب حكما شرعيا، أو ذا أثر شرعي، و لا فرق بين أن يكون موضوعا لذلك الأثر مستقلا أو جزء لموضوعه أو دخيلا فيه وجودا أو عدما، فاستصحاب عدم كونه لابسا لما يكون وجوده مانعا يثبت عدم كونه لابسا لأجزاء غير المأكول، فتتم الصلاة فيه بعد إحراز سائر الأجزاء و فقد الموانع بالوجدان، أو بقيام اليقينه، أو بجريان الأصل.

هذا، و لا يخفى أنّ التمسك بالاستصحاب إنّما يتم بناء على أن يكون ما اعتبر شرعا عدمه في الصلاة هو كون المصلّي لابسا لأجزاء غير المأكول، و بعبارته اخرى كان المانع هو الذي اعتبر وصفا و حاله للمصلّي و هو خلاف ظاهر الأدله المانعه عن الصلاة في أجزاء غير المأكول.

لأنّها تدلّ على أنّ الصلاة فيها فاسده، كما في موثقه ابن بكير المتقدمه (1)، أو على النهي عن الصلاة فيها، فالمانع هو وقوعها في أجزاء غير المأكول، و هو لا يكون لعدمه حاله سابقه، و كذا لا يتم أيضا بناء على اعتبار المانع وصفا و حاله للباس المصلّي لعدم وجود حاله السابقه له أيضا.

نعم يجرى الاستصحاب بناء عليه أى على الوجه الأخير فى بعض فروض المسأله، كما إذا شكّ فى تَلَطُّخ لباسه غير المشكوك بأجزاء غير المأكول و مصاحبته معها، بناء على بطلان الصلاه فى صورته التلطيخ بها، كما قَوَّيناه سابقا، فإنه يجرى حينئذ استصحاب عدم التلطيخ و عدم المصاحبه كما لا يخفى.

إن قلت: لا- مانع من جريان الاستصحاب بناء على الوجه الثانى، و هو اعتبار المانع وصفا للصلاه، لوجود الحاله السابقه للمستصحب، بتقريب أن يقال: إنَّ الصلاه حين ما لم توجد لم تكن فى أجزاء غير المأكول، فهذه القضيّه السالبه بانتفاء الموضوع المستلزم لانتفاء المحمول كانت متيقنه، قد شكّ فى بقائها بعد تحقق الموضوع فتستصحب.

قلت: الظاهر عدم شمول دليل اعتبار الاستصحاب لمثل هذه الصوره كما يتبين فى محله.

إن قلت: سلّمنا ذلك و لكن لا نسلم عدم وجود الحاله السابقه المتيقنه فى جميع صور المسأله، بناء على الوجه الثانى من الوجوه المتقدمه، لوجود هذه الحاله فيما إذا شرع فى الصلاه فى اللباس الذى علم عدم كونه مانعا، لعدم كونه من أجزاء غير المأكول، و شكّ فى أثنائها فى أنّ ما ألقى عليه بعد الشروع هل يكون مانعا أم لا، فلا إشكال حينئذ فى جريان الاستصحاب كما هو واضح.

قلت: لا يخفى أنّ مدلول الأدله المانعه عن الصلاه فى أجزاء غير المأكول إنّما هو بطلانها فيما إذا وقعت بتمام أجزائها أو ببعضها فيها، فلا يكفى مجرد وقوع بعض أجزائها فى غيرها، و من المعلوم أنّ إحراز عدم هذا المانع لا يتحقق إلاّ بعد العلم بعدم وقوع شىء من أجزائها فيها، فمجرد الشروع فى الألبسه المحلله لا يوجب العلم بعدم المانع إلاّ بعد حصول جميع أجزائها و شرائطها مع فقدّه كما هو واضح، و إن كانت الصلاه عباره عن حضور العبد فى مقابل مولاه و التوجّه نحوه و الالتفات

إليه بنحو الخضوع و الخشوع.

و مقتضاه حينئذ تحقّقها بمجرد الشروع فيها و بقائها إلى حصول الفراغ، غايه الأمر إنه يجب أن يشتغل معه ببعض الأذكار المخصوصه و الأفعال المأثوره، كما لا يبعد أن تكون كذلك، فالأمر أيضا كذلك، لأنها و إن كانت متحققه بمجرد الشروع، و المفروض العلم بعدم وقوعها في اللباس المشكوك، إلا أنّ المعتبر أن لا تكون من أول حدوثها إلى آخر بقائها واقعه في شيء من الألبسه المحرمه، و المفروض الشك في ذلك، فاليقين بوجود الحاله السابقه منتف كما عرفت.

ثمّ إنّ بعض المعاصرين بعد أن جعل اعتبار وقوع الصلاه في الألبسه غير المحرمه من قبيل الموانع دون الشرائط، نفى الإشكال حينئذ عن جواز الرجوع إلى أصاله عدم المانع لإثبات الصحه في المسأله (١).

و نحن نقول: ليس المراد من المانع المأخوذ عدمه في مجرى الأصل هو عنوان المانع و مفهومه قطعاً، بل المراد منه ما يحمل عليه ذلك المفهوم بالحمل الشائع و يتحد معه وجوداً.

و حينئذ فإن كان المراد أنّ هذا الأصل معتبر من باب الاستصحاب لكونه مسبوقاً بالحاله السابقه، ففيه ما عرفت من عدم جريانه أصلاً.

و إن كان المراد أنّ هذا الأصل معتبر بنفسه من دون لحاظ الحاله السابقه فيه إمّا لتزليل أدلّه الاستصحاب على هذا المعنى لا عليه، بتقريب أن يقال: إنّ المراد من الشك في قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارته فشككت» (٢) ليس الشك الذي تعلق بما تعلق به اليقين و هي الطهاره، بل المراد هو الشك في وجود الحدث

ص: ٣٤١

١- ١) كتاب الصلاه للمحقّق الحائري: ٥٧.

٢- ٢) التهذيب ١: ٤٢١ ح ١٣٣٥، الاستبصار ١: ١٨٣ ح ٦٤١، علل الشرائع: ٣٦١ ب ٨٠ ح ١، الوسائل ٣: ٤٦٦. أبواب النجاسات ب ٣٧ ح ١.

فالمعنى حينئذ إنه لا يضر الشك في وجود الحدث، لأنه يبني على عدمه فيؤخذ بمقتضى اليقين السابق، فهو أى اليقين السابق ليس له دخل في جريانه، بل الرجوع إليه من باب أنه إذا وجب البناء على عدم حدوث الحادث فالواجب الرجوع إلى الحالة السابقة.

و إما لكون العدم أولى بالماهية من الوجود، حيث إنه يكفي في استمراره و عدم انقطاعه عدم حدوث علة الوجود.

ففيه: أيضا عدم تماميته لأنه لم يثبت ظهور أدله الاستصحاب في ذلك المعنى لو لم نقل بظهورها في خلافه كما هو المشهور، و بطلان الوجه الثانى واضح، فلم يثبت دليل على اعتبار ذلك الأصل، اللهم إلا أن يتمسك باعتباره باستمرار سيره العقلاء عليه، و لكنّها مع ثبوتها تحتاج إلى دليل يدلّ على الإمضاء من جانب الشرع، و لم يثبت وجوده كما لا يخفى.

و منها: أى من جملة الأصول الشرعية التى اعتمد عليها فى إثبات الصحة فى المقام، أصالة الحلية التى يدل على اعتبارها روايه ابن سنان المتقدمه (١) و روايه مسعده بن صدقه (٢) و غيرهما من الروايات العامه و الخاصه الوارده فى الموارد الخاصه، و كذا يدلّ على اعتبارها السيره القطعيه المستمره من زمان النبى صلى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السلام إلى يومنا هذا.

و لا إشكال فى شمولها بل فى اختصاصها بالشبهات الموضوعيه، كما لا يخفى على من راجع تلك الروايات، و تقريب الاستدلال بها يمكن بوجهين:

الوجه الأول: أن يكون المراد من الحلية و الحرمة، الحلية و الحرمة التكليفية كما

١- (١) الوسائل ١٧: ٨٧. أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١، و ج ٢٣٦: ٢٤. أبواب الأئمة المحرمه ب ٤٤ ح ٢.

٢- (٢) الكافي ٥: ٣١٣ ح ٤٠، الوسائل ١٧: ٨٩. أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤.

هو الظاهر من إطلاقهما و جريانه فى المقام، مع أنّ الشك فيه إنّما هو فى الحليه، و الحرمة الوضعيه، بأن يقال: إنّ الشك فى صحه الصلاه فيما لم يعلم كونه من أجزاء غير المأكول مسبّب عن الشك فى حليه لحم الحيوان المأخوذ منه ذلك اللباس و حرمة، فإذا حكمنا بحليته لأصالتها تترتب عليها صحه الصلاه فى الثوب المأخوذ منه.

و يرد عليه:

أولاً: إنّ ما ذكر من جريان الأصل فى لحم الحيوان و ترتب صحه الصلاه عليه إنّما هو فيما إذا كان الحيوان المأخوذ منه هذا اللباس مشتبه الحكم بالشبهه الحكميه، بأن كان الشك فى صحه الصلاه مسببا عن اشتباه حكمه الشرعى، و هذا الفرض مع أنّه من الفروض النادره لم يثبت اعتبار هذا الأصل فيه، لما عرفت من أنّ جريانه فى الشبهه الحكميه غير مسلم.

و أمّا فيما إذا كان الشك فى صحه الصلاه مسببا عن أنّه هل يكون الحيوان المأخوذ منه هذا اللباس من أفراد ما يحلّ أكل لحمه شرعا، أو من مصاديق ما يحرم؟ فجريانه محل نظر بل منع، لأنّه ربّما لا يكون اللحم الذى هو مورد الأصل مشكوك الحكم، بل يعلم بكونه من الحيوان المحلل أو المحرم.

فالشكّ فى الحليه إنّما هو لعدم الابتلاء بلحم ذلك الحيوان، بل مورد الابتلاء هى الصلاه فى الثوب المأخوذ منه، و بعبارة أخرى ليس فى البين حيوان شكّ فى حليه لحمه لتردده بين كونه من أفراد ما يحلّ أكله أو يحرم، فلا مجال لجريان أصاله الحليه كما هو واضح.

و ثانيا: إنّ ظاهر الأدله أنّ بطلان الصلاه و فسادها فى أجزاء غير المأكول مترتب على الحيوان المحرم بعنوان الأولى كالأسد و الأرنب و الثعلب و غيرها، لا على الحيوان بوصف كونه محرّم الأكل، و التعبير عن ذلك العنوان بهذا الوصف فى

ص: ٣٤٣

بعض الأخبار إنّما هو للإشارة إلى ذات الموصوف مع قطع النظر عن وصفه.

و يؤيده ما فى بعض الأخبار من أنّ الصلاة فى الثعالب و الأرناب فاسده (1) فعبر عن موضوع الحكم بنفس ذلك العنوان الأولى من دون أخذ قيد التحريم أصلا.

و بالجمله: فبطلان الصلاة فى أجزاء الحيوانات المحرمة ليس حكما مترتبا على تحريمها بحيث لو لم يجعل التحريم لكان جعل هذا الحكم لغوا، بل إنّما هو حكم فى عرض الحكم بالتحريم من دون ترتب و طوليه بينهما أصلا.

و حينئذ فلا مجال لإثبات أحد الآثار المشكوكه بالأصل الجارى فى الأثر الآخر، فلا تثبت صحة الصلاة فى الثوب المشكوك بجريان الأصل فى اللحم، و إثبات حليته ظاهرا، إلا على القول بالأصول المثبتة و هو خلاف التحقيق.

و ثالثا: سلمنا ذلك أى كون الحليه أو الحرمة واسطة فى ثبوت البطلان أو الصحة للصلاة فى أجزاء الحيوان، فترتب على إثبات الحليه صحة الصلاة، و على إثبات الحرمة بطلانها، لكن نقول إنّ المراد من الحليه و الحرمة المأخوذتين فى موضوعهما ليس الحرمة و الحليه الفعليتين، و إلا لزم جواز الصلاة فى أجزاء ما يحل أكله فعلا للاضطرار أو غيره، و لو كان محرّما ذاتا، و هو ممّا لا يلتزم به أحد.

بل المراد منهما هى الحرمة و الحليه المتعلقةتان بذوات الحيوانات مع قطع النظر عن حدوث ما يوجب تغيير الحكم المتعلق به أولا، كالاضطرار أو غيره، و من المعلوم أنّ جريان الأصل فى المقام لا يجدى فى إثبات الحليه الواقعيه كما هو الشأن فى غيره من الأصول الشرعيه.

و دعوى أنّه لم يثبت ظهور الأدله فيما ذكر، مندفعه بآته يكفى عدم ثبوت

ص: ٣٤٤

الظهور في خلافه كما لا يخفى.

الوجه الثاني: ما يظهر من المحقق القمي قدس سرّه من أنّ المراد من الحليه و الحرمة في قوله عليه السّلام في روايه ابن سنان «كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال» (١)، ليس خصوص الحليه و الحرمة التكليفيتين، أى ما يكون مبعوضا بنفسه لأجل المفسده الملازمه الباعثه على الزجر عنه لنفسه أو غير مبعوض كذلك، بل يعمّ الحليه و الحرمة الوضعيتين، أى ما يكون مبعوضا لكونه مانعا مثلا عن حصول مطلوب المولى أو غير مبعوض كذلك.

فكما أنّه إذا تردّد مائع بين كونه خمرا أو ماء يكون مقتضى الروايه جواز شربه و عدم وجوبه الاجتناب عنه، فكذا إذا تردّد أمر الثوب بين صحه الصلاه الواقعه فيه، لعدم كونه من أجزاء غير المأكول، و بين بطلانها فيه لكونه من أجزائه، يكون مدلول الروايه حليه الصلاه فيه، لكون الثوب أيضا شيئا فيه حلال باعتبار عدم كونه مانعا عنها، و حرام باعتبار كونه مانعا، فالصلاه فيه حلال إلى أن تعرف الحرام منه بعينه (٢).

هذا، و لا- يخفى أنّه لا- يبعد الاعتماد على هذا الوجه في الاستدلال بأصالة الحليه مع تميمه، بأن يقال: إنّ التتبع و الاستقراء في كلمات العرب و استعمالاتهم لفظ الحلال و الحرام في النثر و النظم، يقضى بأنّ هذه المادّه- أى مادّه حرم- فى ضمن أيه صيغه كانت يراد منها الممنوعيه و المحدوديه الثابته للشىء بتمام الجهات أو بعضها، كما يظهر بالتدبّر فى قولهم «حرم الرجل»، أو «حريم البيت»، أو القرية، أو البلد، أو المسجد الحرام، أو الشهر الحرام، أو محروميه الرجل فى مقابل مرزوقيته مثلا، أو كونه محترما و صالحا للاحترام، أو الرجل المحرم.

ص: ٣٤٥

١- (١) الوسائل ١٧: ٨٧. أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١، و ج ٢٤-٢٣٦. أبواب الأَطعمه المحرمه ب ٤٤ ح ٢.
٢- (٢) قوانين الأصول ١٨: ٢-١٩، جامع الشتات ٧٧٦: ٢-٧٧٧.

و كما فى قوله صلى الله عليه وآله: «المسلم محرم على المسلم» (١) و كما فى قوله تعالى (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا . (٢))، فإنَّ المراد فى جميع هذه الموارد هو نحو من الممنوعيه و المحدوديه الثابته له ببعض الجهات كصحته و إمضائه فى الأخير أو غير ذلك من الأقوال و الأفعال كما فى غيره من الأمثله.

و فى مقابله الحلال، و الحَلِّ، و المحلِّ، و أشباهها ممَّا قد أخذت فيه مادّه هذه الصيغ، فإنَّ معناها هو عدم المحدوديه و الإطلاق الثابت له كما لا يخفى.

و يؤيّد ما ذكرنا الأخبار الوارده فى الموارد الكثيره الداله على حرمة الصلاه فى الحرير أو فيما لا يؤكل لحمه (٣) أو فى غيرهما من الموانع، كما سيأتى ذكر بعضها.

و حينئذ فلا يبعد التمسك بقوله عليه السلام: «كل شىء فى الحلال و الحرام فهو لك حلال.» (٤)، إذ اللباس أيضا شىء فى حلال باعتبار عدم محدوديته و إطلاقه بالنسبه إلى الصلاه فيه، و حرام باعتبار خلافه، فهو أى المشكوك منه يكون كالمائع المرّد بين الخمر و الخلِّ، كما عرفت فى كلام المحقق القمى رحمه الله، فلا يبعد القول بالصحة لهذا الوجه.

هذا، و لكن يمكن أن يورد عليه بأنَّ إطلاق الحرام و الحلال على الثوب باعتبار صحه الصلاه فيه و بطلانها خلاف المتعارف، إذ إطلاقهما على اللباس ينصرف إلى جواز لبسه و عدمه، و لا يفهم منه جواز الصلاه فيه و عدمه، و ليس ذلك كإطلاق الحرام على الخمر باعتبار حرمة شربه و إطلاق الحلال على لحم الشاه باعتبار جواز أكله.

ص: ٣٤٦

١-١) سنن النسائى ٨٤:٥ ب ٧٣ و فيه: «كل مسلم على مسلم محرم.».

٢-٢) البقره: ٢٧٥.

٣-٣) الوسائل ٣٤٥:٤. أبواب لباس المصلّى ب ٢ و ص ٣٦٧ ب ١١.

٤-٤) الوسائل ٨٧:١٧. أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١.

و حينئذ فلا- يجوز التمسك بأصالة الحليه للمقام، و يمكن دفع هذا الإيراد، بأنه و إن كان إطلاقهما على الثوب باعتبار وقوع الصلاه فيه خلاف المتعارف، و لكن نمنع اختصاص الحكم فى تلك الأخبار بنفس موردها، بل المفهوم منها عند العرف أنّ المقصود إثبات الحليه الظاهرية فيما اشتبه و لم يعلم حرمة سواء كان إطلاق الحرام و الحلال على ذلك الشئ متعارفا أم لم يكن كذلك كما لا يخفى.

بقى الكلام فيما يظهر من بعض الأعلام فى وجه التمسك بأصالة الحليه حيث قال ما ملخصه: إنّ الشرطية إنّما تنتزع من تقييد المأمور به بوجود الشرط، كما أنّ المانع ينتزع من تقييده بعدم المانع، و التقييد بوجود الأول و بعدم الثانى إنّما هو من أجزاء المأمور به.

فالصلاه مثلا- مركبه من الأفعال و الأقوال المخصوصه و من التقييد بوجودها حين وجدان الشرائط و فقدان الموانع، و حينئذ فبملاحظه ما قرّر فى محلّه من أنّ الأمر المتعلّق بالمركبات الاعتبارية- كالصلاه مثلا- مع كونه واحدا حقيقه، له أبعاض كثيره يتعلّق كل بعض منه بجزء من متعلّقه، يلزم تعلّق بعضه أيضا بالتقييد الذى هو جزء للمأمور به.

غايه الأمر إنّّه جزء اعتبارى، فكما أنّ الركوع مثلا تعلّق به بعض الأمر المتعلق بالمجموع، فكذلك التقييد بوجود الشرائط و بعدم الموانع يكون متعلقا لذلك الأمر و معروضا لبعضه، و حيث إنّّه لا وجود للتقييد إلاّ بوجود القيد بل هو عينه، فيكون نفس الشرط و عدم المانع معروضا لذلك البعض.

فظهر أنّ عدم المانع الذى هو محلّ البحث و الكلام فى هذا المقام، يكون كسائر الأجزاء متعلقا لبعض الأمر المتعلّق بالصلاه، و حيث أنّ النهى ليس إلاّ طلب الترك فيكون وجود المانع منهيا عنه، لأنّ المفروض كون عدمه متعلقا للطلب.

غايه الأمر إنّ النهى المتعلّق بوجود المانع نهى ضمنى لا- استقلالى، و حينئذ فاللباس له فردان، فرد حلال حقيقه و فرد حرام كذلك، فلا إشكال حينئذ فى التمسك بقوله عليه السّلام: «كل شىء فيه الحلال و الحرام.»، و لا حاجه إلى تجشّم دعوى التعميم للحليه و الحرمة الوضعيه، كما ذكره المحقّق القمى قدس سرّه.

و دعوى إنّ الظاهر منه لزوم كون المنع المشكوك حكما مستقلا ناشئا عن المبعوضيه الذاتيه، فيختصّ اعتبار هذا الأصل بالشبهات التحريميه النفسيه. و اضحه الفساد، إذ لا دليل على صرف لفظ الحلال و الحرام إلى بعض أفرادهما، و يشهد لذلك- أى لعموميه لفظ الحلال و الحرام و عدم اختصاصهما بالحلال و الحرام النفسيين- الاستعمالات الوارده فى موارد كثيره فى لسان الرواه، و جواب الأئمه عليهم السّلام.

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عبد الجبار قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السّلام أسأله هل يصلّى فى قلنسوه عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكّه حرير محض أو تكّه من وبر الأرانب؟ فكتب عليه السّلام: «لا تحلّ الصلاه فى الحرير المحض و إن كان الوبر ذكيا حلّت الصلاه فيه إن شاء الله» (١).

و منها: ما عن الخصال بإسناده عن جابر الجعفى قال: سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول: «ليس على النساء أذان- إلى أن قال: -و يجوز أن تتختم بالذهب و تصلّى فيه و حرّم ذلك على الرجال» (٢).

و منها: ما عن الشيخ بإسناده عن موسى بن أكيلى النميرى، عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «و جعل الله الذهب فى الدنيا زينه النساء فحرّم على الرجال لبسه و الصلاه فيه.» (٣).

ص: ٣٤٨

١- (١) التهذيب ٢: ٢٠٧ ح ٨١٠، الاستبصار ٣: ٣٨٣ ح ١٤٥٣، الوسائل ٤: ٣٧٧. أبواب لباس المصلّى ب ١٤ ح ٤.

٢- (٢) الخصال: ٥٨٨ ح ١٢، الوسائل ٤: ٣٨٠. أبواب لباس المصلّى ب ١٦ ح ٦.

٣- (٣) التهذيب ٢: ٢٢٧ ح ٨٩٤، و الوسائل ٤: ٤١٤، أبواب لباس المصلّى ب ٣٠ ح ٥.

و غير ذلك من الروايات الكثيره التي يستفاد منها عموميه لفظ الحلال و الحرام، و عدم اختصاصهما بالنفسي منهما، كما لا يخفى على من راجعها (١). انتهى ملخص كلامه قدس سرّه.

و أنت خبير بأنّه لا- مجال لا دعاء ثبوت النهى فى المقام، لما عرفت من أنّ معنى النهى ليس طلب الترك، بل معناه هو الزجر عن إيجاد الفعل المنهى عنه، كما أنّ معنى الأمر هو البعث إلى إيجاد الفعل المأمور به، و حينئذ فلا يلزم من تعلق بعض الأمر إلى التقييد بعدم المانع تحقّق النهى متعلّقاً بوجود المانع بل هو كالشرط.

فكما أنّ تعلق بعض الأمر بوجوده لا- يستلزم النهى عن عدمه، فكذلك تعلق الأمر بعدم المانع لا- يستلزم النهى عن وجوده. هذا، مضافاً إلى أنّه لو فرض الإتيان بالأجزاء مع كونها واجده لجميع الشرائط و فاقده لجميع الموانع سوى أنّه كان ثوبه من أجزاء غير المأكول مثلاً، و كان الوقت مضيقاً يحصل العصيان بسبب إيجاد ذلك المانع.

و لكنّه يكون عصياناً للأمر المتعلّق بالصلاه، لا- للنهى المتوهم المتعلّق بوجود المانع، لأنّه لا- يزيد حكمه عمّن ترك الصلاه رأساً، أو أتى بالأجزاء مع فقد الشروط كلاً- أو بعضاً، فكما أنّه لا- يتحقّق هناك إلاّ- عصيان واحد و هو عصيان الأمر بالصلاه، فكذلك لا يكون هنا إلاّ عصيان ذلك الأمر.

و بالجملة: لا يكون هنا نهى متعلّق بوجود الموانع حتى يكون إيجاد واحد منها عصياناً لذلك النهى كما عرفت، و أمّا إطلاق لفظ الحرام و الحلال على مثل المقام، فهو و إن كان بحسب أصل اللغه صحيحاً، إذ لا اختصاص لهما بالحلال و الحرام النفسيين بل يعمّ غيرهما، و لكن المنصرف إليه و المتبادر منه عند عرف المتشرعه

ص: ٣٤٩

١- ١) كتاب الصلاه (تقريرات بحث المحقّق النائيني) ١: ١٦٣ و ٢٣٧، نهايه الدرايه للمحقّق الأصفهاني ٢ (الأقلّ و الأكثر): الوظيفه عند الشكّ فى الأقلّ و الأكثر): ٦٢٧.

هو الحلال و الحرام النفسيان، كما لا يخفى.

و بالجمله: لا يكون إطلاقيهما ظاهرا في التعميم بحيث تطمئن به النفس، و تثق به في مقام الإفتاء، و تجعله دليلا معتمدا في مقابل قاعده الاحتياط الجاربه في المسأله، و نظائرها ممّا يرجع الشك فيه إلى الشك في المحصل، كما عرفت تحقيقه.

فالإنصاف أنّ المسأله غير صافيه عن الاشكال، فلا يجوز ترك الاحتياط فيها بالتجنّب عن الصلاه في الألبسه المشكوكه، نعم فيما أخذت من يد المسلم، و أخبر بأنّها مأخوذه من الحيوان المأكول، أو من غير الحيوان، لا يبعد القول بجواز الاعتماد على إخباره، و كذا فيما إذا أخبر بخلافه، فإنّه لا يبعد القول بوجوب الاعتماد على قوله، و عدم جواز الصلاه فيه، لبناء العقلاء على الاعتماد على قول ذى اليد فيما يتعلّق بما في يده من الطهاره و النجاسه، و الحليه و الحرمة، و القلّه و الكثره، و غير ذلك من الأمور المتعلّقه به.

و يؤيد ذلك ما ورد في الأخبار من بيان حكم الصلاه في وبر الأرنب و الثعالب و الفنك و نحوها، فإنّ من المعلوم أنّ أكثر أهل العرف لا يميزون وبر الأرنب مثلا عن غيره إلّا بإخبار صاحبه، فالعمده في تشخيصه هو قول ذى اليد، فيجب ترتيب الآثار عليه.

و كذا لا يبعد أيضا القول بجواز الصلاه في الثوب الذى يحتمل وقوع شعرات غير المأكول أو رطوباته عليه، لاستقرار السيره على الصلاه في مثله من دون تفحص و تتبع عن وجودها، نعم لا تجوز الصلاه في الثوب الذى علم بوجود الشعر فيه، و لكن لا يعلم كونه من المأكول، بل يحتمل أن يكون من غيره، لأنّ القدر المتيقّن من تحقّق السيره، الصوره الاولى، فيجب الرجوع في غيرها إلى مقتضى قاعده الاحتياط و الله أعلم.

ص: ٣٥٠

قد استثنى عن عموم الأدلة المانعة عن الصلاة في أجزاء غير المأكول أمور، و لكن مورد تطابق الفتاوى (١) والنصوص هو وبر الخنزير الخالص، فإنه قد وردت فيه أخبار كثيرة تدلّ على جواز الصلاة فيه (٢)، مضافاً إلى عدم الخلاف فيه، و أما جلد الخنزير فجواز الصلاة فيه محلّ خلاف و إشكال.

و المحكي عن ابن إدريس و العلامه في بعض كتبه القول بالمنع (٣)، و ربّما نسب إلى المشهور القول بالجواز (٤)، و منشأ الخلاف اختلاف الأخبار، و لا بدّ قبل نقلها

ص: ٣٥١

-
- ١ - ١) الغنيه: ٦٦، المعتمر ٨٤: ٢، المنتهى ٢٣١: ١، تذكره الفقهاء ٤٦٨: ٣، مسأله ١٢٢، نهايه الأحكام ٣٧٤: ١، جامع المقاصد ٧٨: ٢، الذكري ٣٥: ٣، رياض المسائل ١٦٣: ٣، بحار الأنوار ٢١٩: ٨٠، التنقيح الرائع ١٧٨: ١، الحدائق ٦٠: ٧.
- ٢ - ٢) الوسائل ٣٥٩: ٤، أبواب لباس المصلّي ب ٨.
- ٣ - ٣) السرائر ٢٦١: ١ - ٢٦٢، المنتهى ٢٣١: ١، تحرير الاحكام ٣٠: ١.
- ٤ - ٤) مستند الشيعة ٣٢٢: ٤، كشف اللثام ١٩٥: ٣، تذكره الفقهاء ٤٦٩: ٢، رياض المسائل ١٦٤: ٣، الحدائق ٦٠: ٧، المسأله الثانيه، مفتاح الكرامه ١٣٨: ٢.

من بيان الموضوع و تنقيح معنى الخَزْ، لكثرة الاختلاف في ذلك بين الفقهاء رضوان الله عليهم و منشأ اختلاف ما ذكره أهل اللغة، فالمهم نقل كلماتهم ليظهر الحق عن غيره فنقول:

قال في لسان العرب: الخَزْ ولد الأرناب و قيل: هو الذكر من الأرناب، و الجمع أخزه، و خزان مثل صرد و صردان، و أرض مخزه: كثيره الخزان، و الخَزْ معروف من الثياب مشتق منه عربى صحيح، و هو من الجواهر الموصوف بها، حكى سيبويه مررت بسرج خَزْ و الجمع خزوز، و منه قول بعضهم: فإذا أعرابى يرفل فى الخزوز و بائعه خَزَّاز.

و فى حديث على عليه السَّلام عن النبى صَلَّى اللهُ عليه و آله إِنَّه نهى عن ركوب الخَزْ و الجلوس عليه.

قال ابن الأثير: الخَزْ المعروف أولاً ثياب تنسج من صوف و إبريسم، و هى مباحه قد لبسها الصحابه و التابعون، فيكون النهى عنها لأجل التشبه بالمترفين، قال: و إن أريد بالخَزْ النوع الآخر و هو المعروف الآن، فهو حرام، لأنَّه كَلَّه من الإبريسم، و عليه يحمل الحديث الآخر: قوم يستحلون الخَزْ و الحرير (١)، انتهى.

و الظاهر أنَّ مراد صاحب لسان العرب من قوله: «و هو من الجواهر الموصوف بها» أنَّ الخَزْ مع كونه من الأسماء الموضوعه للذوات، و شأنها أن لا تقع صفه لشيء، يصح أن يقع وصفا لشيء آخر كالمثال الذى حكاه سيبويه عن العرب، حيث اتَّصف فيه السرج به قال فى ترجمه قاموس: خزاز جامه ها بفتح أول معروف است و جمع آن خزوز بر وزن سرور ميايد (مترجم گوید که خز جانوریست مانند ثمر که از پوست آن پوستین و غیر آن ساخته میشود و ممکن است که مراد از جامه خز همین باشد یا آنکه از موی آن جامه میبافند یا آنکه خز

ص: ٣٥٢

جامه ابریشمین را میگویند)إلى أن قال: و خرز بر وزن صرد-یعنی نر خرگوشان-و جمع آن خزان و اخزه میآید و جای خرگوشها مخزه است و از این اشتقاق شده است خز و آن حیوانی شبیه بنر خرگوش است که از پوست آن پوستین مییافتند که مذکور شد (۱) (انتهی).

و قال فی منتهی الارب: خز بالفتح جانوریست، و جامه از پشم آن، جمع خزوز و خرز کصرد خرگوش نر، جمع خزان و اخزه، و منه اشتق الخز (۲). و قال الفيومي فی المصباح: الخز اسم دابة (۳). و قال ابن فرشته فی شرح الجمع: الخز صوف غنم البحر (۴)، ثم أطلق على الثوب المتخذ من وبرها، و الجمع خزوز مثل فلس و فلوس، و الخرز الذکر من الأرناب، و الجمع خزان کصرد و صردان (انتهی) و قال فی برهان قاطع: خز با تشدید ثانی در عربی جانوریست معروف که از پوست آن پوستین سازند، و جامه ابریشمی را نیز گفته اند (۵). و قال فی المنجد: الخز الحریر، ما نسج من صوف و حریر جمع خزوز و الخرز، ذکر الأرناب جمع خزان و أخزه، و الخزاز باع الخز، و المخزه موضع الأرناب (۶). و قال أيضا فی معنی القندس و القندر الذی احتمال بعض الفقهاء أن يكون هو الخز -حاکیا له عن بعض التجار-: إنه نوع من الحيوانات المائیه، له ذنب مفلطح قوی، و لون احمر قاتم يتخذ منه الفراء (۷).

انتهی.

ص: ۳۵۳

۱-۱) ترجمه قاموس ۴۰۸: ۱.

۲-۲) منتهی الارب ۳۱۴: ۱.

۳-۳) المصباح المنیر ۱۶۸: ۱.

۴-۴) إلی هنا حکاه عنه فی مجمع البحرین ۴: ۱۸.

۵-۵) برهان قاطع ۴۶۰: ۱.

۶-۶) المنجد: ۱۷۳.

۷-۷) المنجد: ۶۹۷.

ولا يخفى أنّ الظاهر أن لا يكون الخَزُّ هو الأرناب أو ذكرها، بل الخرز إنما يقال على ذكر الأرناب كما تدلّ عليه أغلب الكلمات المتقدّمة من أهل اللغة، كما أنّه لا يطلق الخَزُّ على الثوب المعمول من صوفها أو وبرها ممزوجا بالإبريسم أو غير ممزوج، لمخالفته لما يظهر من الأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السّلام، من أنّه حيوان بحريّ نخرج من الماء أو تصاد من الماء و إذا فقد الماء تموت كما في بعضها (١)، أو أنّه ثوب منسوج من الوبر والإبريسم كما في بعضها الآخر (٢).

و يدلّ على أنّه ليس المراد بالخَزُّ هو الأرناب أو ذكرها، ما يظهر من بعض الأخبار من عدم جواز الصلاة في وبر الخَزِّ المغشوش بوبر الأرناب (٣)، فإنّ ظاهره أنّ وبر الخَزِّ يغير وبر الأرناب، نعم لا ينبغي توهم المنافاه بين ما يظهر من بعضهم من أنّه كلب الماء (٤)، و من آخر من أنّه غنم البحر، و من ثالث من أنّه وبر السمك، لأنّ الظاهر أنّ مرجع ذلك كلّه إلى شيء واحد، غاية الأمر ثبوت الاختلاف في التشبيه كما لا يخفى.

و كيف كان فالظاهر أنّه لا إشكال في كونه حيوانا من الحيوانات المائية، كما يدلّ عليه روايه ابن أبي يعفور الآتية، و روايه عبد الرحمن بن الحجّاج و غيرهما من الروايات، و إطلاقه على الثوب المنسوج من وبره إنّما هو باعتبار إطلاقه على نفسه.

و إنّما الإشكال في أنّه هل يكون مثل السمك في أن لا يعيش في خارج الماء و يكون إخراج الماء الذي يتعقّبه الموت تذكيره له كالسمك كما في بعض

ص: ٣٥٤

١- ١) الكافي ٣: ٣٩٩ ح ١١، التهذيب ٢: ٢١١ ح ٨٢٨، الوسائل ٤: ٣٥٩. أبواب لباس المصلّي ب ٨ ح ٤.

٢- ٢) الوسائل ٤: ٣٦٢. أبواب لباس المصلّي ب ١٠.

٣- ٣) الوسائل ٤: ٣٦١. أبواب لباس المصلّي ب ٩ ح ١.

٤- ٤) الكافي ٤: ٤٥١ ح ٦، علل الشرائع: ٣٥٧ ب ٧١ ح ١، الوسائل ٤: ٣٦٣. أبواب لباس المصلّي ب ١٠ ح ١. و ج ١٩١: ٢٤. أبواب الأطمعه ب ٣٩ ح ٣.

الروايات (١)، أو أنه لا يموت بمجرد خروجه من الماء، بل يكون كالحيوانات التي تعيش في الماء و في خارجه معا كالضفدع، كما في بعض الروايات الأخرى؟ (٢) ثم إنَّ الاستفادة من بعض الروايات كروايه سعد بن سعد عن الرضا عليه السلام التي سيحيىء نقلها و غيرها، إنَّه يمكن أن يعمل الثوب من وبر الخنزير من دون أن يكون ملصقا بجلده، و عليه فيشكل الأمر في الثوب الذي يكون لبسه متعارفا في الشتاء في هذا الزمان الذي يسمونه بالخنزير، و يكون وبره متصلا بجلده.

لأنَّ الظاهر أنَّ وبره ليس بمقدار يمكن أن ينسج منه الثوب، فيخطر بالبال أنَّه ليس هو الخنزير الملبوس في الأزمنة السالفه. و ممَّا ذكرنا يظهر أنَّ التفصيل في جواز الصلاه بين الوبر و الجلد من الخنزير بثبوت الجواز في الأوَّل، و المنع في الثاني، كما يظهر من الحلِّي في السرائر، و العلامه في المنتهى (٣)، يمكن أن يكون وجهه القول بأنَّه ميتة، إمَّا لأنَّ خروجه من الماء ليس مستلزما لموته، لأنَّه يعيش في خارج الماء أيضا، و من المعلوم عدم تعارف فرى الأوداج الأربعة فيه، فلا يكون مذكِّي، و إمَّا لأنَّ خروجه من الماء و إن كان ملازما لموته، إلاَّ أنَّه لم يثبت أنَّ إخراج منه حيَّا يكون تذكيه له، لاحتمال اختصاص حصول التذكيه بهذه الكيفيَّه بالسملك.

و يمكن أن يكون الوجه فيه عدم الدليل على استثناء الصلاه في جلد الخنزير عن عموم الأدله المانعه عن الصلاه في أجزاء غير المأكول، كما ثبت في الوبر، و عليه فالأمر سهل بناء على مذهب الحلِّي، من عدم حجَّيه خبر الواحد، و أمَّا بناء على مذهب العلامه الموافق للمشهور (٤)، فيشكل الأمر لوجود الدليل كما سيظهر.

ص: ٣٥٥

١- (١) الوسائل ٣٥٩:٤. أبواب لباس المصلِّي ب ٨ ح ٤.

٢- (٢) التهذيب ٩:٤٩ ذ ح ٢٠٥، الوسائل ٢٤:١٩١. أبواب الأطعمه المحرمه ب ٣٩ ح ٢.

٣- (٣) السرائر ١:٢٦١-٢٦٢، المنتهى ١:٢٣١.

٤- (٤) من حجَّيه خبر الواحد.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنه يدل على صحه الصلاة في جلد الخَزَّ الروايات الواردة في حكم الخَزَّ من حيث جواز الصلاة في ويره، أو مع جلده، و من حيث جواز لبسه التي جمعها في الوسائل في الباب الثامن و التاسع و العاشر من أبواب لباس المصلّي، و الخير الخامس من الباب الثامن، و هو ما رواه الشيخ محمّد بن أحمد بن يحيى، عن معاوية بن حكيم، عن معمر بن خلّاد قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن الصلاة في الخَزَّ؟ فقال: «صلّ فيه» (١)، فإنّ الحكم بجواز الصلاة في الخَزَّ على نحو الإطلاق و ترك الاستفصال يدل على جواز الصلاة في جلد الخَزَّ، كما يدل على جوازها في ويره.

و يدل على ذلك أيضا الخبر الرابع من ذلك الباب، و هو ما رواه الكليني عن عليّ بن محمد، عن عبد الله بن إسحاق العلوي، عن الحسن بن علي، عن محمّد بن سليمان الديلمي عن قريب، عن ابن أبي يعفور قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السّلام إذ دخل عليه رجل من الخَزّازين فقال له: جعلت فداك ما تقول في الصلاة في الخَزَّ؟ قال: «لا بأس بالصلاة فيه» فقال له الرجل: جعلت فداك إنّه ميت و هو عاجي و أنا أعرفه، فقال له أبو عبد الله عليه السّلام: «أنا أعرف به منك» فقال له الرجل: إنّه عاجي و ليس أحد أعرف به منّي، فتبسّم أبو عبد الله عليه السّلام ثمّ قال له: «أقول: إنّه دابّه تخرج من الماء أو تصاد من الماء فتخرج فإذا فقد الماء مات؟» فقال الرجل:

صدقت جعلت فداك هكذا هو. فقال له أبو عبد الله عليه السّلام: «فإنّك تقول: إنّه دابّه تمشي على أربع و ليس هو في حدّ الحيتان فتكون ذكاته خروجه من الماء»، فقال الرجل:

أى و الله هكذا أقول، فقال له أبو عبد الله عليه السّلام: «فإنّ الله تعالى أحلّه و جعل ذكاته موته، كما أحلّ الحيتان و جعل ذكاتها موتها» (٢).

ص: ٣٥٦

١- (١) التهذيب ٢: ٢١٢ ح ٨٢٩، الوسائل ٤: ٣٦٠. أبواب لباس المصلّي ب ٨ ح ٥.
٢- (٢) الكافي ٣: ٣٩٩ ح ١١، التهذيب ٢: ٢١١ ح ٨٢٨، الوسائل ٤: ٣٥٩. أبواب لباس المصلّي ب ٨ ح ٤.

فإنَّ الحكم بجواز الصلاة في الخَزَّ على نحو الإطلاق كما ورد في الجواب الأوَّل و إن كان دالًّا على جوازها في جلد الخَزَّ أيضًا، إلَّا- أنَّ اعتراض السائل على الإمام عليه السَّلام حيث نفى البأس عن الصلاة فيه بأنَّه لا وجه للحكم بذلك مع كونه ميتة، ربِّما يؤكِّد أنَّ المقصود في السؤال الأوَّل إنَّما هو الاستفتاء عن الصلاة في جلده، إذ لو كان المراد الصلاة في وبره لم يكن وجه للإشكال بذلك مع كون الوبر من الأجزاء التي لا تحلُّها الحياة، فشمول الإطلاق للصلاة في جلده بل اختصاصه بذلك ممَّا لا إشكال فيه كما عرفت.

ثمَّ لا- يخفى أنَّ المراد بقوله عليه السَّلام في ذيل الرواية «فإنَّ الله تعالى أحلَّه»، ليس حليه الأكل لأجل التشبيه بالحيتان كما توهم، بل المراد هو حليه استعمال جلده و لبسه كما هو واضح، و لكن لا يخفى أنَّ سند الرواية في غايه الضعف لمجهوليه بعض روايتها و عدم وثاقه بعضها الآخر، و كون الثالث منهم مرميا بالغلُوِّ و الضعف.

مضافا إلى عدم وجود روايه أخرى في روايات العامه و الخاصه بهذا السند، لأنَّ النقل عن قريب منحصر بهذه الروايه، فلا يجوز الاعتماد عليها.

و لكنَّه لا يخفى أنَّ هذا الكلام الصادر من الإمام عليه السَّلام في مقام الجواب عن السؤال عن الصلاة في جلد الخَزَّ منقول بسند صحيح موثوق به، و هو ما رواه الكليني عن أبي علي الأشعري، عن محمَّد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى، عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله عليه السَّلام رجل و أنا عنده عن جلود الخَزِّ؟ فقال «ليس به بأس» فقال الرجل: جعلت فداك إنَّه علاجي و إنَّما هي كلاب تخرج من الماء، فقال أبو عبد الله عليه السَّلام: «إذا خرجت من الماء تعيش خارجه من الماء؟» فقال الرجل: لا، قال: «ليس به بأس» (١).

فإنَّ الظاهر اتحاد الروايتين، بمعنى صدور هذا الكلام من الإمام عليه السَّلام في جواب

ص: ٣٥٧

١- ١) الكافي ٤: ٤٥١ ح ٣، علل الشرائع: ٣٥٧ ب ٧١ ح ١، الوسائل ٤: ٣٦٢. أبواب لباس المصلِّي ب ١٠ ح ١.

الخزاز دفعه واحده، غايه الأمر حضور جماعه، منهم: ابن أبي يعفور و ابن الحجاج في ذلك المجلس، و اختلاف ألفاظ الروائين ككون السؤال في الروايه الأولى عن الصلاه في الخزّ من دون ذكر الجلد، و في الثانيه عن جلود الخزّ من دون ذكر الصلاه فيه، و غيره من موارد الاختلاف لا يوجب أن تكونا روايتين.

لأنّ المعلوم أنّ الاختلاف إنّما نشأ من عدم تحفّظ الراوى أو من اختلاف أغراضهم في نقل الروايه. هذا، و لا يخفى أنّه لو قيل بالمنع من كونهما روايه واحده - و المفروض أنّ سند الاولى مظلم لا يجوز الاعتماد عليه، فالاعتبار إنّما هو بالثانيه، و قد عرفت أنّ السؤال فيها إنّما هو عن جلود الخزّ لا عن الصلاه فيها، و من المعلوم انصرافه إلى السؤال عن جواز استعمالها في اللبس، و هو لا يلازم جواز الصلاه فيها - لكان له وجه، لعدم دليل معتبر على الاتحاد.

و من هنا يظهر أنّه لا دلالة للخبر الرابع عشر من الباب العاشر على جواز الصلاه في جلود الخزّ، كما يظهر من صاحب الجواهر و المحقّق الهمداني (١) و هو ما رواه الشيخ عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن البرقي، عن سعد بن سعد، عن الرضا عليه السّلام قال: سألته عن جلود الخزّ؟ فقال: «هو ذا نحن نلبس»، فقلت: ذاك الوبر جعلت فداك؟ قال: «إذا حلّ و بره حلّ جلده» (٢).

حيث إنّ الظاهر أنّ السؤال إنّما هو عن لبس جلود الخزّ لا عن جواز الصلاه فيها، و اعتراض الراوى عليه يشعر بأنّ الشبهه في جواز لبس جلوده إنّما يكون منشؤها احتمال كونه ميته نجسه غير مذكّي، فالجواب بالملازمه بين حليه الوبر و حليه الجلد إنّما ينفي هذا الاحتمال.

و بالجملة: فالملازمه بين حليه استعمال الوبر في اللبس، و الانتفاع بالجلد

ص: ٣٥٨

١- ١) جواهر الكلام ٨: ٨٧، مصباح الفقيه، كتاب الصلاه، لباس المصلّي ص ١٢٩.

٢- ٢) الكافي ٦: ٤٥٢، ح ٧، التهذيب ٢: ٣٧٢، ح ١٥٤٧، الوسائل ٤: ٣٦٦، أبواب لباس المصلّي ب ١٠ ح ١٤.

كذلك، لا تدلّ على الملازمه بين جواز الصلاه في الوبر و جوازها في الجلد كما هو واضح، و يدلّ على أنّ السؤال إنّما هو عن جواز اللبس مضافا إلى ما ذكرنا، أنّ مورد الشبهه في أذهان الناس إنّما هو جواز لبسه، خصوصا مع علمهم بما روى عن النبي صلى الله عليه و آله من النهي عن ركوب الخبز و الجلوس عليه، كما تقدّم في محكّي كلام ابن المنظور (١)، و خصوصا مع كون ثوب الخبز كثير القيمه شائع الاستعمال بين المترفين و المتتعمين.

و يدلّ على ذلك ما روى من أنّ على بن الحسين عليهما السلام كان بعد ما اشترى جبّه الخبز بخمسائه درهم و مطرفه أيضا بخمسين دينارا يقول (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ .) (٢)، (٣)، فإنّ استشهاده بهذه الآية يشعر بعدم كون جواز لبس الخبز ممّا يعرفه الناس، بل كان موردا لشكّهم، و بالجملة فالروايه أجنبيّه عن المقام.

نعم قد يتوهم دلالة الخبر الأوّل من الباب الثامن و أمثاله على جواز الصلاه في جلده أيضا، و هو ما رواه الصدوق عن سليمان بن جعفر الجعفرى أنّه قال:

«رأيت الرضا عليه السلام يصلّى في جبّه خز» (٤)، و أنت خير بأنّ هذه الروايه و أمثالها إنّما تكون حاكيه للفعل، و من الواضح أنّ الفعل لا إطلاق له، فلعلّ ذلك الخبز كان منسوجا من الوبر، فلا دلالة لها على جواز الصلاه في جلده كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ظاهر عباره القدماء من الأصحاب استثناء الخبز الخالص دون

ص: ٣٥٩

١-١) تقدّم في ص ٣٥٢.

٢-٢) الأعراف: ٣٢.

٣-٣) الكافي ٤: ٤٥١ ح ٤، قرب الإسناد: ٢٨٦ ح ١٢٩٦، الوسائل ٤: ٣٦٤ و ٣٦٥. أبواب لباس المصلّى ب ١٠ ح ٦ و ١٠.

٤-٤) الفقيه ١: ١٧٠ ح ٨٠٢، التهذيب ٢: ٢١٢ ح ٨٣٢، الوسائل ٤: ٣٥٩. أبواب لباس المصلّى ب ٨ ح ١.

المغشوش بوبر الأرناب و الثعالب (١)، ولا يخفى أنّ ما يتصوّر فيه الخالصيّة و المغشوشيه إنّما هو وبر الخزّ دون جلده، فيعلم أنّ المراد من المستثنى إنّما هو الوبر دون الجلد، فلا يستفاد من كلماتهم جواز الصلاه في جلد الخزّ، و احتمال أن يكون المستثنى شاملا للجلد أيضا.

غايه الأمر أنّ التقييد بالخلوص إنّما يكون في الوبر فقط خلاف الظاهر. هذا، و عبارته المحقّق في الشرائع إنّما تكون كعبارته القدماء في عدم استفادته الجواز منها (٢)، و أمّا في المعتمد فقد استقرب الجواز بعد أنّ تردّد في المسأله (٣)، و أمّا العلامه فالمحكّي عن كلامه في التحرير و المنتهى هو المنع و التفصيل بين الوبر و الجلد (٤)، خلافا لما يظهر من سائر كتبه من تعميم الجواز (٥) كما هو المعروف بين المتأخرين (٦).

و تحقيق المسأله و تقريب القول بالجواز أو العدم فيها مبنى على أمور:

أحدها: إنّ هل يكون الخزّ من الحيوانات التي يحلّ لحمها أو ممّا يحرم؟ الظاهر هو الثاني لقيام الإجماع على حرمة الحيوانات المائيّه عدى السمك الذي له فلس (٧)، و مخالفه صاحب الحدائق (٨) و أمثاله لا يضرّ بتحقيقه.

ص: ٣٦٠

-
- ١ - ١) المقنعه: ١٥٠، المبسوط ٨٢: ١، النهايه: ٩٧، الاستبصار ١٣٥: ١، الكافي في الفقه: ١٤٠، المهذب ٧٤: ١، الغنيه: ٦٦، السرائر ٢٦٢: ١، مستند الشيعة ٣٢٠-٤: ٣٢٢، تذكره الفقهاء ٤٦٨: ٢، كشف اللثام ١٩٠-٣: ١٩٣.
 - ٢- ٢) شرائع الإسلام ٥٩: ١.
 - ٣- ٣) المعتمد ٨٥: ٢.
 - ٤- ٤) تحرير الاحكام ٣٠: ١، المنتهى ٢٣١: ١.
 - ٥- ٥) نهايه الأحكام ٣٧٤: ١-٣٧٥، تذكره الفقهاء ٤٦٨: ٣-٤٦٩، مسأله: ١٢٢، قواعد الأحكام ٢٥٥: ١.
 - ٦- ٦) المعتمد ٨٤: ٢-٨٥، جامع المقاصد ٧٨: ٢، الذكري ٣٥-٣: ٣٦، مسالك الأفهام ١٦٣: ١، مجمع الفائده و البرهان ٨٢: ٢، مدارك الأحكام ١٦٨: ٣-١٦٩، رياض المسائل ١٦٣: ٣-١٦٤، جواهر الكلام ٨٦: ٨-٨٧.
 - ٧- ٧) المقنعه: ٥٧٦، الخلاف ٢٩: ٦، مسأله ٣١، الغنيه: ٣٩٤، السرائر ٩٠: ٣، المعتمد ١٠٢: ١، و ج ٨٤: ٢، الذكري ٣: ٣٦، جواهر الكلام ٢٤١: ٣٦.
 - ٨- ٨) الحدائق الناضره ٧١: ٥.

ثانيها: إنّه هل الأدله المانع عن الصلاه فى جلد الميتة منصرفه عن الميتة الطاهره و هى ميتة غير ذى النفس، أو باقيه على ظاهرها من العموم و الشمول؟ ثالثها: إنّه على فرض الانصراف هل تكون الحيوانات المائيه لها نفس سائله أم لا؟ رابعها: إنّه هل تكون التذكيه ثابتة فيما عدى السمك من الحيوانات المائيه أو تختصّ به؟ إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لو قيل بحليه أكل لحم الخنزير أو بحرمة، و لكن ادعى انصراف الأدله المانع عن الصلاه فيما لا يؤكل لحمه عن الحيوانات المائيه، فلازمه القول بصحّه الصلاه فى وبر الخنزير، و كذا فى جلده من حيث مانعيه غير المأكول.

و أمّا من حيث مانعيه الميتة فجواز الصلاه فيه مبنى على القول بخروج الخنزير عن تحت الأدله المانع عن الصلاه فى الميتة، أمّا موضوعا بدعوى وقوع التذكيه عليه، و إمّا حكما بدعوى انصرافها عن الميتة الطاهره و اختصاص المانعيه بالميتة النجسه مع ادعاء كون الحيوانات المائيه أو خصوص الخنزير منها ليس لها نفس سائله حتّى تكون ميتتها طاهره، فلا تدخل فى تلك الأدله، و حينئذ ينتهى القول بجواز الصلاه فى جلد الخنزير على وفق القاعده، و لا حاجه فى إثباته إلى دليل كما هو واضح.

و أمّا لو قلنا بحرمة أكل لحم الخنزير، كما عرفت أنّه معقد إجماع الأصحاب، و لم نقل بانصراف الأدله المانع عن الصلاه فيما لا يؤكل لحمه عن الحيوانات المائيه، فلازمه القول ببطلان الصلاه فى جلد الخنزير و كذا فى وبره، إلّا أن يدلّ دليل على خلاف ذلك، و قد عرفت فى صدر المسأله أنّه قام الدليل على الجواز فى الوبر و الاشكال إنّما هو فى الجلد خاصّه.

و الذى ينبغى أن يقال فى المقام: إنّه لو كان وجه المانعيه و بطلان الصلاه فى جلد

الخزّ منحصرًا في كونه من أجزاء غير المأكول، فلا يبعد أن يقال باستثناء جلد الخزّ و صحه الصلاة فيه كالوبر، لأنّه بعد نهوض الدليل من النصّ و الإجماع على استثناء الوبر، تكون خصوصيه الوبريه ملغاه بنظر العرف، لأنّ الظاهر أنّ أهل العرف لا يفهمون من استثناء الوبر إلاّ استثناء الحيوان المسمّى بالخزّ، و صحه الصلاة في أجزائه وبرا كان أو غيره كما لا يخفى.

و أمّا مع احتمال كون الخزّ ميتة لاحتمال عدم كونه كالسمك، في أنّ خروجه من الماء كان علّه لموته، كما يظهر من بعض الروايات، حيث إنّ الإمام عليه السّلام أجاب فيه عن السؤال عن الخزّ بأنّه سبع يرمى في البرّ و يأوى الماء (1)، فالحكم بجواز الصلاة في جلده محلّ إشكال، إذ لو كان إخراجة من الماء مستلزمًا لقتله لعدم تعيّشه في خارج الماء لأمكن أن يقال بحصول التذكية له بذلك كالسمك.

و أمّا مع تعيّشه في خارج الماء أيضا بمعنى عدم كون إخراجة من الماء إماته له لبقاء حياته بعد الخروج و لو ساعه، فلا يمكن القول بثبوت التذكية له، كما يظهر ذلك من فتاوى الأصحاب في نظائر المسألة، حيث إنهم يقولون: بأنّ حصول التذكية للحيوان الذي أصابه سهم، أو جرحه كلب معلّم، و مات بسببه قبل بلوغ الصياد إليه، إنّما هو بذلك -أي بإصابه السهم أو جرح كلب معلّم- و أمّا إذا كانت حياته باقيه بعد بلوغه إليه، فتحقّق التذكية إنّما هو بفرى الأوداج، و لا تكفى الإصابه أو الجرح.

هذا، و لا- يجوز أن يتمسّكك للجواز بإطلاق روايه معمر بن خلّاد عن الرضا عليه السّلام المتقدّمه (2)، لأنّ النسبه بينها و بين ما يدلّ على المنع عن الصلاة في الميتة

ص: ٣٤٢

١- (١) التهذيب ٩: ٤٩ ذ ح ٢٠٥، الوسائل ٢٤: ١٩١. أبواب الأطحه المحرمه ب ٣٩ ح ٢.

٢- (٢) الوسائل ٤: ٣٤٠. أبواب لباس المصلّى ب ٨ ح ٥.

عموم من وجهه. ولا دليل على ترجيح الاولى فى مورد الاجتماع، وهى الصلاه فى جلد الخزّ.

و أمّا روايه ابن أبى يعفور (1)، فهى و إن كان موردها الصلاه فى جلد الخزّ كما عرفت، إلا أنّ الاعتماد على مثلها مع وضوح حال سندها لا ينبغى من الفقيه، و ما ذكرنا من اتحادها مع روايه عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمه (2)، فإنّما هو مبنى على الحدس و لا يجوز الاستناد إليه فى مقام الفتوى. هذا، و المسأله بعد تحتاج إلى مزيد تتبع و تأمل و الاحتياط ممّا لا يخفى.

ص: ٣٦٣

-
- ١-١) الوسائل ٣٥٩:٤. أبواب لباس المصلّى ب ٨ ح ٤.
٢-٢) الوسائل ٣٦٢:٤. أبواب لباس المصلّى ب ١٠ ح ١.

من جمله ما قيل باستثنائه من عموم الأدله المانعه عن الصلاة في أجزاء غير المأكول، الصلاة في جلد السنجاب (١)، و يدلّ عليه أخبار كثيرة:

منها: ما رواه الشيخ عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن العباس، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الفراء و السمور و السنجاب و الثعالب و أشباهه؟ قال: «لا بأس بالصلاه فيه» (٢) و الفراء جمع فرو، و المراد به إمّا ما يظهر من بعض اللغويين من أنّه الحمار الوحشى، و إمّا ما يقال له بالفارسيه: (پوستين).

و على الأوّل لا يكون من أفراد غير المأكول، و على الثاني يمكن أن يكون

ص: ٣٦٤

-
- ١- (١) المقنع: ٢٤، النهايه: ٩٧، المبسوط ٨٣: ١، المعتمد ٨٦: ٢، شرائع الإسلام ٦٩: ١، إرشاد الأذهان ٢٤٦: ١، المنتهى ٢٢٨: ١.
٢- (٢) التهذيب ٢١٠: ٢ ح ٨٢٥، الاستبصار ٣٨٤: ١ ح ١٤٥٩، الوسائل ٣٥٠: ٤. أبواب لباس المصلّي ب ٤ ح ٢.

المراد به الفرو المتخذ من المأكول كما هو الغالب و الشائع في الفراء، ويمكن أن يراد به مطلق الفراء، و عليه فتكون الأدلة المانعه عن الصلاه في غير المأكول مخصيه له و المراد بأشباهه إما ما يكون مشابها للمذكورات من حيث كونه محرّم الأكل، و إما ما يكون مشابها لها من حيث أنّه يؤخذ الثوب من وبره.

و بالجملة: فدلالته على الجواز في المقام ممّا إشكال فيها.

و منها: ما رواه الكليني عن عليّ بن محمّد، عن عبد الله بن إسحاق، عمّن ذكره، عن مقاتل بن مقاتل قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الصلاه في السمور و السنجاب و الثعلب؟ فقال: «لا - خير في ذاك كله ما خلا السنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم» (١). و منها: ما رواه أيضا عن عليّ بن محمّد، عن عبد الله بن إسحاق العلوي، عن الحسن بن علي، عن محمّد بن سليمان الديلمي، عن عليّ بن أبي حمزه قال: سألت أبا عبد الله و أبا الحسن عليهما السّلام عن لباس الفراء و الصلاه فيها؟ فقال: «لا تصلّ فيها إلّا في ما كان ذكيا. قال: قلت: أو ليس الذكي ما ذكي بالحديد؟ قال: «بلى إذا كان ممّا يؤكل لحمه» قلت: و ما لا - يؤكل لحمه من غير الغنم؟ فقال: «لا - بأس بالسنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم، و ليس هو ممّا نهى عنه رسول الله صلّى الله عليه و آله، إذ نهى عن كل ذي ناب و مخلب» (٢).

قوله عليه السّلام: «إذا كان ممّا يؤكل لحمه» إنّما يكون قيدا لجواز الصلاه في الذكي لا لقوله: «نعم» كما لا يخفى.

و التعليل الوارد في هذه الروايه و التي قبلها لجواز الصلاه في السنجاب بأنّه دابّه لا تأكل اللحم يشعر بثبوت الحكم في ما يكون كذلك، أي غير سبع، مع أنّ الأمر ليس كذلك، اللهم إلّا أن يقال: إنّّه ليس علّه للحكم بل حكمه له.

ص: ٣٦٥

١-١) الكافي ٣: ٤٠١ ح ١٦، الاستبصار ١: ٣٨٤ ح ١٤٥٦، الوسائل ٤: ٣٤٨. أبواب لباس المصلّي ب ٣ ح ٢.

٢-٢) الكافي ٣: ٣٩٧ ح ٣، التهذيب ٢: ٢٠٣ ح ٧٩٧، الوسائل ٤: ٣٤٨. أبواب لباس المصلّي ب ٣ ح ٣.

و منها: ما رواه الشيخ عن محمّد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن داود الصرمي، عن بشير بن بشار قال: سألته عن الصلاة في الفنك و الفراء و السنجاب و السمور و الحواصل التي تصاد ببلاد الشرك أو بلاد الإسلام أن أصلي فيه لغير تقيه؟ قال: فقال: «صل في السنجاب و الحاصل الخوارزميه، و لا تصل في الثعالب و لا السمور» (١).

و منها: ما رواه أيضا عن علي بن مهزيار، عن أبي علي بن راشد قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الفراء أي شيء يصلي فيه؟ قال: «أي الفراء؟» قلت:

الفنك و السنجاب و السمور. قال: «فصل في الفنك و السنجاب، فأما السمور فلا تصل فيه» (٢) الحديث.

و منها: ما رواه الصدوق عن يحيى بن أبي عمران أنه قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: في السنجاب و الفنك و الخز و قلت: جعلت فداك أحب أن لا تجيئني بالتقيه في ذلك. فكتب بخطه إلي: «صل فيها» (٣). و غير ذلك مما يدل على جواز الصلاة في السنجاب.

و قد يناقش في الاستدلال بهذه الروايات بأن ما يدل منها على جواز الصلاة في السنجاب بالخصوص، كروايه ابن أبي حمزه لا يخلو من ضعف بعض رواته و جهاله بعض الآخر، مضافا إلى الإرسال في بعضها.

و ما يدل منها على جواز الصلاة في السنجاب و في غيره من الحواصل أو الفنك و الخز أو السمور و الثعالب يجب حمله على التقيه، لتطابق الفتاوى على عدم

ص: ٣٦٦

-
- ١-١) التهذيب ٢: ٢١٠ ح ٨٢٣، الاستبصار ١: ٣٨٤ ح ١٤٥٨، وفيه: بشير بن يسار، الوسائل ٤: ٣٤٨. أبواب لباس المصلي ب ٣ ح ٤.
 - ١-٢) الكافي ٣: ٤٠٠ ح ١٤، التهذيب ٢: ٢١٠ ح ٨٢٢، الاستبصار ١: ٣٨٤ ح ١٤٥٧، الوسائل ٤: ٣٤٩. أبواب لباس المصلي ب ٣ ح ٥.
 - ١-٣) الفقيه ١: ١٧٠ ح ٨٠٤، الوسائل ٤: ٣٤٩. أبواب لباس المصلي ب ٣ ح ٦.

جوازها في غير السنجاب (١). هذا، مضافاً إلى أنّ العموم الوارد في مقام المنع عن الصلاة في غير المأكول قد ورد في مورده خصوص السنجاب وغيره كما في موثقه ابن بكير المتقدمه (٢).

فإنّ الجواب فيها بالمنع عن الصلاة في غير المأكول كما في كتاب زعم أنّه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وأراد بعد سؤال الراوى - وهو زراره - عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر، فتخصيص هذا العموم الوارد في مورد السنجاب بهذه الأخبار الداله على جواز الصلاة فيه تخصيص مستهجن كما لا يخفى، مضافاً إلى وجود المعارض لها وهى الروايات الداله بالصراحه على المنع في السنجاب و أمثاله.

وقد يجاب عن الإشكال الثانى بأنّ التخصيص المستهجن إنّما هو فيما إذا أريد إخراج جميع الأسباب الخاصه الوارده فى موردها العموم عن تحته، كما إذا كان السبب واحداً و أريد إخراجها عن تحت العام، أو أزيد من واحد و أريد إخراج الجميع، و أمّا إذا أريد إخراج بعضه كما فى مثل المقام، فلا نسلم استهجان التخصيص. هذا، و فيه تأمل.

و الإنصاف أن يقال: إنّهُ لو قلنا بكون ورود بعض الأفراد فى مورد العموم يوجب أن يكون العام شاملاً له و دالاً عليه بالنصويه، سواء كان الفرد واحداً أو أزيد، أريد إخراج البعض أو الجميع كما يظهر من صاحب الجواهر رحمه الله (٣)، فاللّازم

ص: ٣٤٧

-
- ١ - ١) المقنعه: ١٥٠، المعتبر ٢: ٨٥ - ٨٦، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٦٧، مسأله ١٢٠، و ص ٤٧٠ مسأله ١٢٣، الدروس ١: ١٥٠، البيان: ١٢٠، مدارك الأحكام ٣: ١٧٣، مستند الشيعة ٤: ٣٣١ - ٣٣٣، كشف اللثام ٣: ١٩٩، جواهر الكلام ٨: ١٠٣ - ١٠٧.
- ٢ - ٢) الوسائل ٤: ٣٤٥. أبواب لباس المصلّى ب ٢ ح ١.
- ٣ - ٣) جواهر الكلام ٨: ١٠٠.

أن يعامل معه و مع الدليل الدالّ على التخصيص معاملة المتعارضين.

و أما لو سلّمنا ذلك في خصوص ما إذا كان الفرد واحداً أو أزيد، و أريد إخراج الجميع و قلنا بأنّه لا فرق بين و بين سائر الموارد في أنّ الإرادة الاستعمالية تعلّقت بجميع أفراد العام، و الدليل على التخصيص يدل على تعلق الإرادة الجدّيه بما عدى الفرد المخصّص، فاللازم أن يعامل معهما معاملة العموم و الخصوص و تخصيص منع الصلاه في أجزاء غير المأكول فيما نحن فيه بما عدى السنجاب.

فمقتضى هذا الوجه جواز الصلاه فيه، و لا يعارضه بعض الروايات الداله على المنع في خصوص السنجاب و أشباهه، لأنّها مردوده بالإرسال و غيره.

و أما بناء على الوجه الأوّل الذي يجب الرجوع معه إلى المرجحات فجواز الصلاه في السنجاب غير خال عن الإشكال، لأنّ أوّل المرجحات هي الشهره في الفتوى على ما هو مقتضى التحقيق، و من المعلوم عدم تحققها هنا، كما يظهر لمن راجع فتاواهم. و ثانيها: هي مخالفه العامه، و هي إن كانت متحققه في موثقه ابن بكير و أمثالها ممّا يدل على عموم المنع للسنجاب و غيره، إلا أنّ في الروايات الداله على الجواز جهه لا يمكن حملها معها على التقيه، و هي اشمال كثير منها على المنع عن الصلاه في الثعالب و غيرها ممّا يجوز الصلاه فيها عندهم، فيجب الرجوع إلى سائر المرجحات.

و الحقّ أن يقال: بأنّ ورود العام في مورد بعض الأفراد لا- يوجب شموله له بالنصوصيه في مثل المقام، لأنّ غرض الإمام عليه السّلام في مقام الجواب عن سؤال الراوى إنّما هو بيان أصل الحكم، و الفرق بين الحيوانات التي يحلّ أكلها و غيرها في مقابل العامه القائلين بصحّه الصلاه في أجزاء جميع الحيوانات، و لذا أخرج لبيانه كتابا زعم أنّه إملاء رسول الله صلى الله عليه و آله للاستشهاد عليه.

مضافا إلى أنّ غرض السائل أيضا لم يكن السؤال عن حكم الأفراد الخاصه،

بل مقصوده هو السؤال عن حكم الحيوانات التي لم يكن أخذ الثوب منها متعارفا و معمولا، كالغنم و الإبل و غيرها مما تعارف أخذ اللباس منه، و لأجله كان حكمها معلوما لكلّ أحد من زمان النبي صلى الله عليه و آله.

و بالجمله: لمّا كان التفصيل بين الحيوانات في جواز الصلاة في أجزائها و عدمه و الحكم بالفرق بينها غير معلوم للناس قبل ذلك، أراد الإمام عليه السّلام في مقام الجواب أن يبينه بقانون كلّى، و هو لا- ينافى خروج بعض الأفراد الوارد في مورد ذلك الحكم الكلّي عن تحته، كما لا ينافى خروج بعض الأفراد غير الوارد في مورد العام.

فظهر أنّ التعارض بين موثقه ابن بكير و بين الروايات الداله على جواز الصلاة في السنجاب ليس تعارض الدليلين المتباينين، بل تعارض العموم و الخصوص، فيجب تخصيصها بها و الحكم بجوازها فيه، و اشتغال كثير من الأخبار الداله على الجواز على غير السنجاب من الفنك أو غيره، مع أنّه خلاف ما هو المفتى به عند الأصحاب لا يوجب طرحها بالنسبة إلى السنجاب أيضا، كما أنّه لا- وجه لطرحها من حيث السند مع كثرتها و تأييد بعضها ببعض، مضافا إلى عدم كون جميعها كذلك، فلا- يبعد القول بالجواز. هذا، و المسألة بعد غير خاليه عن الإشكال فتدبرّ.

الأمر الثالث: أن لا يكون لباس المصلّي حريرا

و يقع الكلام فيه في مقامين:

الأول: في التكليف النفسى المتعلق به مطلقا.

الثانى: في مانعيته للصلاه.

أمّا الكلام في المقام الأول فنقول: لا إشكال و لا خلاف بين العامة (1) و الخاصة (2) نصّيا و فتوى في حرمه لبس الحرير على الرجال مطلقا إلا في بعض الموارد كالحرب و غيره، و لا يحرم ذلك على النساء، و حيث أنّ المقصود في هذا المقام هو البحث عن الجبهه الثانيه، فتفصيل الكلام في الجبهه الأولى موكول إلى محلّه فنقول:

ص: ٣٧٠

١ - ١) الامّ ١:٩١، المجموع ٣:١٨٠، بدايه المجتهد ١:١٦٩، سنن النسائي ٨:٢١٢ ح ٥٣١٨ و ٥٣١٩، سنن ابن ماجه ٢:١١٨٧ ح ٣٥٨٨-٣٥٩٠ و ص ١١٨٩ ح ٣٥٩٥، سنن الترمذى ٣:٢٧٨ ح ١٧٢٦.

٢ - ٢) الخلاف ١:٥٠٤ مسأله ٢٤٥، المقنعه: ١٥٠، الانتصار: ٣٧، المعتمبر ٢:٨٧، المنتهى ١:٢٢٨، تذكره الفقهاء ٢: ٤٧٠ مسأله ١٢٤، مدارك الأحكام ٣:١٧٣، بحار الأنوار ٨٠:٢٣٩، كشف اللثام ٣:٢١٥، الوسائل ٤:٣٦٧. أبواب لباس المصلّي ب ١١.

لا- إشكال و لا خلاف بين الإماميه في مانعيه الحرير، و بطلان الصلاه فيه بالنسبه إلى الرجال، كما يظهر لمن راجع فتاواهم. و أمّا النساء فيظهر من الصدوق أنّها كالرجال (١)، استنادا إلى أنّ الأخبار الداله على الجواز إنّما هي متضمنه للحكم النفسى المتعلق بلبسه، لا- لجواز الصلاه فيه أيضا. و أمّا الأكثر فقد ذهبوا إلى اختصاص ذلك بالرجال، و المسأله خلافه بين العامه أيضا، فبعضهم ذهب إلى الجواز و بعض آخر إلى المنع (٢)، و الظاهر أنّه لا مستند لهم من النصوص، حيث إنّ المسأله مبتنيه عندهم على أنّ النهى عن لبس الحرير هل يستلزم فساد الصلاه الواقعه فيه أم لا؟ و كيف كان فالأخبار الوارده في هذا الباب من طرق الخاصه كثيره:

منها: ما رواه الكلينى عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن محمد، عن محمد بن خالد، عن إسماعيل بن سعد الأحوص -في حديث- قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام هل يصلّى الرجل فى ثوب إبريسم؟ قال عليه السلام: «لا» (٣).

و منها: ما رواه الشيخ عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن يعقوب بن يزيد، عن عدّه من أصحابنا، عن عليّ بن أسباط، عن أبى الحارث قال: سألت الرضا عليه السلام هل يصلّى الرجل فى ثوب إبريسم؟ قال عليه السلام: «لا» (٤). و يحتمل قويّا أنّ تكونا روايه واحده باعتبار عدم اختلاف مضمونهما، و أن يكون أبو الحارث كنيه لإسماعيل بن سعد.

ص: ٣٧١

١- (١) الفقيه ١: ١٧١ ح ٨٠٧.

٢- (٢) المغنى لابن قدامه ١: ٦٦١، المجموع ٣: ١٨، بدايه المجتهد ١: ١٦٩.

٣- (٣) الكافى ٣: ٤٠٠ ح ١٢، التهذيب ٢: ٢٠٥ ح ٨٠١ و ص ٢٠٧ ح ٨١٣، الاستبصار ١: ٣٨٥ ح ١٤٦٣، الوسائل ٤: ٣٦٧. أبواب لباس المصلّى ب ١١ ح ١.

٤- (٤) التهذيب ٢: ٢٠٨ ح ٨١٤، الاستبصار ١: ٣٨٦ ح ١٤٦٤، الوسائل ٤: ٣٦٩. أبواب لباس المصلّى ب ١١ ح ٧.

و منها: ما رواه الكليني عن أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار قال:

كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلى في قلنسوه حرير محض أو قلنسوه ديباج؟ فكتب عليه السلام: «لا تحل الصلاة في حرير محض» (١).

و منها: ما رواه الشيخ عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عبد الجبار، قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلى في قلنسوه عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكه حرير محض أو تكه من وبر الأرناب؟ فكتب عليه السلام: «لا تحل الصلاة في الحرير المحض، وإن كان الوبر ذكيا حلت الصلاة فيه إن شاء الله تعالى» (٢). و الظاهر اتحادهما أيضا.

و منها: ما رواه أيضا عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق بن صدقه، عن عمار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «و عن الثوب يكون علمه ديباجا قال: «لا يصلى فيه» (٣).

و منها: ما رواه أيضا عن سعد، عن موسى بن الحسن، عن أحمد بن هلال، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كل ما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه، مثل التكه الإبريسم و القلنسوه و الخف و الزنار يكون في السراويل و يصلى فيه» (٤).

و منها: ما رواه في الاحتجاج عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري، عن صاحب الزمان عليه السلام أنه كتب إليه عليه السلام يتخذ بأصفهان ثياب فيها عتايه على عمل

ص: ٣٧٢

١ - ١) الكافي ٣: ٣٩٩ ح ١٠، التهذيب ٢: ٢٠٧ ح ٨١٠ و ٨١٢، الاستبصار ١: ٣٨٣ ح ١٤٥٣ و ص ٣٨٥ ح ١٤٦٢، الوسائل ٤: ٣٦٨. أبواب لباس المصلى ب ١١ ح ٢.

٢ - ٢) التهذيب ٢: ٢٠٧ ح ٨١٠، الاستبصار ١: ٣٨٣ ح ١٤٥٣، الوسائل ٤: ٣٧٧. أبواب لباس المصلى ب ١٤ ح ٤.

٣ - ٣) التهذيب ٢: ٣٧٢ ح ١٥٤٨، الوسائل ٤: ٣٦٩. أبواب لباس المصلى ب ١١ ح ٨.

٤ - ٤) التهذيب ٢: ٣٥٧ ح ١٤٧٨، الوسائل ٤: ٣٧٦. أبواب لباس المصلى ب ١٤ ح ٢.

الوشى من قَز و إبريسم، هل تجوز الصلاة فيها أم لا؟ فأجاب عليه السَّلام: «لا تجوز الصلاة إلا في ثوب سداه أو لحمته قطن أو كَتَان» (١).

و منها: ما رواه الكليني عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: سأل الحسين بن قياما أبا الحسن عليه السَّلام عن الثوب الملحَم بالقَز و القطن، و القَز أكثر من النصف أ يصلّى فيه؟ قال: «لا- بأس، قد كان لأبى الحسن عليه السَّلام منه جَبَات» (٢).

هذا، و لا- يخفى أنّ أكثر الأخبار الواردة في حكم الحرير متضمنه لبيان الحرمة التكليفية النفسية المتعلقة به، و أنّه لا يجوز لبسه مطلقا في الصلاة و غيرها.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه لا إشكال في بطلان الصلاة في الثوب المنسوج بأجمعه من الإبريسم بأن يكون سداه و لحمته كلاهما من الإبريسم، كما أنّه لا إشكال في حرمة لبسه.

و أمّا مجرّد استصحاب الإبريسم من دون أن يكون منسوجا، فالظاهر أنّه لا يحرم مطلقا وضعاً و تكليفاً، لعدم صدق الحرير عليه، و لو كان الثوب منسوجاً من الإبريسم و غيره، بأن يكون سداه منه و لحمته من غيره أو بالعكس، ففي حرمة إشكال، و كذا الإشكال فيما إذا كان الثوب محشواً بالإبريسم، أو كان بعضه بسداه و لحمته منه و بعضه الآخر من غيره، أو كان مكفوفاً به، أو كانت ظهارته منه و بطانته من غيره أو بالعكس.

وجه الإشكال في الجميع، أنّه يمكن أن يقال بعدم صدق الصلاة في الحرير، و كذا لبسه على ما إذا لم يكن الثوب بأجمعه من الإبريسم، بل يختص بما إذا كان الثوب بسداه و لحمته و ظهارته و بطانته و حشوه منه، و على فرض الشمول فيمكن

ص: ٣٧٣

-
- ١- (١) الاحتجاج ٢: ٣١٥، الوسائل ٤: ٣٧٥. أبواب لباس المصلّى ب ١٣ ح ٨.
٢- (٢) الكافي ٤: ٤٥٥ ح ١١، الوسائل ٤: ٣٧٣. أبواب لباس المصلّى ب ١٣ ح ١.

القول بخروج الجميع لتوصيف الحرير في بعض الروايات بكونه محضاً أو مبهماً (١) أو نظائرها بناء على أن لا يكون الوصف مقابلاً لخصوص ما إذا كان منسوجاً من الإبريسم مخلوطاً بغيره كالقطن مثلاً، بأن كان سداه منه و لحمته من غيره أو بالعكس.

و أمّا بناء على أن يكون مقابلاً لخصوص الصورة المذكوره و شمول النهي عن الصلاه في الحرير المحض، أو عن لبسه لما إذا كانت ظهارته بسداه و لحمته منه و بطانته من غيره أو بالعكس، و لما إذا كان بعض الثوب بأجمعه من الإبريسم و بعضه الآخر من غيره، و لغيرهما من الصور، فالخروج عن عموم النهي يحتاج إلى مخصّص.

فالذي يبتنى عليه الحكم في الصور المذكوره بعد صدق الصلاه في الحرير على كل واحد منها، هو أنّ التقييد بالمحضيه و المبهميه و نظائرها على اختلاف ألسنه الروايات هل يوجب خروج الجميع و اختصاص مورد النهي بما إذا كان الثوب بجميع أجزائه بسداه و لحمته من الإبريسم-نعم لا اعتبار بما إذا كان ما يعدّ خارجاً من الثوب و زائداً عليه من غيره، كما إذا كان علمه أو كفه من غير الإبريسم-أو يوجب خروج ما إذا كان نسج الثوب من الإبريسم مخلوطاً بغيره، و يبقى بقيه الصور تحته؟ ظاهر الجواهر و المصباح (٢) أنّ الوصف يوجب خروج ما إذا كان بعض الثوب سداه و لحمته من الإبريسم، و بعضه من غيره كالمنسوج على الطرائق، و إذا لم تكن هذه الصور مشموله للنهي، فعدم شموله لما إذا كان علمه أو كفه من الإبريسم

ص: ٣٧٤

-
- ١- (١) التهذيب ٢: ٣٦٧ و ٢٠٨ ح ١٥٢٤ و ٨١٧، الاستبصار ١: ٣٨٦ ح ١٤٦٧ و ١٤٦٨، الوسائل ٤: ٣٧٤-٣٧٥. أبواب لباس المصلّي ب ١٣ ح ٥ و ٦.
- ٢- (٢) جواهر الكلام ٨: ١٣٧، مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ١٤٣.

نعم لو كان بعضه المنسوج من الإبريسم بمقدار يصلح لأن يكون تمام الثوب، كما إذا كانت ظهارته أو بطانته أو حشوه من الإبريسم، فيشكل الحكم بعدم التحريم. واستندا-أى صاحبي الجواهر والمصباح- في ذلك إلى أنّ بعض الثوب لا يكون ثوبا بل جزء منه، وهو يشعر بعدم صدق الصلاه في الحرير مع قطع النظر عن قيده على ما إذا كان بعض الثوب من الإبريسم.

ولا يخفى منعه، لما عرفت في الأمر الثاني من الأمور المعتره في لباس المصلّي، من صدق الظرفيه في الشعرات الملقاه على المصلّي من غير المأكول. هذا، مضافا إلى عدم صحه الاستدلال من رأس، لأنّ بعض الثوب يصدق عليه الثوب كما يظهر من ملاحظه موارد إطلاقاته.

هذا، ويظهر من الفقهاء الوجه الثاني (1)، حيث إنهم اختلفوا فيما إذا كان علم الثوب أو كفه من الإبريسم، ومنشأ الاختلاف وجود روايه تدلّ على الجواز في هذه الصوره (2)، فبعضهم استند إليها مع كونها عاميه و بعضهم أعرض عنها لذلك، فإنّ هذا يدلّ على أنّ شمول النهي و عمومه لهذه الصوره كان مسلّمًا بينهم، غايه الأمر ثبوت الاختلاف في وجود المخصّص الذي يمكن التمسك به و عدمه.

و من هنا ينقدح أنّ الظاهر هو هذا الوجه تبعًا للأكثر، لأنّ الشمول كان متسالما بين الأصحاب، بل بين العامه أيضا (3) بالنسبه إلى الحرمة التكليفية، و من الواضح أنّه لا يجوز التعدي عمّا يكون متبادرا عندهم بعد كونهم أعرف بمفاهيم

ص: ٣٧٥

١ - (١) المقنعه: ١٥٠، الخلاف ١: ٥٠٥ مسألة ٢٤٦، الغنيه: ٦٦، تذكره الفقهاء ٢: ٤٧٤، الكافي في الفقه: ١٤٠، مدارك الأحكام ٣: ١٨٠، مستند الشيعة ٤: ٣٥٠، المهذب ١: ٧٥.

٢ - (٢) سنن النسائي ٨: ٢١٣-٢١٤ ح ٥٣٢٢ و ٥٣٢٣، صحيح البخارى ٧: ٥٦ ح ٥٨٢٨ و ٥٨٢٩، سنن أبي داود ٤: ٤٩ ح ٤٠٥٥.

٣ - (٣) المجموع ٤: ٤٣٦، تذكره الفقهاء ٢: ٤٧٤.

و الاستدلال على عدم الشمول بأن المتبادر من لفظ الثوب هو جميعه و بعض الثوب لا يكون ثوبا كما تقدّم، يدفعه مضافا إلى أنه لم يرد لفظ الثوب في متعلّق النهى، لما عرفت من أنّ الثوب في لغة العرب عبارته عن الشئ المنسوج و ليس مساوقا للقميص و أمثاله من الألبسه، و يدلّ عليه ملاحظه موارد إطلاقه، كما يقال في كفن الميت: إنّه عبارته عن ثلثه أثواب، و غيره من الموارد.

هذا، و لو قلنا بذلك كما عرفت من الجواهر و المصباح، فلا وجه للحكم بحرمه ما إذا كانت ظهاره الثوب أو بطانته أو حشوه من الإبريسم، و كذا ما إذا كان بعض الثوب المنسوج منه بمقدار يصلح لأن يكون تمام الثوب، كما تقدّم منهما، إذ المفروض كونه بالفعل بعض الثوب و جزء منه، و صلاحيته لأن يصير تمام الثوب لا يوجب خروجه عن الحكم الثابت له بالفعل باعتبار كونه جزء منه.

و يؤيد ما ذكرنا من شمول النهى لغير صورته واحده، و هى ما إذا كان الثوب سداه من الإبريسم و لحمته من غيره أو بالعكس ما يظهر منهم من استثناء لبس الحرير في حال الحرب و الحكم بجوازه لكونه موجبا لتقويه القلب و تسكينه (1)، فإنّه لو لا شمول النهى لما إذا كان بعض الثوب حريرا ممتازا عن بعضه الآخر لما احتاجوا إلى الاستثناء، إذ يكفى في تقويه القلب كون ما يحاذيه من الثوب حريرا فتأمل.

ثم إنّ الجواز بقسميه: التكليفى و الوضعى فى الصوره المتقدمه، و هى ما إذا كان الثوب منسوجا من الإبريسم و غيره على وجه لا يميّز، لا ينحصر بما إذا كان مقدار الإبريسم مساويا لمقدار غيره أو أنقص، بل يشمل ما إذا كان أزيد منه.

١ - ١) النهايه: ٩٦، الوسيله: ٨٩، المراسم: ٦٤، المعبر ٢: ٨٨، المنتهى ١: ٢٢٨، تذكره الفقهاء ٢: ٤٧١، مستند الشيعة ٤: ٣٣٩، كشف اللثام ٣: ٢١٩، الذكري ٣: ٤٠، روض الجنان: ٢٠٧.

نعم فيما إذا كان غيره مستهلكا بحيث يصدق أنه صلى في الحرير المحض، لا يبعد القول بالمنع.

فانقدح من جميع ما ذكرنا ثبوت التحريم مطلقا إلا- في صورته واحده، ويشمل ما إذا كان علم الثوب أو كفه أو لبتته من الإبريسم، لما عرفت من أن الدليل على الجواز في خصوص هذه الصورة روايه ضعيفه غير قابله للاعتماد والاستناد.

حكم ما لا تتم الصلاة فيه، إن كان حريرا خالصا

قد عرفت (١) أن بطلان الصلاة في الحرير المحض مورد لاتفاق الإماميه في الجملة، وذلك في الثوب الذي يجوز فيه الصلاة منفردا، وأما ما لا تتم فيه الصلاة وحده ففي بطلان الصلاة فيه إذا كان حريرا محضا و عدمه، نظير ما إذا كان متنجسا، فإن الظاهر أن جواز الصلاة فيه محل وفاق بين الأصحاب. وجهان بل قولان، فالمحكى عن جماعه منهم: المفيد و الشيخ قدس سرهما هو الجواز (٢) و ظاهر بعضهم المنع كما هو المشهور بين المتأخرين (٣).

ثم إن القائلين بالصحة بين من يظهر منه الكراهه (٤) و بين من لا يظهر منه إلا الجواز بالمعنى الأعم (٥)، و يظهر من بعض التوقف و التردد في أصل المسأله (٦)،

ص: ٣٧٧

- ١- (١) تقدم في الأمر الثالث ص ٣٧٠.
- ٢- (٢) المقنعه: ١٥٠، النهايه: ٩٦ و ٩٨، الكافي في الفقه: ١٤٠، المعبر ٢: ٨٩، إرشاد الأذهان ١: ٢٤٦، الدروس ١: ١٥٠، الروضه البهيته ١: ٢٠٦، التنقيح الرائع ١: ١٨٠.
- ٣- (٣) الفقيه ١: ١٧٢، المراسم: ٦٣-٦٤، الوسيله: ٨٨، المنتهى ١: ٢٢٩، البيان: ١٢٠، مجمع الفائده و البرهان ٢: ٨٤، الذخيره: ٢٢٧، بحار الأنوار ٨٠: ٢٤١، مدارك الأحكام ٣: ١٧٩.
- ٤- (٤) النهايه: ٩٨، المبسوط ١: ٨٤، السرائر ١: ٢٦٩.
- ٥- (٥) مستند الشيعه ٤: ٣٤٦، المختصر النافع: ٢٤.
- ٦- (٦) مسالك الافهام ١: ١٦٤، مدارك الاحكام ٣: ١٧٨.

و منشأ الخلاف اختلاف ما يظهر من الأخبار الواردة في هذا الباب، فمقتضى قول الإمام عليه السّلام في روايه الحلبي المتقدّمه (١) هو الجواز، و مقتضى مكاتبتى محمد بن عبد الجبار المتقدّمين هو المنع (٢).

فإنّ الجواب فيهما و إن كان عامًا شاملًا لحكم الصلاه فيما تتمّ و غيره، فتكون روايه الحلبي مخصّصه لهما، إلاّ أنّه باعتبار كونه واردا في مقام الجواب عن خصوص ما لا تتمّ يكون نصّا في الشمول لمورده، فيتحقّق التعارض بينهما.

و المناقشه في سند روايه الحلبي باعتبار اشتماله على أحمد بن هلال الذى ورد في مذمّمته التوقيع عن العسكرى عليه السّلام المتضمّن لقوله عليه السّلام: «احذروا الصوفى المتصنّع» على ما رواه الكشى (٣)، مندفعه بما حكى عن ابن الغضائرى-مع كونه مسارعًا في التضعيف-من أنّه لم يتوقف في حديثه عن ابن أبى عمير و الحسن بن محبوب، لأنّه قد سمع كتابيهما جلّ أصحاب الحديث و اعتمدوا فيها (٤).

هذا، و لا يخفى أنّ ما حكى عن ابن الغضائرى لا يفيد-بالنسبه إلينا، حيث لم يحضرنا كتابهما، فالمناقشه لا تندفع بهذا الوجه، بل إنّما هي مندفعه مضافًا إلى عدم حجّيه ما نقله الكشى في مذمّمته بعد كونه ذا روايات كثيره في أبواب الفقه، خصوصا بعد نقل الأجلّاء من أصحاب الحديث عنه، كموسى بن الحسن الذى نقل عنه في هذه الروايه-باعتقاد الطرفين عليها، لأنّ القائل بالمنع إنّما يرجّح دليله عليها، لا أن يقول بعدم حجّيتها، و بعبارة أخرى لا تكون حجّه عنده في مقام

ص: ٣٧٨

١-١) الوسائل ٣٧٦:٤. أبواب لباس المصلّى ب ١٤ ح ٢.

٢-٢) الوسائل ٣٧٦:٤ و ٣٧٧:٤. أبواب لباس المصلّى ب ١٤ ح ١ و ٤.

٣-٣) اختيار معرفه الرجال (المعروف برجال الكشى): ٥٣٥، ح ١٠٢٠.

٤-٤) خلاصه الأقوال: ٣٢٠ رقم ١٢٥٦، جواهر الكلام ١٢٣:٨.

المعارضه لا بدونها.

هذا، مضافا إلى انجبار ضعفها على تقديره بشهره القول بالجواز بين القدماء كالمفيد و الشيخ و غيرهما، فالمناقشه فى الروايه من حيث السند غير مقبوله، و قد عرفت ثبوت التعارض بينهما و بين المكاتبين.

و قد يجمع بينهما بأن روايه الحلبي تدلّ على الجواز بالصراحه، و هاتان الروايتان تدلان على الحرمة بالظهور، و مقتضى الجمع بينهما حملهما على الكراهه، و فيه أنّ لازمه القول بثبوت الكراهه فيما تتمّ فيه الصلاه أيضا، و قد عرفت أنّ البطلان فيه مورد وفاق بين أصحابنا الإماميه.

و الذى يمكن أن يقال فى مقام الجمع، إنّك عرفت أنّ روايه الحلبي لا تعارض الجواب الوارد فى المكاتبين مع قطع النظر عن وروده فى مقام الجواب عن السؤال عمّا لا- تتمّ فيه الصلاه، بل تكون حاكمه عليهما مفسّره لموضوع الحكم المذكور فيهما، فالتعارض بينهما إنّما هو باعتبار ورود ذلك الجواب العام فى مورد فرد خاصّ، و هو يقتضى شموله له و الدلاله على حكمه بالنصويه.

و حينئذ فنقول إمّا أن يقال: بأنّ الحكم المذكور فى الجواب أنّما يتعلّق بلبس الحرير المحض فقط، و بعبارة أخرى المستفاد منه هو الحكم التكليفي الثابت بالنسبه إلى الحرير الخالص، أو يقال: بأنّ مفاده الحكم الوضعي الذى يرجع إلى بطلان الصلاه فى الحرير، فعلى الأوّل لا تكون بينهما معارضه أصلا كما هو واضح.

و على الثانى فإمّا أن يقال بأنّ مقصود السائل إنّما هو استفهام حكم الصلاه فى الحرير مطلقا، سواء كان ممّا تتمّ أو من غيره، غايه الأمر إنّ ذكر الثانى إنّما هو باعتبار تعارف استعماله فى بلده مثلا، و لازم ذلك أن يكون جاهلا بأصل الحكم الوضعي بالنسبه إلى الحرير.

أو يقال: بأن أصل ذلك الحكم كان معلوما عنده، و إنّما المجهول عنده هو

عموميته الحكم أو اختصاصه بخصوص الصلاة فيما تتم فيه الصلاة منفردا كما هو الظاهر من السؤال، فعلى الأول تكون روايه الحلبي حاكمه عليهما كما عرفت.

و على الثانى الذى يكون ظاهر الروايه -و يؤيده أخذ التقييد بالمحضيه فى السؤال فى إحداهما، إذ لا يجتمع مع الجهل بأصل الحكم، وإن كان يمكن أن يجاب عنه بأن التقييد بها إنما هو باعتبار أن الحرمة التكليفية كانت مقيدة به كما هو المعروف بين الفريقين -يقع التعارض بينهما.

و يمكن الجمع بينهما بأن يقال إنه لما كان بطلان الصلاة فى الحرير غير معروف عند العامة، و إنما ذهب إليه بعضهم استنادا إلى أن حرمة لبسه تقتضى بطلان الصلاة فيه، و إنما المعروف بينهم حرمة لبس الحرير مطلقا، و من المعلوم عدم الفرق عندهم بين ما لا تتم و غيره أصلا كما أنهم لا يفرقون فى بعض الموانع الذى يقولون به بينهما كالنجاسه و غيرها.

و حينئذ فيمكن أن يقال: بأن الجواب عن السؤال بالجواز فيما لا تتم حيث يشعر ببطلان الصلاة فى غيره لم يذكر فيهما، لأنه مناف للتقيه، فعدل الإمام عليه السلام عنه إلى بيان حرمة الصلاة فى الحرير المحض المسلمه عندهم، و إن كانت لا تقتضى الفساد بنظرهم.

هذا، مضافا إلى أن السؤال باعتبار كونه سؤالاً - عن حكم خصوص ما لا تتم فيه الصلاة كما هو المفروض، و هو يشعر باعتقاده بطلان الصلاة فى غيره لعله كان سببا لالتجائه عليه السلام إلى ذلك، و حينئذ فلا يستفاد من الروايه المذكوره أزيد من حكم كلى غير مناف لحكومته دليل آخر عليه مبين لموضوعه من حيث السعه و الضيق.

ثم إن ما ذكرنا يكفى فى مقام دفع المعارضه بينهما من دون افتقار إلى ادعاء أن الحرير على ما يظهر من اللغه هو الثوب المنسوج من الإبريسم، و هو لا يصدق على القلنسوه و التكه و غيرهما مما لا تتم فيه الصلاة، كما يظهر من صاحب الجواهر قدس سره (١).

ص: ٣٨٠

ثمّ لو فرض عدم إمكان الجمع بينهما بوجه، فاللّازم الرجوع إلى المرجحات و الذي يظهر من كلماتهم أنّ المرجح الموجود في المقام هو مخالفه إحدى الروايتين للعامّة، وإن اختلفوا في تعيين الروايه المخالفه، فعن بعضهم كصاحب الحدائق و جماعه أنّها هي المكاتبان (١)، و عن بعض آخر كصاحبى الجواهر و المصباح أنّها هي روايه الحلبي (٢) و هو الأقوى، كما يظهر بملاحظه فتاوى العامه في مسأله اللبس و الصلاه و ملاحظه مداركها، لأنّ الحكم فيها و هو عدم البأس ثابت بالنسبه إلى خصوص ما لا تتمّ فيه الصلاه منفردا، و هو يدلّ على ثبوت البأس في غيره.

و التفصيل بينهما مخالف لفتاوى العامه على اختلافها، لأنك عرفت سابقا أنّ المسلم بينهم هو حرمة لبس الحرير مطلقا، و أمّا بطلان الصلاه فيه فالمعروف بينهم عدم. نعم ذهب إليه بعضهم (٣) استناد إلى اقتضاء النهى عن اللبس له عقلا من غير فرق بين ما تتمّ و غيره، فالقول بالجواز في الثانى الدالّ على الحرمة في الأول مناف لكلا القولين، فالروايه مخالفه للعامه.

و أمّا المكاتبان فالجواب فيهما - و هو عدم حليه الصلاه في الحرير المحض - لا ينافى فتاواهم، لأنهم أيضا يقولون بذلك، غاية الأمر أنّ النهى لا يقتضى الفساد عند كثير منهم، فهما موافقتان لمذهبهم من دون المخالفه لمذهبنا أيضا.

ثمّ لا يخفى أنّ الرجوع إلى مخالفه العامه إنّما هو لو لم نقل بتحقيق الشهره على الجواز، و أمّا لو قلنا بتحققها فلا تصل النوبه إليها بناء على ما حققناه في محلّه، من أنّ أول المرجحات الخبريه هي الشهره في الفتوى و انقذح ممّا ذكرنا أنّ الحق في المسأله هو القول بالجواز و التفصيل بين ما تتمّ و غيره كما عرفت.

ص: ٣٨١

١- ١) مجمع الفائده و البرهان ١٤: ٢، مدارك الأحكام ٣: ١٧٩، الحدائق ٩٧: ٧.

٢- ٢) جواهر الكلام ١٢٥: ٨، مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ١٣٧، مستند الشيعة ٣٤٧: ٤.

٣- ٣) و هو أحمد في روايه، المغنى لابن قدامه ٦٦١: ١، الشرح الكبير ٥٠٥: ١، المجموع ١٨٠: ٣، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٧٠ مسأله ١٢٤.

الأمر الرابع: عدم كون لباس الرجل المصلّي من الذهب

من الأمور المعترّبه في لباس المصلّي أن لا يكون ذهباً، إن كان المصلّي رجلاً، في هذا الأمر جهتان من الكلام، جهه في الحكم التكليفي المتعلّق بلبسه للرجال مطلقاً، و أخرى في الحكم الوضعي الراجع إلى بطلان صلاتهم فيه.

و لا يخفى أنّ هذه المسأله لم تكن المذكوره في الكتب الفقيهيه الأصوليه الموضوعه لنقل فتاوى الأئمه عليهم السلام بعين الألفاظ الصادره عنهم، بل لم يتعرّض لها قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم إلاّ شيخ الطائفه أبو جعفر الطوسي في كتاب المبسوط- المعدّ لبيان أحكام الفروع الخارجه عن موارد النصوص اجتهادا فيها و استنباطا منها كما أفاده في مقدّمه الكتاب- و كذا لم يتعرّض لها المتأخرون عنه إلى زمان المحقق و العلامه إلاّ نادرا منهم.

و كيف كان فظاهر المبسوط بل صريحه أنّه يحرم لبس الذهب على الرجال، حيث قال في أواخر كتاب الصلاة: لبس الذهب محرّم على الرجال سواء كان خاتماً

أو طرازاً على كل حال، وإن كان ممّوها أو مجرى فيه و يكون قد اندرس و بقى أثره لم يكن به بأس (١). انتهى.

و ظاهره باعتبار عدم التعرّض له فى ضمن ما لا تجوز الصلاة فيه عدم بطلان الصلاة فيه. و قال العلامة فى التذكرة فى الفرع الأوّل من فروع مسأله حرمة لبس الحرير للرجال: الثوب المموّه بالذهب لا تجوز الصلاة فيه للرجال و كذا الخاتم المموّه به، للنهى عن لبسه. و قال فى الفرع الأخير منها: لو كان فى يده خاتم من ذهب أو مموّه به بطلت صلاته للنهى عن الكون فيه، و لقول الصادق عليه السّلام: «جعل الله الذهب فى الدنيا زينه النساء، فحرّم على الرجال لبسه و الصلاة فيه» (٢). (٣)

انتهى.

و كيف كان فالظاهر أنّ حرمة لبس الذهب على الرجال محلّ وفاق بين من تعرّض من الخاصه (٤) للمسأله و بين العامه (٥)، نعم ذهب بعضهم إلى الجواز (٦)، استناداً إلى روايه لا تقاوم الشهره المحقّقه، بل الإجماع المحقّق، مضافاً إلى عدم دلالتها على الجواز كما يظهر لمن راجعها.

هذا، و مورد الفتاوى غالباً هو خاتم الذهب، و لكنّ الظاهر أنّ حرمة من حيث كونه لباساً لمن يتختم به لا لخصوصيته فيه، فلا اختصاص للتحريم به بل يعمّ مطلق اللباس، مضافاً إلى دلاله بعض الأخبار على التعميم، مثل ما رواه العامه

ص: ٣٨٣

١- (١) المبسوط ١:١٦٨.

٢- (٢) التهذيب ٢:٢٢٧ ح ٨٩٤، الوسائل ٤:٤١٤. أبواب لباس المصلّى ب ٣٠ ح ٥.

٣- (٣) تذكرة الفقهاء ٢:٤٧١ و ٤٧٦.

٤- (٤) الخلاف ١:٥٠٧، المعتمد ٢:٩٢، تذكرة الفقهاء ٢:٤٧١، الذكري ٣:٤٧، مستند الشيعة ٤:٣٥٦، جواهر الكلام ٨:١٠٩، الحدائق ٧:١٠١.

٥- (٥) المجموع ٤:٤٤١.

٦- (٦) المعتمد ٢:٩٢.

عن رسول الله صلى الله عليه وآله (١)، و من طريق الخاصه ما قد تقدّم في كلام العلامه و غيره، فلا ينبغي الإشكال في عموم التحريم لمطلق اللباس، هذا في التكليف النفسى المتعلق بلبسه مطلقا.

و أما الحرمة الوضعيه الراجعه إلى بطلان الصلاه فيه، ففيها إشكال، و قد تقدّم من العلامه البطلان و قد يستدل له بلزوم اجتماع الأمر و النهى (٢) و هو غير جائز، لأنّ المفروض أنّ النهى تعلق بلبسه، و الأمر تعلق بالصلاه، و هما أى اللبس و الصلاه متّحدا، فيلزم أن يكون مورد الاجتماع متعلقا للأمر و النهى معا و هو غير جائز، فالصلاه فيه باطله نظير الصلاه في الدار المغصوبه.

أقول: قد حقّقنا في الأصول جواز اجتماع الأمر و النهى المتعلّقين بالعنوانين المتصادقين على مصداق واحد، و لكن قلنا ببطلان العباده فيما إذا اتّحدت مع عنوان محرّم، لأنّ المبعوض لا يمكن أن يصير مقربا، نعم في الواجبات التوصلية التى لا يكون قصد التقرب معتبرا في صحتها، يتحقّق الموافقه و لو اجتمعت مع المحرم.

هذا، و لكن بطلان العباده إنّما هو فيما إذا كانت متّحده مع شىء من العناوين المحرمه، كما في مثل الصلاه في الدار المغصوبه، و ليس المقام من هذا القبيل، لأنّ اللبس عباره عن كون شىء محيطا بالإنسان و هو محاط له، و لا شك أنّ هذا لا يتّحد مع شىء من أجزاء الصلاه أصلا، و لذا ذكرنا أنّ الصلاه في الدار المغصوبه أيضا لا تكون كذلك من جهه الغصب، لأنّ الغصب عباره عن استيلاء الإنسان على مال الغير، و لو لم يكن متصرفا فيه أصلا.

و من الواضح عدم اتحاد الاستيلاء مع أجزاء الصلاه، و إنّما المتّحد معها هو التصرف المحرم لكونه تصرفا في مال الغير بغير إذنه، فالنهي المتعلق بالتصرف في

ص: ٣٨٤

١-١) سنن أبى داود ٤:٤٧ ح ٤٠٤٤ و ص ٤٩ ح ٤٠٥١، سنن ابن ماجه ٢:١١٨٧ ب ١٦ ح ٣٥٩٠.

٢-٢) جواهر الكلام ٨:١١٠.

ماله إنّما اجتمع مع الأمر المتعلّق بأجزاء الصلاة لا- النهى عن الغضب. فظهر أنّ مورد النزاع فى المقام خارج عن موضوع تلك المسأله، نظير ما إذا نظر المصلّى فى أثناء صلاته إلى الأجنبيّه.

هذا فيما إذا لم يكن الثوب المنسوج من الذهب ساترا للمصلّى بالفعل من حيث عدم اتحاده مع الصلاة، وهذا فى غايه الوضوح. وأمّا فيما إذا كان ساترا له بالفعل فكذلك لا يكون اللبس متّحدا مع أجزاء الصلاة أيضا، إذ المستوريه وإن كانت متّحده مع اللبس المنهى عنه، إلاّ أنّها لا تكون من أجزاء الصلاة التى ينسب عليها الأمر الوجوبى بل من شرائطها.

وقد حقّق فى الأصول عدم وجوب المقدمه، فلم يجتمع الوجوب و الحرمة فى مورد واحد، و على تقدير الوجوب الغيرى الذى مرجعه إلى عدم الوجوب لعدم وجود الموافقه و المخالفه بالنسبه إليه، فاجتماع الوجوب و الحرمة فى مورد واحد وإن كان متحقّقا إلاّ أنّه لا يضرّ بصحّه الصلاة أصلا كما هو أوضح من أن يخفى.

وقد يستدلّ للبطلان أيضا بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن الضدّ الخاصّ (1)، و المقام من صغرياته، لأنّ النهى عن اللبس عين الأمر بعدمه، و الصلاة تكون ضدّا لما تعلّق به الأمر الجائى من قبل النهى عن اللبس، إذ نزع الثوب يستلزم تحقق الفعل الكثير المبطل للصلاه، فهى مع عدم تحقّق ذلك فيها تضادّ عدم اللبس و النزع المتعلّق للأمر و هو يقتضى النهى عنها، فالصلاه باطله لتعلّق النهى بها.

و فيه: مضافا إلى أنّ نزع الثوب قد لا- يكون مستلزما لتحقيق الفعل الكثير فلا تتحقّق المضادّه بينهما فى هذه الصوره أنّ الأمر لا يقتضى النهى عن الضدّ الخاص كما حققناه فى الأصول.

ص: ٣٨٥

فالأولى- كما فى الجواهر (١)- الاستدلال للبطلان بالأخبار الواردة فى الباب، مثل ما رواه الشيخ عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق بن صدقه، عن عمّار بن موسى، عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث قال: «لا يلبس الرجل الذهب ولا يصلّى فيه، لأنّه من لباس أهل الجنّه» (٢).

و ما رواه أيضا عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن رجل، عن الحسن بن على، عن أبىه، عن على بن عقبه، عن موسى بن أكيل النميرى، عن أبى عبد الله عليه السلام فى الحديد: إنّه حليه أهل النار، و الذهب إنّه حليه أهل الجنّه و جعل الله الذهب فى الدنيا زينه النساء فحرّم على الرجال لبسه و الصلاة فيه» (٣). فإنّ ظاهرهما تعلّق النهى بالصلاه فى الذهب بعنوانها لا بما هى مشتمله على لبسه.

و حينئذ فإنّ قلنا: بأنّ النهى عنها للإرشاد إلى فسادها فيه كما هو الظاهر، لأنّ الغرض نوعا بيان عدم حصول ما يأتى به المكلف بداعى الامتثال و الموافقه، و التقدير إنّه لا يأت بذلك لأنّه لا يحصل مطلوبه الذى هو الامتثال، فلا إشكال فى دلالة على الفساد فى المقام، و إن لم نقل بذلك بل قلنا بأنّ النهى ظاهر فى التحريم المولوى فيدلّ على الفساد أيضا، لأنّ المبعوض لا يكاد يكون مقربا فلا تصحّ العباده، لأنّ صلاحيتها للتقرب معتبره فى صحتها.

إن قلت: إنّ الأمر قد تعلّق بطبيعته الصلاه مجرّده عن ملاحظه تحيّيها بحيثيات مختلفه، و تخصصها بخصوصيات متشتته، و النهى تعلّق بإيجادها فى الذهب و إيقاعها فيه، و حينئذ فيتحقّق التغاير بين متعلّقيهما، فلا وجه للحكم بالفساد.

قلت: قد حقّقنا فى الأصول أنّ مثل هذا أيضا داخل فى مورد النزاع فى مسأله

ص: ٣٨٦

١- (١) جواهر الكلام ١١١: ٨.

٢- (٢) التهذيب ٣٧٢: ٢ ح ١٥٤٨، الوسائل ٤١٣: ٤. أبواب لباس المصلّى ب ٣٠ ح ٤.

٣- (٣) التهذيب ٢٢٧: ٢ ح ٨٩٤، الوسائل ٤١٤: ٤. أبواب لباس المصلّى ب ٣٠ ح ٥.

اجتماع الأمر و النهى، و نحن و إن اخترنا الجواز فى تلك المسأله، إلا- أنه قلنا ببطلان العباده فىما إذا اجتمع الأمر و النهى فىهما، كما تقدّمت إليه الإشاره، و بالجملة فىستفاد من الروایتین بطلان الصلاه فى الذهب سواء كان النهى إرشادى أو مولوىا.

هذا، و يدلّ على البطلان أيضا خبر جابر الجعفى المروى فى الخصال عن أبى جعفر علیه السلام حیث قال: «يجوز للمرأه لبس الدىياج- إلى أن قال-: و يجوز أن تتخّتم بالذهب و تصلّى فىه، و حرّم ذلك على الرجال إلا فى الجهاد» (1). هذا، و لا يخفى أنّ احتمال كون النهى فىه للإرشاد فى غايه البعد كما يظهر وجهه بالتأمّل.

تنبيه: وجه حرمة التختّم بالذهب

قد عرفت فى صدر المسأله أنّ حرمة التختّم بالذهب للرجال ممّا اتفق عليها المسلمون، و أخبار الفريقین تدلّ على ذلك، و لعلّه لذلك- أى لكونه مجمعا عليه بحيث لم يخالف فىه أحد- لم يتعرّض له كثير من فقهاء الإمامیه فى كتبهم، و قد عرفت أيضا عدم اختصاص الحرمة بخصوص الخاتم، بل يعمّ لباس الذهب مطلقا.

و لكن يقع الكلام هنا فى أنّ حرمة التختّم بالذهب هل هى لكون الخاتم من أفراد الألبسه، فىحرم لبس الذهب و لو مع عدم التزيّن به، أو أنّ حرمة إتمامه هى لتحقق التزيّن به، فىعمّ التحريم للتزيّن بغير الخاتم و لو لم يكن لباسا؟ فىه وجهان.

و الأخبار الواردة فى هذا الباب ليس لها ظهور فى خصوص أحد الوجهين،

ص: ٣٨٧

و إن كان يمكن أن يقال بأنّ في روايه النميرى المتقدّمه إشعارا بالوجه الثانى حيث قال فيها: «و جعل الله الذهب فى الدنيا زينه النساء فحرّم على الرجال لبسه»، فإنّ ذكر الزينه يشعر بأنّ المراد باللبس أيضا ذلك، لكنّه مندفع مضافا إلى احتمال العكس بما ورد فى تفسير قوله تعالى (خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ (١)) من أنّ المراد بالزينه هى اللباس (٢).

و حينئذ فإن قلنا: بأنّ الحرمة راجعه إلى لبس الذهب فاختيار الجواز و عدم المنع فى الأسنان المشدوده بالذهب يكون على وفق القاعدة من دون أن يحتاج فى إثباته إلى دليل مخصّص لعموم التحريم، و لو قلنا بأنّ الحرمة متعلّقه بالترّين بالذهب و لو من غير لبس فالخروج عن عموم الدليل يحتاج إلى مخصّص، و قد قام فى الأسنان المشدوده بالذهب أو المشبكه به لدلاله بعض الأخبار عليه (٣).

و يمكن أن يقال بترجيح الوجه الأوّل، لأنّ المأخوذ فى الأخبار العامه كالروايتين المتقدّمتين (٤) هو اللبس لا- التزيّن. و حينئذ فيحمل الأخبار الكثيره الوارده فى حرمة التختّم بالذهب على أنّ ذلك لأجل كون الخاتم لباسا لا لحصول التزيّن به.

فرع: الظاهر ثبوت التحريم مطلقا وضعا و تكليفا فيما إذا كان مذهبا أو مموّها بالذهب، لصدق لبس الذهب و الصلاه فيه عرفا، فالخاتم الذى باطنه من الحديد و ظاهره من الذهب يكون محرّما، و قد تقدّم ذلك من العلامه فى التذكره (٥) خلافا لما يظهر من بعضهم.

ص: ٣٨٨

١- (١) الأعراف: ٣١.

٢- (٢) مجمع البيان ٢: ٤١٢، الوسائل ٤: ٤٥٥. أبواب لباس المصلّى ب ٥٤ ح ٥.

٣- (٣) الكافى ٦: ٤٨٢ ح ٣، مكارم الأخلاق: ٩٥، الوسائل ٤: ٤١٦. أبواب لباس المصلّى ب ٣١ ح ١ و ٢.

٤- (٤) و هما روايتا عمار و النميرى.

٥- (٥) تذكره الفقهاء ٢: ٤٧٦.

قد ظهر لك أنّ حرمة لبس الذهب و كذا بطلان الصلاه فيه

عند من يقول به إنّما هو بالنسبه إلى الرجال، و هكذا الحرير على ما هو المشهور بين الأصحاب خلافا للصدوق، حيث يظهر منه أنّه لا يختصّ بطلان الصلاه في الحرير بالرجال، بل يعمّ النساء استنادا إلى روايه (١) لا بدّ من التصرّف فيها بالتأويل.

و حينئذ فيشكل الأمر في الخثي المشكل بناء على عدم كونه طبيعه ثالثه في أنّه هل يحرم عليه لبس الذهب و الحرير و كذا الصلاه فيهما أم لا؟ ظاهر المحكى عن الشهيد في الألفيه هو وجوب الاحتياط عليه (٢)، و ظاهر المصباح خلافه (٣) و أنّه تجرى البراءه في حقّه، و الأقوى الأول، لأنّه عالم إجمالا بثبوت واحد من التكاليف المختصّه بالرجال أو النساء في حقّه.

و حينئذ فيعلم إجمالا- أنّه إمّا يجب عليه الستر وضعا و تكليفا و إمّا يحرم عليه الحرير و الذهب مطلقا، فيجب الاحتياط بحكم العقل، لأنّه من موارد العلم الإجمالي، إذ لا ينحصر مورد به بما إذا كان الترديد من حيث المكلف به، و كذا لا يختصّ بما إذا كان الحكم الخاصّ مرددا بين شيئين أو أشياء، فالمقام نظير ما إذا علم إجمالا بغصبيه هذا الماء أو بنجاسه ذلك الماء الواقع في إناء آخر.

و توهم خروج أحد الطرفين فيما نحن فيه عن مورد الابتلاء يدفعه أنّ مناط الخروج عن مورد هو قبح التكليف بالنسبه إليه، و من الواضح عدم تحققه في المقام أصلا. هذا، مضافا إلى ما عرفت من عدم جريان البراءه العقلية في الشبهات الموضوعية مطلقا، كما تقدّم في حكم الصلاه في اللباس المشكوك.

ص: ٣٨٩

١- (١) الفقيه ١: ١٧١ ذ ح ٨٠٧.

٢- (٢) الألفيه: ٤١.

٣- (٣) مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ١٣٩.

الأمر الخامس: شرطه الإباحه في لباس المصلّي

من الأمور المعتره في لباس المصلّي سواء كان ساترا أم لم يكن كذلك أن يكون مملوكا للمصلّي عينا أو منفعه، أو كان مأذونا من قبل المالك في التصرف فيه، فالصلاه في الثوب المغصوب و كذا في الثوب الذي يحرم على المصلّي التصرف فيه، لكونه تصرفا مال الغير بغير إذنه، و لو لم يكن مغصوبا فاسده.

و لا يخفى أنّ عباراتهم في مقام بيان هذا الأمر لا تشمل الصوره الثانيه لأنهم ذكروا أنّه يعتبر في لباسه أن لا يكون مغصوبا (1)، و من الواضح أنّ الغصب عباره عن الاستيلاء على مال الغير عدوانا و لو لم يكن متصرفا فيه، و أنّ التصرف في مال الغير بدون إذنه حرام، و لو لم يكن غصبا لأجل عدم التسلّط عليه، و وجه الشمول الاشتراك في الدليل الدالّ على البطلان كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

ص: ٣٩٠

١ - ١) المسائل الناصريّات: ٢٠٥، الغنيه: ٦٦، المعتمر ٢: ٩٢، المنتهى ١: ٢٩٩، تذكره الفقهاء ٢: ٤٧٦، التحرير ١: ٣٠، نهايه الأحكام ١: ٣٧٨، جامع المقاصد ٢: ٨٧، الذكري ٣: ٤٨، روض الجنان: ٢٠٤، جواهر الكلام ٨: ١٤١، مستند الشيعة ٤: ٣٦٠، كشف اللثام ٣: ٢٢٣.

ثمَّ إنّ هذه المسأله كالمسأله السابقيه عليها لم تكن مذكوره فى الجوامع المعده لنقل فتاوى الأئمه عليهم السّلام، حتّى يكون ذكرها فيها كاشفا عن صدور نصّ منهم عليهم السّلام فيها، كما أنّ ظاهر الشيخ فى الخلاف حيث استدللّ لمذهبه بغير الإجماع و الأخبار ذلك أيضا.

قال فيه: لا- تجوز الصلاه فى الدار المغصوبه و لا- فى الثوب المغصوب مع الاختيار، و أجاز الفقهاء بأجمعهم ذلك و لم يوجبوا إعادتها مع قولهم إنّ ذلك منهيّ عنه. إلى أن قال: دليلنا إنّ الصلاه تحتاج إلى تيه بلا خلاف، و لا خلاف أنّ التصرف فى الدار المغصوبه و الثوب المغصوب قبيح، و لا- يصح تيه القربه فيما هو قبيح، و أيضا طريقه براءه الذمه تقتضى وجوب إعادتها، لأنّ الصلاه فى ذمته واجبه بيقين، و لا- يجوز أن يبرئها إلاّ- بيقين، و لا- دليل على براءتها إذا صلّى فى الدار و الثوب المغصوبين (١). انتهى.

و حاصل الاستدلال بالدليل الأوّل أنّ صحه العباده متوقّفه على صلاحيتها للتقرّب بها مع قصده أيضا، و إذا اتحدت مع عنوان محرّم لا تكون صالحه لذلك، و لا يتمشّى قصده من الملتفت إلى حرمة، لأنّ الفعل الصادر عن المكلف عصيانا للمولى و طغيانا عليه لا يعقل أن يكون مقربا له إليه.

و هذا لا فرق فيه بين أن نقول بجواز اجتماع الأمر و النهى، أو نقول بامتناعه، و لذا اخترنا الجواز (٢) مع اختيار بطلان العباده فيما إذا اتحدت مع عنوان محرّم، فمجرد الحكم بالبطلان لا- يكون كاشفا عن القول بالامتناع، كما يظهر من جماعه من الأصوليين، حيث نسبوا القول بعدم الجواز إلى المشهور (٣)، لما رأوا من أنّهم

ص: ٣٩١

١- (١) الخلاف ١:٥٠٩ مسأله ٢٥٣.

٢- (٢) نهايه الأصول (تقريرات بحث السيّد البروجردى) ١:٢٥٩.

٣- (٣) كفايه الأصول ١:٢٤٨-٢٤٩.

يحكمون بالبطلان، لما عرفت من عدم الملازمه بينهما، فالأقوى في المقام هو البطلان، وإن كان الحق في تلك المسألة الجواز.

هذا، ولكنّ البطلان إنّما هو فيما إذا كانت الحرمة منجزه، وأمّا في غير ذلك من موارد عدم تنجزها، كما إذا كان جاهلا بالموضوع أو الحكم، أو ناسيا، أو كان مقتضى الأصل خلافها، كما إذا كان مأذونا من المالك في التصرف في ماله سابقا و شكّ في بقائه، ففي جميع تلك الموارد تكون العبادة صحيحة، لعدم كونها مبغوضه، وعدم صدورها من المكلف على وجه العصيان و الطغيان حتّى ينافي ذلك مع كونها مقربه، وهذا هو الفارق بين الموارد التي يكون فساد الصلاه فيها، لأجل اتحادها مع عنوان محرم، و بين ما يكون فسادها لأجل عدم رعايه بعض الموانع الأخر، كما إذا صلّى في غير المأكول جاهلا أو ناسيا، حيث إنّ مانعيه الأوّل منحصره بما إذا كانت الحرمة المتعلّقه بالعنوان المتّحد مع الصلاه خارجا منجزه على المكلف بخلاف الثاني.

و لا يخفى أنّ ما ذكرنا في وجه بطلان الصلاه في الثوب المغصوب يجرى بعينه في الصلاه في المكان المغصوب، بلا فرق بينهما أصلا كما هو واضح.

ثمّ إنّ حيث جرى في الكلام ذكر مسأله جواز الاجتماع و عدمه، فلا بأس أن نشير إلى بيان المختار فيها على سبيل الاجمال، و إن كان خارجا عن محلّ البحث و المقال، فنقول و على الله الاتكال:

اختلفوا في جواز اجتماع الأمر و النهي المتعلّقين بعنوانين بينهما عموم من وجه، يمكن أن يتصادقا في وجود واحد بحسب سوء اختيار المكلف، على قولين نسب إلى المشهور القول بالامتناع و قد عرفت ما في هذه النسبه.

و الحقّ هو القول بالجواز و أقوى ما استدللّ به للقول بالامتناع ما أفاده المحقّق

و ملخصه: إنه لا- ريب في ثبوت التضاد بين الأحكام الخمسه التكليفيه في مرتبه الفعلية، لضروره المنافاه بين البعث نحو شيء و الزجر عنه، و كذا بين البعث على وجه أكيد، و بينه على وجه غير أكيد، و كذا بين مرتبتي الزجر عن شيء.

و كذا لا- شك في أنّ متعلق التكاليف فعل المكلف و ما هو في الخارج صادر عنه، و ذلك لأنّ البعث و الزجر إنّما يتعلّق كلّ منهما بالوجود الخارجي، و ما يصدر من المكلف في الخارج، و حينئذ فلو جاز اجتماع الأمر و النهي في واحد شخصي كما هو محلّ الكلام، يلزم اجتماع الضدين و كون شيء واحد معروضا بتمامه لعرضين متنافيين، لأنّه بعد فرض كون متعلق الأحكام هو ما يصدر في الخارج من المكلف، يلزم كون الغسل بماء مغصوب أو الصلاه في الدار المغصوبه مثلا متعلقا لحكمين، و قد عرفت ثبوت التضاد بين الأحكام، فلا يمكن عروض اثنين منها لمعروض واحد و وجود فارد، و هل هو إلاّ ككون جسم معروضا بتمامه للسواد، و في ذلك الحال معروضا بتمامه للبياض، و من الواضح استحالته (1).

أقول: و يرد عليه أنّ كون الأحكام من قبيل الأ-عراض لفعل المكلف محلّ نظر بل منع، و ذلك لأنّه لو كانت عرضا يلزم عدم إمكان تحقّقها قبل وجود معروضها، كما هو الشأن في سائر الأ-عراض من السواد و البياض و أشباههما، و من المعلوم ثبوت التكليف قبل أن يوجد المكلف متعلقه، إذ هو الداعي و الباعث على الإيجاد فلا يمكن تقدّم المتعلق عليه.

مضافا إلى أنّ المكلف قد لا- يوجد متعلقه أصلا إمّا لعصيان منه كما في التكاليف الوجوبيه، أو لغيره كما في التكاليف التحريميه، فإنّ متعلقها أيضا هو

الوجود كما حَقَّقناه في الأصول، و أشرنا إليه في بعض المباحث السابقه، فلو كانت عارضه للوجودات يلزم عدم إمكان تحقّق العصيان في التكليف الوجوبيه، و عدم إمكان تحقّق الإطاعه في التكليف التحريميه أبداً، و هذا بمكان من البطلان.

و أيضاً من الواضح سقوط التكليف الوجوبيه مثلاً بمجرد إتيان متعلّقها، فلو كانت أعراضاً يلزم أن يكون ثبوت معروضها سبباً لانتفائها، و نحن لا نتصوّر عرضاً كذلك، و بالجملة فهذا المعنى ممّا لا يمكن الالتزام به بوجه.

و الحقّ أن يقال: إنّ الأحكام منتزعه من فعل المولى عارضه له قائمه به على نحو القيام الصدورى، غايه الأمر إنّ لها تعلّقاً و إضافه إلى فعل المكلف الصادر منه في الخارج، لكونها من الأمور ذات الإضافه، كما أنّ لها إضافه إلى المكلف. و من المعلوم أنّ تحقّق الإضافه لا يتوقف على ثبوت المضاف بها.

فكما أنّا نعلم الأمور التي ستوجد في الاستقبال، كذلك نحن مكلفون فعلاً بالأمر الذي نوجده بعد تحقّق التكليف، و حينئذ نقول: إن كان المراد بثبوت التضادّ بين الأحكام كونها متضاده بحيث لا يمكن اجتماعها في آن واحد و لو كانت متعلّقاتها متباينه، فبطلانه أظهر من أن يخفى. و إن كان المراد بها كونها متضاده بحيث لا يمكن اجتماعها في آن واحد مع اتّحاد متعلّقها فهو مسلّم، و لكن لا من حيث لزوم كون الفعل معروضاً لعرضين، بل من حيث امتناع قيامها كذلك بنفس المولى.

و لكن لا- يخفى أنّ ذلك غير مفيد فيما هو بصدده، و إن كان المراد ذلك مع إمكان تصادق متعلّقها في وجود واحد فنحن لا نتصوّر فيه الاستحاله بوجه، بل لو قيد المولى أمره مثلاً بالوجودات غير المتّحده مع عنوان محرّم، تلزم اللغويّه بعد وجود المصلحه الموجوده في سائر الأفراد في الفرد المحرّم أيضاً، و عدم الاستحاله يكشف عن عدم المضادّه بينها في هذه الصوره.

فالوجود الواحد بتمامه متعلّق للأمر لحيثيه الصلاتيه التي هي تمام المأمور به،

و كذلك متعلق للنهي لحيثيه كونه تصرفا في مال الغير بغير إذنه، لا- أن يكون معروضا لعرضين، بل محمولا- عليه الوجوب و التحريم على نحو الحمل الاشتقاقي.

و ممّا ذكرنا ظهر الفرق بين ما قلناه في مقام الجواب و بين ما يظهر من القائلين بالجواز من مقاربي عصرنا (1)، حيث إنّ ظاهرهم تسلّم كون الأحكام من قبيل الأعراض و ثبوت التضادّ بينها لذلك، غايه الأمر يتكلّفون في مقام الجواب لإثبات المغايره و التناقى بين المتعلّقين، و لا يخفى أنّ إثباته في غايه الإشكال.

ثمّ إنّ ما ذكرنا لا- ينافى القول ببطلان العباده، فيما إذا اتحدت مع عنوان محرّم كالوضوء بماء الغير، و الصلاه في المكان المغصوب، أو في الثوب كذلك، لأنّه و إن كان الأمر متعلّقا بالوجود الخارجى المنطبق عليه عنوان محرّم، إلاّ أنّ صحه العباده مشروطه بكون الفعل صالحا لأن يتقرّب به مع قصد التقرب به أيضا.

و من الواضح أنّه لا يكاد يكون ما يصدر من المكلف على وجه العصيان و الطغيان صالحا لذلك أصلا، مع عدم إمكان قصد التقرب به مع الالتفات إلى الحرمة الموجب لتنجّزها عليه، و دعوى أنّه مستلزم لعدم كون ذلك الوجود مأمورا به مدفوعه بناء على ما يظهر من جماعه من عدم كون قصد التقرب مأخوذا في متعلّق الأمر، لا شطرا و لا شرطا، بمنع استلزامه لذلك، إذ لا منافاه بين عدم إمكان قصد التقرب و كونه مأمورا به، و أمّا بناء على ما اخترناه في الأصول من إمكان أخذه في متعلّق الأمر (2)، فصحّه تعلّقه به إنّما هي فيما إذا كانت الحرمة غير منجّزه للجهل بالموضوع أو الحكم أو للنسيان، و أمّا مع تنجّزها فلا يكون مأمورا به، و يخرج حينئذ عن مورد النزاع فتدبر جيّدا.

ص: ٣٩٥

١- (١) فوائد الأصول ٣٩٦: ٢، ١.

٢- (٢) نهايه الأصول (تقريرات بحث السيّد البروجردى رحمه الله: ١٢٣).

قال الشيخ رحمه الله في كتاب النهاية: لا يصلّي الرجل في الشمشك (بضمّ الشين الأول و كسر الميم أو ضمّها و سكون الشين الثاني)، و لا- النعل السندی، و يستحب الصلاة في النعل العربي، و لا- بأس بالصلاه في الخفين و الجرموقين إذا كان لهما ساق (١). انتهى.

و يظهر عدم جواز الصلاة في الأولين من المحكى عن المفيد في المقنعه (٢)، و يظهر من المحقق في الشرائع عدم اختصاص المنع بهما بل يعمّ كل ما يستر ظهر القدم حيث قال: لا- تجوز الصلاة فيما يستر ظهر القدم كالشمشك، و يجوز فيما له ساق كالجورب و الخف، و يستحب في النعل العربي (٣).

أقول: الظاهر عدم ورود نصّ بهذا المعنى و أصل إلينا مذكور في الجوامع الأربعة المتأخره التي بأيدينا، كما اعترف به المحقق في المعبر (٤)، بل إنّما ذكره بعض الأصحاب في الكتب الموضوعه لا يرد الفتاوى المأثوره عن الأئمه عليهم السّلام بعين الألفاظ الصادره عنهم، كالمقنعه، و النهايه، و هذا إنّما يكشف عن صدور نصّ منهم مذكور في الجوامع الأوليه.

غايه الأمر أنّه لم يضبط في الجوامع الثانويه، و حينئذ فالدليل لا يدل على أزيد من عدم جواز الصلاة في الشمشك و النعل السندی، فالحكم بعدم الجواز في كل ما يستر ظهر القدم مبنّى على استظهار أنّ مناط النهى عنهما كونهما ساترين لظهر

ص: ٣٩٦

١-١) النهايه: ٩٨.

٢-٢) المقنعه: ١٥٣.

٣-٣) شرائع الإسلام: ١: ٥٩.

٤-٤) المعبر: ٢: ٩٣.

القدم، مع عدم سترهما للساق، إذ ما كان ساترا للظهر و الساق معا كالخف، يكون مقتضى الدليل جواز الصلاة فيه، وكذلك ما لا يكون ساترا لظهر القدم كالنعل العربي، فإنه قد ورد النص على جواز الصلاة فيه بل على استحبابها (١).

فيستظهر من ذلك أنّ الوجه في بطلان الصلاة فيهما، هو كونهما ساترين لظهر القدم دون الساق.

ولا يخفى ما فيه، لعدم الدليل على ذلك، إذ كما يحتمل أن يكون المنع عن الصلاة فيهما لأجل ما ذكر، يحتمل أيضا أن يكون لأجل أنّهما مانعان عن وصول الإبهام، أو سائر الأصابع إلى الأرض في حال السجود، مع أنّه معتبر فيه بلا ريب، و يحتمل غير ذلك من الوجوه، و حينئذ فالتعدّي عنهما إلى كل ما يستر ظهر القدم فقط يحتاج إلى دليل معين للاحتمال الأول، و من المعلوم عدمه.

ثمّ إنّ الظاهر باعتبار عدم ورود لفظ الشمشك في كتب لغة العرب على ما تتبعنا أنّه معرّب چمشك، أو چمش، و هما على ما حكاه بعض نوع من الأحذية له رأس مانع عن وصول الأصابع إلى الأرض، بل إلى رأسه، و يستر أكثر ظهر القدم، ثمّ إنّ بناء على التعميم هل يكون المنع مختصّا بما يستر جميع ظهر القدم أو يعمّ ما يستر أكثره أو و لو بعضه؟ الظاهر هو الثاني كما لا يخفى، و أيضا الظاهر اختصاص الحكم بما يكون معدّا لأن يمشى به، فلا يعمّ مثل الجورب المنسوج من القطن أو الصوف إذا لم يكن ساترا للساق. نعم الأقوى الحكم بمنع الصلاة فيهما فيما إذا لزم من الصلاة فيها الإخلال ببعض ما يعتبر فيها، كوصول الأصابع إلى الأرض أو إلى ما يتصل بها، و في غير هذه الصورة الأحوط ذلك.

ص: ٣٩٧

١ - (١) الغيبة للطوسي: ٣٨١-٣٨٢، الاحتجاج ج ٢: ٣٠٥، الوسائل ٣: ٤٩٠. أبواب النجاسات ب ٥٠ و ج ٤: ٤٢٧. أبواب لباس المصلّي ب ٣٨ ح ٤.

من الأمور المعترّبه في لباس المصلّي أن يكون طاهراً من الخبائث كالبول، و الدم، وغيرهما، فالصلاه في اللباس النجس في الجملة فاسده (1)، و لا يخفى أنّ أكثر النصوص الواردة في هذا الباب إنّما تدلّ على بطلان الصلاه في بعض أفراد النجاسات، و أمّا الروايات الداله على حكم الصلاه في الثوب النجس و أمثاله من العناوين العامه الشامله لجميع النجاسات فقليله بالإضافه إلى الاولى.

و لا بأس بالتيمّن بإيراد بعضها مثل ما رواه الشيخ عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زراره، عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «لا صلاه إلاّ بطهور و يجزيك عن الاستنجاء ثلاثه أحجار، بذلك جرت السنّه من رسول الله صلّى الله عليه و آله، و أمّا البول فإنّه لا بدّ من غسله» (2) فإنّ الظاهر بقريته الذيل أنّه لا تختص الطهاره المعترّبه في

ص: ٣٩٨

١ - ١) الخلاف ١: ٤٧٢ مسألة ٢١٧، السرائر ١: ١٨٣، المعتمّر ١: ٤٤١، المنتهى ١: ١٨٢، تذكره الفقهاء ٢: ٤٧٧ مسألة ١٢٦، الذكرى ٣: ٤٩، روض الجنان: ١٦٨، مستند الشيعة ٤: ٢٥٢.

٢ - ٢) التهذيب ١: ٤٩ ح ١٤٤ و ص ٢٠٩ ح ٦٠٥، الاستبصار ١: ٥٥ ح ١٦٠، الوسائل ١: ٣١٥. أبواب أحكام الخلوه ب ٩ ح ١.

الصلاه بالطهاره من الأحداث، بل تعمّ الطهاره من مطلق الخبائث كما لا يخفى.

و ما رواه الشيخ بالسند المذكور عن زراره قال: قلت له: أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره أو شىء من منى - إلى أن قال: قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه و علمت أنه أصابه فطلبته فلم أقدر عليه، فلما أن صلّيت وجدته. قال: «تغسله و تعيد». قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه و لم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئاً، ثم صلّيت فرأيت فيه. قال: «تغسله و لا تعيد الصلاه». قلت: لم ذاك؟ قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً». (١)

فإنّ السؤال و إن كان عن الصلاه فى الثوب الذى شكّ فى إصابه الدم و المنى إيّاه، إلاّ أنّ الجواب باعتبار اشتماله على ذكر الطهاره من دون التقييد بشىء يدلّ على اعتباره الطهاره مطلقاً فى صحه الصلاه.

و ممّا يدلّ على ذلك أيضاً ما رواه الشيخ عن سعد، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان قال: «سأل أبى أبا عبد الله عليه السّلام و أنا حاضر: إنى أعير الذمى ثوبى و أنا أعلم أنه يشرب الخمر، و يأكل لحم الخنزير، فيردّه علىّ، فأغسله قبل أن أصلى فيه؟ فقال أبو عبد الله عليه السّلام: «صلّ فيه و لا تغسله من أجل ذلك، فإنّك أعرته إيّاه و هو طاهر، و لم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلى فيه حتّى تستيقن أنه نجسه» (٢) و دلالتها على اعتبار طهاره الثوب و عدم كونه نجساً ظاهره.

و مثلها ما رواه أيضاً عن محمد بن علىّ بن محبوب، عن أحمد بن محمد، عن

ص: ٣٩٩

١- ١) التهذيب ١: ٤٢١ ح ١٣٣٥، الاستبصار ١: ١٨٣ ح ٦٤١، علل الشرائع: ٣٦١، الوسائل ٣: ٤٧٧. أبواب النجاسات ب ٤١ ح ١.

٢- ٢) التهذيب ٢: ٣٦١ ح ١٤٥٩، الاستبصار ١: ٣٩٢ ح ١٤٩٧، الوسائل ٣: ٥٢١. أبواب النجاسات ب ٧٤ ح ١.

الحسن بن محبوب، عن العلاء، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه الشيء ينجسه فينسى أن يغسله فيصلّى فيه، ثمّ يذكر أنّه لم يكن غسله، أ يعيد الصلاة؟ قال: «لا يعيد، قد مضت الصلاة و كتبت له» (١)، فإنّ الحكم المذكور في الجواب و إن كان مخالفا لما هو المشهور من وجوب الإعادة في هذه الصورة، إلّا أنّه يعلم من السؤال و الجواب مفروغيّه اعتبار الطهاره من كل قدر في صلاه الصلاه.

و منها: ما رواه أيضا عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن الحسين، عن أيّوب بن نوح، عن صفوان بن يحيى و عن محمد بن يحيى الصيرفي، عن حمّاد بن عثمان، عمّن رواه، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلّى في الخفّ الذي قد أصابه القذر، فقال: «إذا كان ممّا لا تتمّ فيه الصلاه فلا بأس» (٢). فإنّ مفهومها يدلّ على مانعيه القذاره و شرطيه عدمها مطلقا.

و منها: ما رواه أيضا عن محمّد بن الحسين، عن عليّ بن أسباط، عن إبراهيم بن أبي البلاد، عمّن حدّثهم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس بالصلاه في الشيء الذي لا تجوز الصلاه فيه وحده يصيبه القذر مثل القلنسوه و التكه و الجورب» (٣).

و منها: ما رواه أيضا عن المفيد، عن محمّد بن أحمد بن داود، عن أبيه، عن عليّ بن الحسين و محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن العباس بن معروف أو غيره، عن عبد الرحمن بن أبي نجران، عن عبد الله بن سنان، عمّن أخبره، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «كل ما كان على الإنسان أو معه ممّا لا تجوز الصلاه فيه وحده فلا بأس أن يصلّى فيه، و إن كان فيه قدر مثل القلنسوه و التكه و الكمره

ص: ٤٠٠

١-١) التهذيب ١: ٤٢٣ ح ١٣٤٥، و ج ٢: ٣٦٠ ح ١٤٩٢، الاستبصار ١: ١٨٣ ح ٦٤٢، الوسائل ٣: ٤٨٠. أبواب النجاسات ب ٤٢ ح ٣.
٢-٢) التهذيب ٢: ٣٥٧ ح ١٤٧٩، و ج ١: ٢٧٤ ح ٨٠٧. يأسناد آخر عن أيّوب بن نوح، الوسائل ٣: ٤٥٦. أبواب النجاسات ب ٣١ ح ٢.

٣-٣) التهذيب ٢: ٣٥٨ ح ١٤٨١، الوسائل ٣: ٤٥٦. أبواب النجاسات ب ١ ح ٤.

و بالجملة: فالظاهر أنّ اعتبار الطهاره من كل نجاسه و قذاره فى صحه الصلاه كان أمرا مفروغا عنه، مضافا إلى أنّه لم يخالف فيه أحد من الأصحاب رضوان الله عليهم، إلاّ- أنّه يقع الكلام فى شمول تلك الأدله لما إذا كان محمول المصلّى نجسا و أنّه هل تعتبر طهاره المحمول أيضا أم لا؟ لا يبعد أن يقال بدلاله الروايه الثانيه المتقدّمه على ذلك لأنّه و إن كان مورد السؤال فيها هو ظن إصابه الثوب الدم أو المنى، كما هو ظاهر صدر الروايه، إلاّ أنّ إسناد الطهاره إلى نفس السائل لا إلى ثوبه كما فعله الإمام عليه السلام فى الجواب حيث قال: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك»، ربّما يدلّ على أنّ المعبر فى صحه الصلاه هو كون المصلّى طاهر.

غايه الأمر أنّ صدقه يتوقف على طهاره بدنه و ثوبه معا، و لا يتحقّق بمجرد طهاره بدنه فقط، و إلاّ لم يصح الاسناد مع نجاسه الثوب كما هو واضح، و بالجملة فالظاهر من الروايه أنّ المعبر فى صحه الصلاه كون المصلّى طاهرا، و يتوقف ذلك على طهاره ثوبه و بدنه، و إذا كان الأمر كذلك، أى إذا كانت نجاسه الثوب موجب لعدم كون المصلّى طاهرا.

فمن المعلوم أنّه لا- فرق فى ذلك بين ما إذا كان ثوبه نجسا أو كان ما استصحبه كذلك، إذ الوجه فى صحه هذا الإطلاق هو كون المصلّى ملابسا له بلا خصوصيّة للثوب أصلا فلو كان محمولا نجسا لا تصحّ إسناد الطهاره إليه أيضا، مضافا إلى أنّ العرف إذا ألقى إليه هذا المعنى- هو اعتبار الطهاره فى الثوب- لا يفهم منه الاختصاص، و تكون خصوصيّة الثوبيه ملغاه بنظره.

ص: ٤٠١

و ربّما يدلّ على شمول الحكم للمحمول الروايه الأخيره الداله بمفهومها على ثبوت البأس إذا كان الشئ المصاحب للمصلّى الذى لا تتمّ الصلاه فيه وحده نجسا، ثمّ إنّ بناء على ما ذكرنا من أنّ المعبر فى صحه الصلاه هو كون المصلّى طاهرا و متّصفا بهذه الصفه، و إنّ طهاره الثوب من مراتب طهاره نفسه، يمكن القول ببطلان صلاه المضطجع و المستلقى الذى يصلّى على شئ نجس أو كان عليه شئ نجس ممّا لا يعدّ ثوبا، سيّما إذا كانا ساترين له.

بخلاف ما إذا كان ثوبه الذى يصلّى فيه متّصلا بما يكون نجسا، سيّما إذا لم يتحرّك بحرّكته، كما إذا تعمّم بطرف ثوب يكون طرفه الآخر الواقع على الأرض نجسا. و كما إذا كان لباسه طويلا فى الغايه بحيث كان طوله ضعف طول بدنه، أو أزيد، أو أنقص مثلا، فإنّه لا يعدّ الشئ النجس ملبسا للمصلّى فى هاتين الصورتين و نظائرهما، بخلاف القسم الأوّل. هذا، و لو قلنا بأنّ المعبر فى الصلاه طهاره البدن و الثوب بما هو ثوب، أمكن القول بعدم البطلان فيه أيضا كما لا يخفى.

هل تعتبر الطهاره فى ما لا تتمّ الصلاه فيه؟

قد عرفت أنّ اعتبار الطهاره فى الصلاه ممّا قام عليه الإجماع، و يدلّ عليه الروايات الكثيره (١)، و لكن ذلك إنّما هو بالنسبه إلى ما تتمّ الصلاه فيه وحده، و أمّا فى غيره ممّا لا تجوز الصلاه فيه منفردا، فالظاهر عدم اعتبار طهارته.

و النصوص و الفتاوى (٢) متطابقتان على ذلك، و قد تقدّم بعض الروايات الداله

ص: ٤٠٢

١- (١) الوسائل ٣١٥: ١. أبواب أحكام الخلوه ب ٩.

٢- (٢) الخلاف ١: ٤٧٩ مسألة ٢٢٣، الانتصار: ١٣٦، السرائر ١: ٢٦٤، تذكره الفقهاء ٢: ٤٨١ مسألة ١٢٧، مستند الشيعة ٤: ٢٨١-٢٨٤.

عليه في صدر المبحث، ويدل عليه أيضا ما رواه الشيخ عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن علي بن أسباط، عن علي بن عقبه، عن زراره، عن أحدهما عليهما السلام قال: «كل ما كان لا تجوز فيه الصلاة وحده فلا بأس بأن يكون عليه الشيء مثل القلنسوه والتكّه والجورب» (١).

و ما رواه أيضا عن سعد، عن الحسن بن علي، عن عبد الله بن المغيرة، عن الحسن بن موسى الخشاب، عن علي بن أسباط، عن ابن أبي ليلى، عن زراره قال:

قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن قلنسوتي وقعت في بول فأخذتها فوضعتها على رأسي ثم صليت فقال عليه السلام: «لا بأس» (٢).

هذا، ولكن يقع الكلام في أنّ المراد بما لا تتمّ فيه الصلاة وحده، هل هو الشيء الذي لا يكون ساترا للعوره و لو مع تغيير هيئته و تبديل مكانه، أو الشيء الذي لا يكون ساترا إذا لم تتغير هيئته، و لو مع تبديل مكانه، أو ما يكون كذلك إذا لم تتغير هيئته، و لم يبدل مكانه الذي جعل ذلك الشيء لباسا له، فعلى الأوّل لا تكون العمامه بل الخفّ و الجورب، بل التكّه في بعض الموارد ممّا لا تتمّ فيه الصلاة، مع أنّ الثلاثة الأخيره المذكوره في الروايات المتقدمه من جمله الأمثله لذلك، و الاولى و إن لم تكن المذكوره فيها إلا أنّها المذكوره في الروايه الوارده في الفقه الرضوي (٣)، مضافا إلى أنّ الصدوق أفتى بعدم كون نجاستها مضرّه بصحّه الصلاة كسائر ما لا تتمّ (٤)، فهذا الاحتمال في غايه البعد، و يدور الأمر بين الاحتمالين الأخيرين.

و الأظهر هو الاحتمال الثاني الذي مرجعه إلى أنّ المراد بما لا تتمّ فيه الصلاة هو

ص: ٤٠٣

-
- ١-١) التهذيب ٢: ٣٥٨ ح ٤٨٢، الوسائل ٣: ٤٥٥. أبواب النجاسات ب ٣١ ح ١.
 - ٢-٢) التهذيب ٢: ٣٥٧ ح ١٤٨٠، الوسائل ٣: ٤٥٦. أبواب النجاسات ب ٣١ ح ٣.
 - ٣-٣) فقه الرضا عليه السلام: ٩٥، المستدرک ٣: ٢٠٨. أبواب لباس المصلّي ب ١٤ ح ١.
 - ٤-٤) الفقيه ١: ٤٢ ح ١٦٧.

ما لا يكون ساترا للعوره مع هيئته الفعلية، و لو مع تبديل موضعه الذى جعل ذلك لباسا له، و عليه فيدخل القميص القصير الذى لا يستر العوره كما هو المتداول بين الأعاجم فيما يعتبر طهارته.

وجه الأظهرية-مضافا إلى فهم المشهور ذلك- ما يستفاد من المرسله المتقدمه (1)، حيث أنها تدلّ بظاهرها على أنّ الخفّ على قسمين: قسم يستر العوره و تتمّ الصلاه فيه، و قسم لا يكون كذلك، و لو كان المراد ممّا لا يتم هو الاحتمال الثالث، لكان الخفّ منحصرًا فى القسم الثانى، إذ الظاهر أنّ الخف لا يستر أزيد من الساق لو لم يبدّل مكانه، و أيضا يلزم أن يكون المحمول ممّا لا تتمّ دائما، إذ ليس شأنه أن يستر العوره مع كونه محمولا، و إلا لم يكن بمحمول، فالأظهر هو الاحتمال الثانى.

ثمّ إنّ التفصيل بين ما تتمّ و ما لا- تتمّ، بعدم اعتبار طهاره الثانى فى صحه الصلاه، لا يختص بالثوب، بل يجرى فى المحمول أيضا، بناء على شمول الأدله الداله على اعتبار الطهاره له أيضا، كما استظهرناه آنفا، و وجه عدم الاختصاص واضح، لو استندنا فى اعتبار طهاره المحمول إلى مرسله عبد الله بن سنان المتقدمه (2)، إذ جعل المحمول فيها مرادفا للثوب، و فصل فى كليهما بين ما تتمّ و ما لا تتمّ.

و أمّا لو استندنا فى ذلك إلى ما يستفاد من صحيحه زراره المتقدمه (3)، من أنّ ظاهرها باعتبار إسناد الإمام عليه السلام الطهاره إلى نفس المصلّى أنّ المعتبر فى صحه الصلاه هو طهاره المصلّى، غايه الأمر أنّ طهاره الثوب من مراتب طهاره الشخص، و من المعلوم أنّ ذلك باعتبار ملابسته للمصلّى و هو لا يختص بالثوب، بل يعم المحمول، أو استندنا إلى أنّ خصوصيه الثوبيه ملغاه بنظر العرف، أو إلى أنّه

ص: ٤٠٤

-
- ١- (١) الوسائل ٣:٤٥٦. أبواب النجاسات ب ٣١ ح ٢.
 - ٢- (٢) الوسائل ٣:٤٥٦. أبواب النجاسات ب ٣١ ح ٥.
 - ٣- (٣) الوسائل ٣:٤٧٧. أبواب النجاسات ب ٤١ ح ١.

تصدق الصلاة في النجس إذا كان المحمول نجسا، كما يظهر من الشيخ (١)، فوجه عدم الاختصاص اتحاد مناط شمول الحكم، و خروج بعض الأفراد عن تحته كما لا يخفى.

ثم إنَّ الحلِّي في السرائر بعد أن اعتبر في صحة الصلاة أن يكون ثوب المصلِّي و بدنه طاهرا خاليا من النجاسات، و بعد ذهابه إلى أنَّ ما لا تتم الصلاة فيه من جميع الملابس، و ما يطلق عليه اسم الملبوس تجوز فيه الصلاة، و إن كان عليه نجاسه، قال:

و أمّا ما لا يكون ملبوسا و لا يطلق اسم الملبوس عليه لا تجوز الصلاة فيه إذا كان فيه نجاسه، لأنّه يكون حاملا للنجاسه، و الأوّل خرج بالإجماع من الفرقه على ذلك (٢). انتهى.

و مراده بالأوّل هو ما لا تتم الصلاة فيه من الملابس الذي حكم بجواز الصلاة فيه، و إن كانت عليه نجاسه، و ظاهره اختصاص التفصيل بين ما لا تتم و غيره بخصوص الملابس، و كون اعتبار الطهاره في المحمول عامّا غير مقيد بما إذا كان ممّا لا تتم الصلاة فيه وحده.

و قد عرفت أنّه لا فرق بين الثوب و المحمول في اعتبار طهارتهما إذا كانا ممّا تتم، و عدم اعتبار طهارتهما إذا كان ممّا لا تتم، لأنّ ما يدلّ على إخراج بعض أفراد الثوب يدلّ على تقييد الحكم في المحمول أيضا. هذا لو قلنا بأنّ المحمول على قسمين: قسم تتم الصلاة فيه وحده، و قسم لا يكون كذلك، بناء على أنّ المراد بما لا تتم هو الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة المتقدّمه، كما استظهرناه.

و أمّا بناء على أن يكون المراد هو الوجه الثالث، و هو أن يكون المراد الشيء الذي لا يستر العوره مع كونه باقيا على هيأته الفعليه، و لم يبدل موضعه الذي جعل لباسا، فلا يكون المحمول على قسمين، بل يكون دائما ممّا لا تتم مع بقائه على صفه

ص: ٤٠٥

١-١) الخلاف ١:٥٠٣ مسألة ٢٤٤.

٢-٢) السرائر ١:٢٦٤.

المحموليه، وحينئذ فيمكن القول بما ذهب إليه الحلّي كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الحكم ببطلان الصلاه فيما لم يكن ملبوسا للمصلّي، بل كان محمولا له مع كون المأخوذ أولا في مقام بيان ما هو المعتبر في صحه الصلاه هي طهاره الثوب و البدن، ممّا يدلّ على أنّ المراد بالثوب ليس ما يكون مقابلا للمحمول، بل المراد به كل ما يكون ملبسا للمصلّي، أعمّ ممّا يكون محيطا به أو مستصحبا له، وهذا أيضا ممّا يؤيّد ما استظهرناه سابقا من اعتبار طهاره المحمول، حيث يشعر بكون مراد الفقهاء من الثوب هو الأعم من المحمول كما هو غير خفى.

لو شك في طهاره ثوب و صلّى فيه، فانكشف أنّه كان نجسا

لا يجب عليه الإعادة

لو شكّ في طهاره بدنه أو ثوبه أو غيرهما ممّا تعتبر طهارته في الصلاه، فإن كان منشأ الشك هو عدم النصّ أو إجماله أو تعارضه، وبالجملة كانت الشبهه حكميه، فسيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى، وإن كان منشؤه اشتباه الأمور الخارجيه، فإن كان مسبوقا بالطهاره أو النجاسه فالمرجع هو استصحابهما.

و إن لم يكن كذلك فالمرجع هي قاعده الطهاره، فإن صلّى مع استصحاب الطهاره أو قاعدتها، و لم ينكشف الخلاف إلى الأبد، فلا إشكال في صحه صلاته و كونها هي المأمور به لا أنّه يكون معذورا، في ترك الصلاه إذا كانت مع النجاسه واقعا، و إن انكشف الخلاف، فتاره يكون انكشاف الخلاف بعد الفراغ من الصلاه، و اخرى في أثنائها.

أمّا الأوّل: فالظاهر عدم وجوب الإعادة عليه لقاعده الإجزاء المحقّقه في الأصول، و حاصلها أنّ المأمور به بالأمر الواقعي الثانوي، أو بالأمر الظاهري يقتضى الإجزاء

بالنسبه إلى الأمر الواقعي الأولى، لأنّ الظاهر أنّ الأصول العمليّه مثلاً ناظره إلى أنّ الصلاه فيما يشكّ طهارته من الثوب و البدن مثلاً هي الصلاه المأمور بها.

و بالجمله:تدلّ على توسعه المأمور به المقيّد بإحراز الطهاره، و إنّ مجرد الشكّ في حصول القيد يكفي في تحقّق الامتثال المسقط للأمر، فيرجع إلى عدم كون الطهاره الواقعيّه معتبره في حقّ الشاكّ فيها، و أنّ صلاته هي الصلاه الفاقده للطهاره، و بها يكون مطيعاً للمولى ممثلاً لأمره، و من المعلوم أنّ الشكّ المأخوذ في مجراها ليس الشكّ الباقي إلى الأبد، حتى لو انكشف أحد الطرفين كشف ذلك عن عدم تحقّق موضوعها.

إذ بناء عليه لا- يكون الشاكّ الفعلي عالماً بتحقّق موضوعها حتى تجرى في حقّه قاعده الطهاره أو أصالتها، و ضروره قاضيه بخلاف ذلك، فإذا كان موضوعها مطلق الشكّ و لو تبدّل إلى اليقين بأحد الطرفين، و قد عرفت أنّ ظاهرها هو كون دائره المأمور به غير مضيقه بالعلم بوجود القيد مثلاً، يظهر وجه اقتضاؤها للإجزاء و عدم وجوب الإعادة أو القضاء.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّ الأمر الظاهري لا- يكون أمراً في قبال الأمر الواقعي، بل مدلوله هو توسعه المأمور به، و لذا اعترضنا في الأصول عليهم، حيث إنهم بعد تقسيم الأمر إلى الواقعي الأولى، و الواقعي الثانوي و الظاهري، يقولون إنّ اقتضاء المأمور به بكلّ أمر بالنسبه إلى أمره ممّا لا مجال للإشكال فيه.

و محصّل الاعتراض أنّ الأمر الواقعي الثانوي، و كذا الأمر الظاهري لا يكون أمراً في قبال الأمر الواقعي الأولى، لأنّ من المعلوم أنّه إذا دخل وقت الظهر مثلاً- لا- يتوجّه إلى المكلف إلّا- الأمر المتعلّق بصلاه الظهر، غايه الأمر أنّه قد علم من الدليل أنّه لو كان المصلّي واجدا للماء، يتوقف انطباق عنوان الصلاه على المأتيّ به من الأفعال و الأقوال على الطهاره المائيّه، و لو لم يكن واجدا له يتوقف ذلك على

و كذلك يتوقف صدق عنوانها بالنسبه إلى غير الشاك في طهاره ثوبه أو بدنه على إحراز الطهاره، و بالنسبه إلى الشاك يكفى الاعتماد على استصحاب الطهاره أو قاعدتها، فالأدله الداله على الأوامر الاضطراريه، أو الأمارات الظنيه، أو الأصول العمليه إنما هي ناظره إلى توسعه المأمور به، و إن تحققه لا- يتوقف على إحراز ما جعل شرطاً أو جزء في غير حال الاضطرار أو الشك، لا أن يكون مدلولها معذوريه المكلف في ترك أصل الصلاه، إذ الظاهر أن ادعاء احتمال كون المكلف الذى اعتمد على الأصول ممن لم يصل أصلاً فيما إذا لم ينكشف الخلاف ممياً لا يصدر من أحد، و قد عرفت أن الشك المعتبر في جريان الأصول و الأمارات ليس الشك الباقي للتالى، بل مطلق الشك و لو انكشف الخلاف.

و من الواضح عدم الفرق بينهما أصلاً، فإذا كان فعل من لم ينكشف له الخلاف منطبقاً لعنوان الصلاه، فغيره أيضاً لا يكون تاركاً لها معذوراً في تركها، بل الصلاه في حقه هي ما أتى به من الأفعال مطابقاً لما تقتضيه الأماره أو الأصل الجارى في حقه، فظهر من جميع ذلك أنه لا يجب الإعاده على من صلى في النجاسه شاكاً فيها اعتماداً على الأصل، و لو انكشف الأمر بعد الفراغ عنها.

و يدلّ على ذلك أيضاً ما وردت من الروايات الوارده في هذا الباب:

منها: ما رواه الكليني عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل صلى في ثوب فيه جنبه ركعتين ثم علم به، قال: «عليه أن يبتدئ الصلاه». قال: و سألته عن رجل صلى و في ثوبه جنبه أو دم حتى فرغ من صلاته ثم علم؟ قال: «مضت صلاته و لا شيء عليه» (١).

ص: ٤٠٨

و منها: ما رواه أيضا عن عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب ثوبه جنبه أو دم؟ قال: «إن كان قد علم أنه أصاب ثوبه جنبه أو دم قبل أن يصلّي ثم صلّي فيه و لم يغسله فعليه أن يعيد ما صلّي، و إن كان لم يعلم به فليس عليه إعادته، و إن كان يرى أنه أصابه شيء فنظر فلم ير شيئا أجزأه أن ينضحه بالماء» (١).

و منها: رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي و في ثوبه عذره من إنسان أو سنور أو كلب أ يعيد صلاته؟ قال عليه السلام: «إن كان لم يعلم فلا يعيد» (٢). و فيه دلالة على عدم البأس و لو كانت النجاسة عذره ما لا يؤكل لحمه، بل و إن كان نجس العين.

و منها: رواه عيص بن القاسم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صلّي في ثوب رجل أياما، ثم إن صاحب الثوب أخبره أنه لا يصلّي فيه؟ قال: «لا يعيد شيئا من صلاته» (٣).

و منها: رواه أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن أصاب ثوب الرجل الدم فصلّي فيه و هو لا يعلم فلا إعادته عليه، و إن هو علم قبل أن يصلّي فنسى و صلّي فيه فعليه الإعادة» (٤).

و منها: ما رواه في قرب الاسناد عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن

ص: ٤٠٩

١- ١) الكافي ٣: ٤٠٦ ح ٩، التهذيب ٢: ٣٥٩ ح ١٤٨٨، الاستبصار ١: ١٨٢ ح ٦٣٦، الوسائل ٣: ٤٧٥. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ٣.
٢- ٢) الكافي ٣: ٤٠٤ ح ٢ و ص ٤٠٦ ح ١١، التهذيب ٢: ٣٥٩ ح ١٤٨٧، الاستبصار ١: ١٨٠ ح ٦٣٠، الوسائل ٣: ٤٧٥. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ٥.

٣- ٣) الكافي ٣: ٤٠٤ ح ١، التهذيب ٢: ٣٦٠ ح ١٤٩٠، الاستبصار ١: ١٨٠ ح ٦٣١، الوسائل ٣: ٤٧٥. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ٦.

٤- ٤) التهذيب ١: ٢٥٤ ح ٧٣٧، الاستبصار ١: ١٨٢ ح ٦٣٧، الوسائل ٣: ٤٧٦. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ٧.

جعفر عليهما السلام قال: سألته عن الرجل احتجم فأصاب ثوبه دم فلم يعلم به حتى إذا كان من الغد كيف يصنع؟ فقال: إن كان رآه فلم يغسله فليقض جميع ما فاته على قدر ما كان يصلّى ولا ينقص منه شيء، وإن كان رآه وقد صلّى فليعتدّ بتلك الصلاة ثمّ ليغسله» (١).

ومنها: صحيحه زراره المتقدمه المشتمله على قوله: «قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئاً، ثمّ صلّيت فرأيت فيه؟ قال: تغسله ولا تعيد الصلاة. قلت: لم ذاك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً.» (٢).

ولا يخفى أنّ الجواب عن سؤال الوجه لعدم وجوب الإعادة في مفروض السائل بجريان استصحاب الطهاره قبل الشروع في الصلاة ممّا يدلّ على أنّ اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء كان أمراً مسلماً مفروغاً عنه، ولا ينبغي الارتباب فيه.

ومنها: روايه محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يرى في ثوب أخيه دماً وهو يصلّى؟ قال: لا يؤذنه حتى ينصرف.» (٣). فإنّ لو كانت الصلاة الواقعة في النجاسه واقعا مع عدم العلم بها فاسده لما كان إخباره بنجاسه ثوب أخيه إيذاء له كما لا يخفى.

ومع وجود هذه الروايات الكثيره الداله على عدم وجوب الإعادة مع الجهل بوقوع الصلاة في النجاسه لا اعتبار بما يدلّ بظاهره على خلاف ذلك، خصوصاً مع اعتضاد الطائفة الأولى بعمل الأصحاب عليها، واستنادهم إليها، وبالشهره المحقّقه

ص: ٤١٠

١- ١) قرب الإسناد: ١٧٧ ح ٧٩٦، الوسائل ٣: ٤٧٧. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ١٠.

٢- ٢) الوسائل ٣: ٤٧٧. أبواب النجاسات ب ٤١ ح ١.

٣- ٣) الكافي ٣: ٤٠٦ ح ٨، التهذيب ٢: ٣٦١ ح ١٤٩٣، الوسائل ٣: ٤٧٤. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ١.

و من تلك الروايات روايه وهب بن عبد ربّه عن أبي عبد الله عليه السّلام في الجنابه تصيب الثوب و لا يعلم به صاحبه فيصلّى فيه ثمّ يعلم بعد ذلك؟ قال: «يعيد إذا لم يكن علم» (٢).

و منها: روايه أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن رجل صلّى و في ثوبه بول أو جنابه؟ فقال: «علم به أو لم يعلم، فعليه إعادته الصلاة إذا علم» (٣).

هذا مضافا إلى أن تقييد الإعادة بما إذا لم يكن علم كما في الروايه الأولى الظاهر في عدم وجوبها مع عدمه، و هي صورته العلم بالنجاسه، ربّما يدلّ على كون الصادر من الإمام عليه السّلام كلمه «لا يعيد»، فسقطت كلمه «لا» سهوا من الراوى أو الناسخ، و يحتمل بعيدا الحمل على الاستفهام الإنكارى كما احتمله صاحب الوسائل.

و كيف كان، فهذان الخبران يدلّان على وجوب الإعادة بالظهور، و الأخبار السابقه تدلّ على عدم الوجوب بالصراحه، فهي مقدّمه عليهما، و دعوى أنّ ثانى الخبرين صريح في الوجوب، باعتبار ذكر العالم أيضا، مدفوعه بما حقّقناه في محلّه، من أنّ ظهور الأمر في الوجوب إنّما هو من قبيل ظهور الفعل، و إلا فصيغته لا تدلّ إلا على إنشاء الطلب المشترك بين الوجوب و الاستحباب.

ثمّ إنّ لا فرق في الحكم المذكور—و هو عدم وجوب الإعادة—بين من علم بعد الفراغ من الصلاة بوقوعها في النجاسه، و بين من علم بالنجاسه و احتمل حدوثها بعد الصلاة، كما أنّه لا فرق في الأول بين من كان غافلا حين الشروع فيها عن

١-١) النهايه: ٥٢ و ٩٤، المقنعه: ١٤٩، السرائر: ١٨٣: ١، المعتبر: ٤٤٢: ١، المنتهى: ١٨٣: ١، شرائع الإسلام: ٥٤: ١، مدارك الأحكام: ٣٤٨: ٢.

٢-٢) التهذيب: ٣٦٠: ٢ ح ١٤٩١، الاستبصار: ١: ١٨١ ح ٦٣٥، الوسائل: ٣: ٤٧٦ ح ٤٠ ح ٨.

٣-٣) التهذيب: ٢٠٢: ٢ ح ٧٩٢، الاستبصار: ١: ١٨٢ ح ٦٣٩، الوسائل: ٣: ٤٧٦ ح ٤٠ ح ٩.

نجاسه ثوبه أو بدنه، و بين من كان ملتفتا مترددا فيها، لأنه مضافا إلى دلاله بعض الروايات المتقدمه عليه يجرى في حقه أيضا قاعده الطهاره، إذ مدلولها وجوب ترتيب آثار النجاسه في صوره العلم بها، و أمّا مع عدمه سواء كان مترددا أو غافلا، لا تجرى أحكام النجاسه.

و قد عرفت أنها تقتضى الإجزاء، و كذا لا- فرق في الثانى المتردد بين صورتى الفحص و عدمه، لإطلاق الأخبار المتقدمه المعتضده بالشهره المحققه.

هذا، و يظهر من بعض الروايات التفصيل فى الحكم المذكور بين الناظر و غيره، مثل ما رواه محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: ذكر المنى فشدده فجعله أشد من البول، ثم قال: «إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل فى الصلاه فعليك إعاده الصلاه، و إن أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد فلا إعاده عليك، و كذلك البول» (١). فإن مفهومها يدل على أنه لو لم يتفحص و لم ينظر فى ثوبه فيجب عليه الإعاده.

و ما رواه الكلينى عن محمد بن يحيى، عن الحسن بن على بن عبد الله، عن عبد الله بن جبه، عن سيف، عن ميمون الصيقل، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قلت له:

رجل أصابته جنابه بالليل فاغتسل، فلما أصبح نظر فإذا فى ثوبه جنابه؟ فقال عليه السلام:

«الحمد لله الذى لم يدع شيئا إلا- و له حد، إن كان حين قام نظر فلم ير شيئا فلا إعاده عليه، و إن كان حين قام لم ينظر فعليه الإعاده» (٢).

هذا، و من هنا قد يفصل بين صورتى الفحص و عدمه، و يجعل هذان الخبران

ص: ٤١٢

١- ١) التهذيب ١: ٢٥٢ ح ٧٣٠ و ج ٢: ٢٢٣ ح ٨٨٠، الفقيه ١: ١٦١ ح ٧٥٨، الوسائل ٣: ٤٧٨. أبواب النجاسات ب ٤١ ح ٢.
٢- ٢) الكافي ٣: ٤٠٦ ح ٧، التهذيب ٢: ٢٠٢ ح ٧٩١ و ج ١: ٤٢٤ ح ١٣٤٦، الاستبصار ١: ١٨٢ ح ٦٤٠، الوسائل ٣: ٤٧٨. أبواب النجاسات ب ٤١ ح ٣.

شاهدين للجمع بين الأخبار الكثيره المتقدمه الداله على الإجزاء و عدم وجوب الإعادة مطلقا، و بين الروايتين المتقدمتين الداليتين على عدم الإجزاء، و عدم الفرق فى وجوب الإعادة بين العالم بالنجاسه قبل الصلاه و الجاهل بها، بحمل الطائفة الأولى على صوره الفحص، و إطلاق الأخيرين على صوره عدمه.

و لكن لا- يخفى أنّ دلالة الخبرين على التفصيل إنّما هى بالظهور، و دلالة الأخبار المطلقة المتقدمه على الإجزاء إنّما هى بالصراحه و النصوصيه.

و دعوى أنّ تلك الأخبار و إن كانت دلالتها على وجوب الإعادة دلالة صريحه، إلا أنّ دلالتها على إطلاق الحكم المذكور فيها و شموله لصوره عدم الفحص إنّما هى بالظهور، كما أنّ دلالة الخبرين على التفصيل إنّما هى بالصراحه سيّما الأخير منهما، و إن كان شمولهما لصوره عدم الفحص إنّما هو بالظهور.

مدفوعه بما عرفت من اعتضاد إطلاق تلك الأخبار بالشهره المحقّقه، فلا مجال للأخذ بهما معها، مضافا إلى أنّ فى مورد الأخير منهما- و هى روايه ميمون الصيقل- يكون الثوب ملوّثا بالجنابه عاديه، فرؤيتها فيه تكشف عن عدم المبالاة فى غسله فتأمل.

و قد يفصل فى أصل المسأله أيضا بين الوقت و خارجه بوجوب الإعادة، فيما إذا انكشف الخلاف فى الوقت و الإجزاء، فيما إذا انكشف فى خارجه، و هو محكّى عن بعض القدماء من الأصحاب (1)، كما أنّ التفصيل المذكور أولا- محكّى عن بعض المتأخّرين (2)، و به جمع بين الأخبار المتعارضه، بحمل إطلاقات ما يدلّ على الإجزاء على خارج الوقت، و إطلاق غيره على الوقت.

ص: ٤١٣

١- (١) الفقيه ١: ٤٢، المبسوط ١: ١٣ و ٣٨ و ٩٠، المراسم: ٨٩، السرائر ١: ٨٨.

٢- (٢) مختلف الشيعه ١: ٢٤٤، مسالك الافهام ١: ١٢٧، القواعد ٨: ١، رسائل المحقّق الكركى ١: ١١٥.

هذا و لكن لا- يخفى أنه و إن كان يمكن أن يقال بكشف هذا عن وجود نصّ في الجوامع الأولىه شاهد على الجمع بينها بهذا الوجه لكونه محكياً عن بعض القدماء، إلا أنّ هذا الاحتمال مرجوح، لما عرفت من أنّ الشهره على خلافه.

ثمّ إنّ يظهر من السيّد قدس سرّه في العروه جريان الحكم المذكور فيما إذا علم قبل الدخول في الصلاه بطهاره ثوبه و صلّى فيه، ثمّ ظهر بعد الفراغ بقاء نجاسته، حيث قال فيها: إنّ لو غسل ثوبه النجس و علم بطهارته ثمّ صلّى فيه، و بعد ذلك تبين له بقاء نجاسته، فالظاهر إنّ من باب الجهل بالموضوع، فلا تجب عليه الإعادة أو القضاء (1) انتهى.

أقول: لو كان مستنده في الحكم المذكور هو شمول الأخبار المتقدمه الداله على عدم وجوب الإعادة، فيما إذا صلّى في النجاسه مع الجهل بها لهذا المورد، فمن الواضح أنّ موردها إنّما هي صوره الجهل بالنجاسه، بأن كان متردداً فيها، أو غافلاً عنها، و لا تشمل صوره العلم بالطهاره أصلاً، و لو كان جهلاً مركباً.

و إن كان مستنده فيه ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن معاوية بن عمّار، عن ميسر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: أمر الجاربه فتغسل ثوبي من المنى فلا- تبالغ في غسله فأصلّى فيه فإذا هو يابس، قال عليه السّلام: «أعد صلاتك، أمّا أنّك لو كنت غسلت أنت لم يكن عليك شيء» (2)، و تقريب الاستناد إليه أنّ ظاهره عدم وجوب الإعادة لو غسل ثوبه نفسه، و لو تبين بقاء المنى بعد الفراغ من الصلاه.

و من المعلوم أنّ المكلف المرید لامثال أمر المولى مع العلم بكونه متوقفاً على طهاره ثوبه، لا يصلّى فيه إلا مع العلم بطهارته، أو إحرازها بالأصول الشرعيه

ص: ٤١٤

١- ١) العروه الوثقى ١: ٧٥. أحكام النجاسات مسأله ٢.

٢- ٢) الكافي ٣: ٥٣ ح ٢، التهذيب ١: ٢٥٢ ح ٧٢٦، الوسائل ٣: ٤٢٨. أبواب النجاسات ب ١٨ ح ١.

العملية، فالرواية تدلّ على عدم وجوب الإعادة في الفرض المذكور.

ففيه: أنه يلزم بناء عليه القول بالتفصيل بين ما إذا غسل المصلّي ثوبه و بين ما إذا وكلّ الغير في غسله- كما هو مفاد هذه الرواية- و حينئذ فلا- موقع لما ذكره بعد تلك العبارة من عدم وجوب الإعادة أيضا فيما لو علم بنجاسة الثوب فأخبره الوكيل في تطهيره بطهارته.

هذا، و الأقوى وجوب الإعادة أو القضاء في الفرض المذكور، و الظاهر أنّ المراد من قوله عليه السّلام في الرواية: «أما إنك لو كنت غسلت»، هو أنه لو كنت غسلت ثوبك لبالغت في غسله بحيث لا يبقى فيه أثر المنى أصلا لا أنه لا يضرّ العلم بوقوع الصلاة في النجاسة بعد الفراغ عنها إذا علم بالطهاره قبلها كما لا يخفى. هذا كلّ فيما لو رأى النجاسة بعد الفراغ من الصلاة.

لو رأى النجاسة في أثناء الصلاة

أمّا الثاني: لو رآها في أثناءها فإن احتمل حدوثها في الأثناء و أمكن له غسله صحّت الصلاة مع غسله لاستصحاب الطهاره إلى حين الرؤيه، و لا- يضر وقوع بعض الأ- كوان المتخلّله بين الأفعال في النجاسة، لما يستفاد من الروايات الكثيره المستفيضه الوارده فيما لو حصل للمصلّي رعا ف في أثناء الصلاة، و أمكن له الغسل من وجوب الغسل و الإتمام و عدم وجوب الإعادة أو القضاء.

و من المعلوم أنه لا- خصوصيّة للرعاف، فلو أصابه في أثناء الصلاة دم من نفسه أو من غيره ثمّ أزاله و أتمّ صلاته صحّت الصلاة، كما أنه يحكم العرف بعدم اختصاص ذلك الحكم بالدم، بل يجرى في كل قذاره و نجاسه، كما أنه لا خصوصيّة للغسل، بل المناط هو رفع النجاسة و إزالتها، لئلا تقع الصلاة فيها و لو بقلع الثوب و إلقائه، فيستفاد من تلك الروايات قاعده كليّه، و هي عدم بطلان الصلاة لو وقع

بعض أكوانها المتخلّله بين أفعالها فى النجاسه، إذا لم يأت بفعل أو قول معها.

هذا إذا احتمل حدوثها فى الأثناء و إن لم يحتمل حدوثها فيه بل تبين له أنها كانت من قبل، بحيث وقع بعض أفعال الصلاه معها، فمقتضى قاعده الإجزاء وجوب الإتمام مع إمكان غسله، و عدم وجوب الإعادة أو القضاء، كما أنّ مقتضى الروايات المتقدّمه-الوارده فيما لو تبين وقوع الصلاه فى النجاسه بعد الفراغ عنها- ذلك، لأنه إذا كانت الصلاه الواقعه بتمامها فيها صحيحه مجزيه، فمقتضى بعض أفعالها فى النجاسه مع الجهل بها، فصحتّها و إجزائها بطريق أولى.

و قد عرفت أنه لا يضّرّ وقوع بعض الأكوان المتخلّله بين الأفعال فى النجاسه، فمقتضى القاعده عدم وجوب الإعادة، إلاّ أنه يظهر من بعض الروايات الفرق بين ما إذا تبين الخلاف فى الأثناء، و بين ما إذا تبين بعد الفراغ، و أنه تجب الإعادة فى الصوره الأولى دون الثانيه، مثل روايه أبى بصير المتقدّمه عن أبى عبد الله عليه السّلام حيث قال عليه السّلام فى رجل صلّى فى ثوب فيه جنبه ركعتين ثمّ علم به، قال: «عليه أن يتدئ الصلاه» و قال فى مقام الجواب عن السؤال عمّا إذا علم بوقوعها فى النجاسه بعد الفراغ: «مضت صلاته و لا شيء عليه» (١). و مثل صحيحه زراره المتقدّمه (٢).

و حيث إنّ الروايه متضمّنه لأحكام و فروع كثيره، فلا بأس بنقلها بتمامها فنقول:

روى الشيخ فى التهذيب عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زراره قال (٣): قلت له: أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره أو شيء من منى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فأصبّت و حضرت الصلاه و نسيت أن بثوبى شيئاً

ص: ٤١٦

١- (١) الوسائل ٤٧٤:٣. أبواب النجاسات ب ٤٠ ح ٢.

٢- (٢) الوسائل ٤٧٧:٣. أبواب النجاسات ب ٤١ ح ١.

٣- (٣) رواه الصدوق فى العلل عن أبيه، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد، عن حريز، عن زراره، عن أبى جعفر عليه السّلام، و عليه لا تكون الروايه مضمّره «منه».

و صلّيت، ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك، قال عليه السّلام: «تعيد الصلاة و تغسله». قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه و علمت أنّه أصابه فطلبتّه فلم أقدر عليه فلما صلّيت وجدته، قال: «تغسله و تعيد». قلت: فإن ظننت أنّه أصابه و لم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثمّ صلّيت فيه فرأيت فيه، قال: «تغسله و لا تعيد الصلاة». قلت: لم ذلك؟ قال: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً». قلت: فإنّي قد علمت أنّه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله؟ قال: «تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنّه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك». قلت: فهل عليّ إن شككت في أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: «لا، و لكنّك إنّما تريد أن تذهب بالشكّ الذي وقع في نفسك». قلت: إن رأيت في ثوبي و أنا في الصلاة؟ قال: «تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيت، و إن لم تشكّ ثمّ رأيت رطبا قطعت الصلاة و غسلته ثمّ بنيت على الصلاة، لأنّك لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ» (١).

فإنّ الجواب عن السؤال الثالث يدلّ على عدم وجوب الإعادة، فيما إذا انكشف الخلاف بعد الفراغ و الإتمام، و الجواب عن السؤال الأخير يدلّ على وجوب الإعادة فيما إذا التفت إلى النجاسة في الأثناء، و علم بوقوع بعض الأفعال فيها، و على عدم وجوبها في هذه الصورة، فيما إذا علم أو احتمل حدوثها في الأثناء.

و بالجملة: فظاهر الرواية التفصيل بين ما إذا تبين وقوع الصلاة في النجاسة بعد الفراغ، و بين ما إذا تبين ذلك في الأثناء، و لكن قد يدعى القطع بعدم الفرق بين

ص: ٤١٧

١- (١) التهذيب ١: ٤٢١ ح ١٣٣٥، الاستبصار ١: ١٨٣ ح ٦٤١، علل الشرائع: ٣٦١، الوسائل ٣: ٤٧٧. أبواب النجاسات ب ٤١ ح ١.

الصورتين، بل بأولويه عدم وجوب الإعادة في الصورة الثانية، خصوصا بعد اشتراكهما في العلة التي علل الإمام عليه السّلام عدم وجوب الإعادة في الصورة الأولى بها، و هي جريان الاستصحاب و اقتضاء دليله الأجزاء.

و هذا يوجب طرح الروايه مضافا إلى أنّ من البعيد أن لا يسأل زواره بعد سؤاله عن عله الحكم في الصورة الأولى عن عله حكم هذه الصورة، خصوصا بعد اشتراكهما في التعليل كما عرفت آنفا.

هذا، و لا يخفى أنّه لا وجه لطرح الروايه بعد كونها صحيحه، و مجرد الاستبعاد لا يوجب ذلك، و اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء و دلالتة على توسعه المأمور به بالأمر الواقعي الأولى إنّما هو مقتضى ظاهر دليله، فلا ينافي ورود دليل خاصّ على خلافه، كما قام في الطهاره الحديثيه على وجوب الإعادة، فيما إذا تبين كونه فاقدا لها.

و بالجملة: فالظاهر لزوم الأخذ بمقتضى الروايه و جعلها دليلا على التفصيل في المسأله، و إن كان خلاف القاعده.

هذا، و قد يتوهم دلالة صحيحه محمّد بن مسلم المتقدمه على ما ذكرنا أيضا، حيث قال الإمام عليه السّلام فيها: «إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل في الصلاه فعليكَ إعادته الصلاه، و إن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثمّ صلّيت فيه ثمّ رأيت بعد فلا إعادته عليك، و كذلك البول» (١).

و لا يخفى أنّ ظاهرها التفصيل بين ما إذا كان مسبوqa بالعلم، و ما إذا لم يكن كذلك، لا الفرق في الثاني بين الأثناء و بعد الفراغ، كما هو مفروض المسأله، لأنّ المراد بقوله عليه السّلام: «إن رأيت» أنّه إن رأيت المنى قبل الشروع في الصلاه أو بعد الدخول فيها و نسيت إزالته و صلّيت ثمّ ذكرت فعليكَ الإعادته، فهذه

ص: ٤١٨

الجملة-الجملة الأولى-متعرضه لحكم ما إذا سبق العلم قبل إتمام الصلاة، و وقعت باقى أجزائها فيها.

غايه الأمر إنّ ذلك لا يتحقّق من القاصد للامتنال الملتفت إلى شرطيه الطهاره، إلاّ مع نسيان الإزاله، و يؤيّد ذلك عطف قوله «بعد ما تدخل» على قوله «قبل» الدالّ على أنّ الفرض هو ما إذا وقعت الصلاة أو بعض أجزائها مسبوقة بالعلم بالنجاسه، كما يؤيّده أيضا قوله: «فعليك إعادته الصلاة» كما لا يخفى.

ثمّ إنّّه قد يتوهم أيضا دلالة روايه أخرى لمحمّد بن مسلم على التفصيل المتقدّم الذى دلّت عليه صحيحه زراره المتقدّمه، و هى ما رواه فى الكافى عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد، عن حريز، عن محمّد بن مسلم قال: قلت له: الدم يكون فى الثوب علىّ و أنا فى الصلاة، قال: «إن رأيتّه و عليك ثوب غيره فاطرحه و صلّ، و إن لم يكن عليك ثوب غيره فامض فى صلاتك و لا اعاده عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم، و ما كان أقلّ من ذلك فليس بشىء رأيتّه قبل أو لم تره، و إذا كنت قد رأيتّه و هو أكثر من مقدار الدرهم فضيّعت غسله و صلّيت فيه صلاه كثيره فأعد ما صلّيت فيه» (١).

و عن التهذيب زياده لفظه «و» قبل قوله «ما لم يزد» و إسقاط قوله «و ما كان أقلّ»، و عليه تكون جملة «ما لم يزد»، جملة مستأنفه خبرها قوله: «فليس بشىء».

و حيث إنّ الشيخ رواها فى التهذيب عن كتاب الكافى، فيدلّ ذلك على أنّ النسخه الموجوده عنده منه مطابقه لما فى التهذيب، فلا مجال للقول بأنّ ما فى الكافى

ص: ٤١٩

١ - ١) الكافى ٣: ٥٩ ح ٣، الفقيه ١: ١٦١ ح ٧٥٨، التهذيب ١: ٢٥٤ ح ٧٣٦، الاستبصار ١: ١٧٥ ح ٦٠٩، الوسائل ٣: ٤٣١. أبواب النجاسات ب ٢٠ ح ٦.

أضبط ممّا في غيره.

و كيف كان فلا بدّ من توضيح معنى الروايه، و بيان مقدار دلالتها ليظهر حال التوهّم المذكوره فنقول:

الظاهر إطلاق السؤال و شموله لما إذا علم بوقوع بعض أجزاء الصلاه فى الدم المرثى فى الأثناء، و لما إذا احتمل حدوثه فى الأثناء، كما أنّ الظاهر عدم شموله لما إذا صلّى فى الدم عالماً، إذ لا يتحقّق ذلك من المكلف القاصد للامتثال الملتفت إلى شرطيه الطهاره.

و أمّا الجواب فهو متضمّن لأربع جمالات:

أحدها: قوله عليه السّلام: «إن رأيتَه»، المراد إنّه لو رأيتَه فى الأثناء و أمكن لك الإزاله و تحصيل الطهاره، بحيث لا تبقى مكشوف العوره يجب عليك ذلك و لو بإلقاء الثوب و طرحه، إذ من المعلوم أنّه لا خصوصيه لطرح الثوب، كما أنّه لا خصوصيه لأن يكون على المصلّى ثوب غير ما فيه الدم، بل المراد إمكان إزاله الدم عمّا تعتبر طهارته فى الصلاه و لو كان له ثوب واحد.

و حكم هذه الصوره و جوب الإزاله و إتمام الصلاه و عدم وجوب الإعاده، و هو و إن كان مطلقاً شاملاً لما إذا كان الدم أقلّ من الدرهم، إلّا أنّه بقريته قوله عليه السّلام فيما بعد: «و ما كان أقلّ»، يجب تقييده بغير هذه الصوره.

و من المعلوم أنّه لا دلالة لهذه الجملة على التفصيل الذى دلّت عليه صحيحه زواره المتقدّمه، بل مقتضى إطلاقها صحه الصلاه، و لو فيما علم بوقوع بعض الصلاه فى الدم، فتكون معارضه لها بالإطلاق و التقييد، فيجب تقييدها بها كما لا يخفى، و لو حمل مورد السؤال على خصوص ما إذا احتمل حدوث الدم فى الأثناء، فلا تعارض بينهما بوجه أصلاً.

ثانيها: قوله عليه السّلام: «و إن لم يكن عليك ثوب غيره»، ظاهرها إنّه لو لم تتمكّن

من الإزالة بحيث تبقى مستور العوره، فإن لم يكن الدم زائدا على مقدار الدرهم فامض فى صلاتك و لا إعاده عليك، و مفهومها إنه لو كان الدم زائدا على المقدار المذكور فلا يجب عليك المضى، بل يجب عليك الإعاده.

ثم لا- يخفى إنه لا- يجوز أن يكون قوله عليه السلام: «ما لم يزد» قيذا للجمله الأولى أيضا، إذ ينافيه الأمر بالطرح الدال على وجوبه، كما أنه بناء عليه يكون التفصيل بين ما إذا كان عليه ثوب غيره و بين ما إذا لم يكن عليه غيره بلا فائده، إذ يكون المدار حينئذ على الزيادة على مقدار الدرهم و عدمها، ففي الصورة الأولى تجب عليه الإعاده فى الصورتين، و فى الثانية بالعكس، فوجب أن تكون قيذا للجمله الثانية فقط.

ثالثها: قوله عليه السلام: «و ما كان أقل من ذلك»، ظاهرها إنَّ الدم إذا كان أقل من مقدار الدرهم لا يترتب عليه أثر، و سواء فيه الرؤيه و عدمها، و هذه الجمله كالتأكيد للجمله الثانية المقيده بالقيد المذكور و كالتقييد بالنسبه إلى الجمله الأولى الداله على وجوب الطرح، حيث إنها تقيدها بما إذا كان الدم أكثر من مقدار الدرهم كما تقدمت الإشارة إليه.

رابعها: قوله عليه السلام: «و إذا كنت قد رأيت»، المراد إنه لو كان الدم أكثر من مقدار الدرهم و قد رأيت قبل الشروع فى الصلاة و ضيعت غسله، و المراد به إما عدم الغسل أصلا أو الغسل مع عدم المبالاه فى إزاله الدم، و صليت فيه صلاه كثيره فتجب عليك الإعاده، و قد عرفت أن الصلاة فى هذه الصورة لا تتحقق من المكلف المرید للامتثال العالم بشرطيّه الطهاره، إلا مع نسيان نجاسه الثوب.

فهذه الجمله متعرّضه لحكم النسيان، و لا دلالة لها على حكم صوره الجهل بالنجاسه أصلا كما لا يخفى، و من الواضح أنه دلالة هذه الجمل الثلاثه الأخيره على التفصيل المتقدم.

هذا كله بناء على ما هو الموجود في نسخ الكافي التي بأيدينا (١) و أما بناء على ما رواه الشيخ في التهذيب كما تقدم، فالرواية أشبه بكونها صادرة من الإمام عليه السلام، لخلوها حينئذ عن التكرار، نعم مدلول الجملة الثانية الواردة فيما إذا كان الدم زائدا على مقدار الدرهم يصير حينئذ مخالفا لما عليه المشهور (٢)، من بطلان الصلاة مع عدم التمكن من إزاله النجاسه، كما هو مقتضى أدله شرطيه الطهاره.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أن الأقوى في مسأله الجهل التفصيل بين ما إذا تبين وقوع الصلاة في النجاسه بعد الفراغ عنها فتصح، و بين ما إذا انكشف وقوع بعضها فيها في الأثناء فتبطل، كما هو مدلول صحيحه زراره المتقدمه.

و قد عرفت أن الأقوى أيضا صحه الصلاة فيما إذا احتمل حدوثها بعدها أو في الأثناء، غايه الأمر إنه يجب عليه في الصورة الثانيه إزاله النجاسه و إتمام الصلاة مع الطهاره، فيما إذا كان متمكنا من تحصيلها، و مع عدم التمكن تبطل الصلاة و تجب

ص: ٤٢٢

١- ١) قال سيدنا الأستاذ العلامة دام ظلّه: إنه لا تخلو الروايه المذكوره عن الاضطراب، بناء على روايه الكافي، إذ لا بدّ من تقييد الجملة الأولى بما إذا كان الدم زائدا على مقدار الدرهم، كما يدلّ عليه قوله فيما بعد: «و ما كان أقلّ من ذلك»، و حينئذ فيصير مناط الفرق بين الجملة الأولى الداله على الأمر بالطرح، و بين الجملة الثانيه الداله على وجوب المضي في الصلاة و عدم وجوب الإعاده، هو كون الدم زائدا على مقدار الدرهم في الأولى، و كونه أقلّ من ذلك في الثانيه، مع أنّ الظاهر من الروايه هو كون المنطوق وجدان ثوب آخر في الأولى، و عدمه في الثانيه. هذا، و يمكن أن يقال: إنّ تقييد الجملة الأولى بالدم المانع و إن كان مسلما، إلاّ أنه لا يوجب أن يكون مناط الفرق ما ذكره دام ظلّه، إذ فيما إذا كان الدم زائدا على مقدار الدرهم و لم يكن المصلّى واجدا لثوب آخر، بمعنى أنه لا يتمكّن من الإزاله، يكون مفهوم الجملة الثانيه بطلان الصلاة و وجوب الإعاده، مع أنه لو كان مناط الفرق بين الجملتين ما ذكره الأستاذ، يلزم صحه الصلاة في الفرض المذكور، و هو خلاف مدلول الروايه كما لا يخفى «منه».

٢ - ٢) النهايه: ٥١-٥٢، شرائع الإسلام ١: ٤٦، المعتمد ١: ٤٤٣، مدارك الأحكام ٢: ٣٥٣، مستند الشيعة ٤: ٢٧٠، جواهر الكلام ٦: ٢٢٣، الحدائق ٥: ٤٢٦.

عليه الإعادة في سعه الوقت.

و أمّا مع ضيقه بحيث لم يتمكن من الإتيان بها في الوقت مع مراعاة شرطيه الطهاره، فيجب عليه المضى فيها و الإتمام من دون إعادته، لما عرفت ممّا تقدّم أنّ مقتضى التبع و الاستقراء في موارد معارضه الوقت مع سائر الشروط، ترجيح مراعاة الوقت على مراعاة سائر الشروط، و مرجع ذلك إلى سقوط شرطيتها عند المعارضه مع الوقت. هذا كلّ فيما إذا صلّى في النجاسه مع عدم سبق العلم بها قبل الصلاه.

لو علم المصلّى بنجاسه ثوبه أو بدنه قبل الصلاه ثمّ نسي أو

اعتقد الخلاف

أمّا إذا علم بنجاسه ثوبه أو بدنه قبلها و صلّى فيها مع النسيان أو اعتقاد الخلاف، إذ لا تتحقّق الصلاه من العالم بالنجاسه قبلها المرید للامتثال المتوجّه إلى شرطيه الطهاره إلاّ مع طرؤ عارض من النسيان أو الجهل المركّب، فالمسأله من حيث وجوب الإعادة مطلقاً و عدمه كذلك.

و التفصيل بين الوقت و خارجه محلّ خلاف بين الأصحاب (1)، و منشؤه اختلاف الأخبار الوارده في حكمها، فطائفه منها ظاهره في وجوب الإعادة، و طائفه أخرى تدلّ على عدمه، و واحده منها ظاهره الدلاله على التفصيل.

أمّا الطائفه الأولى فكثيره:

منها: صحيحه زراره المتقدمه، فإنّ الجواب عن سؤاله الأوّل يدلّ على وجوب غسل الثوب و إعادته الصلاه.

ص: ٤٢٣

١ - ١) الخلاف ١: ٤٧٨ مسألة ٢٢١، المبسوط ١: ٩٠، المراسم ٨٩-٩١، الوسيله: ٩٨، المهذب ١: ١٥٣، الغنيه: ٦٦، السرائر ١: ١٨٣، المعبر ١: ٤٤١، شرائع الإسلام ١: ٥٤، المختصر النافع: ١٩، تذكره الفقهاء ٢: ٤٩٠ مسألة ١٣٠ و ص ٤٧٧ مسألة ١٢٦، الذكرى ١: ١٤٠، الدروس ١: ١٢٧، جامع المقاصد ١: ١٥٠، الحدائق ٥: ٤١٨، مستند الشيعة ٤: ٢٥٥، جواهر الكلام ٦: ٢١٥، كشف اللثام ١: ٤٤٩.

و منها: رواه عبد الله بن سنان المرويه فى الكافى قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل أصاب ثوبه جنبه أو دم؟ قال عليه السّلام: «إن كان علم أنه أصاب ثوبه جنبه قبل أن يصلّى ثمّ صلّى فيه و لم يغسله فعليه أن يعيد ما صلّى» (١).

و منها: رواه ابن مسكان قال: بعثت بمسأله إلى أبى عبد الله عليه السّلام مع إبراهيم بن ميمون، قلت: سله عن الرجل يبول فيصيب فخذة قدر نكته من بوله فيصلّى و يذكر بعد أنه لم يغسلها؟ قال: «يغسلها و يعيد صلاته». و رواه الكلينى من غير تفاوت (٢).

و منها: رواه سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى أن يغسله حتّى يصلّى؟ قال: يعيد صلاته كى يهتم بالشىء إذا كان فى ثوبه، عقوبه لنسيانه» (٣).

و غير ذلك من الأخبار الكثيره الوارده فيمن نسى الاستنجاء حتى صلّى (٤).

و أما الطائفه الثانيه فكثيره أيضا:

منها: رواه العلاء عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يصيب ثوبه الشىء ينجسه فينسى أن يغسله فيصلّى فيه، ثمّ يذكر أنه لم يكن غسله أ يعيد الصلاه؟ قال: لا يعيد، قد مضت الصلاه و كتبت له» (٥).

و منها: ما رواه هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السّلام فى الرجل يتوضأ و ينسى أن

ص: ٤٢٤

-
- ١- ١) الكافى ٣: ٤٠٦ ح ٩، التهذيب ٢: ٣٥٩ ح ١٤٨٨، الاستبصار ١: ١٨٢ ح ٦٣٦، الوسائل ٣: ٤٧٥. أبواب النجاسه ب ٤٠ ح ٣.
 - ٢- ٢) التهذيب ٢: ٣٥٩ ح ١٤٨٦، الاستبصار ١: ١٨١ ح ٦٣٣، الكافى ٣: ٤٠٦ ح ١٠، الوسائل ٣: ٤٨٠. أبواب النجاسات ب ٤٢ ح ٤.
 - ٣- ٣) التهذيب ١: ٢٥٤ ح ٧٣٨، الاستبصار ١: ١٨٢ ح ٦٣٨، الوسائل ٣: ٤٨٠. أبواب النجاسات ب ٤٢ ح ٥.
 - ٤- ٤) راجع الوسائل ١: ٣١٧. أبواب أحكام الخلوه ب ١٠.
 - ٥- ٥) التهذيب ١: ٤٢٣ ح ١٣٤٥ و ج ٢: ٣٦٠ ح ١٤٩٢، الاستبصار ١: ١٨٣ ح ٦٤٢، الوسائل ٣: ٤٨٠. أبواب النجاسات ب ٤٢ ح ٣.

يغسل ذكره و قد بال، فقال عليه السلام: «يغسل ذكره و لا يعيد الصلاة» (١).

و منها: ما رواه عمّار بن موسى قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لو أنّ رجلاً نسي أن يستنجي من الغائط حتّى يصلّى لم يعد الصلاة» (٢).

و أمّا الرواية التي يستفاد منها التفصيل و تجعل شاهده للجمع بين الطائفتين الأولىين، فهي رواية علي بن مهزيار قال: كتب إليه سليمان بن رشيد يخبره: أنّه بال في ظلمه الليل و أنّه أصاب كفه برد نقطه من البول لم يشكّ أنّه أصابه و لم يره، و أنّه مسحه بخرقه ثمّ نسي أن يغسله، و تمسّح بدهن فمسح به كفيه و وجهه و رأسه، ثمّ توضّأ و ضوء الصلاة فصلّى؟ فأجابه بجواب قرأته بخطه: «أما ما توهمت ممّا أصاب يدك فليس بشيء إلاّ ما تحقّق، فإنّ حققت ذلك كنت حقيقاً أن تعيد الصلوات اللواتي كنت صلّيتهنّ بذلك الوضوء بعينه ما كان منهنّ في وقتها، و ما فات وقتها فلا إعادة عليك لها، من قبل أنّ الرجل إذا كان ثوبه نجساً لم يعد الصلاة إلاّ ما كان في وقت، و إذا كان جنباً أو صلّى على غير وضوء فعليه إعادة الصلوات المكتوبات اللواتي فاتته، لأنّ الثوب خلاف الجسد، فاعمل على ذلك إن شاء الله» (٣).

أقول: لا يخفى أنّ الرواية في كمال الاضطراب من حيث المتن، بحيث ربّما يحصل الوثوق و الاطمئنان بعدم كونها صادرة عن المعصوم عليه السلام خصوصاً مع كونها مضمرة، و كون السائل مجهول الحال، و إن كان المظنون صدورها عنه عليه السلام باعتبار أنّ عليّ بن مهزيار لا يروى عن غير الامام عليه السلام، و وجه الإضمار أنّه أشار في أوّل كتابه الذي جمع فيه أجوبه مسائل الرجال مع نفس المسائل بأنّ هذه الأجوبه من

ص: ٤٢٥

١-١) التهذيب ١: ٤٨ ح ١٤٠، الاستبصار ١: ٥٤ ح ١٥٧، الوسائل ١: ٣١٧. أبواب أحكام الخلوّه ب ١٠ ح ٢.

٢-٢) التهذيب ٢: ٢٠١ ح ٧٨٩ و ج ١: ٤٩ ح ١٤٣، الاستبصار ١: ٥٥ ح ١٥٩، الوسائل ١: ٣١٨. أبواب أحكام الخلوّه ب ١٠ ح ٣.

٣-٣) التهذيب ١: ٤٢٦ ح ١٣٥٥، الاستبصار ١: ١٨٤ ح ٦٤٣، الوسائل ٣: ٤٧٩. أبواب النجاسات ب ٤٢ ح ١.

الإمام عليه السّلام، لئلا يحتاج إلى ذكر اسمه عليه السّلام عند كل روايه.

هذا، ولكن ذلك لا- يوجب أزيد من الظنّ بالصدور عنه، ولا- يقاوم الوثوق الحاصل من تشويش عبارته و اضطراب المتن، و وجهه إنّ ذيل الروايه يدلّ على أنّه لو صلّى مع نسيان إزاله النجاسه الحديثه بالوضوء أو الغسل، تكون صلاته فاسده يجب عليه إعادتها فى الوقت و فى خارجه، و علله بكون الثوب خلاف الجسد، أى النجاسه الخبيثه تغاير القذاره الحديثه، فإنّه يجب فى الثانى الإعادة مطلقا، و لا يجب فى الأوّل إلاّ الإعادة فى الوقت خاصه.

مع أنّ مورد الروايه الذى حكم فيه بالتفصيل بين الصلوات الفاتت وقتها، و بين ما كان منها فى وقتها، كما يدلّ عليه قوله: «فإن حققت» إلى قوله: «و إن كان جنبا» من قبيل الثانى، و ذلك لأنّ موردها هو ما إذا توجّأ للصلاه مع نجاسه رأسه و كفيّه و وجهه، و حينئذ فإن قلنا ببطلان ذلك الوضوء، فيدخل المورد فى قوله:

«و إن كان جنبا أو صلّى على غير وضوء» فيجب عليه حينئذ الإعادة مطلقا، و إن لم يكن باطلا، إمّا لعدم كون المتنّجس منجسا أو لحصول الطهاره المعتبره فى صحه الصلاه.

و الغسل المعتبر فى الوضوء معا هو صبّ الماء بقصد الوضوء، فلا- تجب عليه الإعادة مطلقا، لعدم وقوع صلاته لا فى النجاسه الخبيثه و لا- فى القذاره الحديثه، إلاّ- أن يقال: إنّ ظاهرها نجاسه الوجه و الكفّين و الرأس، و الأوّلان منها و إن كان يمكن القول بارتفاع نجاستهما بصبّ ماء الوضوء عليهما، إلاّ أنّ الأخير لا مساس له بأجزاء الوضوء و محلّه أصلا كما لا يخفى.

فوجب الإعادة فى الوقت دون خارجه إنّما هو لأجل نجاسه البدن المعبّر عنها بنجاسه الثوب فى ذيل الروايه. هذا و لكن ظاهر قوله: صلّيتهاً بذلك الوضوء بعينه أنّ المقتضى لوجوب الإعادة هو الخلل الحاصل فى الوضوء

و من ناحيته.

و كيف كان فالتفصيل بين الوقت و خارجه فى مورد الروايه ينافى القاعده المستفاده من ذيلها، و هى بطلان الصلاه و وجوب الإعاده إذا صلّى جنباً أو على غير وضوء، هذا، مضافاً إلى أنّ التعبير عن النجاسه الخبثيه بالثوب و عن القذاره الحديثه بالجسد كما فى قوله: «لأنّ الثوب خلاف الجسد» لا يناسب مقام من كان له أدنى بصيره بكيفيه الاستعمالات، فضلاً عن الإمام عليه السلام.

فظهر أنّ الروايه و إن كانت ظاهره فى التفصيل إلّا- أنّها ساقطه عن درجه الاعتبار، و لا- يوثق بصدورها عن المعصوم عليه السلام، لما عرفت من اضطراب متنها بحيث لا يمكن الجمع بين ما تدلّ عليه من الأحكام و لو بنحو من التأويل، فلا تصلح لأن تكون شاهده للجمع بين الطائفتين المتقدمتين المتعارضتين، فالواجب إمّا الجمع بينهما بوجه آخر و إمّا الرجوع إلى المرجحات.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه قد يقال بإمكان الجمع بينها بحمل ما ظاهره الوجوب على الاستحباب، لمكان وجدو النص على الصحه و عدم وجوب الإعاده، فما نحن فيه من قبيل تعارض النصّ و الظاهر، فيجب إرجاع الثانى إلى الأوّل، و فى الحقيقه لا تعارض بينهما بنظر العرف أصلاً.

هذا، و لكن لا يخفى أنّ عدم التعارض و وجوب الحمل فيما إذا ورد الأمر من المولى ثمّ ورد الإذن فى الترك و إن كان مسلماً كما يشهد به حكم العرف بذلك، بل قد حقّقنا فى الأصول أنّ ظهور الأمر فى الوجوب معاً على عدم ورود الإذن فى الترك، إلّا أنّ ذلك فيما إذا كان الأمر مولوياً مقتضياً لاستحقاق المكلف العقوبه على تقدير المخالفه، و صحه عقوبه الأمر على ذلك التقدير، لا- فيما إذا كان إرشادياً كالأوامر الوارده عن النبى صلّى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السلام فى مقام بيان الأحكام و تبليغها إلى الناس.

توضيح ذلك: إنّ الأوامر الصادره عن النبى صلّى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السلام على قسمين

قسم يصدر منهم فى مقام إعمال المولويّه و السلطنه على الناس، كالأوامر الصادره من الموالى العرفيه بالنسبه إلى عبيدهم، و لا إشكال فى كون هذا القسم مولويًا تجب إطاعته، لكون النبي صَلَّى الله عليه و آله أولى بالمؤمنين من أنفسهم، كما ورد فى الآيه الشريفه (١)، و قسم يصدر منهم فى مقام بيان الأحكام و تبيين الحكم الواقعى عند الله، كالأمر الصادر من المفتى فى مقام الإفتاء بل هو عينه، و كالأمر الصادر من الطبيب المعالج بالنسبه إلى المريض.

و لا إشكال فى كون هذا القسم إرشاديًا و مبينًا لما هو حكم القضيّه عند الله لا مولويًا، و لذا لا تصحّ منهم المؤاخذه على تقدير المخالفه، كما لا تصحّ من الطبيب، فإذا فرض صدور الأمر بإعادة الصلاه فى صورته النسيان مثلاً منهم كما فى المقام فهو إرشاد إلى أنّ الحكم فى هذه الصوره عند الله هو بطلان الصلاه و وجوب الإعادة.

كما أنّه لو فرض صدور الحكم بعدم وجوب الإعادة فى الصوره المذكوره، و بالمضى و عدم البأس فهو إرشاد إلى صحه الصلاه عند الله، و لا ريب فى كونهما على فرض الصدور متعارضين، فالواجب حينئذ المعامله مع الأخبار المتقدمه المتعارضه معامله الدليلين المتعارضين، من الرجوع إلى المرجّحات المذكوره فى أخبار الترجيح.

فاللازم الأخذ بالروايات السداله على وجوب الإعادة لتحقّق الشهره الفتوائيه على وفاقها، و قد ذكرنا فى محلّه أنّها أوّل المرجّحات، على ما استفاد من مقبوله عمر بن حنظله (٢)، لا الشهره فى الروايه، مضافاً إلى تحقّقها هنا أيضاً كما لا يخفى.

ص: ٤٢٨

١- (١) الأحزاب: ٦.

٢- (٢) الكافى ١: ٥٤ ح ١٠ و ج ٧: ٤١٢ ح ٥، التهذيب ٦: ٢١٨ ح ٥١٤ و ص ٣٠١ ح ٨٤٥، الوسائل ١٣: ٢٧. أبواب صفات القاضى، ب ١ ح ٤.

وقد تلخص ممّا ذكرنا أنّه لو صلّى في النجاسه عالما بالموضوع دون الحكم فكذلك أيضا، لعدم معذوريّه الجاهل بالحكم إلّا في موارد مخصوصه.

و توهم دلالة حديث الرفع (1) على ارتفاع شرطيه الطهاره عن الجاهل مطلقا، مدفوع بما تقدّم في مسأله الصلاه في اللباس المشكوك من الإشكال في شموله للجاهل بالحكم فراجع.

و لو صلّى في النجاسه عالما بالحكم دون الموضوع، فقد تقدّم أنّ الأقوى التفصيل بين ما إذا تبيّن الخلاف في الأثناء، و بين ما إذا تبيّن بعد الفراغ، فتجب الإعاده في الأوّل دون الثاني، لصحيحه زراره المتقدمه (2)، و لو صلّى في النجاسه عالما بالحكم و الموضوع معا ناسيا غير ذاكر، فالأقوى وجوب الإعاده عليه مطلقا، لما عرفت من دلالة الأخبار عليه و ترجيحها على غيرها.

فرع

لو علم بنجاسه شيء فَنَسِيَ و لاقاه هو أو ثوبه بالرطوبة، ثمّ صلّى ثمّ تذكّر أنّه كان نجسا، فالظاهر أنّه من باب الجهل بالموضوع، فلا تجب عليه الإعاده إلّا فيما إذا تذكّر في الأثناء، لا من باب النسيان حتّى تجب عليه الإعاده مطلقا، و ذلك لأنّ ظاهر الأدله الوارده في حكم الجاهل إطلاق الحكم و شموله لما إذا كان منشأ الجهل هو تعلق النسيان بنجاسه شيء آخر غير ما صلّى فيه.

كما أنّ ظاهر الأدله الوارده في حكم الناسي اختصاص الحكم بما إذا علم قبل الصلاه بنجاسه ما صلّى فيه لا بنجاسه شيء آخر، و بالجملة فمتعلّق النسيان إنّما هو

ص: ٤٢٩

١- (١) الخصال: ٤١٧ ح ٩.

٢- (٢) تقدّم: ص ٤١٦.

شئ لا- يعتبر طهارته في الصلاة، و أمّا البدن و الثوب الذى صلّى فيه فلم يعلم بنجاسه واحد منهما قبل الصلاة، فهو من أفراد الجهل بالموضوع.

ثمّ إنّ الظاهر أنّه لا- فرق في ذلك بين ما إذا علم قبل تحقّق النسيان بعروض النجاسه له و حصلت الملاقاه بينه و بين البدن أو الثوب بالرطوبه قبله، و بين ما إذا حصلت الملاقاه بعده، و ذلك لعدم تحقّق العلم بنجاسه بدنه أو ثوبه الذى صلّى فيه في زمان أصلاً، فلا يخرج عن مسأله الجهل.

لو لم يكن للمصلّى إلاّ ثوب واحد نجس

لو لم يكن للمصلّى إلاّ- ثوب واحد و كان نجسا و لم يتمكّن من إزالتها عنه و تطهيره، مع مراعاة الوقت، فهل تجب عليه الصلاة عريانا إلاّ- مع الاضطرار إلى لبسه لضرر أو حرج، أو تتخير بين الصلاة كذلك و بين الصلاة في الثوب النجس، أو يجب عليه خصوص الثاني؟ أقوال:

فعن الشيخ في كتبه كالتهايه و المبسوط و الخلاف، و الحلّى في السرائر، و المحقّق في الشرائع و النافع، و العلامه في بعض كتبه، و الشهيد هو القول الأوّل (١). و عن المحقّق في المعتمد و العلامه في بعض كتبه هو الثاني (٢)، و عن كاشف اللّثام هو الثالث (٣)، و منشأ الاختلاف بينهم وجود الأخبار المتعارضه في هذا المقام، فيظهر من بعضها الأوّل، و من بعضها الثالث.

و الشيخ حمل الطائفة الثانيه الداله على وجوب الصلاة في الثوب النجس على

ص: ٤٣٠

-
- ١ - ١) النهايه: ٥٥، المبسوط ١: ٩٠، الخلاف ١: ٤٧٤، مسأله ٢١٨، السرائر ١: ١٨٦، شرائع الإسلام ١: ٥٤، المختصر النافع: ١٩، قواعد الأحكام ١: ١٩٤، الذكرى ١: ١٣٩، الدروس ١: ١٢٧.
- ٢ - ٢) المعتمد ١: ٤٤٥، المنتهى ١: ١٨٢ و ٢٣٩.
- ٣ - ٣) كشف اللّثام ١: ٤٥٦.

صوره الاضطراب إلى لبسه لضرر أو حرج، قال المحقق في المعتبر - بعد نقل فتوى الشيخ و حمل تلك الأخبار على ذلك - ما حاصله: إن هذا التأويل محل نظر، و لو قيل بالتخيير بينهما لكان حسنا.

أقول: لا - بدّ أولا من نقل الأخبار الواردة في المقام ثمّ بيان مقدار دلالتها و ثبوت التعارض بينها أو عدمه، و قد عرفت أنّها على طائفتين:

أمّا الطائفة الأولى الداله على وجوب الصلاة عاريا مع عدم الاضطراب:

فمنها: رواه سماعه المرويّه في الكافي قال: سألته عن رجل يكون في فلاه من الأرض و ليس عليه إلاّ ثوب واحد و أجنب فيه و ليس عنده ماء، كيف يصنع؟ قال: «يتيمّم و يصلّي عريانا قاعدا يومئ إيماء» (١)، و رواه الشيخ أيضا، إلاّ أنّ المذكور فيما رواه موضع قوله قاعدا، قائما (٢).

و منها: رواه محمّد بن علي الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام في رجل أصابته جنابه و هو بالفلاه، و ليس عليه إلاّ - ثوب واحد، و أصاب ثوبه منى قال: «يتيمّم و يطرح ثوبه فيجلس مجتمعا فيصلّي فيومئ إيماء» (٣).

و أمّا الطائفة الثانية الداله بظاهرها على وجوب الصلاة في الثوب النجس، فمنها: رواه محمد بن علي الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل أجنب في ثوبه و ليس معه ثوب غيره؟ قال عليه السّلام: «يصلّي فيه، فإذا وجد الماء غسله». قال

ص: ٤٣١

-
- ١- ١) الكافي ٣: ٣٩٦ ح ١٥، التهذيب ٢: ٢٢٣ ح ٨٨١ بإسناده عن الكليني، الوسائل ٣: ٤٨٦. أبواب النجاسات ب ٤٦ ح ١.
٢- ٢) التهذيب ١: ٤٠٥ ح ١٢٧١، الاستبصار ١: ١٦٨ ح ٥٨٢، عن غير طريق الكليني، الوسائل ٣: ٤٨٦. أبواب النجاسات ب ٤٦ ح ٣.
٣- ٣) التهذيب ١: ٤٠٦ ح ١٢٧٨ و ج ٢- ٢٢٣ ح ٨٨٢، الاستبصار ١: ١٦٨ ح ٥٨٣، الوسائل ٣: ٤٨٦. أبواب النجاسات ب ٤٦ ح ٤.

الصدوق: وفي خبر آخر: «و أعاد الصلاة». وفي روايه أخرى له إنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له الثوب الواحد فيه بول لا يقدر على غسله؟ قال عليه السلام: «يصلّي فيه» (١).

و منها: ما رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب في ثوب ليس معه غيره و لا يقدر على غسله؟ قال عليه السلام: «يصلّي فيه» (٢).

و منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن علي بن جعفر عليه السلام، عن أخيه موسى عليه السلام قال:

سألته عن رجل عريان و حضرت الصلاة، فأصاب ثوبا نصفه دم أو كله دم يصلّي فيه أو يصلّي عريانا؟ قال عليه السلام: «إن وجد ماء غسله، و إن لم يجد ماء صلّي فيه و لم يصلّ عريانا» (٣).

و منها: رواه محمد بن عليّ الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب في الثوب أو يصيبه بول و ليس معه ثوب غيره؟ قال عليه السلام: «يصلّي فيه إذا اضطر إليه» (٤).

و منها: ما رواه عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن رجل ليس معه إلا ثوب و لا تحلّ الصلاة فيه، و ليس يجد ماء يغسله كيف يصنع؟ قال: يتيمّم و يصلّي، فإذا أصاب ماء غسله و أعاد الصلاة» (٥). و هذا هو الخبر الذي قال

ص: ٤٣٢

١-١) الفقيه ١: ٤٠ ح ١٥٥ و ١٥٦ و ص ١٦٠ ح ٧٥٣، الوسائل ٣: ٤٨٤، أبواب النجاسات ب ٤٥ ح ١-٣.

٢-٢) الفقيه ١: ١٦ ح ٧٥٤، التهذيب ٢: ٢٢٤ ح ٨٨٥، الاستبصار ١: ١٦٩ ح ٥٨٦، الوسائل ٣: ٤٨٤، ٤٨٥، أبواب النجاسات ب ٤٥ ح ٤ و ٦.

٣-٣) الفقيه ١: ١٦٠ ح ٧٥٦، قرب الإسناد: ١٦٥ ح ٧٠٤، التهذيب ٢: ٢٢٤ ح ٨٨٤، الاستبصار ١: ١٦٩ ح ٥٨٥، الوسائل ٣: ٤٨٤، أبواب النجاسات ب ٤٥ ح ٥.

٤-٤) التهذيب ٢: ٢٢٤ ح ٨٨٣، الاستبصار ١: ١٦٩ ح ٥٨٤، الوسائل ٣: ٤٨٥، أبواب النجاسات ب ٤٥ ح ٧.

٥-٥) التهذيب ١: ٤٠٧ ح ١٢٧٩ و ج ٢: ٢٢٤ ح ٨٨٦، الاستبصار ١: ١٦٩ ح ٥٨٧، الوسائل ٣: ٤٨٥، أبواب النجاسات ب ٤٥ ح ٨.

الصدوق بعد نقل روايه الحلبي: وفي خبر آخر «و أعاد الصلاة».

ثمَّ إنَّكَ قد عرفت أنَّ المحقِّق في المعتبر (1) جمع بين هذه الأخبار المتعارضه بالحمل على التخيير، و معناه تخيير المكلف بين الصلاة عاريا و بين الصلاة في الثوب النجس، و لا- يخفى أنَّ التخيير هنا ليس كالتخيير في الواجب التخييري، بأن يكون هنا أمر واحد متعلِّق بالشيئين على سبيل التخيير، إذ الأمر فيما نحن فيه دائر بين رعايه شرطيه الستر أو مانعيه النجاسه في المأمور به بالأمر التعيني و هي الصلاة.

و بعبارة أخرى، الشك هنا في أنَّ متعلِّق الأمر التعيني هل يتحقَّق في هذه الصوره بمراعاة الشرط أو يتوقف انطباق عنوان الصلاة على المأتي به؟ على أن لا- تكون واقعه في النجاسه، و لو كان ذلك مستلزما لوقوعها في حال عدم الستر، و من هنا يظهر أنَّ التخيير بين الصورتين بناء عليه تخيير عقلي، إذ لا- يخلو إمَّا أن يصلَّى المكلف في الثوب النجس، فيلزم عدم مراعاة مانعيه النجاسه، أو يصلَّى عاريا فيلزم عدم مراعاة شرطيه الستر، فليس هنا تخيير شرعيّ لكي يحتاج إلى البيان.

و من المعلوم أنَّ القول بالتخيير بناء عليه يرجع إلى عدم مانعيه النجاسه و عدم شرطيه الستر كما هو واضح، و الظاهر أنَّ سؤال الرواه إنَّما هو عن تعيين أحدهما، كما أنَّ الجواب في كل واحد من الروايات إنَّما يدلُّ على تعيين أحد الأمرين.

و بالجملة: فالجمع بين تلك الأخبار بهذا النحو ممَّا لا يساعده العرف، إذ الدليل الدالُّ على وجوب الصلاة عاريا و إلقاء الثوب، و الدليل الدالُّ على وجوب الصلاة في الثوب النجس، و النهي عن الصلاة عاريا كما في بعض الروايات المتقدمه ممَّا لا يمكن القول به، لأنَّه لا معارضه بينهما، مع أنَّ مرجع الجمع بالحمل على

ص: ٤٣٣

التخيير إلى كونه جمعا عرفيًا، يوجب خروجهما عن التعارض.

و الحقّ إنّهُ لا محيص عن الجمع بينهما، لما عرفت من الشيخ من حمل الأخبار الداله على وجوب الصلاه فى الثوب النجس على ما إذا اضطر إلى لبسه لبرد أو وجود ناظر أو غيرهما، و حمل ما يدلّ على الصلاه عاريا على صورته عدم الاضطرار (١).

توضيح ذلك، إنّ السند فى بعض الروايات المتقدمه الداله على وجوب الصلاه عاريا ينتهى إلى محمّد بن علىّ الحلبي، كما أنّ السند فى بعض الروايات الداله على وجوب الصلاه فى الثوب النجس ينتهى إليه (٢) أيضا، و من البعيد إنّهُ كان قد سأل عن حكم المسأله مرّتين أو مرّات، بل الظاهر أنّهُ سأل عن الإمام عليه السّلام مرّه واحده و أجابه عليه السّلام بجواب واحد، فالتعدّد إنّما نشأ من تعدّد من روى عنه من الرواه.

و حينئذ فالروايه المشتمله على حكم من أصاب ثوبه الجنابه مع عدم كونه واجدا لغيره، ليست مغايره للروايه المشتمله على حكم من أصاب ثوبه المنفرد البول، بل الظاهر أنّهما روايه واحده، كما يدلّ على ذلك روايته الأخيره المشتمله على حكم من أصاب ثوبه المنفرد جنابه أو بول.

و لا يخفى أنّ وجوب الصلاه فى الثوب النجس قد قيّد فى هذه الروايه بما إذا كان المصلّى مضطرا إلى لبسه لبرد أو غيره، إذ ليس المراد من الاضطرار، الاضطرار الحاصل من قبل الصلاه، لكونها مشروطه بستر العوره، إذ كان ذلك مفروض السؤال، فلا يحتاج إلى التكرار، فالمراد منه هو الاضطرار الطارئ مع قطع النظر عن اعتبار الستر فى صحه الصلاه.

و حينئذ فهذه الروايه تكون شاهده للجمع بين الروايات التى رواها محمّد بن

ص: ٤٣٤

١- ١) الاستبصار ١: ١٦٩، الخلاف ١: ٤٧٦ ذ مسأله ٢١٨.

٢- ٢) راجع الوسائل ٣: ٤٨٤-٤٨٧. أبواب النجاسات ب ٤٥ ح ١ و ٧، و ب ٤٦ ح ٤.

علیّ الحلبي، التي قد عرفت أنّها روايه واحده، و لعلّ الوجه في إطلاق الحكم بوجوب الصلاه عاريا في روايته الاولى، هو أنّ مفروض السؤال كون الرجل في فلاه من الأرض، و من المعلوم أنّه لا يضطر الرجل حينئذ إلى لبس الثوب غالبا، لعدم وجود ناظر فيها كذلك.

فإذا ثبت الجمع بين الروايات التي رواها محمد بن علي الحلبي بهذا النحو، فيظهر وجه الجمع بين سائر الروايات المتعارضة، إذ الظاهر أنّ موثقه سماعه المتقدمه التي حكم فيها بوجوب الصلاه عريانا إنّما هي وارده فيما إذا كان الرجل في فلاه من الأرض كبعض روايات الحلبي، و قد عرفت أنّه في هذه الصوره لا يتحقّق الاضطرار غالبا.

فانقذح أنّ طريق الجمع بين الروايات المتقدمه المتعارضه بعد التأمل فيها هو ما اختاره الشيخ في مقام رفع المعارضه بينها، من وجوب الصلاه عاريا فيما إذا لم يتحقّق الاضطرار إلى لبسه لبرد أو ناظر أو غيرهما، كما أنّه ممّا ذكرنا من أنّ كثيرا من الروايات الوارده في هذا المقام ينتهي سندها إلى محمّد بن علي الحلبي، و ذلك يدلّ على كونها روايه واحده، ظهر أنّه لا مجال لدعوى التواتر أو الاستفاضه، و التقديم بسببه في إحدى الطائفتين.

ثمّ إنّّه قد يستدلّ على وجوب الصلاه في الثوب النجس مطلقا بوجه عقليّ، و هو إنّ الطهاره معتبره فيما يكون ساترا، و بعبارة أخرى يعتبر في صحه الصلاه أمران: ستر العوره، و كون الساتر فاقدًا للنجاسه، فشرطيّه الستر كأصل بالنسبه إلى اعتبار الطهاره، فإذا تعدّر مراعاة وصف الساتر، فلا يترك لأجله أصل الستر على ما هو مقتضى حكم العقل في كل موصوف و صفه كانا مطلوبين، و تعدّر مراعاة الوصف و جوابه يظهر ممّا قدّمنا ذكره، من أنّ الطهاره معتبره في الساتر لا بما هو ساتر، بل بما هو لباس للمصلّي.

و بعبارة أخرى هي معتبره فيما يلبسه المصلّي سواء كان ساترا أم لا، وقد عرفت أيضا أنّ الطهاره أمر عدمي، لا معنى لأن تكون شرطاً للصلاه، بل النجاسه التي هي أمر وجودي تكون مانعه عن صحتها، فالأمر دائر بين رعايه شرطيه الستر و بين رعايه مانعيه النجاسه، بترك الصلاه في الثوب النجس.

و من المعلوم أنّه ليس للعقل سبيل إلى ترجيح أحد الطرفين و الحكم بتعيينه، فلا بدّ من التوقف حتى يعلم ما هو المقدم في نظر الشارع، وقد عرفت أنّ مقتضى الجمع بين الأخبار الوارده عن الأئمه عليهم السّلام هو الحكم بوجوب الصلاه عارياً، إلاّ فيما إذا اضطر إلى لبس الثوب.

ثمّ إنّّه قد يقال بعدم إمكان حمل روايه عليّ بن جعفر عليه السّلام المتقدّمه الداله على وجوب الصلاه في الثوب الذي نصفه أو كلّه دم و النهى عن الصلاه عرياناً-على صورته الاضطرار إلى لبس ذلك الثوب، لبرد أو وجود ناظر، كما حملها الشيخ على ذلك، و وجهه أنّ موردها ما كان الرجل عرياناً فوجد ثوباً بذلك الوصف، و ظاهرها عدم كونه مضطراً إلى لبسه، و المفروض إنّّه قد حكم فيه بوجوب الصلاه في الثوب النجس، فلا مجال للحمل على صورته الاضطرار.

و لكن فيه مضافاً إلى أنّ هذا الاشكال كما ينافي الحمل على صورته الاضطرار، و التفصيل بينها و بين غيرها كما اختاره الشيخ (١)، كذلك ينافي ما استحسّنه المحقّق في المعتبر من الحمل على التخيير (٢)، لما عرفت من اشتغالها على النهى عن الصلاه عرياناً.

نعم يناسب القول المستحدث في القرون الأخيره الذي اختاره كاشف اللثام،

ص: ٤٣٦

١-١) المبسوط ٩٠:١-٩١، الخلاف ٤٧٤:١، النهايه: ٥٥.

٢-٢) المعتبر ١:٤٤٥.

و تبعه جماعه ممّن تأخّر عنه (١)، وهو وجوب الصلاه فى الثوب النجس مطلقا، فيصير مضمون الروايه معرضا عنه غير معمول به ظاهرا، بأنّ هذا المعنى لا يوجب صراحه الروايه و نصوصيتها فى غير صوره الاضطرار، فلا تكون آبيه عن حمل الشيخ، وإن كان حملها على ذلك أبعد من حمل سائر الروايات الداله على وجوب الصلاه فى الثوب النجس كما لا يخفى.

هذا، و لو فرضنا عدم إمكان الجمع بين تلك الأخبار المتعارضه، بنحو يخرجها عن التعارض، فاللازم الرجوع إلى المرّجحات المذكوره فى أخبار الترجيح (٢)، و قد قرّنا فى محلّه أنّ أولها هى الشهرة فى الفتوى، و لا ريب فى أنّها موافقه للروايات الداله على وجوب الصلاه عريانا، كما يدلّ عليه فتوى الشيخ و من بعده إلى زمان المحقّق.

فالواجب بناء عليه الأخذ بها أيضا، و الحكم بوجوب الصلاه عاريا، و كيفيه صلاه العارى من حيث القيام أو القعود، و من حيث الإيماء أو الركوع و السجود ما عرفت سابقا فراجع.

لو كان له ثوبان يعلم بنجاسه أحدهما لا على التعيين

لو كان له ثوبان يعلم بنجاسه أحدهما لا- على التعيين، و لم يتمكّن من غسل أحدهما، فمقتضى القاعده وجوب الصلاه فى كليهما، لأنّه يتمكّن من مراعاة الستر و الطهاره المعتره فى الثوب بالصلاه فى كل منهما مرّه.

غايه الأمر إنّّه لا يتمكّن من الامتثال التفصيلى فيسقط، و لا يجب عليه حينئذ أزيد من الامتثال العلمى الإجمالى، كما هو الشأن فى جميع موارد العلم الإجمالى،

ص: ٤٣٧

١-١) كشف اللثام ١:٤٥٥، الحدائق ٥:٣٥٢، مفتاح الكرامه ١:١٨٢، العروه الوثقى ١:٧٦ مسألة ٤.

٢-٢) الكافي ١:٦٧ ح ١٠، و ج ٧:٤١٢ ح ٧.

و يدلّ على ذلك مضافاً إلى أنّه مقتضى القاعدة كما عرفت ما رواه الصدوق في الصحيح عن صفوان بن يحيى أنّه كتب إلى أبي الحسن عليه السّلام يسأله عن الرجل معه ثوبان، فأصاب أحدهما بول و لم يدر أيّهما هو، و حضرت الصلاة و خاف فوتها و ليس عنده ماء كيف يصنع؟ قال: «يصلّي فيهما جميعاً» (١).

هذا، و صرّح الحلّي في محكّي السرائر بوجوب الصلاة عارياً على طريقه صلاة العارى، و زعم أنّه مقتضى الاحتياط، و سيجيء نقل عبارته، و يظهر من الشيخ في الخلاف وجود القائل بهذا القول في عصره و قبله (٢)، كما أنّه يظهر من مسبوطة وجود روايه على هذا المضمون (٣)، و لكنّه قدس سرّه أفتى فيهما بوجوب الصلاة فيهما جميعاً.

قال الحلّي في السرائر: و إذا حصل معه ثوبان أحدهما نجس و الآخر طاهر، و لم يتميّز له الطاهر، و لا- يتمكّن من غسل أحدهما، قال بعض أصحابنا: يصلّي في كل واحد منهما على الانفراد و جوباً، و قال بعض منهم: ينزعهما و يصلّي عرياناً، و هذا الذي يقوى في نفسى و به أفتى، لأنّ المسأله بين أصحابنا فيها خلاف، و دليل الإجماع منفي، فإذا كان كذلك فالاحتياط يوجب ما قلناه.

فإن قال قائل: بل الاحتياط يوجب الصلاة فيهما على الانفراد، لأنّه إذا صلّى فيهما جميعاً تبيّن و تيقّن بعد فراغه من الصلاتين معاً أنّه قد صلّى في ثوب طاهر.

قلنا: المؤثّرات في وجوه الأفعال تجب أن تكون مقارنه لها لا متأخره عنها، و الواجب عليه عند افتتاح كل فريضه أن يقطع على ثوبه بالطهاره، و هذا يجوز عند افتتاح كل صلاه من الصلاتين إنّه نجس، و لا يعلم إنّه طاهر عند افتتاح كل صلاه،

ص: ٤٣٨

١- (١) الفقيه ١: ١٦١ ح ٧٥٧، التهذيب ٢: ٢٢٥ ح ٨٨٧، الوسائل ٣: ٥٠٥. أبواب النجاسات ب ٦٤ ح ١.

٢- (٢) الخلاف ١: ٤٨١.

٣- (٣) المبسوط ١: ٩١.

فلا يجوز أن يدخل في الصلاة إلا بعد العلم بطهاره ثوبه و بدنه، لأنه لا يجوز أن يستفتح الصلاة، و هو شاك في طهاره ثوبه، و لا يجز أن تكون صلاته موقوفه على أمر يظهر فيما بعد، و أيضا كون الصلاة واجبه على وجه تقع عليه الصلاة، فكيف يؤثر في هذا الوجه ما يأتي بعده، و من شأن المؤثر في وجوه الأفعال أن يكون مقارنا لها لا يتأخر عنها على ما بيناه انتهى موضع الحاجه من نقل كلامه قدس سرّه (1)، و لا يخفى ما فيه:

أمّا أولاً: فلأنّ الظاهر من قوله: و دليل الإجماع منفي، أنّ الدليل المتصوّر منحصر بالإجماع، و هو غير موجود في المسأله، مع أنّ الواضح عدم اختصاص الدليل بالإجماع المفقود فيها، لما عرفت من دلاله الروايه الصحيحه المتقدمه على حكم المسأله.

و أمّا ثانياً: فلأنّه لو سلّمنا انحصار الدليل بالإجماع المفقود لعدم حجّيه خبر الواحد كما هو مرامه، فلا نسلم أنّه بعد فقد الإجماع يجب الرجوع إلى الاحتياط، فمن المحتمل أن يكون الواجب هو الرجوع إلى أصاله البراءه.

و أمّا ثالثاً: فلأنّه لو سلّمنا أنّ الواجب بعد فقد الإجماع هو الرجوع إلى أصاله الاحتياط، لكن لا نسلم أنّ مقتضاها وجوب الصلاة عارياً، بل الظاهر أنّ الاحتياط يقتضى وجوب الصلاة فيهما جميعاً، لأنّ ما أجاب به عن قول القائل بأنّ الاحتياط يوجب الصلاة فيهما على الانفراد، من أنّ المؤثرات في وجوه الأفعال، لا يخلو من الإشكال.

لأنّه إن أراد بذلك أنّ المؤثر في صيروره الصلاة واجده للمصلحه الموجهه لتعلّق الأمر هي طهاره المصلّى بما يلبسه، فهو و إن كان مسلماً، إلا أنّ من الواضح

ص: ٤٣٩

عدم كونها متأخره عنها بل مقارنة لها، غاية الأمر أنّ العلم بوقوعها مع الطهاره متأخر عنها كما لا يخفى.

و إن أراد بذلك أنّ المؤثر في ذلك هو العلم بوقوع الصلاه مع الطهاره المعبره فيها كما يدلّ عليه قوله: و الواجب عليه عند افتتاح كل فريضه أن يقطع على ثوبه بالطهاره، فهو و إن كان تحققه موقوفا على الصلاه في كليهما فيتأخر تحققه عنها، إلا أنّ الظاهر عدم الدليل على اعتبار العلم بالطهاره، بل المعبر نفسها، و بعبارة أخرى هي شرط واقعي لا علمي.

و إن أراد بذلك أنّ المؤثر هو قصد امتثال الأمر المتعلق بالصلاه مع الطهاره، لأنّها من الأمور العباديّه التي يشترط في صحتها قصد الأمر المتعلق بها، و بدونه تكون بلا حسن و مصلحه، و حينئذ فمع الشك في طهاره الثوب عند الشروع لا يتمشى منه قصد الامتثال، لعدم العلم بتعلق الأمر بالصلاه في هذا الثوب.

ففيه: أنّ الواضح أنّ الداعي له إلى الإتيان بهما جميعا ليس إلاّ- الأمر المتعلق بالصلاه، إذ المفروض عدم كونه مرائيا في فعلهما، غاية الأمر إنّّه لا يعلم بأنّ الامتثال هل تحقّق بالصلاه التي فعلها أولا أو أنّ المحصل له هو ما أتى به ثانيا، و لا دليل على اعتبار هذا العلم في تحققه، بل الظاهر أنّه لا- فرق في تحقّق الإطاعه بين الامتثال العلمى التفصيلى و بين الامتثال العلمى الإجمالى، فيما إذا كان متمكّنا من الأوّل أيضا، لو لا أنّ العبادات محتاجه في كفيّتها إلى ثبوت الإذن من الشارع، و لم يرد في صورته التمكّن من الامتثال العلمى التفصيلى الإذن، و التخيير بينه و بين الآخر.

و بالجمله: فقصد الأمر المعبر في صحه العباده لا ينحصر تحققه بما إذا علم بالمأمور به تفصيلا كما عرفت، هذا كلّه فيما إذا تمكّن المكلف من الصلاه في الثوبين جميعا، و قد عرفت أنّ الأقوى و جوبها فيهما.

و أمّا إذا لم يتمكّن إلاّ من الصلاه في أحدهما لضيق الوقت، فالظاهر أنّ المسأله مبتنيه على المسأله السابقه، و هي ما لو انحصر ثوبه في النجس، فإن قلنا بأنّ الواجب في تلك المسأله هي الصلاه في الثوب النجس كما اختاره كاشف اللثام (١)، و تبعه جمع من مقاربي عصرنا، منهم: السيد قدس سرّه في العروه (٢)، فيجب عليه هنا الصلاه في أحد الثوبين الذي لا يعلم بنجاسته بطريق أولى كما لا يخفى.

و إن قلنا بأنه يجب عليه في تلك المسأله الصلاه عاريا، كما قوّيناه تبعا للشيخ أبي جعفر الطوسي رحمه الله (٣)، فالظاهر أنّ الواجب عليه في مسألتنا هذه أيضا ذلك.

و توهم (٤) ثبوت الفرق بين المقامين بأنّ الأمر هناك دائر بين الصلاه فاقتدا للستر و للمانع، و بين الصلاه واجدا لهما معا قطعاً، للعلم بنجاسه الثوب المنحصر، و هنا دائر بين الصلاه فاقتدا للشرط قطعاً، و بينها واجدا للمانع احتمالا.

و بعبارة أخرى، الأمر في المسأله السابقه كان دائرا بين المخالفه القطعيه للأمر المنجز المعلوم بترك ما هو شرط للمأمور به يقينا، و بين المخالفه القطعيه له بإتيانه واجدا للمانع كذلك، و هنا دائر بين المخالفه القطعيه له بترك ما هو شرط له، و بين المخالفه الاحتماليه بإيقاع الصلاه في الثوب الذي شكّ في طهارته، و لا ريب أنّ الترجيح مع الثاني، كما يحكم به العقل قطعاً.

مندفع بأنّ الكلام إنّما هو في مقام تعلّق الأمر، و أنّه هل تعلّق أمر المولى فيما إذا لم يمكن مراعاة الشرط و المانع معا بالصلاه مع رعايه الشرط، أو بها مع خلوّها عن المانع، و إن كانت فاقدته للشرط؟ و قد دلّت الأخبار المتقدمه في المسأله السابقه على

ص: ٤٤١

١-١ (١) كشف اللثام ١:٤٥٥.

٢-٢ (٢) العروه الوثقى ١:٧٦ مسأله ٤.

٣-٣ (٣) المبسوط ١:٩٠-٩١، الخلاف ١:٤٧٤، النهايه: ٥٥.

٤-٤ (٤) الظاهر هو الحاج آقا رضا الهمداني رحمه الله في كتاب الطهاره من مصباح الفقيه ص ٦٢٥.

ترجيح مانعيه النجاسه، لقوتها على شرطيه الستر.

و حيثئذ فلو قلنا بوجوب الصلاه في الثوب فيما نحن فيه، فمرجهه إلى اكتفاء المولى بمحتمل الصلاتيه، إذ على تقدير نجاسه الثوب واقعا لا- تتحقق الصلاه أصلا، فاللازم أن يقال بكفايه الشك في تحقق الامتثال، مع عدم وجود ما يحرزه كما هو المفروض، و هو مما يحكم ببداهه خلافه العقل، إذ مرجهه إلى عدم كون الصلاه مطلوبه للمولى، و مأمورا بها بالأمر المنجز كما هو واضح.

و بالجملة: فالصلاه في الثوب الذي شك في طهارته مع عدم إحرازها بالأصل، لفرض كونه من أطراف العلم الإجمالي، كالصلاه فيما علم نجاسته من حيث عدم تحقق الامتثال المعترف في سقوط الأمر، و حيث إنه قد علم من الأخبار المتقدمه ترجيح جانب المانع على جانب الشرط، فالواجب عليه هنا أيضا الصلاه عاريا فتدبر.

ص: ٤٤٢

اعلم أنه لا- يعتبر فى مكان المصلّى شىء وجودى أو عدمى، مثل ما يعتبر فى لباسه من الأوصاف الوجوديه و العدميه، على ما عرفت تفصيله، نعم يعتبر فيه أن يكون التصرف فيه مباحا للمصلّى، و لكنّه لم يرد فيه نصّ بخصوصه، بل الوجه فى اعتباره هو ما دل على حرمه التصرف فى مال الغير بغير إذنه، بضميمه استحاله اجتماع الأمر و النهى.

و نحن و إن حقّقنا جوازه فيما هو محلّ النزاع فى المسأله الأصوليه إلّا أنّك عرفت أنّ ذلك لا ينافى القول ببطلان العباده فيما إذا اتحدت مع عنوان محرّم فى الخارج، لعدم صلاحيه ما يكون مبغوضا للمولى بالفعل للتقرب به إليه.

نعم يختص ذلك بما إذا كانت الحرمة منجزه على المكلف، و أمّا فى غير هذه الصوره فلا- مانع من وقوع العباده على وجهها، لعدم كونها مبغوضه فعلا. ثمّ إنّ التعبير بأنّه يعتبر أن لا يكون مكان المصلّى مغضوبا كما فى بعض الكلمات (1)، لا

يشمل جميع صور المسأله، لما عرفت من أن الغضب يعتبر فيه الاستيلاء، و لو لم يتحقق تصرّف أصلا، و الملاك هو التصرّف في مال الغير بغير إذنه، و لو لم يكن هنا استيلاء، إذ هو الذي يتّحد مع أكوان الصلاه كما هو واضح.

ثمّ إنّه جرت عادتهم في هذا المقام على التعرض لمسألتين، و إن لم يكن لهما ربط به بكثير، و نحن أيضا نتعرّض لهما في هذا الباب تبعا لهم فنقول:

المسأله الأولى: حكم تقدّم المرأة على الرجل في الصلاه

المشهور بين قدماء الأصحاب إنّه لا يجوز تقدّم المرأة على الرجل في الصلاه، و لا- صلاتها بحدائنه، بأن تكون عن يمينه أو يساره، و هم بين مصرّح بأنّه لا- يجوز ذلك (١) الذي يظهر منه البطلان، لكون النواهي الواردة في بيان كيفيات العبادات و المعاملات إرشادات إلى فساد العباده و المعامله، و بين من صرّح بالبطلان (٢)، و المشهور بين المتأخرين هو القول بالكراهه (٣).

و لا يخفى أنّ الأخبار الواردة في هذه المسأله كثيره، و الرواه من أصحاب الأئمه عليهم السّلام الذين سألوهم عن حكمها أيضا كثيرون، بحيث ربما يبلغ عددهم إلى ثلاثه عشر أو أربعة عشر، و هم بين من يروى عنه أزيد من روايه واحده، و بين من له روايه واحده فقط.

أمّا الطائفة الأولى فمنهم: جميل بن درّاج، و قد روى عنه ثلاث روايات:

ص: ٤٤٤

١- ١) الكافي في الفقه: ١٢٠، الغنيه: ٨٢، المهذب: ٩٨: ١.

٢- ٢) المقنعه: ١٥٢، النهايه: ١٠٠-١٠١، الوسيله: ٨٩.

٣- ٣) السرائر: ٢٦٧: ١، شرائع الإسلام: ٧١: ١، المعتمر: ١١٠: ٢، نهايه الاحكام: ٣٤٩: ١، القواعد: ٢٨: ١، التحرير: ١: ٣٣، الذكري: ٨٢: ٣، البيان: ١٣٠: ١، جامع المقاصد: ١٢٠: ٢، الدروس: ١٥٣: ١، مدارك الاحكام: ٢٢١: ٣.

منها: ما رواه الشيخ عن محمد بن الحسين، عن ابن فضال، عمّن أخبره، عن جميل، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلّي و المرأة بحذاء أو إلى جنبه قال: «إذا كان سجودها مع ركوعه فلا بأس» (١).

و منها: ما رواه أيضا عن يعقوب بن يزيد، عن ابن فضال، عمّن أخبره، عن جميل، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلّي و المرأة تصلّي بحذاء قال: «لا بأس» (٢).

و الظاهر أنّهما روايه واحده، بمعنى أنّ الراوى و هو جميل سأل الإمام عليه السلام عن حكم المسأله مرّه واحده، و أجابه عليه السلام بجواب واحد، و هل الحكم بعدم البأس مطلقا، أو يكون مقيدا بما إذا كان سجودها مع ركوعه؟ الظاهر هو الثانى، لأنّه إذا دار الأمر بين الزيادة السهوويه، و النقيصه السهوويه، يكون الترجيح مع الثانى، على ما يحكم به العرف.

و يؤيد ذلك -أى كون الصادر من الإمام عليه السلام هو الثانى- ما رواه الكلينى عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن ابن بكير، عمّن (٣) رواه، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلّي و المرأة تصلّي بحذاء أو إلى جانبه فقال: «إذا كان سجودها مع ركوعه فلا بأس» (٤).

ثمّ لو فرض كونهما روايتين، فالواجب تقييد الروايه الثانيه بالأولى، و حملها على ما إذا كان سجودها مع ركوعه، و لا وجه لحمل الروايه الأولى على استحباب تأخّر المرأة عن الرجل فى الصلاه بذلك المقدار. و بالجمله فلا يصح جعل الروايه الثانيه حجّه على جواز صلاتها بحذاء أو إلى أحد جانبيه بنحو الإطلاق.

ص: ٤٤٥

١-١) التهذيب ٢: ٣٧٩ ح ١٥٨١، الاستبصار ١: ٣٩٩ ح ١٥٢٤، الوسائل ٥: ١٢٧. أبواب مكان المصلّى ب ٦ ح ٣.

٢-٢) التهذيب ٢: ٢٣٢ ح ٩١٢، الوسائل ٥: ١٢٥. أبواب مكان المصلّى ب ٥ ح ٦.

٣-٣) يحتتمل قويا أن يكون المراد بمن روى عنه ابن بكير هو جميل، إذ لو كان المراد به هو زراره الذى هو عمّه لما أبهم اسمه، و عليه فيكون المراد بمن أخبر عنه ابن فضال فى الروايتين المتقدمتين هو ابن بكير، كما لا يخفى (منه).

٤-٤) الكافي ٣: ٢٩٩ ح ٧، الوسائل ٥: ١٢٨. أبواب مكان المصلّى ب ٦ ح ٥.

و منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن جميل، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «لا بأس أن تصلّي المرأة بحذاء الرجل و هو يصلّي، فإنّ النبي صلّى الله عليه و آله كان يصلّي و عائشه مضطجعه بين يديه و هي حائض، و كان صلّى الله عليه و آله إذا أراد أن يسجد غمز رجلها فرفعت رجلها حتّى يسجد» (١).

و هذه الروايه و إن كان ظاهرها جواز صلاه المرأه بحذاء الرجل، و لا يمكن حملها على ما إذا كان سجودها مع ركوعه، كما فى الروايه الأولى، لمنافاتها معها، إذ هذه الروايه تدلّ على عدم البأس فيما إذا صلّت المرأه بحذاء الرجل أى فى مقابله و أمامه، و هى تدلّ على ثبوت البأس فيما إذا لم تكن متأخره عنه بذلك المقدار المذكور فيها، إلاّ أنّ ذيل الروايه المشتمل على التعليل المذكور، ربما يدل على صدورها تقيه، لغرابته فى نفسه كما لا يخفى.

مضافا إلى عدم صلاحيته للعليه للحكم المذكور فى الصدر، لأنّ مورد الحكم صلاه المرأه بحذاء الرجل، و هو يصلّي، و بعبارة أخرى مورد هو ما إذا صلّى كلاهما معا، و مقتضى التعليل جواز صلاه الرجل و المرأه بين يديه و هى لا تصلّي، مع أنّ الحكم بعدم البأس إنّما جعل فى الصدر محمولاً لصلاه المرأه بحذاء الرجل، و التعليل يدل على جواز صلاه الرجل و لو كانت بحذاءه امرأه. هذا، مضافا إلى أنّ طريق الصدوق إلى الجميل وحده ممّا لا يعلم صحته.

فيظهر من ذلك أنّ الاستفادة من مجموع ما رواه جميل عن أبي عبد الله عليه السلام هو عدم البأس فيما إذا كان سجودها مع ركوعه، و المراد به يحتمل أن يكون ما إذا كان رأس المرأه فى حال السجود محاذيا لرأس الرجل فى حال الركوع، أى كانت متأخره عنه بهذا المقدار، و يحتمل أن يكون المراد وقوع رأسها فى حال السجود

ص: ٤٤٤

محاذيا لأول جزء من بدن الرجل، أى يجب التأخر بهذا المقدار.

و من تلك الرواه محمّد بن مسلم، و له أيضا ثلاث روايات:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمّد، عن الحجال، عن محمّد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام فى المرأه تصلّى عند الرجل قال: «إذا كان بينهما حاجز فلا بأس» (١).

و منها: ما رواه أيضا بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يصلّى فى زاويه الحجره و امرأته أو ابنته تصلّى بحذاءه فى الزاويه الأخرى؟ قال: «لا ينبغى له ذلك فإن كان بينهما شبر أجزاءه. يعنى إذا كان الرجل متقدّما على المرأه بشبر» (٢).

و الظاهر أنّ المراد ب«لا ينبغى» البطلان لا الكراهه، كما أنّ الظاهر أنّ لفظ شبر بالشين المعجمه و الباء الموحّده تصحيف الستر بالشين المهمله و التاء المثناه من فوق، إذ من البعيد أن تكون الحجره بالغه فى الضيق إلى حدّ يكون الفاصل بين الشخصين الواقعين فى زاويتيها مقدار شبر واحد.

و بناء على ما ذكرنا يكون مضمون الروايتين أمرا واحدا، و هو اعتبار الستر بينهما فى صحه صلاتهما، و يؤيد ذلك - و هو كون الشبر تصحيف - ما رواه فى السرائر نقلا عن نوادر أحمد بن محمّد بن أبى نصر، عن المفضل، عن محمد الحلبي قال: سألته عن الرجل يصلّى فى زاويه الحجره و ابنته أو امرأته تصلّى بحذاءه فى الزاويه الأخرى؟ قال: «لا ينبغى ذلك إلا أن يكون بينهما ستر فإن كان بينهما ستر أجزاءه» (٣).

ص: ٤٤٧

١- ١) التهذيب ٢: ٣٧٩ ح ١٥٨٠، الوسائل ٥: ١٢٩. أبواب مكان المصلّى ب ٨ ح ٢.

٢- ٢) الكافي ٣: ٢٩٨ ح ٤، التهذيب ٢: ٢٣٠ ح ٩٠٥، الوسائل ٥: ١٢٣. أبواب مكان المصلّى ب ٥ ح ١.

٣- ٣) السرائر ٣: ٥٥٥، الوسائل ٥: ١٣٠. أبواب مكان المصلّى ب ٨ ح ٣.

ثم إن قوله «يعنى إذا كان الرجل.» يحتمل أن يكون تفسيراً من الشيخ رحمه الله و يحتمل أن يكون من الرواه.

و منها: ما رواه أيضا بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان و فضاله، عن العلاء، عن محمد، عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن المرأة تزامن الرجل فى المحمل يصليان جميعا؟ فقال: «لا- و لكن يصلّى الرجل فإذا فرغ صلّت المرأة» (١) و رواهما أى الأخيرتين منضمّهما فى الكافى عن على بن محمد، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن أبى نصر، عن العلاء، عن محمد بن مسلم (٢).

و من تلك الرواه على بن جعفر، و له أربع روايات:

منها: ما رواه فى قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن، عن جدّه على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يصلّى الضحى و أمامه امرأة تصلّى بينهما عشره أذرع؟ قال: «لا بأس ليمض فى صلاته» (٣).

و منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد، عن موسى بن القاسم و أبى قتاده جميعا، عن على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام فى حديث قال:

سألته عن الرجل يصلّى فى مسجد حيطانه كوى (كواء خ ل) كله قبلته و جانباه و امرأته تصلّى حياله يراها و لا تراه؟ قال عليه السلام: «لا بأس» (٤).

قال فى الوافى: الكواء ممدودا و مقصورا جمع الكوه بالتشديد و هى الروزنه (٥).

أقول: الظاهر أنّ مورد السؤال هو أن يصلّى الرجل فى مسجد حيطانه كذا

ص: ٤٤٨

-
- ١- (١) التهذيب ٢: ٢٣١ ح ٩٠٧، الاستبصار ١: ٣٩٩ ح ١٥٢٢، الوسائل ٥: ١٢٤. أبواب مكان المصلّى ب ٥ ح ٢.
 - ٢- (٢) الكافى ٣: ٢٩٨ ح ٤.
 - ٣- (٣) قرب الإسناد: ١٧٤ ح ٧٧٤، الوسائل ٥: ١٢٨. أبواب مكان المصلّى ب ٧ ح ٢.
 - ٤- (٤) التهذيب ٢: ٣٧٣ ح ١٥٥٣، مسائل على بن جعفر: ١٤٠ ح ١٥٩، الوسائل ٥: ١٢٩. أبواب مكان المصلّى ب ٨ ح ١.
 - ٥- (٥) الوافى ٥: ٤٧٨ ح ٤٣٩٥.

و المرأة تصلى في خارج المسجد و إلا لا يكون لذكر كيفية الحيطان وجه كما لا يخفى.

و منها: ما رواه أيضا بإسناده عن محمد بن مسعود العياشى، عن جعفر بن محمد، عن العمركى، عن على بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن إمام كان في الظهر فقامت امرأه بحياله تصلى و هى تحسب أنها العصر هل يفسد ذلك على القوم؟ و ما حال المرأة في صلاتها معهم و قد كانت صلت الظهر؟ قال: «لا يفسد ذلك على القوم و تعيد المرأة صلاتها» (١).

أقول: الوجه في وجوب الإعادة على المرأة يحتمل أن يكون هو تقدّمها على الرجل و محاذاتها للإمام، و يحتمل أن يكون لأجل اقتدائها في صلاة عصرها إلى الإمام، و هى تحسب أنه يصلى العصر مع أنه كان في صلاة الظهر، و يحتمل أن يكون لأجل مخالفتها لسنة الموقف في الجماعة.

و منها: ما رواه في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن، عن على بن جعفر، عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الرجل هل يصلح له أن يصلى في مسجد قصير الحائط و امرأه قائمه تصلى بحياله و هو يراها و تراه؟ قال: «إن كان بينهما حائط طويل أو قصير فلا بأس» (٢).

و المستفاد من مجموع ما رواه على بن جعفر اعتبار وجود الحائط بينهما، سواء كان طويلا أو قصيرا، و سواء كان ذا روزنه أو غيره، فيما إذا رأى الرجل المرأة أو رأى كلّ منهما صاحبه كما في الرواية الثانية و الأخيرة.

و من تلك الرواه زراره و له ثلاث روايات:

منها: ما رواه محمد بن إدريس في آخر السرائر نقلا من كتاب حريز، عن زراره، عن أبى جعفر عليه السلام قال: قلت له: المرأة و الرجل يصلى كل واحد منهما قبالة

ص: ٤٤٩

١- (١) التهذيب ٢: ٢٣٢ ح ٩١٣، و ص ٣٧٩ ح ١٥٨٣، الوسائل ٥: ١٣٠. أبواب مكان المصلى ب ٩ ح ١.

٢- (٢) قرب الاسناد: ١٧٦ ح ٧٩١، الوسائل ٥: ١٣٠. أبواب مكان المصلى ب ٨ ح ٤.

صاحبه؟قال:نعم إذا كان بينهما قدر موضع رحل» (١).قال فى الوافى:أراد بالرحل رحل البعير و هو الذى يكون له كالسرج للفرس (٢).

و منها:ما رواه أيضا عن كتاب حريز،عن زرارہ قال:قلت له:المرأه تصلى بحيال زوجها؟فقال:«تصلى بإزاء الرجل إذا كان بينها و بينه قدر ما لا يتخطى أو قدر عظم الذراع فصاعدا» (٣).و رواه الصدوق فى الفقيه بإسناده عن زرارہ عن أبى جعفر عليه السّلام (٤)من دون ذكر السؤال مع حذف قوله:«تصلى بإزاء الرجل»من الجواب و إضافه كلمه«لا بأس»إلى آخره.

و منها:ما رواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن على بن محبوب،عن يعقوب بن يزيد،عن ابن أبى عمير،عن عمر بن أذينة،عن زرارہ،عن أبى جعفر عليه السّلام قال:

سألته عن المرأه تصلى عند الرجل؟فقال:«لا تصلى المرأه بحيال الرجل إلا أن يكون قدّامها و لو بصدرة» (٥).

و من تلك الرواه أبو بصير،و له أيضا ثلاث روايات:

منها:ما رواه الشيخ بإسناده عن موسى بن القاسم،عن على،عن درست،عن ابن مسكان،عن أبى بصير،عن أبى عبد الله عليه السّلام قال:سألته عن الرجل و المرأه يصلّيان معا فى المحمل؟قال:«لا و لكن يصلّى الرجل و تصلى المرأه بعده» (٦).

و مضمونها من حيث السؤال و الجواب موافق لإحدى روايات محمد بن مسلم المتقدّمه.

ص: ٤٥٠

١- (١) السرائر ٥٨٦:٣،الوسائل ١٢٦:٥.أبواب مكان المصلّى ب ٥ ح ١٢.

٢- (٢) الوافى ٤٧٣:٥ ح ٦٣٨٠.

٣- (٣) السرائر ٥٨٧:٣،الوسائل ١٢٦:٥.أبواب مكان المصلّى ب ٥ ح ١٣.

٤- (٤) الفقيه ١:١٥٩ ح ٧٤٨ و فيه:«قدر ما يتخطى».

٥- (٥) التهذيب ٢:٣٧٩ ح ١٥٨٢،الاستبصار ١:٣٩٩ ح ١٥٢٥،الوسائل ١٢٧:٥.أبواب مكان المصلّى ب ٦ ح ٢.

٦- (٦) التهذيب ٥:٤٠٣ ح ١٤٠٤،الوسائل ١٣٢:٥.أبواب مكان المصلّى ب ١٠ ح ٢.

و منها: ما رواه أيضا عن الحسين بن سعيد، عن فضاله، عن حسين بن عثمان، عن الحسن الصيقل، عن ابن مسكان، عن أبي بصير هو ليث المرادي قال: سألته عن الرجل والمرأة يصليان في بيت واحد المرأة عن يمين الرجل بحذاء؟ قال: «لا إلا أن يكون بينهما شبر أو ذراع» ثم قال: «كان طول رحل رسول الله صلى الله عليه وآله ذراعا، وكان يضعه بين يديه إذا صلى يستتره ممن يمر بين يديه» (١).

قال في الوافي: أريد بالرحل رحل البعير، وأريد بطوله ارتفاعه من الأرض (٢)، أعنى السمك، ويحتمل قريبا بقريته الذليل أن يكون المراد بقوله: «إلا أن يكون»، وجود حائل بينهما كان طوله شبرا أو ذراعا، كما أنه يحتمل أن يكون المراد تقدم الرجل على المرأة بهذا المقدار. وهذا الاحتمال يجرى في الرواية الأولى، وكذا الثانية مما رواه زراره.

و منها: ما رواه أيضا عن الحسين بن سعيد، عن محمد بن سنان، عن عبد الله بن مسكان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل والمرأة يصليان جميعا في بيت المرأة عن يمين الرجل بحذاء؟ قال: «لا حتى يكون بينهما شبر أو ذراع أو نحوه» (٣) والظاهر اتحادها مع الرواية الثانية كما لا يخفى.

و أما الطائفة الثانية من الرواه الذين رووا روايه واحده:

فمنهم: عمار، فقد روى الشيخ عن محمد أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق، عن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن الرجل يستقيم له أن يصلّى و بين يديه امرأه تصلّى؟ قال: «لا يصلّى حتى يجعل بينه وبينها أكثر من عشرة أذرع و إن كانت عن يمينه و عن يساره جعل بينه وبينها مثل ذلك

ص: ٤٥١

١- (١) التهذيب ٢: ٢٣٠ ح ٩٠٦، الوسائل ٥: ١٢٤. أبواب مكان المصلّى ب ٥ ح ٣.

٢- (٢) الوافي ٥: ٤٨١.

٣- (٣) التهذيب ٢: ٢٣١ ح ٩٠٨، الكافي ٣: ٢٩٨ ح ٣، الوسائل ٥: ١٢٤. أبواب مكان المصلّى ب ٥ ح ٤.

فإن كانت تصلّى خلفه فلا بأس وإن كانت تصيب ثوبه وإن كانت المرأة قاعده أو نائمه أو قائمه في غير صلاه فلا بأس حيث كانت» (١).

و منهم: إدريس بن عبد الله القمّي، فروى في الكافي عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن جعفر بن بشير، عن حماد بن عثمان، عن إدريس بن عبد الله القمّي قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يصلّى و بحياله امرأه قائمه على فراشها جنبته؟ فقال: «إن كانت قاعده فلا يضرّك و إن كانت تصلّى فلا» (٢). و ليس المراد بقوله: «قاعده» الجلوس في مقابل القيام، بل المراد عدم الاشتغال بالصلاه و القعود عنها، بقريته قوله: «و إن كانت تصلّى».

و منهم: عبد الرحمن بن أبي عبد الله، فروى في الكافي عن الحسين بن محمّد، عن معلى بن محمّد، عن الوشاء، عن أبان بن عثمان، عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال:

سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يصلّى و المرأة بحذاءه عن يمينه أو عن يساره؟ فقال:

«لا بأس به إذا كانت لا تصلّى» (٣).

و منهم: عبد الله بن أبي يعفور، فروى الشيخ بإسناده عن سعد، عن سندی بن محمّد البرّاز، عن أبان بن عثمان، عن عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: أصلى و المرأة إلى جنبى و هى تصلّى؟ قال: «لا إلا أن تتقدّم هى أو أنت و لا بأس أن تصلّى و هى بحذاءك جالسه أو قائمه» (٤).

و منهم: معاوية بن وهب، فروى الصدوق عنه، عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّه سأله

ص: ٤٥٢

-
- ١- ١) التهذيب ٢: ٢٣١ ح ٩١١، الاستبصار ١: ٣٩٩ ح ١٥٢٦، الوسائل ٥: ١٢٨. أبواب مكان المصلّى ب ٧ ح ١.
 - ٢- ٢) الكافي ٣: ٢٩٨ ح ٥، التهذيب ٢: ٢٣١ ح ٩١٠، الوسائل ٥: ١٢١. أبواب مكان المصلّى ب ٤ ح ١، وفيه: «جنبه».
 - ٣- ٣) الكافي ٣: ٢٩٨ ح ٢، الوسائل ٥: ١٢١. أبواب مكان المصلّى ب ٤ ح ٢.
 - ٤- ٤) التهذيب ٢: ٢٣١ ح ٩٠٩، الوسائل ٥: ١٢٤. أبواب مكان المصلّى ب ٥ ح ٥.

عن الرجل و المرأة يصلّيان في بيت واحد؟ قال: «إذا كان بينهما قدر شبر صلّت بحذاء وحدها و هو وحده لا بأس» (١).

و منهم: هشام بن سالم، فروى الصدوق عنه، عن أبي عبد الله عليه السّلام في حديث- قال: «الرجل إذا أمّ المرأة كانت خلفه عن يمينه سجودها مع ركبته» (٢).

و منهم: ابن بكير، و قد تقدّم نقل روايته في ضمن الروايات المتقدّمة التي رواها جميل.

و منهم: محمّد الحلبي، و قد تقدّم نقل روايته أيضا في ضمن ما رواه محمّد بن مسلم.

و منهم: حريز بن عبد الله، فروى في الكافي عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد، عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السّلام في المرأة تصلّي إلى جنب الرجل قريبا منه، فقال: «إذا كان بينهما موضع رحل فلا بأس» (٣).

و منهم: الفضيل، فروى الصدوق في العلل عن محمّد بن الحسن بن الوليد، عن محمّد بن الحسن الصفار، عن العباس بن معروف، عن علي بن مهزيار، عن فضاله، عن أبان، عن الفضيل، عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «إنما سمّيت مكّه بكّه لأنّه يبيكّ فيها الرجال و النساء و المرأة تصلّي بين يديك و عن يمينك و عن يسارك و معك و لا بأس بذلك، إنّما يكره في سائر البلدان» (٤).

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ عمده أدلّه الجواز هي إحدى روايات جميل المتقدّمة و هي ما تدلّ على جواز صلاة الرجل و المرأة تصلّي بحذاء على الإطلاق، و يؤيّدنها

ص: ٤٥٣

-
- ١- ١) الفقيه ١: ١٥٩ ح ٧٤٧، الوسائل ٥: ١٢٥. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ٧.
 - ٢- ٢) الفقيه ١: ٢٥٩ ح ١١٧٨، الوسائل ٥: ١٢٥. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ٩.
 - ٣- ٣) الكافي ٣: ٢٩٨ ح ١، الوسائل ٥: ١٢٦. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ١١.
 - ٤- ٤) علل الشرائع: ٣٩٧ ب ١٣٧ ح ٤، الوسائل ٥: ١٢٦. أبواب مكان المصلّي ب ٥ ح ١٠.

خبر عيسى بن عبد الله القمي حيث إنه سأل الصادق عليه السلام عن امرأه صلت مع الرجال و خلفها صفوف و قدأماها صفوف؟ قال عليه السلام: «مضت صلاتها و لم تفسد على أحد و لا تعيد».

هذا، و لكنك عرفت فيما تقدم أنه ليس للجميل روايات متعدده، بل الظاهر أن هذا الخبر الذي يدل على الجواز بنحو الإطلاق هو ما يدل على الجواز، مقيدا بأن يكون سجودها مع ركوعه، لترجيح احتمال النقيضه السهويه على احتمال الزيادة السهويه عند العرف، فالواجب الأخذ بما يدل على الجواز مقيدا بذلك القيد المذكور، و قد عرفت أيضا إنه لو قلنا بتعددهما فالواجب أيضا تقييد إطلاقها بالصورة المذكوره، و لا وجه لحمل الآخر على الاستحباب.

و أما خبر عيسى بن عبد الله، فليس بمنقول في الكتب المعده لجمع الأخبار الوارده عن النبي صلى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السلام، إذ كل ما تتبعنا في مظانه لم نظفر به، نعم هو مذكور في بعض الكتب الفقيهيه (1)، فلا يصلح شيء من هاتين الروايتين للاستناد إليه للقول بالجواز.

و الروايه الأخيره من روايات جميل و إن كان ظاهرها الجواز بنحو الإطلاق، إلا أنك عرفت الإشكال فيها من حيث اشتمالها على التعليل المذكور، و حينئذ فلم تبق في المسأله إلا طائفتان من الأخبار، فطائفه تدل على المنع مطلقا، مثل روايه إدريس بن عبد الله، و روايه عبد الرحمن بن أبي عبد الله المتقدمين، و غيرهما مما تقدم. و طائفه تدل على التفصيل على اختلافها كأكثر الروايات المتقدمه.

ثم لا يخفى أن ما يدل منها على اعتبار الحاجز بينهما كأكثر ما رواه محمد بن مسلم، و بعض روايات علي بن جعفر، و روايه الحلبي، لا يصادم الإطلاقات

ص: ٤٥٤

(١ - ١) مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ١٧٩، جواهر الكلام ٨: ٣٠٦، كشف اللثام ٣: ٢٨٠، رياض المسائل ٣: ٢٥٩.

المانعه، لأنها مفروضة فيما إذا لم يكن بينهما حاجز، أو ستر، أو جدار، فمدلولها من حيث إطلاق المنع واحد، وحينئذ فيدور الأمر بين حمل النهى فى الطائفة الأولى على الكراهه، لصراحه الطائفة الثانيه فى الحكم بالجواز و عدم التحريم مقيدا بالقيود المذكوره فيها، و ظهور الاولى فى الحكم بالتحريم على الإطلاق، فتحمل على الكراهه، و يقال: بكراهه الصلاه فيما إذا كان بينهما شبر، أو ذراع، أو موضع رحل، أو أكثر من عشره أذرع.

و يحتمل اختلاف القيود على اختلاف مراتب الكراهه، ففيما إذا كان بينهما أكثر من عشره أذرع، تكون الصلاه واجده لمنقصه ضعيفه، و حرازه قليله بخلاف ما إذا كان بينهما موضع رحل، أو ذراع، فالكراهه فيها أشدّ، و المنقصه و الحرازه أزيد، و تشتدّ و تزيد إلى أن تبلغ إلى مقدار شبر، و بين إبقائها على حالها من إطلاق النهى.

و الحكم بأنّ المراد ممتّيا ورد من التفاصيل فى الطائفة الثانيه هو أن يكون الرجل متقدّما على المرأه بذلك المقدار المذكور فيها، لا أن يكون الفاصل بينهما فيما إذا كانا متحاذيين، هو ذلك المقدار، إمّا بحمل السؤال عن صلاه الرجل بحذاء المرأه، أو يمينها، أو يسارها على الحذاء العرفى، و اليمين و اليسار العرفيين، و إمّا بحمل الاستثناء فى الجواب على الاستثناء المنقطع.

و بالجملة: الأمر دائر بين ترجيح أحد الظهورين على الآخر، إمّا ترجيح ظهور الطائفة الثانيه فى أنّ المراد من التفاصيل هو أن يكون الفاصل بينهما فيما إذا كانا متحاذيين ذلك المقدار، و إمّا ترجيح ظهور الطائفة الاولى فى إطلاق النهى، و مع عدم الدليل على الترجيح بنحو الجمع العرفى، بحيث يخرج عن كونهما متعارضين.

فالظاهر وجوب الأخذ بالإطلاقات المانعه، و القول بتقدمها على أدله الجواز، لتأييدها بالشهره الفتوائيه المحققه بين قدماء الأصحاب، كالمفيد، و الشيخ،

و من تبعهما (١)، مضافا إلى كونها أشهر من حيث الروايه أيضا، و إلى كونها مخالفه للعامه، حيث إن ظاهرهم الجواز كما يشهد به عدم تعرضهم للمسأله، و إن تعرضوا لحكم ما إذا خالف سنه الموقف فى الجماعه.

هذا و يؤيد ترجيح ظهور الطائفه الاولى فى إطلاق المنع روايتا محمد بن مسلم (٢) و أبى بصير (٣) اللواتان فى حكم صلاه الرجل و المرأه المتزاملين، و أنه يجب أن يصلّى الرجل أولا فإذا فرغ صلّت المرأه، فإنّ هذا لا يناسب القول بالكراهه، مع أنّ فى السفر يرخص ما لا يرخص فى غيره، كقصر الصلاه و ترك الأذان و الإقامة، بناء على القول بوجوبهما فى غير السفر.

كما أنه ربما يؤيد ترجيح ظهور الطائفه الثانيه و الحكم بالكراهه، بعض الروايات المتقدمه الذى يدل بالصراحه على الجواز، و عدم البأس فيما إذا كان بينهما شبر أو ذراع (٤)، كما هو المتحقّق غالبا بين الرجل و المرأه المتزاملين، فإنّ الظاهر ثبوت هذا المقدار بين طرفى المحمل، خصوصا فى الأزمنه السابقه.

و بعباره أخرى، مدلول بعض الروايات المتقدمه هو الجواز فى مورد الروايتين اللواتين فى حكم تزامن الرجل و المرأه، فيجب حمل النهى فىهما على الكراهه، لصراحته فى الجواز.

و ربما يؤيد الأوّل أيضا ما تقدم من إحدى روايات زراره، المشتمله على استثناء ما إذا كان الرجل متقدّما على المرأه و لو بصدرة (٥)، فإنّ الظاهر أنّ

ص: ٤٥٦

١-١) راجع ص ٤٤٤.

٢-٢) التهذيب ٢:٢٣١ ح ٩٠٧، الاستبصار ١:٣٩٩ ح ١٥٢٢، الوسائل ٥:١٢٤. أبواب مكان المصلّى ب ٥ ح ٢.

٣-٣) التهذيب ٥:٤٠٣ ح ١٤٠٤، الوسائل ٥:١٣٢. أبواب مكان المصلّى ب ١٠ ح ٢.

٤-٤) الوسائل ٥:١٢٤. أبواب مكان المصلّى ب ٥ ح ٣ و ٤.

٥-٥) الوسائل ٥:١٢٧. أبواب مكان المصلّى ب ٦ ح ٢.

الاستثناء متصل، و عليه فيصدق على المستثنى عنوان المستثنى منه، و هي صلاة المرأة بحيال الرجال، فيدلّ ذلك على أنّ المراد بالمحاذاه الوارده في سائر الأخبار هي المحاذاه العرفيه الشامله لما إذا تأخرت المرأة عن الرجل.

و حينئذ فيرتفع البعد عن تفسير قوله عليه السلام: «لا، إلا أن يكون بينهما شبر أو ذراع» بما إذا كانت المرأة متأخره عن الرجل بهذا المقدار، كما تقدّم هذا التفسير في ذيل بعض الروايات المتقدمه (1)، إذ لا ينافى ذلك مع صدق المحاذاه.

ثمّ لا يخفى أنّ روايه فضيل المتقدمه المرويّه في كتاب العلل، الداله على التفصيل بين مكّه و سائر البلدان ساقطه عن درجه الاعتبار، لعدم كونها واجده لشرائط الحجيه، لإعراض الأصحاب عنها.

ثمّ إنّ لو قلنا بالتحريم الوضعي الراجع إلى البطلان، دون الكراهه الوضعيه، فلا إشكال في بطلان صلاتهما مع الاقتران، لأنّه إمّا أن تكون صلاه كل واحد منهما صحيحه فهو خلاف مقتضى الأدله المتقدمه الداله على اعتبار عدم المحاذاه، أو تقدّم المرأة على الرجل كما هو المفروض، و إمّا أن تكون باطله فهو المطلوب، و إمّا أن تكون إحداها صحيحه دون الأخرى.

فالصحيحه و كذا الفاسده إن كانت إحداها لا على التعيين فهو غير معقول، و إن كانت إحداها معينه، فالمفروض عدم ما يدل على التعيين، فيلزم القول ببطلان صلاه كل منهما في مقام الإثبات، و يكشف ذلك عن تراحم العلتين في مقام الثبوت، لأنّ الظاهر أنّ مورد تلك الأخبار المتقدمه هي الصلاه الصحيحه من غير جهه المحاذاه، فلا يكون هنا وجه لبطلان صلاه كل منهما إلا محاذاته مع الآخر في حال الصلاه، و هما متزاحمان بلا ترجيح لأحدهما على الآخر.

ص: ٤٥٧

و أمّا مع عدم الاقتران و تقدّم أحدهما على الآخر فى الشروع فى الصلاه، كما إذا شرع الرجل مثلاً فى الصلاه، ثمّ صلّت المرأة بحذاء، أو إلى أحد جانبيه، فلا إشكال أيضاً فى بطلان صلاه المتأخر منهما، لعدم كونها واجده لشرطها من حين الشروع فيها.

و هل تبطل صلاه المتقدم بذلك أيضاً؟ الظاهر العدم، لأنّ المفروض انعقادها صحيحه، و المانع الطارئ فى بعض أجزائها لا يصلح للمانع، بعد فرض عدم كونها مانعه مع البطلان، ألا ترى أنّه لو صلّت المرأة بدون الطهاره عن الحدث مثلاً بحذاء الرجل المصلّى لا يوجب ذلك بطلان صلاته.

هذا، مضافاً إلى أنّ الالتزام ببطلان صلاه المتقدم خصوصاً مع عدم علمه حين الشروع بوقوع التحاذى بعده بعيد جدّاً، بحيث يعدّ من المنكر عند العرف، و يؤيد ذلك روايه على بن جعفر المتقدمه الوارده فى إمام يصلّى صلاه العصر فقامت امرأه بحياله تصلّى، المشتمله على بطلان صلاه المرأة دون الإمام و القوم (١).

و ممّا ذكرنا ينقدح فساد ما استند إليه فى الجواهر، لبطلان صلاه المتقدم أيضاً، من معلوميه قاعده: مانع صحه الجميع مانع للبعض. ثمّ إنّه استظهر ذلك أيضاً من ذيل صحيحته ابن مسلم و ابن أبى يعفور و خبر أبى بصير، بل بالغ فى ذلك فقال: لعله يظهر من باقى النصوص أيضاً (٢).

أقول: أمّا صحيحه محمد بن مسلم، فالظاهر أنّ السؤال فيها عن صحه صلاه الرجل فى زاويه الحجره، و الحال أنّ امرأته تصلّى فى زاويتها الأخرى، و ظاهر الجواب ببطلان صلاته فيما إذا لم يكن بينهما شبر، أو ستر، كما يدل عليه قوله:

«لا ينبغى له ذلك» و كذلك قوله: «فإن كان بينهما شبر أجزاء».

ص: ٤٥٨

١- ١) الوسائل ١٣٠: ٥. أبواب مكان المصلّى ب ٩ ح ١.

٢- ٢) جواهر الكلام ٣١٨: ٨.

فهذه الروايه ربما تؤكد ما ذكرنا، لا أنها تنافيه، لأن المراد خبره الآخر الوارد في حكم صلاه الرجل و المرأه المتزاملين الذى جعله فى الكافى (١) ذيلًا للخبر الأول، فكذلك أيضا لا ينافى ما ذكرنا، لأن السؤال فيه عن صحه صلاتهما معا و أنه هل يتحقق الفراغ عن التكليف إذا صلّيا معا مقارنا، أو مع التقدّم و التأخر؟ و ظاهر الجواب عدم إمكان صحه صلاتهما، فلا ينافى ذلك صحه صلاه المتقدم فقط، لأنك عرفت أنّ بطلان صلاه المتأخر ممّا لا إشكال فيه. و من هنا يظهر ما فى استظهار ذلك من خبر أبى بصير المماثل مع هذا الخبر سؤالًا و جوابًا من الضعف كما عرفت، و أمّا خبر ابن أبى يعفور فلا دلالة فيه أصلا بل و لا إشعار كما لا يخفى.

ثمّ إنّ حكي فى الجواهر عن جامع المقاصد (٢) أنّه احتمال أن لا يكون المدار فى الكراهه أو المنع هى صحه الصلاتين لو لا المحاذاه، بل كان المدار على صدق اسم الصلاه عليهما، سواء كانتا فاسدتين من غير جهه المحاذاه أيضا أو صحيحتين من غير تلك الجهه.

لأنّ الصلاه تطلق على الصور غالبا، و لا امتناع تحقّق الشرط على ما هو المفروض، و لا ينفع التخصيص بقيد لولاه، إذ المراد بالصلاه الوارده فى تلك الأخبار إمّا الصلاه الصحيحه، و إمّا الفاسده، و الأول قد عرفت امتناع تحققها لفقد شرطها، و الثانى لا فرق فيه بين أن تكون فاسده من جهه المحاذاه، أو من غيرها.

و عليه فلو صلّى الرجل و المرأه بحذاء الآخر، و كانت صلاه أحدهما فاسده لفقد الطهاره مثلا، تبطل صلاه الآخر، بناء على القول بالمنع، و قد أيد ذلك بأنّ المأخوذ فى الأخبار هو عنوان الصلاه فقط من دون أخذ قيد الصحه حتّى يقال

ص: ٤٥٩

١- (١) الكافى ٣: ٢٩٨ ح ٤، التهذيب ٢: ٢٣٠ ح ٩٠٥، الوسائل ٥: ١٢٣. أبواب مكان المصلّى ب ٥ ح ١.
٢- (٢) جامع المقاصد ٢: ١٢٣.

الصحة المطلقة ممتنعه، فوجب تقييدها بقيد لو لا- المحاذاه، و عنوان الصلاة إمّا أن يطلق على الصحيح المطلق الموجب لفراغ الذمه، و قد عرفت امتناع تحققها فى المقام، فلم يبق إلا أن يكون المراد بها الأعم، و هى صورته الصلاة سواء كانت صحيحه من غير هذه الجهه، أو فاسده كذلك أيضا.

و من هنا قد يخذش فى الحكم بالتحريم فى أصل المسأله، لأنه بعد فرض امتناع أن يكون المراد هى الصلاة الصحيحه، فلا بد أن يكون هى الفاسده، و من البعيد جعل الشارع إياها موجب لبطلان اخرى مع عدم اعتباره لها كما لا يخفى.

و تنظر فى الجواهر فى هذا الكلام الذى حكاه عن جامع المقاصد، بأن المراد هى الصلاة الصحيحه، و يكون مدلول الأخبار بطلان صلاه كل من الرجل و المرأه بحذاء الآخر، أو تقدّمها عليه بعد انعقادها صحيحه، و من المعلوم أن هذا يختصّ بما إذا وقعتا صحيحتين من غير جهه المحاذاه، لأنّ الفاسده من غير تلك الجهه لا تنعقد من رأس حتّى تبطل بالمحاذاه (1).

أقول: لا يخفى أنّ ما ذكره صاحب الجواهر من الانعقاد ثمّ البطلان خلاف ما يستفاد من ظاهر الأخبار، لأنّ مدلولها عدم إمكان اجتماع صلاه الرجل و المرأه بحذاء الآخر، و معناه أنّهما لا تنعقدان معا، فتدلّ على اعتبار أن لا يكون الرجل محاذيا للمرأه و هى تصلّى، و كذا العكس، فهذه الأدله نظير سائر الأدله الداله على اعتبار وجود الشروط أو عدم الموانع فى الصلاه، لأنّ مقتضى كل منهما عدم انطباق عنوان الصلاه على الصلاه الفاقده لبعض الشروط، أو الواجده لبعض الموانع، و منه يظهر الجواب عن كلام جامع المقاصد فتدبر.

ثمّ إنّه لو وجدت الصلاه منهما مقارنة لوجودها من الآخر، فالواجب كما عرفت الحكم ببطلانها، لأنه بعد فرض عدم إمكان اجتماعهما يحصل التزاحم بين

ص: ٤٦٠

علتيهما، لأنَّ المفروض إنَّه لا يكون في البين ما يدل على التعيين، فلا يؤثر واحد منهما في حصول معلوله.

و أما لو وجدت الصلاة من أحدهما واجده لشرطها، وهو عدم المحاذاه مع الآخر، ثمَّ شرع الآخر في الصلاة، فالظاهر بطلان صلاة المتأخر فقط، لأنَّه بعد وقوع الاولى و تحققها يمتنع تحقُّق الأخرى، إذ هما متضادَّتان، والأخرى لا تصلح لأن تقاوم الاولى، لأنَّها بوجودها توجب بطلانها، وقد عرفت امتناع تحققها مع وجود الاولى.

و هذا بخلاف ما إذا حدثت الصلاة من كل واحد منهما مقارنة لحدوثها من الآخر أو تحققت المحاذاه الموجهه للبطلان في أثناء صلاتهما، فإنَّه وإن لم يكن للحدوث بما هو حدوث، وكذا للبقاء بما هو بقاء مدخلية في البطلان، بل المناطق تحقق الصلاة منهما، إلا أنَّك عرفت إنَّه تتزاحم علتان في مقام الثبوت، وهو يوجب البطلان، فإنَّه كما تكون المباينة ثابتة بين معلوليهما، كذلك تسرى إلى علتيهما، فكُلُّ منهما موجب لعدم الآخر و مضادَّ له.

بخلاف هذه الصورة، فإنَّه قد تحققت علَّه أحدهما بلا مزاحمه، و الآخر يمتنع تحقُّقه للمضاده، فهى الفاسده غير المفسده.

هذا، و يمكن أن يقال ببطلان صلاة المتقدم أيضا، بتقريب أنه إذا فرض أنَّ مدلول الأخبار ليس امتناع حدوث الصلاتين بما هو حدوث، لما عرفت من شمولها لما إذا تحققت المحاذاه بينهما في أثناء صلاتهما، فالمناطق هو تحقُّق المحاذاه و لو في بعض أجزاء الصلاة.

ففيما إذا حدثت الصلاة من أحدهما متقدِّما على الآخر، فالجزء المقارن لحدوثها من الآخر لا ترجيح بينه و بين ما يحدث من الآخر من حيث الصحة أو البطلان، و الصحة مخالفه لما هو المفروض من امتناع الاجتماع، فوجب أن لا يقع

شيء منهما صحيحه. هذا، ولكن الظاهر هو الأول لما عرفت في وجهه.

بقى الكلام فيما يرتفع به الحرمة أو الكراهه، وهي أمور:

الأول: وجود الحائل بينهما، ويدل عليه أكثر روايات محمد بن مسلم، بناء على أن يكون الشبر تصحيحاً للستر كما عرفت، وروايه محمد بن علي الحلبي المتقدمه، وبعض ما رواه علي بن جعفر ممّا تقدّم (١).

و مقتضى هذا البعض عدم الفرق بين كون الحائل مشبكا أو غيره، وبين كون الحائط قصيرا أو طويلا. نعم ينبغي تقييده بما إذا لم يخرج عن صدق الحائط، ولو لم يكن حائلا في بعض حالات الصلاة.

نعم لو حملت روايتي أبي بصير المتقدمه (٢) الداله على اعتبار أن يكون بينهما شبر أو ذراع، على وجود حائل بينهما بذلك المقدار بقريته ذيلها، لكان الأمر أوسع، ولكنه بعيد كما لا يخفى.

الثاني: تأخر المرأه عن الرجل في الجملة، وإليه ينظر كثير من الأخبار المفصّله المتقدمه، ولكن مقتضاها من حيث اعتبار مقدار التأخر مختلف، فمقتضى روايه جميل أن يكون سجودها مع ركوعه (٣)، وقد تقدّم الاحتمالان في معنى هذا القيد.

و مقتضى بعض ما رواه محمد بن مسلم اعتبار أن يكون بينهما شبر (٤)، بمعنى كون الرجل متقدما على المرأه بذلك المقدار، وهو مطابق للاحتمال الأول المتقدم في معنى روايه جميل، وهو أن يكون المراد بكون سجودها مع ركوعه كون رأس المرأه

ص: ٤٦٢

١-١) الوسائل ١٢٣: ٥. أبواب مكان المصلّى ب ٥ ح ١، و ص ١٣٠، ١٢٩ ح ١ و ٣.

٢-٢) الوسائل ١٢٤: ٥. أبواب مكان المصلّى ب ٥ ح ٣ و ٤.

٣-٣) الوسائل ١٢٧: ٥. أبواب مكان المصلّى ب ٦ ح ٣.

٤-٤) الوسائل ١٢٣: ٥. أبواب مكان المصلّى ب ٥ ح ١.

فى حال السجود محاذيا لرأس الرجل فى حال الركوع، و قد تقدّم استظهار أن يكون الشبر تصحيحا للستر.

و مقتضى بعض ما رواه زراره، كفايه كون الرجل متقدّما على المرأة و لو بصدرة (١)، كما أنّ مقتضى بعضه الآخر بناء على حمل الحذاء و اليمين و اليسار على العرفى منها، الشامل لتأخر المرأة عن الرجل فى الجملة أيضا، كما يؤيده الاستثناء الوارد فى روايته الأخرى الداله على كفايه تقدّم الرجل و لو بصدرة، كفايه تأخر المرأة عن الرجل بمقدار موضع الرجل، أو قدر عظم الذراع، أو كان بينه و بينها قدر ما لا يتخطى (٢).

هذا، و قد تقدّم احتمال أن تكون الروايات محموله على ظاهرها، و هو أن يكون المراد بالحذاء و الحيال و القبال، الحقيقى منها الآيبى من الشمول، لما إذا تأخرت المرأة عن الرجل و لو بقليل، و قد تقدّم أيضا الجمع بينها و بين ما يدل على اعتبار أن يكون الفاصل بينهما فيما إذا كانت متقدّمه على الرجل، أو محاذيه منه عشره أذرع، أو أكثر فراجع.

و مقتضى روايه عمّار المتقدمه كفايه كون المرأة خلف الرجل، و إن كانت تصيب ثوبه (٣) و المراد بكونه مصيبه ثوب الرجل يحتمل أن يكون إصابتها ثوب الرجل و لو فى حال القيام، فيقرب مع ما دلّ على كفايه كون الرجل متقدّما على المرأة و لو بصدرة كما لا يخفى.

و يحتمل أن يكون المراد إصابتها ثوبه فى حال الجلوس، أو السجود المنفصل

ص: ٤٦٣

١- (١) الوسائل ١٢٧: ٥. أبواب مكان المصلّى ب ٦ ح ٢.

٢- (٢) الوسائل ١٢٦: ٥. أبواب مكان المصلّى ب ٥ ح ١٢ و ١٣.

٣- (٣) الوسائل ١٢٧: ٥. أبواب مكان المصلّى ب ٦ ح ٤.

بعضه عن البدن الواقع جزؤه على الأرض، وهذا الاحتمال أنسب بكون المرأه خلف الرجل المفروض في القضييه الشرطيه، بخلاف المعنى الأول.

هذا، و الجمع بين الأخبار يقتضى الحمل على مراتب الكراهه، بمعنى أنّ صدق التأخر يوجب ارتفاع الكراهه أو الحرمة، ولكن ارتفاع أصل الكراهه موقوف على تأخر المرأه عن الرجل فى جميع حالات الصلاه، فالأولى بل الأحوط التأخر بذلك المقدار الذى يرجع إلى كون مسجدها وراء موقفه.

الثالث: أن يكون بينهما عشره أذرع، و يدل عليه الروايه الاولى من روايات عليّ بن جعفر المتقدمه، و كذلك روايه عمّار (١)، و التعبير فيها بأكثر من عشره أذرع ليس المراد به عدم كفايه عشره أذرع، بل لأنّ إحراز تحققها يتوقف عرفاً على ضمّ مقدار زائد إليها كما لا يخفى.

المسأله الثانيه: ما يصح السجود عليه

اشاره

يشترط فيما يسجد عليه أن يكون من الأرض، أو ما أنبتت الأرض، بشرط أن لا يكون مأكولاً - و لا ملبوساً فى حال الاختيار، و اعتبار ذلك فيما يسجد عليه المصلّى ممّا تفردت به الإماميه (٢)، خلافاً لسائر فرق المسلمين، حيث لم يعتبروا فى ما يسجد عليه شيئاً.

و يدل على ذلك مضافاً إلى اتفاقهم (٣) عليه و عدم وجود المخالف، الروايات

ص: ٤٦٤

١- (١) الوسائل ١٢٨: ٥. أبواب مكان المصلّى ب ٧ ح ١ و ٢.

٢- (٢) الانتصار: ١٣٦ مسأله ٣٤.

٣- (٣) المقنع: ٨٥، السرائر ١: ٢٦٧، المختصر النافع: ٥٠، المعتمد ٢: ١١٧، تذكره الفقهاء ٢: ٤٣٤ مسأله ١٠٠، كشف اللثام ٣: ٣٤٠، جواهر الكلام ٨: ٤١١، رياض المسائل ٣: ٢٨٤، المدارك ٣: ٢٤١، الحدايق ٧: ٢٤٥.

الكثيره الوارده فى هذا الباب،الداله عليه عموما أو خصوصا،بمعنى النهى عن السجود على بعض ما ليس من الأرض،و كذا عن بعض المأكولات و الملابس.

فمما يدل على ذلك بنحو العموم روايه هشام بن الحكم أنه قال لأبى عبد الله عليه السلام:

أخبرنى عمّيا يجوز السجود عليه و عمّيا لا- يجوز؟قال:«السجود لا يجوز إلا على الأرض أو على ما أنبتت الأرض إلا ما أكل أو لبس فقال له:جعلت فداك ما العله فى ذلك؟قال:لأنّ السجود خضوع لله عزّ و جلّ فلا ينبغى أن يكون على ما يؤكل و يلبس لأنّ أبناء الدنيا عبيد ما يأكلون و يلبسون و الساجد فى سجوده فى عباده الله عزّ و جلّ فلا ينبغى أن يضع جبهته فى سجوده على معبود أبناء الدنيا الذين اغتروا بغرورها.»(١).

و منها:روايه حمّاد بن عثمان عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال:«السجود على ما أنبتت الأرض إلا ما أكل أو لبس»(٢).

و منها ما رواه فى الخصال بإسناده عن الأعمش (٣)،عن جعفر بن محمّد عليهما السلام فى حديث شرائع الدين قال:«لا يسجد إلا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلا المأكول و القطن و الكتان»(٤)إلى غير ذلك ممّا جمعه فى الوسائل فى الباب الأول من أبواب ما يسجد عليه فراجع.

و بالجملة:فأصل الحكم ممّا لا إشكال فيه،فلا بدّ من التكلّم فى بعض الفروع.

ص:٤٤٥

١- (١) الفقيه ١:١٧٧ ح ٨٤٠،علل الشرائع:٣٤١ ب ٤٢ ح ١،التهذيب ٢:٢٣٤ ح ٩٢٥،الوسائل ٥:٣٤٣.أبواب ما يسجد عليه ب ١ ح ١.

٢- (٢) الفقيه ١:١٧٤ ح ٨٢٦،علل الشرائع:٣٤١ ب ٤٢ ح ٢ و ٣،التهذيب ٢:٢٣٤ ح ٩٢٤ و ص ٣١٣ ح ١٢٧٤،الوسائل ٥:٣٤٤.أبواب ما يسجد عليه ب ١ ح ٢.

٣- (٣) من أعظم المحدثين من العامه،و كان معاصرا للصادق عليه السلام،و اتفق وفاته فى عام وفاته عليه السلام(منه).

٤- (٤) الخصال:٦٠٤،الوسائل ٥:٣٤٤.أبواب ما يسجد عليه ب ١ ح ٣.

الفرع الأول: في جواز السجود على مطلق الأرض

إنَّه يجوز السجود على كل ما يصدق عليه عنوان الأرض، سواء كان تراباً أو حجراً أو غيرهما، ولا فرق في التراب بين أن يكون تراباً خالصاً، أو تراباً معدنياً مشتملاً على ذرّات الذهب، أو الفضة، أو غيرها من المعدنيات، لعدم خروجه عن صدق التراب، وإن خرج بعض أجزائه عن صدقه بعد التصفيه والتجزئه.

كما أنَّه لا فرق في الحجر بين أنواعه، فيجوز السجود على حجر الجصّ، وكذا حجر النوره، فيما إذا لم يكونا مطبوخين، وأما بعد الطبخ فلا يبعد أن يقال أيضاً بعدم خروجهما عن صدق الأرض، مضافاً إلى استصحاب جواز السجود عليهما الثابت قبل الطبخ، وأما استصحاب الأرضية فيمكن أن يحدش في جريانه، بعدم كون الشك في بقاء أمر خارجي، بل الشك في مفهوم لفظ الأرض فتأمل.

و يدلُّ على الجواز أيضاً صحيحه الحسن بن محبوب قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الجصّ يوقد عليه بالعدره و عظام الموتى ثمَّ يجصّص به المسجد أ يسجد عليه؟ فكتب إليّ بخطه: «إنَّ الماء و النار قد طهّراه» (١).

فإنَّ ظاهره أنَّ الإشكال المتوهم في جواز السجود عليه إنّما هو من حيث كونه نجساً، وأما مع فرض الطهاره فظاهر الجواب و السؤال كون الجواز مفروغاً عنه حينئذ.

و أمّا الزجاج فلا يجوز السجود عليه، لعدم صدق الأرض عليه، مضافاً إلى صحيحه محمد بن الحسين قال: إنَّ بعض أصحابنا كتب إلى أبي الحسن الماضي عليه السّلام

١- ١) الكافي: ٣- ٣٣٠ ح ٣، الفقيه: ١- ١٧٥ ح ٨٢٩، التهذيب: ٢- ٢٣٥- ٩٢٨، الوسائل: ٥- ٣٥٨ أبواب ما يسجد عليه ب ١٠ ح ١.

يسأله عن الصلاة على الزجاج قال: فلما نفذ كتابي إليه تفكرت وقلت: هو ممّا أنبتت الأرض و ما كان لى أن أسأل عنه. قال: فكتب إليّ: «لا تصلّ على الزجاج و إن حدّثتك نفسك أنّه ممّا أنبتت الأرض و لكنّه من الملح و الرمل و هما ممسوخان» (١).

و المراد من قوله: «و هما ممسوخان» أنّ الرمل و الملح فى حال صيرورتهما زجاجا غير باقين على حقيقتهما، و ليس المراد أنّهما ممسوخان حتى فى حال كونهما رملا و ملحا حتّى يناقش بأنّ الملح و إن لم يكن باقيا على وصف الأرضيه و قد تبدّل عنه إلى صورته الملحيه، إلّا أنّ الرمل لا يكون ممسوخا أصلا.

الفرع الثانى: فى جواز السجود على كلّ ما أنبتته الأرض

يجوز السجود على كلّ ما أنبتته الأرض إلّا المأكول و الملبوس، و المراد نباتات الأرض كما هو المتبادر منه بنظر العرف، هو ما ينبت من الأرض و له حياه نباتيّ الذى يكون مرجعه إلى التغذى بقوى الأرض، و الاستفاده منها لإبقاء الحياه، و إن زال عنه الروح النباتى فعلا، لأجل اليوسه أو الانفصال من الأرض.

و ليس المراد هو ما يخرج من الأرض أو يصنع من أجزائها و لو لم يكن نباتا عرفا، فلا يجوز السجود على القير و إن ورد فى بعض الروايات جواز السجود عليه. معللا بأنّه من نبات الأرض (٢)، و لكنّها معرض عنها، مضافا إلى معارضتها بما يدل على المنع (٣).

ص: ٤٤٧

-
- ١- ١) الكافى: ٣-٣٣٢ ح ١٤. و فيه: ان أسأله عنه، التهذيب: ٢-٣٠٤ ح ١٢٣١، الوسائل: ٥-٣٦٠. أبواب ما يسجد عليه ب ١٢ ح ١.
 - ٢- ٢) الفقيه ١: ٢٩٢ ح ١٣٢٥، الوسائل ٥: ٣٥٥. أبواب ما يسجد عليه ب ٦ ح ٨.
 - ٣- ٣) الكافى ٣: ٣٣١ ح ٦، التهذيب ٢: ٣٠٤ ح ١٢٢٨، الوسائل ٥: ٣٥٣-٣٥٤. أبواب ما يسجد عليه ب ٦ ح ١ و ٣.

ثمَّ إنّ المشهور بينهم بل كان مفروغا عنه عندهم ظاهرا أنّه لا- يجوز السجود على الرماد و لا على الفحم (١)، و لكن يمكن المناقشه في ذلك بأنّ الفحم إنّما هو من نبات الأرض و يشترك مع الخشب في بقاء الجسم النباتي فيه، و زوال الحياه النباتيه عنه، نعم يفترق معه في كونه مطبوخا، و قد عرفت أنّ المطبوخ من الأرض لا- يخرج بذلك عن حقيقتها، فكذا المطبوخ من النبات، و أمّا الرماد فهو و إن خرج عن صدق النبات، لعدم بقاء الجسم النباتي معه أيضا إلاّ أنّه يمكن أن يقال بصدق اسم الأرض عليه، نظير التراب الذي كان في الأصل إنسانا، فالجواز إنّما هو من هذه الجهه، لا من جهه كونه نباتا، و لكن الظاهر ما ذكره من عدم الجواز، كما أنّ مقتضى الاحتياط أيضا ذلك.

الفرع الثالث: في عدم جواز السجود على المأكول و الملبوس

لا- يجوز السجود على المأكول و الملبوس، و ليس المراد منهما خصوصا ما يكون صالحا للأكل و اللبس فعلا، كالخبز و القميص، بل يعمّ ذلك، و ما يكون صالحا للأكل و اللبس و لو بعلاج كالحنطه و الشعير و القطن و الكتان، لأنّها بنظر العرف تعدّ من المأكولات و الملبوسات، و إن توقّف أكل الأولين نوعا على الطحن، ثمّ الطبخ، و ليس الأخيرين على النسج ثمّ الخياطه.

ثمّ إنّ الشئ قد يكون مأكولا في جميع الأمكنه و في جميع حالاته و في جميع الأحوال أي أحوال الناس، و لا إشكال حينئذ في عدم جواز السجود عليه، و قد يكون مأكولا في بعض البلاد دون بعض، أو في بعض حالاته دون بعض، أو في بعض

ص: ٤٦٨

١ - ١) المبسوط ١: ٨٩، السرائر ٢٦٨: ١، المعبر ١٢٠: ٢، تذكره الفقهاء ٤٣٩: ٢، كشف اللثام ٣٤٤: ٣، جواهر الكلام ٨: ٤١٦، مستند الشيعه ٥: ٢٥٢.

الأحوال دون بعض، و على الأوّل فقد تكون العله في عدم كونه مأكولا في بعض البلاد هي فقدته و إعوازه فيه، بحيث لو وجد فيه لكان مأكولا فيه أيضا فلا إشكال حينئذ في عدم الجواز، و قد لا تكون العله ذلك، فيشكل الحكم بعدم الجواز.

و في الفرض الثاني يمكن أن يقال بعدم خروجه عن صدق عنوان المأكول بذلك، فلا يجوز السجود عليه، و أولى منه القسم الثالث كالأدويه، فإنّ الظاهر عند العرف كونها مأكوله كما لا يخفى.

ثمّ إنّه قد يقال بجواز السجود على قراب السيف و الخنجر إذا كان من الخشب، و إن كانا ملبوسين، لعدم كونهما من الملابس المتعارفه (١)، و لكن يمكن أن يقال بعدم الجواز في حاله كونهما ملبوسين.

نعم، لا- بأس بجواز السجود على الخشب و إن كان صالحا لأن يصنع منه القراب، كما أنّه يجوز على ما أعدّ منه له، للفرق بينه و بين القطن و الكتان اللذين لا يجوز السجود عليهما و لو قبل النسج و الخياطة عند العرف، فإنّه لا يطلق على الخشب أنّه ملبوس و إن كان معدّا للقراب، بخلافهما.

الفرع الرابع: السجود على القطن و الكتان

في جواز السجود على القطن و الكتان خلاف (٢)، و قد ورد فيه صنفاً من الروايات، فطائفه منها تدلّ على الجواز، و الأخرى تدلّ على المنع.

ص: ٤٦٩

١- (١) جواهر الكلام ٤٢٣: ٨.

٢- (٢) رسائل الشريف المرتضى ١: ١٤٧، الخلاف ١: ٣٥٧ مسألة ١١٢، المعتمد ٢: ١١٨، تذكره الفقهاء ٢: ٤٣٦، مختلف الشيعه ٢: ١١٥، الحقائق ٧: ٢٤٩، مستند الشيعه ٥: ٢٥٣، جواهر الكلام ٨: ٤٢٣، كتاب الصلاه للمحقّق النائيني ١: ٣٦١.

فأما الطائفة الأولى، فمنها: ما رواه داود الصرمي قال: «سألت أبا الحسن الثالث عليه السلام: هل يجوز السجود على القطن و الكتان من غير تقيه؟ فقال عليه السلام: «جائز» (١).

و منها: خبر الحسين بن علي بن كيسان الصنعاني قال: كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن السجود على القطن و الكتان من غير تقيه و لا ضروره؟ فكتب إلي: «ذلك جائز» (٢).

و منها: رواه منصور بن حازم عن غير واحد من أصحابنا قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إننا نكون بأرض بارده يكون فيها الثلج أفسجد عليه؟ قال: «لا، و لكن اجعل بينك و بينه شيئا قطنا أو كتانا» (٣).

و منها: رواه ياسر الخادم قال: مرّ بي أبو الحسن عليه السلام و أنا أصلي على الطبري و قد ألقيت عليه شيئا أسجد عليه فقال لي: «مالك لا تسجد عليه؟ أليس هو من نبات الأرض؟» (٤). و دلالة هذه الرواية على الجواز مبني على أن يكون الطبري شيئا معهودا متخذًا من القطن و الكتان.

و أما الطائفة الثانية، فمنها: خبر الأعمش المروي في الخصال عن جعفر بن محمد عليهما السلام في حديث شرائع الدين قال: «لا يسجد إلا على الأرض أو ما أنبت الأرض إلا المأكول و القطن و الكتان» (٥).

و منها: خبر أبي العباس الفضل بن عبد الملك قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:

ص: ٤٧٠

- ١- ١) التهذيب: ٢-٣٠٧ ح ١٢٤٦، الاستبصار: ١-٣٣٢ ح ١٢٤٦، الوسائل: ٥-٣٤٨. أبواب ما يسجد عليه ب ٢ ح ٦.
- ٢- ٢) التهذيب: ٢:٣٠٨ ح ١٢٤٨، الاستبصار: ١:٣٣٣ ح ١٢٥٣، الوسائل: ٥:٣٤٨. أبواب ما يسجد عليه ب ٢ ح ٧.
- ٣- ٣) التهذيب: ٢-٣٠٨ ح ١٢٤٧، الاستبصار: ١-٣٣٢ ح ١٢٤٧، الوسائل: ٥-٣٥١. أبواب ما يسجد عليه ب ٢ ح ٧.
- ٤- ٤) التهذيب: ٢:٣٠٨ ح ١٢٤٩، الاستبصار: ١:٣٣١ ح ١٢٤٣، الوسائل: ٥:٣٤٨. أبواب ما يسجد عليه ب ٢ ح ٥.
- ٥- ٥) الخصال: ٦٠٤ ح ٩، الوسائل: ٥-٣٤٤. أبواب ما يسجد عليه ب ١ ح ٣.

«لا يسجد إلا على الأرض أو ما أنبتت الأرض إلا القطن و الكتان» (١).

و قد جمع بين الطائفتين بوجوه.

منها: حمل الطائفة الأولى على الجواز، والثانية على الكراهه (٢).

و منها: حمل الطائفة الأولى على حال الضروره أو التقيه، والثانية على حال الاختيار (٣).

و منها: حمل الطائفة الأولى على ما قبل النسج، والثانية على ما بعده (٤).

و لا يخفى ما فى هذه الوجوه من الاستبعاد، لأنّ حمل الثانية على الكراهه لا يناسب عطفهما على المأكول، كما فى حديث شرائع الدين، وكذا حمل الطائفة الأولى على الضروره أو التقيه ينافى مع تقييد السائل بعدم ثبوتهما.

و أمّا حملها على ما قبل النسج فهو و إن كان أنسب بمعنى القطن و الكتان، لأنّ المنسوج منهما إنّما يطلق عليه الثوب و نحوه، إلا أنّ حمل الطائفة الثانية على ما بعد النسج بعيد، لأنّ المفروض أنّ المأخوذ فيها أيضا إنّما هو القطن و الكتان.

هذا، و يظهر من بعض المحققين من المعاصرين أنّه أفاد فى كتاب صلواته فى وجه الجمع بينهما ما ملخصه:

إنّه يمكن أن يقال: إنّ القطن و الكتان ليسا ممّا يطلق عليه الملبوس بقول مطلق، فإنّ الظاهر من الملبوس فى الأخبار المتضمنه لمنع السجود عليه، هو ما أعدّ للبس، و مجرد قابليه الشىء لأن يكون ملبوسا لا يوجب صدق عنوان الملبوس

ص: ٤٧١

١- (١) الكافى ٣: ٣٣٠ ح ١، الوسائل ٥: ٣٤٤. أبواب ما يسجد عليه ب ١ ح ٦.

٢- (٢) كما فى المعتبر ٢: ١١٩ و رسائل الشريف المرتضى ١: ١٧٤.

٣- (٣) كما فى التهذيب ٢: ٣٠٨ و تذكرة الفقهاء ٢: ٤٣٧، كشف اللثام ٣: ٣٤٣ و جواهر الكلام ٨: ٤٢٥ و الحدائق ٧: ٢٥١.

٤- (٤) كما فى كشف اللثام ٣: ٣٤٣.

عليه، فعلى هذا يكون كل من القطن و الكتان على قسمين: قسم يكون معداً للباس، وقسم يكون معداً للافتراش و نحوه.

و حينئذ فنقول: إنَّ الأخبار المجوّزه للسجود على مطلق القطن و الكتان، تخصّص بالأخبار المانعه عن السجود على الملبوس، فإنَّ إخراج الملبوس من خصوص القطن و الكتان عن تحت أدلّه المنع يوجب تقييد موردها بالفرد النادر، و هو الملبوس من غيرهما من جنس النباتات، بل لعلّه لم يكن موجوداً في زمن صدور الأدله، فلا بدّ من حفظ الملبوس من جنسهما تحت أدلّه المنع، و تقييد مورد أدله الجواز بغير ما يكون معداً للباس كالفرش و نحوه.

و حينئذ فلو قلنا بأنّ العام المخصّص بالتخصيص المنفصل في حكم الخاص، يخصّص بأدلّه الجواز عموم الأخبار الناهيه عن السجود على القطن و الكتان، و يقيد موردها بما يكون ملبوساً. انتهى موضع الحاجه من ملخص كلامه قدس سرّه (١).

و أنت خير بأنّه قد قرّر في محلّه أنّ العام المخصّص بالتخصيص المنفصل لا يصير في حكم الخاص، بل يبقى على عمومه، بمعنى أنّ حال العام مع عامّ آخر قبل خروج فرد من أحدهما و بعده سواء، لا فرق بينهما أصلاً، فيصير التعارض بين أدلتي المنع و الجواز من قبيل التعارض على نحو التباين.

و لا بدّ في هذا القسم من التعارض، من الرجوع إلى المرجحات، و الظاهر أنّ أدله المنع أشهر من حيث الفتوى كما ذكره المحقق في الشرائع (٢)، فالترجيح معها بناء على ما هو الحق من أوّل المرجحات هي الشهره في الفتوى، كما مرّ مراراً.

ص: ٤٧٢

١- ١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري رحمه الله: ١٠٠.

٢- ٢) شرائع الإسلام: ١-٦٣.

الفرع الخامس: في جواز السجود على القرطاس

يجوز السجده على القرطاس و لا خلاف فيه في الجملة (١)، و يدل عليه مضافا إلى ذلك صحيحه على بن مهزيار قال: سأل داود بن فرقد أبا الحسن عليه السلام عن القرطاس و الكواغد المكتوبه عليها هل يجوز السجود عليهما أم لا؟ فكتب:

«يجوز» (٢).

و صحيحه صفوان الجمال قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام في المحمل يسجد على القرطاس و أكثر ذلك يومئ إيماء» (٣).

و يدل عليه أيضا صحيحه جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام أنه كره أن يسجد على قرطاس عليه كتابه (٤).

و بالجملة: فلا إشكال في جواز السجود عليه في الجملة، و إنما الإشكال في أنه هل يجوز السجود عليه مطلقا (٥) و إن لم يكن متخذًا مما يصح السجود عليه، أو يختص الجواز بما إذا كان متخذًا من خصوص ما يصح عليه؟ الظاهر هو الوجه الثاني (٦)، و ذلك لأن القرطاس المتعارفه في تلك الأزمنه في المدينه و غيرها كانت

ص: ٤٧٣

-
- ١- ١) المبسوط ١: ٩٠، النهاية: ١٠٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٤٣٧، الحقائق ٧: ٢٤٧، كشف اللثام ٣: ٣٤٧، جواهر الكلام ٨: ٤٣٠.
- ٢- ٢) الاستبصار: ١- ٣٣٤- ١٢٥٧، التهذيب: ٢- ٣٠٩ و ٢٣٥ ح ١٢٥٠ و ٩٢٩، الفقيه ١: ١٧٦ ح ٨٣٠، الوسائل ٥: ٣٥٥. أبواب ما يسجد عليه ب ٧ ح ٢.
- ٣- ٣) التهذيب ٢: ٣٠٩ ح ١٢٥١، الاستبصار ١: ٣٣٤ ح ١٢٥٨، المحاسن ٢: ١٢٣ ح ١٣٤٣، الوسائل ٥: ٣٥٥. أبواب ما يسجد عليه ب ٧ ح ١.
- ٤- ٤) الكافي ٣: ٣٣٢ ح ١٢، التهذيب ٢: ٣٠٤ ح ١٢٣٢، الاستبصار ١: ٣٣٤ ح ١٢٥٦، الوسائل ٥: ٣٥٦. أبواب ما يسجد عليه ب ٧ ح ٣.
- ٥- ٥) كما في جواهر الكلام ٨: ٤٣٠.
- ٦- ٦) كشف اللثام ٣: ٣٤٧.

مصنوعه من الخشب و شىء من النوره، لأنها كانت هى القراطيس المصنوعه فى مصر المحموله منه إليها.

بل الظاهر- كما يشهد به التاريخ- إن القراطيس المعموله فى الصين-الذى كان أهله متقدّمًا فى هذه الصنعه على سائر أهل البلاد- كان أصلها من الخشب، و حينئذ فكيف يمكن أن يقال بثبوت الإطلاق للأدله المجوزه؟ و كونها مقيده للأدله العامه الداله على أنه لا يجوز السجود على القراطيس المتخذ من غير ما يصح السجود عليه، كما أنّ الأحوط أيضا ذلك.

الفرع السادس: السجود على الثوب و ظهر الكفّ فى حال الاضطرار

قد ذكرنا فى صدر المسأله أنّ وجوب السجود على الأرض أو نباتها إنما هو فى حال الاختيار و التمكن، و أمّا إذا لم يتمكن من السجود على شىء منهما لحرّ أو برد أو غيرهما، فيجب عليه السجود على ثوبه إن أمكن، و إلّا- فعلى ظهر كفّه (١)، و يدل على ذلك الأخبار الوارده فى هذا المقام.

منها: ما رواه على بن أبى حمزه، عن أبى بصير، عن أبى جعفر عليه السلام قال: قلت له:

أكون فى السفر فتحضر الصلاه و أخاف الرمضاء على وجهى كيف أصنع؟ قال:

«تسجد على بعض ثوبك»، قلت: ليس على ثوب يمكن أن يسجد على طرفه و لا- ذيله قال: «أسجد على ظهر كفّك فإنّها أحد المساجد» (٢).

ص: ٤٧٤

١- (١) كما فى تذكره الفقهاء ٢: ٤٣٨ مسألة ١٠٣، و كشف اللثام: ٣- ٣٤٥، و جواهر الكلام: ٨- ٤٣٨.

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

و منها: ما رواه حمّاد، عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: جعلت فداك الرجل يكون في السفر فيقطع عليه الطريق فيبقى عريانا في سراويل ولا يجد ما يسجد عليه يخاف إن سجد على الرمضاء أحرقت وجهه؟ قال: «يسجد على ظهر كفه فإنها أحد المساجد» (١).

و منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي بصير أنه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل يصلّي في حرّ شديد فيخاف على جبهته من الأرض؟ قال: «يضع ثوبه تحت جبهته» (٢). و الظاهر اتحاد الروايات الثلاث كما لا يخفى.

و منها: ما رواه القاسم بن الفضيل قال: قلت للرضا عليه السّلام: جعلت فداك الرجل يسجد على كفه من أذى الحرّ و البرد؟ قال: «لا بأس به» (٣).

و منها: ما رواه محمّد بن القاسم بن الفضيل، عن أحمد بن عمر قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل يسجد على كم قميصه من أذى الحرّ و البرد أو على رداءه إذا كانت تحته مسح أو غيره ممّا لا يسجد عليه؟ فقال: «لا بأس به» (٤).

و منها: ما رواه محمد بن القاسم بن الفضيل بن يسار قال: كتب رجل إلى أبي الحسن عليه السّلام: هل يسجد الرجل على الثوب يتقى به وجهه من الحرّ و البرد و من الشىء يكره السجود عليه؟ فقال: «نعم لا بأس به» (٥). و الظاهر اتحاد الروايات الثلاثة أيضا و أنّ من روى عن أحمد بن عمر في الروايتين الأوليين هو شخص واحد و هو القاسم بن الفضيل أو محمد بن القاسم بن الفضيل، فعلى الأوّل تكون

ص: ٤٧٥

١-١) علل الشرائع: ٣٤٠ ح ١، الوسائل ٣٥١: ٥. أبواب ما يسجد عليه ب ٤ ح ٦.

٢-٢) الفقيه ١: ١٦٩ ح ٧٩٧، الوسائل ٣٥٢: ٥. أبواب ما يسجد عليه ب ٤ ح ٨.

٣-٣) التهذيب ٢: ٣٠٦ ح ١٢٤١، الاستبصار ٣٣٣: ١ ح ١٢٥٠، الوسائل ٣٥٠: ٥. أبواب ما يسجد عليه ب ٤ ح ٢.

٤-٤) التهذيب ٢: ٣٠٧ ح ١٢٤٢، الاستبصار ٣٣٣: ١ ح ١٢٥١، الوسائل ٣٥٠: ٥. أبواب ما يسجد عليه ب ٤ ح ٣.

٥-٥) التهذيب ٢: ٣٠٧ ح ١٢٤٣، الاستبصار ٣٣٣: ١ ح ١٢٥٢، الوسائل ٣٥٠: ٥. أبواب ما يسجد عليه ب ٤ ح ٤.

كلمه محمد زائده فى الروايه الثانيه، كما أنّ على الثاني تكون هذه الكلمه ساقطه عن العبارة.

و المراد بالرجل الذى كتب إلى الإمام عليه السلام فى الروايه الثالثه، هو أحمد بن عمر المذكور باسمه فى الأوليين، كما أنّ المراد بأبى الحسن عليه السلام فى الأخيرتين، هو أبو الحسن الرضا عليه السلام المذكور فى الروايه الاولى فلا تغفل.

و منها: خبر عينه بيّاع القصب قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: أدخل المسجد فى اليوم الشديد الحرّ فأكره أن أصلى على الحصى فأبسط ثوبى فأسجد عليه؟ قال:

«نعم، ليس به بأس» (١).

و منها: ما رواه منصور بن حازم، عن غير واحد من أصحابنا قال: قلت لأبى جعفر عليه السلام: إننا نكون بأرض بارده يكون فيها الثلج أفسجد عليه؟ قال: «لا و لكن اجعل بينك و بينه شيئاً قطناً أو كتاناً» (٢).

و منها: ما رواه فى قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن، عن جدّه على بن جعفر، عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الرجل يؤذيه حرّ الأرض و هو فى الصلاه و لا- يقدر على السجود هل يصلح له أن يضع ثوبه إذا كان قطناً أو كتاناً؟ قال: «إذا كان مضطراً فليفعل» (٣).

ص: ٤٧٤

-
- ١- ١) التهذيب: ٢-٣٠٦ ح ١٢٣٩، الاستبصار: ١-٣٣٢-١٢٤٨، الوسائل: ٥-٣٥٠. أبواب ما يسجد عليه، ب ٤ ح ١.
 - ٢- ٢) التهذيب ٢: ٣٠٨ ح ١٢٤٧، الاستبصار ١: ٣٣٢ ح ١٢٤٧، الوسائل ٥: ٣٥١. أبواب ما يسجد عليه ب ٤ ح ٧.
 - ٣- ٣) قرب الإسناد: ١٦٠ ح ٦٧٠، الوسائل ٥: ٣٥٢. أبواب ما يسجد عليه ب ٤ ح ٩.

اعلم أنه قد ورد ذكر الأذان فى موضعين من الكتاب العزيز:

أحدهما: قوله تعالى فى سورة المائده (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوراً وَ لِعِباً مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ الْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ. وَ إِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوراً وَ لِعِباً ذَلِكَ بَأْتُهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ) (١).

و ثانيهما: قوله تعالى فى سورة الجمعه (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ) (٢).

و المراد بالنداء إلى الصلاه المذكور فى الآيتين هو الأذان، إذ لو كان المراد به غيره لنقل ذلك فى كتب التواريخ و السير المعده لنقل جميع حالات النبى صلى الله عليه و آله

ص: ٤٧٧

١- ١) المائده: ٥٧-٥٨.

٢- ٢) الجمعه: ٩.

و المسلمين فى زمانه، و من المعلوم عدمه، فلا ينبغى التأمل فى أن المراد هو الأذان لا شىء آخر، و التعبير عنه بالنداء إلى الصلاة يشعر بل يدل على أنه مجعول لدعوه الناس إلى إقامة الجماعة بعد حضورهم فى المساجد، إذ «النداء» لغه عباره عن الصوت البالغ الذى يسمعه أكثر الناس، و هو لا يناسب الصلاة منفردا، كما أن التعبير عنه بالنداء يدل على خروجه عن حقيقه الصلاة جزء و شرطا، و إنه لا يكون ممّا تتقوم به الصلاة، إذ النداء للشىء غير نفس الشىء، بل مضمون بعض فصوله الأخيره كالحيصلات يدل على عدم ارتباطه بالصلاة أصلا، كما أن الإقامة أيضا كذلك، لا شراكتها معه فى تلك الفصول.

و الفرق بينهما أن الأذان نداء و دعوه للغائبين، و الإقامة تنبيه للحاضرين المجتمعين فى المسجد، لا شغلهم بذكر الأمور الدنيويه بعد حصول الاجتماع كما هو دأبهم، فربما لا يلتفتون إلى قيام الصلاة إلا بعد ركعه أو أزيد، فالإقامة تنبيه لهم إلى قيامها.

و يؤيد ذلك ما ورد فى بعض الأخبار من التعبير عن الأذان و الإقامة معا بالأذان (1)، و لو لم تكن الإقامة أيضا نداء لم يكن وجه لذلك التعبير بعد كون الأذان لغه بمعنى الإعلام كما لا يخفى.

و بالجملة: فكونهما نداء دليل على خروجهما عن حقيقه الصلاة و عدم تقومها بهما، بحيث لو وقعت بدونهما أو بدون أحدهما لبطلت.

ثم مِمّا ذكرنا من أن مشروعيه الأذان و الإقامة كانت لإقامه الجماعة، و اطلاع الناس على دخول الوقت، حتى يجتمعوا فى المساجد لإقامتها، غايه الأمر إن الأذان إعلام للبعيد و الإقامة إيذان للقريب، يظهر عدم وجوبهما لا وجوبا استقلاليا، و لا شرطيا للجماعه، أو لأصل الصلاة.

ص: ٤٧٨

(١-١) التهذيب ٢: ٢٨٥ ح ١١٣٩، الاستبصار ١: ٣٠٤ ح ١١٣٠، الوسائل ٥: ٤٣٤. أبواب الأذان و الإقامة ب ٢٩ ح ١.

إذ القول بالوجوب حينئذ مساوق للقول بوجوب الجماعة، مع أنّها فضيله للصلاه، كما هو المرتكز و المعروف بين الناس من زمان النبي صَلَّى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السّلام إلى يومنا هذا، مضافا إلى إجماع الفقهاء على عدم وجوب الجماعة (١)، غاية الأمر تأكّد استحبابها هذا، مضافا إلى ما ورد في بعض الأخبار من التحريض و الترغيب إلى فعلهما بالنسبه إلى المنفرد، معلّلا بأنّ الصلاه مع الأذان و الإقامه أو مع أحدهما سبب لائتمام الملائكه به (٢)، فتصير صلاه المنفرد بذلك جماعه.

غايه الأمر إنّ الصلاه مع أحدهما يوجب ائتمام صف واحد من الملائكه، طوله ما بين المشرق و المغرب، و معهما يوجب ائتمام صفين منهم، طول كل واحد منهما كذلك، فالمصلحه الموجهه لمطلوبيتهما هي صيروره صلاه المنفرد بهما أو بأحدهما جماعه، و بعد ما كانت الجماعه فضيله للصلاه لا واجبه، لا وجه لوجوبهما كما لا يخفى.

هذا كلّه مضافا إلى أنّه لو كانا واجبين لزم أن يكون وجوبهما ضروريا، كوجوب أصل الصلاه لاشتراكهما معها في عموم البلوى، و أن لا يكون وجوبهما مشكوكا موردا للاختلاف بين المسلمين، بل اللازم و ضوحه بحيث يعرفه الناس في زمان النبي صَلَّى الله عليه و آله.

و بالجملة: فكثره الابتلاء بهما كمقدار الابتلاء بالصلاه، و عدم التفات البعض أو الكثير أو الأكثر إلى فعلهما، كما يستفاد من الأخبار الكثيره الداله على التحريض و الترغيب إلى فعلهما (٣)، تدلّ قطعا على عدم وجوبهما، و قد عرفت أنّ التعبير عنهما

ص: ٤٧٩

١ - ١) الخلاف: ١-٥٤١ مسأله ٢٧٩، المعتبر ٢:٤١٤، تذكره الفقهاء ٤:٢٢٨ مسأله ٥٢٨، كشف اللثام: ٤-٤٤٢، مستند الشيعة: ٨-١١، جواهر الكلام: ١٣-١٣٤.

٢ - ٢) أمالي الطوسي ٢:١٤٧، الوسائل ٥:٣٨٣. أبواب الأذان و الإقامه ب ٤ ح ٩، و روايات آخر في الباب.

٣ - ٣) راجع الوسائل: ٥-٣٨١. أبواب الأذان و الإقامه ب ٤.

بالنداء كما فى الآيتين و الروايه التى أشرنا إليها، يدفع الوجوب الشرطى للجماعه أو لأصل الصلاه، لأنّ النداء إلى الشىء يغير نفس ذلك الشىء، و لا يكون ممّا يتقوم به.

فالأقوى عدم وجوبهما، و كونهما سنتين مؤكّدتين، كما هو المشهور بين الإماميه (1)، و يدل على عدم الوجوب أيضا ما رواه الشيخ عن عبيد بن زراره، عن أبيه قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن رجل نسى الأذان و الإقامه حتّى دخل فى الصلاه؟ قال: «فليمض فى صلاته فإنّما الأذان سنّه» (2).

إذ الظاهر أنّ المراد بالسّنّه الاستحباب مقابل الوجوب، لا ما ثبت مطلوبيته من قول النّبى صلّى الله عليه و آله أو فعله، مقابل ما ثبت بالكتاب العزيز، و إلّا- لم تصلح أن تكون الجملة الأخيره تعليلا- للمضى كما لا- يخفى، مضافا إلى أنّ الأذان ثبت مشروعيته و مطلوبيته بالكتاب، كما عرفت من دلاله الآيتين عليه.

و المراد بالأذان فى قوله عليه السّلام: «فإنّما الأذان سنّه»، ليس خصوص الأذان المقابل للإقامه، و إلّا لم يكن وجه لتعليل المضى فى الصلاه، و لو مع نسيان الإقامه، كما هو مورد الروايه بكون الأذان سنّه، إذ لعلّ الإقامه كانت واجبه، فوجوب الإعاده كان ثابتا من أجل تركها لا ترك الأذان، فالمراد بالأذان فى الروايه الأعم من الإقامه، و المصحح لهذا الاستعمال ما عرفت من أنّ الإقامه أيضا إيذان و تنبيه، غايه الأمر أنّها إعلام للقريب، و الأذان إعلام للبعيد.

و منه يظهر أنّ الروايه بنفسها تدلّ على عدم وجوب الإقامه أيضا، فلا يحتاج فى إثبات عدم وجوبهما إلى ضمّ الإجماع المركّب إليها، كما فعله العلّامه فى المختلف (3)، حيث استدلّ بهذه الروايه على عدم وجوب الأذان فقط، ثمّ ادّعى

ص: ٤٨٠

١-١) رياض المسائل ٢: ٢٣٥.

٢-٢) التهذيب ٢: ٢٨٥ ح ١١٣٩، الاستبصار ١: ٣٠٤-١١٣٠، الوسائل ٥: ٤٣٤، أبواب الأذان و الإقامه، ب ٢٩ ح ١.

٣-٣) مختلف الشيعة: ٢-١٢٢.

الإجماع على عدم الفرق بينه وبين الإقامه في الحكم.

ثمَّ إنَّه قد يقال: بأنَّ المراد من السنَّة في الروايه هو ما ثبت مطلوبيته من فعل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَوْ قَوْلِهِ، وَصَلَاحِيهِ الْجَمْلَهُ الْأَخِيرَهُ لِلتَّعْلِيلِ كَصَلَاحِيهِ نَظِيرَهَا لِلتَّعْلِيلِ، لِعَدَمِ وَجُوبِ الْإِعَادَةِ فِي الْخَلَلِ الْوَاقِعِهِ فِي الصَّلَاةِ نَسْيَانًا كَمَا فِي الْأَخْبَارِ الْكَثِيرَةِ الْوَارِدَةِ فِي نَسْيَانِ بَعْضِ أَفْعَالِ الصَّلَاةِ كَالْتَشَهُدِ وَأَمْثَالِهِ (١)، فَيَأْتِيهِ عِلْلٌ فِيهَا عَدَمُ وَجُوبِ الْإِعَادَةِ، بِكَوْنِ الْأَفْعَالِ الْمُنْسِيهِ سَنَهُ، مَعَ أَنَّ مِنَ الْوَاضِحِ إِنَّهُ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالسَّنَةِ فِيهَا الْاسْتِحْبَابُ.

هذا، و لكن يرد عليه إنَّه إن كان المراد بالسنة ما لم يكن فرضاً من الله تعالى مأموراً به في الكتاب العزيز، فالأذان والإقامة وإن لم يكن شيء منهما مأموراً به في الكتاب، إلا أنَّ أكثر الفروض والواجبات الشرعية تكون كذلك، وإن كان المراد بها ما لم يكن فرضاً من الله تعالى بل من الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

غايه الأمر إنَّه كان مورداً لإمضاء الله تعالى، فيرده أنَّ الأذان والإقامة لا يكون شيء منهما كذلك، كما تدل عليه الأخبار الكثيرة المستفيضة، بل المتواترة الواردة في مقام التعريض على العامة، الزاعمين أنَّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَخَذَ الْأَذَانَ مِنْ رُؤْيَا عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ فِي مَنْامِهِ بِقَوْلِهِ: «يَنْزِلُ الْوَحْيُ عَلَيَّ نَبِيَّكُمْ فَتَرَعْمُونَ أَنَّهُ أَخَذَ الْأَذَانَ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ (٢)؟!» وقد روى عن أبي جعفر عليه السَّلام أنَّه قال: «لَمَّا أُسْرِيَ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِلَى السَّمَاءِ فَبَلَغَ الْبَيْتَ الْمَعْمُورَ، وَحَضَرَتْ الصَّلَاةَ، فَأَذَّنَ جِبْرَائِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَقَامَ، فَتَقَدَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَصَفَّ الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ خَلْفَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ» (٣).

ص: ٤٨١

-
- ١-١) راجع الوسائل ٤٠١:٦ ب ٧ و ص ٤٠٥ ب ٩ من أبواب التشهد.
 - ٢-٢) الذكري ٣:١٩٥، الوسائل ٥:٣٧٠. أبواب الأذان والإقامة ب ١ ح ٣.
 - ٣-٣) الكافي ٣:٣٠٢ ح ١، الوسائل ٥:٣٦٩. أبواب الأذان والإقامة ب ١ ح ١.

وقد روى أيضا عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «لَمَّا هَبَطَ جِبْرِئِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْأَذَانِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ رَأْسُهُ فِي حَجَرٍ عَلَى عَلَيْهِ السَّلَامِ، فَأَذَّنَ جِبْرِئِيلُ وَأَقَامَ، فَلَمَّا انْتَبَهَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ: يَا عَلِيُّ سَمِعْتَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: حَفِظْتَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «أَدْعُ بِلَالًا فَعَلِّمَهُ، فَدَعَا عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِلَالًا فَعَلَّمَهُ» (١).

و بالجمله: فالظاهر أنّ الأذان ثبت مطلوبيته من الله تعالى بالوحي على الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، كما عرفت أنّه مدلول الروايه، وقد انقده من جميع ما ذكرنا إنّ لا دليل على وجوب الأذان، مضافا إلى ما تقدّم من وجود الدليل على عدم الوجوب.

ثمّ إنّ ظهر ممّا ذكرنا من أنّ تشريع الأذان في الابتداء كان لدعوه الناس إلى إقامة الصلاة، غاية الأمر إنّ قد شرع للمنفرد أيضا، لأنّ تصير صلاته جماعه، إنّ لا دليل على مشروعيه الأذان لمجرد الإعلام بدخول الوقت، كما يظهر من جماعه من الفقهاء (٢)، فإذا لم تكن في البين صلاه فالأذان لغيرها لم يعلم من الأدله كونه مشروعاً، بل الظاهر إنّ مجعول لدعوه الناس إلى إقامة الصلاة، كما تدلّ عليه الآيتان المتقدمتان.

هذا، مضافا إلى أنّ فصوله الأخيره التي تعرف حقيقتها و ماهيتها كالحيعلات، شاهده على ما ذكرنا، من أنّ المقصود منه دعوه الناس إلى الصلاة، غاية الأمر أنّه يدعوهم إلى الصلاة ابتداء ثمّ يدعوهم إلى الفلاح الذي هو عبارته عن الصلاة، للإشعار بأنّها هو ما يكون مطلوباً عندهم، ثمّ يدعوهم إلى خير الأعمال الذي هو عبارته

ص: ٤٨٢

١- (١) الكافي ٣: ٣٠٢ ح ٢، الفقيه ١: ١٨٣ ح ١٨٦٥، التهذيب ٢: ٢٧٧ ح ١٠٩٩، الوسائل ٥: ٣٦٩. أبواب الأذان و الإقامة ب ١ ح ٢.

٢- (٢) السرائر ١: ٢١، كشف اللثام ٣: ٣٦٢، الحدائق ٧: ٣٩٥، جامع المقاصد ٢: ١٦٧، جواهر الكلام ٩: ٣، الدرّة النجفیه: ١١٣.

عنها أيضا، و اختلاف التعبير لما ذكرنا من الإشعار بأن الصلاة هي ما توجهت إليه النفوس و اشتاقت للوصول إليه من الفلاح و السعادة و خير الأعمال و الأفعال.

و من المعلوم أنّ هذا النحو من التعبير أوقع في النفس، و أحسن في تشويق النفوس إلى الصلاة، من تكرار لفظها مرّتين أو مرّات كما لا يخفى.

و بالجمله: فلا- دليل على مشروعيه الأذان لغير الصلاة، بل لمجرّد الاعلام بدخول الوقت، و قد يتوهم (١) ذلك لجريان السيره عليه، و فيه: مضافا إلى منع الصغرى أنّ الكبرى ممنوعه أيضا.

ثمّ إنّ لا- تنحصر مشروعيه الأذان و الإقامه بخصوص الرجال، بل الظاهر التعميم للنساء أيضا، كما صرّح به في الروايات الكثيره الداله على استحباب الأذان و الإقامه لهنّ (٢)، و إنهنّ لو لم يفعلن يجزى التكبير و الشهادتان، غايه الأمر إنّ الأوّل أفضل و استحبابه أكد.

ثمّ إنّ صاحب الحدائق (٣) ذكر في أواخر مسأله اشتراط الذكوريه في المؤذن ما حاصله: إنّ لا يشترط الذكوريه في أذان الصلاة لإطلاق أدلته، و خصوص بعض الروايات الداله على مشروعيته للنساء، و أمّا أذان الإعلام فثبت مشروعيته بالسيره، و لا إطلاق لها، فالواجب الاقتصار على القدر المتيقن و هو كون المؤذن رجلا لا امرأه.

و الأذان على قسمين: أذان الإعلام، و أذان الصلاة، و هو الذي اختاره تلميذه العلامة الطباطبائي في منظومته (٤) حيث قال:

ص: ٤٨٣

١- ١) المتوهم هو صاحب الحدائق: ٧-٣٣٥.

٢- ٢) الوسائل ٤٠٥: ٤٠٦-٤٠٦. أبواب الأذان و الإقامه ب ١٤ ح ١ و ٢ و ٥.

٣- ٣) الحدائق: ٧-٣٣٥.

٤- ٤) الدرّه النجفيه: ص ١١٣.

و ما له الأذان فى الأصل و سم شيطان إعلام و فرض قد علم

ثم بين افتراقهما فى الأحكام إلى أن قال:

فافترق الأمران فى الأحكام فرقا خلا عن وصفه الإبهام

و استدلل صاحب الجواهر (١) لمشروعيه أذان الإعلام بما ذكره صاحب الحدائق، من جريان السيره القطعيه به، و باستفادتها من النصوص المستفيضه، كصحيح معاويه بن وهب عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «من أذن فى مصر من أمصار المسلمين سنه و جبت له الجنة» (٢). و غيره من الأخبار الوارده فى مدح المؤذنين (٣).

أقول: أمّا السيره فقد عرفت ما فيها، و أمّا النصوص فلا تنافى كون الأذان فيها لإعلام الناس إلى إقامة الجماعه، لأنه حيث يكون الأذان كذلك متوقفا على الصوت البليغ الذى يسمعه الناس، كما يدل عليه التعبير عنه فى الآيتين بالنداء، و من المعلوم أنّ الصوت كذلك يأبى عنه بعض الناس بل أكثرهم، لمنع صفه التكبر الموجوده فيهم عنه ترتبت عليه تلك المثوبات العظيمه و الفوائد الخطيره.

و بالجمله: فلا يستفاد من النصوص الوارده فى هذا الباب مشروعيه الأذان، لمجرد الإعلام بدخول الوقت، نعم لا بأس بالإتيان به رجاء كسائر ما لم يثبت استحبابه، لوجود القول بالاستحباب بين الفقهاء (٤)، و صدق البلوغ بذلك (٥) كما هو واضح.

ص: ٤٨٤

١-١) جواهر الكلام: ٩-٤.

٢-٢) التهذيب: ٢-٢٨٣ ح ١١٢٦، الفقيه ١: ١٨٥ ح ٨٨١، الوسائل: ٥-٣٧١. أبواب الأذان و الإقامة ب ٢ ح ١.

٣-٣) راجع الوسائل ٥: ٣٧١، ب ٢ من هذه الأبواب.

٤-٤) السرائر ٢٠٨: ١، كشف اللثام ٣: ٣٦٢، جواهر الكلام ٣: ٩، الحدائق ٣٩٥: ٧.

٥-٥) أى يشمل اخبار من بلغ. راجع الوسائل ٨٠: ١. أبواب مقدمه العبادات ب ١٨.

اعلم أنّ المشهور بين الإماميه في كيفية الأذان، أنّه عبارة عن التكبير أربع مرات، والشهادة بالتوحيد مرتين، والشهادة بالرسالة مرتين، والدعاء إلى الصلاة مرتين، والدعوة إلى الفلاح كذلك، والدعاء إلى خير العمل كذلك، والتكبير مرتين، والتهليل مرتين، فيكون مجموع الأذان ثمانى عشره كلمه (١).

و يظهر من بعض أصحابنا القول بكون التكبير في آخره أربع مرّات كالتكبير في أوّله (٢)، و عليه فيكون عشرين كلمه، و خالف جميع العامه في قول «حَيَّ على خير العمل» بعد قول «حَيَّ على الفلاح» (٣) على ما تشهد به سيرتهم المستمره، و لا ريب في أنّه كان هذا القول من فصول الأذان في زمان النبي صلّى الله عليه و آله.

غايه الأمر إنّّه لا يعلم لم أسقط و من أسقطه بعد النبي صلّى الله عليه و آله! اقد يقال كما قيل:

بأنّه أسقط في زمان عمر، و كان وجه إسقاطه إيّاه، توهمه أنّه لو علم الناس بكون الصلاة خير الأعمال لم يرغبوا في الجهاد و تسامحوا فيه.

و بالجملة: فلم يعلم تحقيقاً أنّه في أيّ زمان أسقط، و من كان مسقطاً له، و ما وجه إسقاطه إيّاه؟ إنّما المعلوم كون ذلك مورداً لاختلاف المسلمين، و مميّزاً للتشيع عن التسنن، بحيث يرتفع به صوت الشيعة عند القيام على العامه، كما يظهر من بعض التواريخ، و عليه فيسقط من فصول الأذان عندهم اثنتا كلمه، و قال

ص: ٤٨٥

-
- ١- ١) الخلاف: ١- ٢٧٨ مسألة ١٩، تذكره الفقهاء: ٣- ٤١ مسألة ١٥٦، مفتاح الكرامه: ٢- ٢٨٠، جواهر الكلام: ٩- ٨١، كشف اللثام: ٣- ٣٧٤، مستند الشيعة: ٤- ٤٧٨.
- ٢- ٢) الهدايه: ١٣١، ب ٤٢.
- ٣- ٣) راجع الخلاف: ١- ٢٧٨ مسألة ١٩، تذكره الفقهاء: ٣- ٤٢، بدايه المجتهد: ١- ١٥٤- ١٥٥.

الشافعي بكون الأذان تسع عشره كلمه فى غير الفجر، و فيه إحدى و عشرون بزياده الترجيع فى الجمع، و التشويب فى خصوص الفجر، و الشهاده بالتوحيد مرّه واحده بدل التهليل مرتين فى آخره (١).

و الترجيع عباره عن تكرار الشهادتين مرتين آخرين، بأن يقول: أشهد أن لا إله إلا الله مرّتين، و أشهد أنّ محمّدا رسول الله مرّتين مع اخفاض صوته، ثمّ يرجع و يرفع صوته بذلك. و التشويب عباره عن قول: الصلاه خير من النوم، فى خلال الأذان أو بعده، و وافقه أبو حنيفه إلا فى الترجيع و التشويب، فيكون الأذان عنده خمس عشره كلمه.

و قال مالك: إنّ التكبير فى أوّله مرّتان مع الترجيع، فيكون سبع عشره كلمه، و وافقه أبو يوسف إلا فى الترجيع، فيكون عنده ثلاث عشره كلمه، و قال أحمد بالتخيير بين الترجيع و عدمه (٢).

و قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الخلاف مع العامه فى خمس مراد:

الأول: فى الدعاء إلى خير العمل، بعد الدعاء إلى الفلاح، و قد عرفت اتفاقهم على نفيه.

الثانى: فى الترجيع الذى حكم الشافعي و مالك باستجاباه، و أحمد بالتخيير بينه و بين عدمه.

الثالث: فى التشويب الذى حكم الشافعي باستجاباه.

الرابع: فى مقدار التكبير فى أوّله، فذهب مالك و أبو يوسف إلى أنّه مرّتان لا أربع.

الخامس: فى التهليل فى آخره.

ص: ٤٨٦

١- ١) الجامع لأحكام القرآن ٦: ٢٢٦، بدايه المجتهد ١: ١٥٤-١٥٥، مغنى المحتاج ١: ١٣٦، الخلاف ١: ٢٧٨ مسألة ١٩.

٢- ٢) المجموع ٣: ٩٣، بدايه المجتهد ١: ١٥٤-١٥٥، تفسير القرطبي ٦: ٢٢٧، الخلاف ١: ٢٧٩.

و يظهر من جميع من ذكرنا قوله أنّ آخره الشهاده بالتوحيد مرّه لا التهليل مرّتين، و مخالفه مشهور الإماميه و كذا العامه مع بعض أصحابنا (١) إنّما هو فى مورد واحد، و هو مقدار التكبير فى آخره، فظاهره إنّهُ أربع مرّات كالتكبير فى أوّله، خلافاً للمشهور بين المسلمين، حيث ذهبوا إلى أنّه مرّتان لا أربع.

هذا، و يوجد فى بعض الكتب الفقهيّه اختلاف الأمصار الإسلاميه، أعنى مكّه المكرّمه، و المدينه، و الكوفه، و البصره، فى الأذان، فأذان مكّه المكرّمه عباره عن التكبير أربع مرّات و الشهادتين تربيعاً، بأن يقول: أشهد أن لا إله إلاّ الله أربع مرّات متعاقبه، ثمّ يعقبه بالشهاده بالرساله كذلك، ثمّ سائر الفصول مثنى مثنى.

و أذان المدينه هكذا إلاّ فى تربيع الشهادتين، فإنّ أذانهم إنّما هو مع ترجيع الشهادتين لا تربيعهما، و قد مرّ تفسير الترجيع.

و أذان الكوفه عباره عن تربيع التكبير الأوّل و تثنيه باقى الأذان فىوافق مذهب الإماميه إلاّ فى فصل واحد قد عرفت اتفاهم على نفيه، و هو الدعاء إلى خير العمل.

و أذان البصره عباره عن تربيع التكبير الأوّل، و تثليث الشهادتين و حيّ على الصلاه و حيّ على الفلاح، يقول: أشهد أن لا إله إلاّ الله مرّه ثمّ يتبعه بالشهاده بالرساله مرّه ثمّ يدعو إلى الصلاه كذلك، ثمّ يدعو إلى الفلاح كذلك، ثمّ يعيد المجموع مرّه ثانيه، ثمّ يعيدهنّ ثالثه (٢).

و العجب أنّ كلّاً منهم استند لمذهبه بالسيره المستمره من زمان النبى صلّى الله عليه و آله، و هذا المعنى ممّا يدل على عدم اعتناء أكثر الصحابه بالأحكام الشرعيه، و إلاّ

ص: ٤٨٧

١-١ (١) الهدايه: ١٣١، ب ٤٢.

٢-٢ (٢) بدايه المجتهد ١٥٤: ١-١٥٥.

فكيف يمكن أن يخفى عليهم مثل هذا الأمر المكرّر في كل يوم و ليلة خمس مرّات، و حينئذ فيرتفع الاستبعاد عمّا ورد من الأئمة عليهم السلام ممّا يخالف جميعهم كما هو واضح.

ثمّ إنّه يدل على ما ذهب إليه مشهور الإماميه في كيفية الأذان، بعض الروايات الواردة في هذا الباب (١)، و لكونها موافقه للشهره من حيث الفتوى، بل و كذا من حيث الروايه يجب الأخذ بها دون غيرها ممّا يدل بظاهره على خلاف المشهور، لما حققناه في الأصول، من أنّ أول المرجحات هي الشهره الفتوائيه، هذا كلّه في الأذان.

و أمّا الإقامه فالمشهور بين الإماميه أنّها سبعة عشر فصلا (٢)، على ترتيب فصول الأذان، و ينقص من التكبيرات في أوّله تكبيرتان، و يزداد فيها بدلها قد قامت الصلاه مرّتين، بعد قول حيّ على خير العمل، و ينقص أيضا من التهليل في آخره مرّه واحده، و من قال من أصحابنا (٣): إنّ الأذان عشرون فصلا، فقد ذهب إلى أنّ الإقامه اثنان و عشرون فصلا، أثبت فيها جميع فصول الأذان مع زياده قد قامت الصلاه مرّتين في الموضع المذكور.

و عليه فيكون مجموع فصول الأذان و الإقامه عنده اثنين و أربعين فصلا، كما أنّ مجموع فصولها عند المشهور خمس و ثلاثون فصلا.

و يدل عليه ما رواه في الكافي عن إسماعيل الجعفي قال: سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول: «الأذان و الإقامه خمس و ثلاثون حرفا، فعّد ذلك بيده واحدا واحدا،

ص: ٤٨٨

١- ١) الوسائل ٤١٣: ٥. أبواب الأذان و الإقامه ب ١٩.

٢- ٢) الخلاف ١: ٢٧٩ مسألة ٢٠، المعتمد ٢: ١٣٩، تذكرة الفقهاء ٣: ٤٣، مفتاح الكرامه: ٢- ٢٨١، كشف اللثام: ٣- ٣٧٥، جواهر الكلام: ٩- ٨٢.

٣- ٣) الهدايه: ١٣١، ب ٤٢.

الأذان ثمانية عشر حرفاً، والإقامة سبعة عشر حرفاً» (١) وغيرها ممّا يدل على ذلك، ولا ريب أنّ الترجيح معها لكونها موافقه لفتوى المشهور كما عرفت.

ما قيل باعتباره في الأذان والإقامة

فيما قيل أو يمكن أن يقال باعتباره في الأذان والإقامة، وهي أمور:

أحدها: ترك التكلم، والكلام فيه قد يقع من حيث تكلم المؤذن في أثناء الأذان أو بعده، وقد يقع من حيث تكلم المقيم نفسه في أثناء الإقامة أو بعدها، وقد يقع من حيث تكلم المجتمعيين في المسجد لإقامه صلاه الجماعة.

أمّا من الحيثية الأولى، فمقتضى الأخبار الكثيره جواز تكلم المؤذن في الأثناء أو بعده.

منها: روايه عمرو بن أبي نصر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيتكلم الرجل في الأذان؟ قال: «لا - بأس به». قلت: في الإقامة؟ قال: «لا» (٢).

و منها: روايه سماعة قال: سألته عن المؤذن أيتكلم وهو يؤذن؟ قال: «لا بأس حين يفرغ من أذانه» (٣). والمراد بهذا القول يحتمل أن يكون حين الفراغ من جميع فصول الأذان، فيدلّ بمفهومه على ثبوت البأس في مورد السؤال، وهو تكلم المؤذن في أثناء الأذان، واللّازم حينئذ الحمل على الكراهه، جمعا بين الأخبار، ويحتمل أن يكون المراد حين الفراغ من كل فصل من فصول الأذان، فيدلّ بمفهومه على جواز

ص: ٤٨٩

١- (١) الكافي: ٣-٣٠٢ ح ٣، التهذيب: ٢-٥٩ ح ٢٠٨، الاستبصار: ١-٣٠٥ ح ١٢٣٢، الوسائل: ٥-٤١٣. أبواب الأذان والإقامة، ب ١٩ ح ١.

٢- (٢) الكافي: ٣-٣٠٤ ح ١٠، التهذيب: ٢-٥٤ ح ١٨٢، الاستبصار: ١-٣٠٠ ح ١١١٠، الوسائل: ٥-٣٩٤. أبواب الأذان والإقامة، ب ١٠ ح ٤.

٣- (٣) التهذيب: ٢-٥٤ ح ١٨٣، الوسائل: ٥-٣٩٤. أبواب الأذان والإقامة، ب ١٠ ح ٤.

و منها:روايه محمد الحلبي قال:سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم في أذانه أو في إقامته؟قال:«لا بأس» (١).

و منها:خبر الوصيه الدال على كراهه التكلم بين الأذان و الإقامه في صلاه الغداه (٢)،لكنه ضعيف من حيث السند.

و أما من الحيثيه الثانيه،فمقتضى بعض الأخبار جواز التكلم في الإقامه أو مطلقا،أى و لو بعدها،كروايه محمد الحلبي المتقدمه،و روايه الحسن بن شهاب قال:سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:«لا بأس أن يتكلم الرجل و هو يقيم الصلاه و بعد ما يقيم إن شاء» (٣).و روايه حماد بن عثمان قال:سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم بعد ما يقيم الصلاه؟قال:«نعم» (٤).

و مقتضى بعضها الآخر عدم جواز ذلك،كروايه محمد بن مسلم قال:قال أبو عبد الله عليه السلام:«لا تتكلم إذا أقيمت الصلاه فإنك إذا تكلمت أعدت الإقامه» (٥)و روايه عمرو بن أبى نصر المتقدمه،الداله على ثبوت البأس فيما لو تكلم في الإقامه، و روايه أبى هارون المكفوف قال:قال أبو عبد الله عليه السلام:«يا أبا هارون الإقامه من الصلاه فإذا أقيمت فلا تتكلم و لا تؤم بيدك» (٦).

هذا،و مقتضى الجمع بين الطائفتين حمل الثانيه منهما على الكراهه،مضافا إلى

ص: ٤٩٠

-
- ١- ١) التهذيب ٢: ٥٤ ح ١٨٦، الاستبصار ١: ٣٠١ ح ١١١٣، الوسائل ٥: ٣٩٥. أبواب الأذان و الإقامه ب ١٠ ح ٨.
 - ٢- ٢) أمالي الصدوق: ٢٤٨ ح ٣، الفقيه ٤: ٢٥٧ ح ٨٢٢، الوسائل ٥: ٣٩٤. أبواب الأذان و الإقامه ب ١٠ ح ٢.
 - ٣- ٣) التهذيب ٢: ٥٥ ح ١٨٨، السرائر ٣: ٦٠١، الاستبصار ١: ٣٠١ ح ١١١٥، الوسائل ٥: ٣٩٥. أبواب الأذان و الإقامه ب ١٠ ح ١٠.
 - ٤- ٤) التهذيب ٢: ٥٤ ح ١٨٧، الاستبصار ١: ٣٠١ ح ١١١٤، الوسائل ٥: ٣٩٥. أبواب الأذان و الإقامه ب ١٠ ح ٩.
 - ٥- ٥) التهذيب ٢: ٥٥ ح ١٩١، الاستبصار ١: ٣٠١ ح ١١١٢، الوسائل ٥: ٣٩٤. أبواب الأذان و الإقامه ب ١٠ ح ٣.
 - ٦- ٦) الكافي ٣: ٣٠٥ ح ٢٠، التهذيب ٢: ٥٤ ح ١٨٥، الوسائل ٥: ٣٩٦. أبواب الأذان و الإقامه ب ١٠ ح ١٢.

أن مناسبة الحكم و الموضوع تقتضى الحكم بالكراهه، فإنّ المقيم كأنه قد ورد فى الصلاه لیس بخارج منها، كما أنه لیس بداخل فيها واقعا، فينبغى له ترك التكلم المانع بوجوده عن صحه الصلاه.

و أمّا من الحيثيه الثالثه، فمقتضى أكثر الأخبار الوارده فى هذا الباب حرمه الكلام على أهل المسجد إذا قال المقيم: قد قامت الصلاه، إلا فى بعض الموارد:

منها: روايه زراره عن أبى جعفر عليه السلام أنه قال: «إذا أقيمت الصلاه حرم الكلام على الإمام و أهل المسجد إلا فى تقديم إمام» (١).

و منها: روايه سماعه قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا أقام المؤذن الصلاه فقد حرم الكلام، إلا أن يكون القوم لیس يعرف لهم إمام» (٢).

و منها: روايه ابن أبى عمير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم فى الإقامه؟ قال: «نعم فإذا قال المؤذن قد قامت الصلاه فقد حرم الكلام على أهل المسجد إلا- أن يكونوا قد اجتمعوا من شتى و لیس لهم إمام فلا- بأس أن يقول بعضهم لبعض: تقدّم يا فلان» (٣).

هذا، و مقتضى روايه عبيد بن زراره جواز ذلك، حيث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام قلت: أ يتكلم الرجل بعد ما تقام الصلاه؟ قال: «لا بأس» (٤). و الجمع يقتضى حمل الروايات المتقدمه الظاهره فى الحرمة على الكراهه، مضافا إلى ما عرفت من أنه قضيه مناسبه الحكم و الموضوع، ثمّ إنه يحتمل أن لا يكون للاستثناء الواقع فى أكثر هذه الأخبار خصوصيه، بل كان الملاك رعايه مصالح الجماعه و ما

ص: ٤٩١

١- ١) الفقيه ١: ١٨٥ ح ٨٧٩، الوسائل ٥: ٣٩٣. أبواب الأذان و الإقامه ب ١٠ ح ١.

٢- ٢) التهذيب ٥: ٥٥ ح ١٩٠، الاستبصار ٣: ٣٠٢ ح ١١١٧، الوسائل ٥: ٣٩٤. أبواب الأذان و الإقامه ب ١٠ ح ٥.

٣- ٣) التهذيب ٥: ٥٥ ح ١٨٩، الاستبصار ٣: ٣٠١ ح ١١١٦، الوسائل ٥: ٣٩٥. أبواب الأذان و الإقامه ب ١٠ ح ٧.

٤- ٤) السرائر ٣: ٦٠١، الوسائل ٥: ٣٩٦. أبواب الأذان و الإقامه ب ١٠ ح ١٣.

تتقوم به، فالكلام لغير تعيين الإمام، بل لتنبية الجاهل بأحكام الجماعة مثلاً، أو لتسوية الصفوف خارج عن الحرمه، كما احتمله العلامة قدس سرّه، بل جزم به في المنتهى (١).

ثمّ لا يخفى إنّ تطلق الإقامه كثيرا ما على قول قد قامت الصلاة، كما يظهر بمراجعه الأخبار، وحينئذ فلا تعارض بين نفس الروايات المتقدمه الداله على حرمه الكلام كما هو واضح. ثمّ إنّ إطلاق الأذان على الأعمّ منه و من الإقامه شائع جداً، كما يظهر لمن تتبع في الأخبار، و ممّا أطلق فيه الأذان على الأعمّ روايتا سماعه و ابن أبي عمير المتقدمتان.

ثانيها: عدم مغايره المؤذّن للمقيم، و مقتضى الأخبار جوازها، و قد جمعها صاحب الوسائل في الباب الواحد و الثلاثين من أبواب الأذان و الإقامه فراجع.

ثالثها: البلوغ، و مقتضى الأخبار أيضا عدم اعتباره، كخبر ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «لا بأس أن يؤذّن الغلام الذي لم يحتلم» (٢). و غير ذلك ممّا جمعه صاحب الوسائل في الباب الثاني و الثلاثين فراجع. و مقتضى صحه أذان غير البالغ كون عباداته شرعيه كما هو الحقّ، و تدلّ عليه جملة من الأخبار.

رابعها: القيام و الاستقرار و كونه على الأرض، و الروايات الواردة في هذا الباب كثيره، و قد جمعها في الوسائل في الباب الثالث عشر من أبواب الأذان و الإقامه.

منها: روايه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «تؤذّن و أنت على غير وضوء في ثوب واحد قائما أو قاعدا و أينما توجهت و لكن إذا أقمت فعلى وضوء متهيئا للصلاه» (٣).

ص: ٤٩٢

١-١) المنتهى ٢٥٦:١.

٢-٢) التهذيب ٢٨٠:٢ ح ١١١٢، الوسائل ٤٤٠:٥. أبواب الأذان و الإقامه ب ٣٢ ح ١، و سائر أحاديث الباب.

٣-٣) التهذيب ١٨٣:١ ح ٨٦٦، الوسائل ٤٠١:٥. أبواب الأذان و الإقامه ب ١٣ ح ١.

و منها: ما رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام أنه قال: «يؤذّن الرجل و هو جالس و يؤذّن و هو راكب» (١). و مقتضاها عدم اعتبار القيام و لا - كونه على الأرض، بل و لا - الاستقرار، كما أنّ مقتضى الرواية الأولى عدم اعتبار القيام و لا الاستقرار، بناء على أن يكون المراد بقوله: «و أينما توجهت» المشى إلى المحلّ الذي يريده المؤذّن، لا نفي اعتبار الاستقبال.

هذا، و لا يخفى بعد المعنى الأوّل.

و منها: ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا أذّنت في الطريق أو في بيتك ثمّ أقمت في المسجد أجزاءك» (٢). و مقتضاها نفي اعتبار الاستقرار، و لكن الرواية لم تصدر لبيان ذلك، بل المقصود منها عدم اعتبار اتصال الأذان بالإقامة كما لا يخفى.

و منها: رواه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس للمسافر أن يؤذّن و هو راكب و يقيم و هو على الأرض قائم» (٣).

و منها: رواه محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يؤذّن الرجل و هو قاعد؟ قال: «نعم و لا يقيم إلّا و هو قائم» (٤).

و منها: رواه أحمد بن محمد بن محمد، عن العبد الصالح عليه السلام قال: «يؤذّن الرجل و هو جالس و لا يقيم إلّا و هو قائم». و قال: «تؤذّن و أنت راكب و لا تقيم إلّا و أنت على الأرض» (٥).

ص: ٤٩٣

١- (١) الفقيه ١: ١٨٣ ح ٨٦٧، الوسائل ٥: ٤٠٢. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٣ ح ٢.

٢- (٢) الفقيه ١: ١٨٩ ح ٩٠١، الوسائل ٥: ٤٠٢. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٣ ح ٣.

٣- (٣) التهذيب ٢: ٥٦ ح ١٩٣، الوسائل ٥: ٤٠٢. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٣ ح ٤.

٤- (٤) التهذيب ٢: ٥٦ ح ١٩٤، الاستبصار ١: ٣٠٢ ح ١١١٨، الوسائل ٥: ٤٠٢. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٣ ح ٥.

٥- (٥) الكافي ٣: ٣٠٥ ح ١٦، التهذيب ٢: ٥٦ ح ١٩٥، الاستبصار ١: ٣٠٢ ح ١١١٩، الوسائل ٥: ٤٠٢. أبواب الأذان و الإقامة ب ١٣ ح ٦.

و منها: روايه محمّد بن عبد الله عن أحدهما عليهما السّلام قال: سألته عن الرجل يؤذّن و هو يمشى أو على ظهر دابّته و على غير ظهوره؟ فقال: «نعم إذا كان التشهد مستقبل القبلة فلا بأس» (١).

و منها: روايه سماعه، عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: «لا بأس أن تؤذّن راكبا أو ماشيا أو على غير وضوء و لا تقيم و أنت راكب أو جالس إلا من علّه أو تكون في أرض ملصّه» (٢).

و منها: روايه يونس الشيباني عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: قلت له: «أؤذّن و أنا راكب؟ قال: نعم. قلت: فأقيم و أنا راكب؟ قال: لا. قلت: فأقيم و رجل في الركاب؟ قال: لا. قلت: فأقيم و أنا قاعد؟ قال: لا. قلت: فأقيم و أنا ماش؟ قال:

نعم ماش إلى الصلاة. قال: ثمّ قال: إذا أقمت الصلاة فأقم مترسلا فإنك في الصلاة.

قال: قلت له: قد سألتك أقيم و أنا ماش؟ قلت لي: نعم. فيجوز أن أمشي إلى (في خ ل) الصلاة؟ فقال: «نعم، إذا دخلت من باب المسجد فكبرت و أنت مع إمام عادل ثمّ مشيت إلى الصلاة أجزأك ذلك و إذا الإمام كبر للركوع كنت معه في الركعه. لأنّه إن أدركته و هو راكع لم تدرك التكبير معه في الركوع» (٣).

و منها: روايه حمران قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الأذان جالسا؟ قال عليه السّلام: «لا يؤذّن جالسا إلا راكب أو مريض» (٤).

و منها: روايه سليمان بن صالح عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا يقيم أحدكم الصلاة

ص: ٤٩٤

١- ١) التهذيب ٢: ٥٦ ح ١٩٦، الفقيه ١: ١٨٥ ح ٨٧٨، الوسائل ٥: ٤٠٣. أبواب الأذان و الإقامه ب ١٣ ح ٧.

٢- ٢) الفقيه ١: ١٨٣ ح ٨٦٨، التهذيب ٢: ٥٦ ح ١٩٢، الوسائل ٥: ٤٠٣. أبواب الأذان و الإقامه ب ١٣ ح ٨. و أرض ملصّه: ذات لصوص (لسان العرب ١٢: ٢٧٨).

٣- ٣) التهذيب ٢: ٢٨٢ ح ١١٢٥، الوسائل ٥: ٤٠٣. أبواب الأذان و الإقامه ب ١٣ ح ٩.

٤- ٤) التهذيب ٢: ٥٧ ح ١٩٩، الاستبصار ١: ٣٠٢ ح ١١٢٠، الوسائل ٥: ٤٠٤. أبواب الأذان و الإقامه ب ١٣ ح ١١.

و هو ماش و لا راكب و لا مضطجع إلا أن يكون مريضا و ليتمكن في الإقامه كما يتمكن في الصلاه فإنه إذا أخذ في الإقامه فهو في صلاه» (١).

و منها: روايه عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام قال: سألته عن المسافر يؤذّن على راحلته؟ و إذا أراد أن يقيم أقام على الأرض؟ قال: «نعم لا بأس» (٢).

و منها: روايه أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السّلام قال: «تؤذّن و أنت جالس و لا تقيم إلا و أنت على الأرض و أنت قائم» (٣).

و منها: روايه عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السّلام قال: سألته عن الأذان و الإقامه أ يصلح على الدابّه؟ قال: «أما الأذان فلا بأس و أما الإقامه فلا حتّى ينزل على الأرض» (٤).

هذه مجموع الروايات الوارده في هذا الباب، و مفاد أكثرها التفصيل بين الأذان و الإقامه بعدم اعتبار القيام و الاستقرار، و الكون على الأرض فيه دونها، و بعض ما يدل على اعتبار القيام في الأذان إلا في بعض الموارد محمول على كراهته بدون القيام، لا كونه شرطا في صحته.

و حينئذ فهل اللازم الأخذ بمقتضى هذه الروايات في باب الإقامه و القول باعتبار هذه الأمور كلّها في صحتها تحقّقها، أو أنّ ذلك من قبيل تعدّد المطلوب بالنسبه إلى الأدله الداله على استحبابها، و بيان كيفيتها من دون أخذ شيء من ذلك فيها شرطا أو شرطا؟

ص: ٤٩٥

-
- ١- (١) الكافي ٣: ٣٠٦ ح ٢١، التهذيب ٥: ٥٦ ح ١٩٧، الوسائل ٥: ٤٠٤. أبواب الأذان و الإقامه ب ١٣ ح ١٢.
 - ٢- (٢) قرب الاسناد: ١٦٠ ح ٦٦٤، الوسائل ٥: ٤٠٥. أبواب الأذان و الإقامه ب ١٣ ح ١٣.
 - ٣- (٣) قرب الاسناد: ٢٨٩ ح ١٣٠٨، الوسائل ٥: ٤٠٥. أبواب الأذان و الإقامه ب ١٣ ح ١٤.
 - ٤- (٤) مسائل عليّ بن جعفر: ١٧٤ ح ٣٠٩، الوسائل ٥: ٤٠٥. أبواب الأذان و الإقامه ب ١٣ ح ١٥.

توضيح ذلك: إنَّ في باب الإقامه طائفتين من الأخبار، طائفه تدلُّ على استحباب الإقامه مطلقا مع بيان حقيقتها من دون تعرّض لشيء من هذه الأمور أصلا، وطائفه أخرى تدلُّ على اعتبار هذه الأمور فيها كهذه الروايات.

و من المعلوم أنّ حمل المطلق على المقيد مشروط بإحراز وحده الحكم، وإلا فلا تعارض بينهما أصلا حتّى يلزم تقييد المطلق، وإحراز اتحاد الحكم قد يكون من ناحيه وحده السبب كقوله: إنَّ ظهرت فأعتق رقبه و إنَّ ظهرت فأعتق رقبه مؤمنه، وقد يكون من الخارج.

و بالجمله: فالمناط في الحمل إنّما هو إحراز ثبوت التعارض بين الدليلين، ولا يحرز ذلك إلا بعد إحراز وحده الحكم من ناحيه وحده السبب أو من غيرها، وفي المقام بل في باب المستحبات كلّها لا دليل على وحده الحكم، فيحتمل أن تكون الإقامه في نفسها مستحبه، وكونها في حال القيام أو مع الاستقرار مثلا مستحبا آخر. ولكن لا يخفى أنّ ذلك إنّما هو بعد الفراغ عن كون الأمر المطلق و المقيد أمرا مولويا لا إرشاديا.

توضيح ذلك، إنّ الأوامر الصادره من المولى المتعلقه بإتيان شيء في الأمور به أو بإتيان الأمور به على نحو خاص و كيفيه خاصه، يكون المتبادر منها عند العرف هو كونها إرشادا إلى اعتبار ذلك الشيء في الأمور به، أو اعتبار أن يكون الأمر به على ذلك النحو الخاص، و الكيفيه الخاصه بمعنى دخالته في ترتب الأثر المترقب من إتيان الأمور به عليه، و أنّ الإتيان به فاقدا لذلك الشيء أو بدون تلك الكيفيه لا يؤثر في حصول الأثر المقصود.

فمفادها ليس إلاّ - مجرّد الإرشاد إلى اعتبار ذلك الشيء في الأمور به على ما هو المتبادر منها كما لا يخفى، و هكذا النواهي الصادره من المولى المتعلقه بإيجاد شيء في الأمور به، أو بإتيان الأمور به مع ذلك الشيء، فإنّه لا يتبادر منها إلاّ كونها إرشادا

إلى مانعيه وجود ذلك الشيء، وأن ترتب الأثر المقصود على المأتي به مشروط بكونه فاقدا له، لكونه مانعا عن حصول الأثر المترقب.

و كذلك النواهي المتعلقة بالمعاملات، فإنّ الظاهر كونها إرشادا إلى فسادها، و عدم ترتب الأثر المقصود عليها، هذا في باب الواجبات.

و أمّا المستحبات فهل الأمر الاستحبابي المتعلق بإتيان فعل في ضمن مستحب آخر، أو بإتيان المستحب على نحو خاص، و كيفية خاصه يتبادر منه عند العرف ذلك، أي كونه إرشادا إلى اعتبار ذلك الشيء في المستحب، بمعنى عدم تحققه بدونه، أو أنّ ذلك يختصّ بالواجبات و المستحبات، يكون الأمر الثاني فيها كالأمر الأول مولويا؟ فيه وجهان.

و على فرض كونه كالأمر الأول مولويا يقع الكلام حينئذ في أنه هل يجب حمل المطلق على المقيد، أو أنّ ذلك مشروط بإحراز وحده الحكم من وحده السبب أو من الخارج؟ و بالجمله: فالكلام في وجوب الحمل و عدمه إنّما هو بعد الفراغ عن كون الأمرين متماثلين من حيث المولويّة، و إلاّ فلو كان الأمر الثاني أمرا إرشاديا، لا مجال لهذا النزاع أصلا.

هذا، و الظاهر أنّ المتبادر من الأمر الثاني في المستحبات أيضا هو الإرشاد إلى اعتبار متعلّقه في تحقّق الأمور به بالأمر الأول، و حينئذ فاللأزم القول باعتبار القيام، و الاستقرار، و الكون على الأرض، في صححه الإقامه، و فاقا للمفيد و جماعه (1)، و حيث إنّ الشهره بين القدماء من الأصحاب رضوان الله عليهم على

ص: ٤٩٧

(١ - ١) المقنعه: ٩٨-٩٩، النهايه: ٦٦، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٠، المهذب ١: ٩١، المنتهى ١: ٢٥٨، الحدائق ٧: ٣٤٠.

خلاف ذلك (١)، حيث إنَّ المشهور مجرد استحباب هذه الأمور، لا كونها معتبره في الصحة، مع أنَّ تلك الأخبار المذكورة كانت بمرأى و مسمع منهم، فيشكل ما ذكرنا.

مضافا إلى ما نعلم، من أنَّ الجوامع الأربعة التي بأيدينا، لا تكون جامعها لجميع الأخبار المأثورة عن الأئمة عليهم السَّلام، بل كان بعض الأخبار موجودا في الجوامع الأوليه، ولم يكن منقولاً- في الجوامع الأربعة الثانويه، والقرائن على ذلك كثيره، كاختلاف هذه الجوامع التي بأيدينا، فكلُّ منها فاقد لبعض ما يوجد في الآخر، و غير ذلك من القرائن التي لا يناسب ذكرها في هذا المقام.

و حينئذ فلا يبعد الأخذ بمقتضى فتوى المشهور لما ذكر، مضافا إلى أنَّه يمكن أن يستفاد ذلك من بعض الأخبار المتقدمه، حيث إنَّه قد استثنى فيه من حكم الإقامه المشى إلى الصلاه، و مضافا إلى التعليل الوارد في أكثرها، من أنَّ المقيم كأنه في الصلاه، فإنَّه يناسب الحكم باستحباب أن تكون الإقامه مع ما يعتبر في الصلاه من قيام، و استقرار، و غيرهما، لا أن يكون ذلك شرطا فيها. هذا، و لكن رعايه الحزم و الاحتياط توجب عدم ترك شيء من هذه الأمور.

خامسها: الطهاره من الحدث، و مقتضى الأخبار الوارده في هذا الباب التفصيل بين الأذان و الإقامه باعتبارها في الثاني دون الأول، و قد جمعها في الوسائل في الباب التاسع من أبواب الأذان و الإقامه فراجع. و الكلام في هذا الأمر عين الكلام في باب القيام.

سادسها: الاستقبال، و مقتضى الأخبار جواز الأذان بل الإقامه إلى غير القبلة، إذا كان التشهد إلى القبلة، و يمكن استفاده اعتبار الاستقبال في الإقامه من

ص: ٤٩٨

١ - (١) المقنع: ٩١، المبسوط ٩٥: ١، المراسم: ٦٨، الوسيله: ٩٢، الكافي في الفقه: ١٢٠-١٢١، السرائر ٢١١: ١.

روايه زراره عن أبي جعفر عليه السّلام، المتقدمه فى الأمر الرابع. و كيف كان فلو دلّ الدليل على التفصيل بين الأذان و الإقامه باعتبار الاستقبال فى الثانى دون الأوّل، فالكلام فيه حينئذ نظير الكلام فى باب القيام.

ثمّ إنّه لو قلنا باعتبار تلك الأمور فى صحه الإقامه، أو قلنا باستجابها فيها، فهل يستفاد من الأخبار المتقدمه الداله على الشرطيه أو الاستحباب التعميم بالنسبه إلى كل ما يعتبر فى الصلاه وجوداً أو عدماً، فيعتبر أو يستحب جميعها فى الإقامه، مثل قصد القربه أو عدم الالتفات، بحيث يرى خلفه من زاويه عينه، و غير ذلك من الأمور المعتره فى الصلاه وجوداً أو عدماً؟ وجهان:

من استفاده التعميم من التعليل فى أكثر الأخبار المتقدمه، بأنّ المقيم كأنّه فى الصلاه، و لذا نهى فى بعضها عن الإيماء باليد فى الإقامه، و من عدم الدليل على جواز التعدّى عن تلك الأمور.

موارد سقوط الأذان و الإقامه

إشاره

هنا مسائل

المسأله الأولى: يسقط الأذان خاصّه فى موارد:

الأوّل: فى الجمع بين الظهرين فى يوم عرفه، فإنّه يسقط الأذان بالنسبه إلى صلاه العصر.

الثانى: فى الجمع بين العشائين بمزدلفه بالنسبه إلى العشاء، و يدل عليهما

ص: ٤٩٩

منها: ما رواه الشيخ عن ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «السنة في الأذان يوم عرفه أن يؤذن و يقيم للظهر، ثم يصلى ثم يقوم فيقيم للعصر بغير أذان، وكذلك في المغرب والعشاء بمزدلفه» (١).

و منها: ما رواه أيضا عن عمر بن أذينة، عن رهط، منهم: الفضيل و زراره، عن أبي جعفر عليه السلام: «إن رسول الله صلى الله عليه و آله جمع بين الظهر و العصر بأذان و إقامتين و جمع بين المغرب و العشاء بأذان واحد و إقامتين». و روى الصدوق مرسلا مثله، إلا أنه قال:

«بين الظهر و العصر بعرفه» ثم قال: «بين المغرب و العشاء بجمع» (٢).

و غير ذلك من الأخبار الكثيرة التي نقلها في الوسائل في بعض أبواب المواقيت (٣) و صلاة الجمعة (٤) و الحج (٥)، فراجع.

الثالث: في العصر من يوم الجمعة، و لم نظفر بروايه دالّة على هذا الحكم بخصوصه، و إنما أفتى به الأصحاب (٦)، نعم يستكشف منه وجود نصّ على ذلك كان منقولا في الجوامع الأوليه، و الاستدلال على ذلك بما ورد في بعض الروايات، من أنّ أذان الثالث يوم الجمعة بدعه (٧) لا يخلو من النظر بل المنع، لعدم الدليل على كون المراد بأذان الثالث أذان العصر.

الرابع: في موارد قضاء الصلوات، فإنّه يسقط الأذان فيها بالنسبة إلى ما عدا

ص: ٥٠٠

-
- ١- (١) التهذيب ٢: ٢٨٢ ح ١١٢٢، الوسائل ٥: ٤٤٥. أبواب الأذان و الإقامة ب ٣٦ ح ١.
 - ٢- (٢) التهذيب ٣: ١٨ ح ٦٦، الفقيه ١: ١٨٦ ح ٨٨٥، الوسائل ٥: ٤٤٥. أبواب الأذان و الإقامة ب ٣٦ ح ٢ و ٣.
 - ٣- (٣) الوسائل ٤: ٢١٨-٢٢٥. أبواب المواقيت ب ٣١ و ٣٢ و ٣٤.
 - ٤- (٤) الوسائل ٧: ٤٠٠. أبواب صلاة الجمعة و آدابها ب ٤٩.
 - ٥- (٥) الوسائل ١٤: ١٤. أبواب الوقوف بالمشعر ب ٦.
 - ٦- (٦) المبسوط ١: ١٥١، النهاية: ١٠٧، السرائر ٣: ٣٠٥، الغنية: ٩١، جواهر الكلام ٩: ٣٠، مفتاح الكرامه ٢: ٢٦٠.
 - ٧- (٧) الوسائل ٧: ٤٠٠. أبواب صلاة الجمعة و آدابها ب ٤٩.

الصلاه الاولى، و يدل عليه ما رواه فى الكافى عن زراره، عن أبى جعفر عليه السلام فى حديث قال: «إذا كان عليك قضاء صلوات فابدأ بأولهن فأذن لها و أقم ثم صلها ثم صل ما بعدها بإقامه إقامه لكل صلاه» (١).

و ما رواه فيه أيضا عن موسى بن عيسى قال: كتبت إليه: رجل تجب عليه إعادة الصلاه أ يعيدها بأذان و إقامه؟ فكتب عليه السلام: «يعيدها بإقامه» (٢) و غيرهما مما يدل عليه من الأخبار، و لا يخفى أن سقوط الأذان بالنسبه إلى الصلاه الثانيه فى جميع الموارد المتقدمه ليس لخصوصيه فيها، بل السقوط إنما هو من ناحيه الجمع بين الصلاتين، فلو جمع بينهما فى غير تلك الموارد يسقط الأذان بالنسبه إلى الصلاه الثانيه أيضا، كما أنه ربما يوافق الاعتبار، لما عرفت من أن حقيقه الأذان إنما هو النداء إلى إقامه الصلاه ليجتمع الناس فى المسجد، و فى موارد الجمع يكون الناس مجتمعين فيه، فلا حاجه إلى النداء.

نعم لا- تسقط الإقامه، لكونها لتنبيه الحاضرين كما تقدم. هذا، مضافا إلى أن روايه الفضيل و زراره المتقدمه، لا اختصاص لها بالجمع فى يوم عرفه، أو بمزدلفه، بل يستفاد منها الإطلاق.

لا يقال: إن مدلولها حكاية فعل النبى صلى الله عليه و آله، و من المعلوم أن الفعل لا إطلاق له كالقول، فلعل النبى صلى الله عليه و آله كان يجمع بين الظهرين فى يوم عرفه بأذان و إقامتين، و بين العشاءين بمزدلفه كذلك.

لأننا نقول: لا- نسلم عدم الإطلاق فيما لو كان الحاكى هو الامام عليه السلام، و كان المقصود من حكايته بيان الحكم، فإنه عليه السلام لو لم يأخذ فى مقام بيان الحكاية قيدا ليستفاد منه الإطلاق.

ص: ٥٠١

١- ١) الكافى: ٣-٢٩١ ح ١، التهذيب: ٣: ١٥٨ ح ٣٤٠، الوسائل: ٥-٤٤٦. أبواب الأذان و الإقامه ب ٣٧ ح ١.

٢- ٢) التهذيب ٢: ٢٨٢ ح ١١٢٤، الوسائل ٥: ٤٤٦. أبواب الأذان و الإقامه ب ٣٧ ح ٢.

و بالجمله: فالظاهر إطلاق الحكم و سقوط الأذان فيما لو جمع بين الصلاتين أو أزيد بالنسبه إلى غير الاولى. هذا ما ذهب إليه الخاصه، و أمّا العامه فحيث إنّ الجمع عندهم يختص بموارد خاصه (1)، لعدم كون الجمع عندهم مقابلا- للتفريق، بل معناه هو الإتيان بصلاه فى وقت صلاه أخرى، كالإتيان بصلاه الظهر فى وقت صلاه العصر، إذ أوقات الصلوات متباينه عندهم، فينحصر جواز الجمع و الاكتفاء بأذان واحد بموارد خاصه.

ثمّ إنّ سقوط الأذان بالنسبه إلى غير الصلاه الأولى هل هو على نحو العزيمه أو الرخصه؟ وجهان. و لا يخفى إنّّه لا يستفاد من الأدله الوارده فى هذا الباب وجوب ترك الأذان أصلا، مضافا إلى أنّ التعليل الوارد فى بعض الروايات ربما يؤيد عدم الوجوب.

و توهم إنّ الأمر بالترك و الاكتفاء بالإقامه يدل على ذلك، يدفعه إنّ متعلق الأمر هو الجمع، و لا إشكال و لا خلاف فى عدم وجوبه حتى فى الموارد المتقدمه، كما يدل عليه كثير من الأخبار، و استحباب الجمع فى الموارد المتقدمه الراجع إلى أفضليته الاشتغال بالفريضة الثانيه، و المبادره إليها بدون فصل حتى بالأذان، لا ينافى كون الأذان راجحا بالإضافه إلى تركه المطلق، و إن كان بالإضافه إلى المبادره بالفريضة مرجوحا.

فهو نظير العبادات المكروهه التى ينطبق عنوان أرجح على تركها مع بقائها على الراجحيه بالنسبه إلى مطلق الترك، فالمقام من هذا القبيل لا- من باب التخصيص، حتى يقال بأنّه لا دليل على استحباب الأذان فى الموارد المذكوره، فيلزم التشريع لو أتى به عباده كما لا يخفى. و بالجمله، فالظاهر إنّ سقوط الأذان فى تلك الموارد إنّما هو على طريق الرخصه لا العزيمه كما عرفت.

ص: ٥٠٢

١- ١) كالسفر مثلا. راجع المجموع ٣٧٠: ٤- ٣٧١، المغنى لابن قدامه ١١٣: ٢، الشرح الكبير ١١٦: ٢.

إذا صَلَّى الناس جماعه، ثمَّ جاء آخرون قبل تفرق صفوفهم، فإنَّهما يسقطان بالنسبه إليهم، وهذا في الجملة ممَّا لا ريب فيه و لا إشكال (١)، لدلاله الأخبار الكثيره الآتیه عليه، و إنَّما وقع الكلام و الإشكال في بعض خصوصيات المسأله، فالأولى نقل الأخبار الوارده في هذا المقام حتَّى يتَّضح بها حقيقه الحال، فنقول و على الله الاتِّكال:

الأخبار الوارده في هذا الباب كثيره:

منها: ما رواه الكليني عن عليِّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن صالح بن سعيد (٢)، عن يونس، عن ابن مسكان، عن أبي بصير، قال: سألته عن الرجل ينتهي إلى الإمام حين يسلم؟ فقال: «ليس عليه أن يعيد الأذان فليدخل معهم في أذانهم فإن وجدهم قد تفرَّقوا أعاد الأذان» (٣).

و منها: ما رواه الشيخ في التهذيب عن أحمد بن محمد، عن عليِّ بن الحكم، عن أبان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: الرجل يدخل المسجد و قد صَلَّى القوم أ يؤذَّن و يقيم؟ قال: «إن كان قد دخل و لم يتفرَّق الصفَّ صَلَّى بأذانهم و إقامتهم و إن كان تفرَّق الصفَّ أذن و أقام» (٤).

ص: ٥٠٣

١ - ١) شرائع الإسلام ١: ٧٤-٧٥، المعتمد ١٣٦-٢: ١٣٦، المنتهى ١: ٢٦٠، تذكره الفقهاء ٣: ٦٢ مسألة ١٧٠، مفتاح الكرامه: ٢-٢٦٦، مستند الشيعة: ٤-٥٢٩، جواهر الكلام: ٩-٤١، مدارك الاحكام: ٣-٢٦٦.

٢-٢) هذا الرجل و من بعده مجهولان (منه).

٣-٣) الكافي: ٣-٣٠٤ ح ١٢، التهذيب: ٢-٢٧٧ ح ١١٠٠، الوسائل: ٥-٤٢٩. أبواب الأذان و الإقامه ب ٢٥ ح ١.

٤-٤) التهذيب ٢: ٢٨١ ح ١١٢٠، الوسائل ٥: ٤٣٠. أبواب الأذان و الإقامه ب ٢٥ ح ٢.

و الظاهر إنّ هذه الروايه هي الروايه السابقه، بمعنى أنّ أبا بصير سأل الإمام عليه السّلام عن حكم المسأله مرّه واحده، و أجابه عليه السّلام بجواب واحد، غايه الأمر إنّّه نقلها لعدّه رواه، و الاختلاف إنّما نشأ من اختلاف نقله لهم، أو نقلهم لغيرهم، و حينئذ فالواجب الاقتصار على القدر المتيقّن.

و منها: ما رواه الشيخ فى التهذيب أيضا عن محمد بن عليّ بن محبوب، عن محمّد بن الحسين، عن الحسن بن عليّ، عن الحسين بن علوان، عن عمرو بن خالد (١)، عن زيد بن عليّ، عن آباءه، عن عليّ عليهم السّلام قال: دخل رجلان المسجد و قد صلّى الناس فقال لهما عليّ عليه السّلام: «إن شتتما فليؤمّ أحدكما صاحبه و لا يؤذّن و لا يقيم» (٢).

و منها: ما رواه فيه أيضا عن محمّد بن أحمد، عن بنان بن محمّد، عن أبيه، عن ابن المغيرة، عن السكونى، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليهم السّلام أنّه كان يقول: «إذا دخل الرجل المسجد و قد صلّى أهله فلا يؤذّن و لا يقيم و لا يتطوّع حتّى يبدأ بصلاه الفريضة و لا يخرج منه إلى غيره حتّى يصلّى فيه» (٣).

و منها: ما رواه فيه أيضا عن محمّد بن أحمد، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدّق، عن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السّلام فى حديث: فى الرجل أدرك الإمام حين سلّم قال: «عليه أن يؤذّن و يقيم و يفتح الصلاه» (٤).

و منها: ما رواه أيضا عن أحمد بن محمّد، عن الحسين بن سعيد (٥)، عن أبي عليّ

ص: ٥٠٤

١- ١) هو من فقهاء الزيدية و عظمائهم، يروى كتاب زيد «المقرّر».

٢- ٢) التهذيب: ٢- ٢٨١ ح ١١١٩ و ج ٣: ٥٦ ح ١٩١، الوسائل: ٥- ٤٣٠. أبواب الأذان و الإقامة ب ٢٥ ح ٣.

٣- ٣) التهذيب: ٣- ٥٦- ١٩٥، الوسائل ٥: ٤٣١. أبواب الأذان و الإقامة ب ٢٥ ح ٤.

٤- ٤) الفقيه ١: ٢٥٨ ح ١١٧٠، التهذيب ٣: ٢٨٢ ح ٨٣٦، الوسائل ٥: ٤٣١. أبواب الأذان و الإقامة ب ٢٥ ح ٥.

٥- ٥) لا يخفى أنّ الحسين بن سعيد متأخر عن أبي عليّ بمرتين، و لا يمكن له أن يروى عنه، و الظاهر سقوط الواسطه بينهما و أنّها هي محمد بن أبي عمير كما فى سند الصدوق «المقرّر».

قال: كُنَّا عند أبي عبد الله عليه السَّلام فأتاه رجل فقال: جعلت فداك صلِّينا في المسجد الفجر فانصرف بعضنا و جلس بعض في التسييح فدخِل علينا رجل المسجد فأذَّن فمنعناه و دفعناه عن ذلك، فقال أبو عبد الله: «أحسنتم ادفعه عن ذلك و امنعه أشدَّ المنع»، فقلت: فإن دخلوا فأرادوا أن يصلُّوا فيه جماعه؟ قال: «يقومون في ناحيه المسجد و لا يبدر بهم إمام».

و رواه الصدوق بإسناده عن محمَّد بن أبي عمير، عن أبي عليِّ الحرَّاني مثله، إلاَّ أنَّه قال: «أحسنتم ادفعوه عن ذلك و امنعه أشدَّ المنع»، فقلت له: فإن دخل جماعه؟ فقال: «يقومون في ناحيه المسجد و لا يبدو لهم إمام» (١).

و منها: ما عن الصدوق بإسناده عن معاويه بن شريح (٢)، عن أبي عبد الله عليه السَّلام أنَّه قال: «إذا جاء الرجل مبادرا و الامام راعع أجزأته تكبيره واحده-إلى أن قال-: و من أدركه و قد رفع رأسه من السجده الأخيره و هو في التشهِّد فقد أدرك الجماعه و ليس عليه أذان و لا إقامه و من أدركه و قد سلَّم فعليه الأذان و الإقامه» (٣).

و منها: ما عن كتاب زيد النرسى (٤)، عن عبيد بن زراره، عن أبي عبد الله عليه السَّلام قال: «إذا أدركت الجماعه (و قد انصرف القوم) (٥) و وجدت الإمام مكانه و أهل المسجد قبل أن ينصرفوا أجزأك أذانهم و إقامتهم فاستفتح الصلاه لنفسك و إذا

ص: ٥٠٥

١- ١) التهذيب ٣: ٥٥ ح ١٩٠، الفقيه ١: ٢٦٦ ح ١٢١٥، الوسائل ٨: ٤١٥. أبواب صلاه الجماعه ب ٦٥ ح ٢.

٢- ٢) لا يخفى أنَّ معاويه بن شريح هو معاويه بن ميسره، و ليسا متعدِّدين، كما زعم الصدوق، غايه الأمر أنَّه قد ينسب إلى أبيه كما في الثانى، و قد ينسب إلى جدِّه كما في الأوَّل «المقرَّر».

٣- ٣) الفقيه ١: ٢٦٥ ح ١٢١٤، الوسائل ٨: ٤١٥. أبواب صلاه الجماعه ب ٦٥ ح ٤.

٤- ٤) هو من الكتب الظاهره فى القرون الأخيره، و لم يكن معروفا بين قدماء أصحابنا، بل و فى زمان صاحب الوسائل أيضا، و لذا لم يرو عنه فيه، «منه».

٥- ٥) ليس فى المصدر.

وافيتهم و قد انصرفوا عن صلاتهم و هم جلوس أجزاءك إقامه بغير أذان و إن وجدتهم قد تفرّقوا و خرج بعضهم من المسجد فأذن و أقم لنفسك» (١).

هذه مجموع الروايات الواردة في المقام، و قد عرفت أنّ أصل المسأله في الجملة ممّا لا ريب فيه و لا إشكال.

و ما اعترضه صاحب المدارك بأنّ الروايات الواردة فيها غير خاليه عن خلل الحديث من ضعف أو جهاله أو غيرهما، لكون عمدتها هي روايتا أبي بصير و هو مجهول مشترك بين أربعة (٢)، مدفوع بأنّ من يروى الحديث من تلك الأربعة اثنان و كلاهما ثقّه.

و بالجملة: فلا ينبغي الإشكال في أصل المسأله، و حينئذ فنقول:

إذا دخل الرجل المسجد مثلا مريدا للصلاه، فدخل على الجماعه التي أذن و أقيم لها، و لم يسمعها لعدم كونه حاضرا حينها، بل كان مسبقا، فالظاهر سقوط الأذان و الإقامه عنه بحيث لا يكون شيء منها مشروعاً في حقّه، لأنّه مدرك للجماعه حقيقه كسائر المأمومين، و لا يعهد من أحد منهم الأذان و الإقامه لنفسه، و لم يدل عليه دليل أصلا.

و إن دخل و قد سلّم الإمام فمقتضى الأخبار السابقه سقوطهما كما عرفت، و لا ملازمه بين كون السقوط في الموردین على نحو العزيمه، بل يمكن القول بأنّ السقوط في المورد الأخير إنّما هو على نحو الرخصه، لأنّ هذا الشخص لا يكون مدركا للجماعه حقيقه، بخلاف المورد الأوّل.

ثمّ إنّّه اعتبر في العروه (٣) أمورا للسقوط في المورد الأخير.

ص: ٥٠٦

١- ١) كتاب زيد النرسی: ٥٢، بحار الأنوار: ٨١-١٧١ ح ٧٥، مستدرک الوسائل ٥٠٠: ٦ ح ١.

٢- ٢) مدارک الأحكام: ٣-٢٦٧.

٣- ٣) العروه الوثقی ١: ٤٦٠ مسأله ٣.

منها: أن يكون في المسجد، ومقتضى إطلاق الأدلة عدم الاختصاص.

و منها: كون صلاته و صلاة الجماعة كليهما أدائيه، ومقتضى الإطلاق أيضا عدم اعتباره.

و منها: اشتراك الصلاتين في الوقت، فلو كانت السابقة عصرا و هو يريد أن يصلّى للمغرب لا يسقطان، وفيه: عدم الدليل على اعتبار هذا المعنى أيضا.

و منها: أن تكون صلاة الجماعة السابقة مع الأذان والإقامة، فلو كانوا تاركين أو مكتفين باستماع من الغير لا يسقطان، ولا يخفى مخالفته لمقتضى الإطلاق.

و منها: أن تكون صلاتهم صحيحة، وفيه: إننا لا نسلم الاعتبار في صورته جهل المأمومين ببطلان صلاة الإمام، بل الظاهر أن هذا الشخص كأحد منهم.

و بالجمله: فقد ذكرنا في حاشية العروه (١)، إن اعتبار هذه الأمور إنما هو فيمن دخل المسجد مريدا للصلاة مستقلا عن الجماعة إما جماعه و إما فرادى، أو من دخله لإدراكها فوجدهم قد فرغوا و لم يتفرق الصفوف، فالظاهر أن سقوطهما عنه بملاك آخر، و لا يبعد فيه سقوطهما في كل مورد يكون إدراكه لها قبل الفراغ مسقطا.

و الملاك للسقوط في المورد الثاني إنما هو كون هذا الشخص كمدرّك للجماعه بعد فرض كون نيته قبل الدخول ذلك، فأذانه و إقامته إنما هو أذان الجماعة و إقامتها، كما أنّ الملاك للسقوط في المورد الأوّل هو احترام الجماعة السابقه، و لحاظ حقّ الإمام السابق بعدم رفع الصوت بالأذان حتّى تكون الجماعة اللاحقه من توابع الجماعة السابقه، فينبغي تركهما فيها، و لذا ورد في بعض الروايات السابقه أنّ الداخلين إذا أرادوا الصلاة جماعه يقومون في ناحيه المسجد و لا يبدر لهم إمام (٢).

ص: ٥٠٧

١- (١) التعليقه للسيد البروجردى: ٤٤.

٢- (٢) الوسائل: ٨-٤١٥. أبواب صلاة الجماعة ب ٦٥ ح ٢.

و كيف كان فالقول مبنى على استفاده الموردين من النصوص، فمن بعضها استفاد حكم من دخل المسجد لإدراك الجماعة، وإنه يسقط الأذان والإقامة بالنسبة إليه إرفاقاً له و رعايه لنيته، و بعبارة أخرى مفاده جعل حق له لكونه قاصداً لإدراك الجماعة، فكأنه مدرّك لها. فأذانه و إقامته هو أذان الجماعة و إقامتها.

و لا يخفى إنّه فى هذه الصورة لا يكون الحكم مختصاً بالمسجد، و كذلك لا يناسب كون السقوط على نحو العزيمة.

و من بعضها (النصوص) (١) استفاد حكم من دخل المسجد لإقامه الصلاة مستقلاً عن الجماعة منفرداً أو جماعة، و أنّه يسقط الأذان و الإقامة بالنسبة إليه رعايه لحقّ الإمام السابق أو الجماعة السابقه، و بعبارة أخرى استفاد منه جعل حقّ على الداخل لا له، و حينئذ فيمكن القول باختصاص ذلك بالمسجد. و يجيء الكلام فى كون السقوط على نحو العزيمة أو الرخصة.

و يسقط الأذان و الإقامة أيضاً فيما إذا سمع الشخص أذان غيره و إقامته، فإنّ له أن يكتفى به و لو كان إماماً، و المؤذّن منفرداً، فقد روى عن أبى مريم الأنصارى أنّه قال: صلّى بنا أبو جعفر عليه السّلام فى قميص بلا إزار و لا رداء و لا أذان و لا إقامة - إلى أن قال - فقال: و إنى مررت بجعفر و هو يؤذّن و يقيم فلم أتكلّم فأجزأنى ذلك (٢).

و قد روى عمرو بن خالد، عن أبى جعفر عليه السّلام قال: كنّا معه فسمع إقامة جار له بالصلاه فقال: «قوموا»، فقمنا فصلينا معه بغير أذان و لا إقامة، قال: «يجزئكم أذان جاركم» (٣).

ص: ٥٠٨

١- (١) الوسائل ٤١٤:٨-٤١٥. أبواب صلاه الجماعة ب ٦٥ ح ١ و ٣.

٢- (٢) التهذيب: ٢-٢٨٠ ح ١١١٣، و الوسائل: ٤٣٧-٥. أبواب الأذان و الإقامة ب ٣٠ ح ٢.

٣- (٣) التهذيب ٢:٢٨٥ ح ١١٤١، الوسائل ٤٣٧:٥. أبواب الأذان و الإقامة ب ٣٠ ح ٣.

يستحب للسامع حكاية الأذان كما يقول المؤذن، قال الشيخ في الخلاف: إذا سمع المؤذن يؤذن يستحب للسامع أن يقول مثل ما يقوله، إلا- أن يكون في حال الصلاه سواء كانت فريضه أو نافله، و به قال الشافعي، و قال مالك: إذا كنت في مكتوبه فلا تقل مثل ما يقول المؤذن، و إذا كنت في نافله فقل مثل قوله في التكبير و التشهد و به قال الليث بن سعد، إلا أنه قال: و يقول في موضع حي على الصلاه لا حول و لا قوه إلا بالله.

دليلنا على جوازه و استحبابه خارج الصلاه إجماع الفرقه، و استحباب ذلك في حال الصلاه يحتاج إلى دليل، إلا أنه متى قال ذلك في الصلاه لم يحكم ببطلانها، لأن عندنا يجوز الدعاء في حال الصلاه (١). انتهى.

و الظاهر إن مراده بالدعاء الذكر المستثنى من الكلام المبطل للصلاه، لا معناه الحقيقي، لعدم اشتغال فصول الأذان على الدعاء، و كأنه من سهو القلم.

و قال ابن رشد في كتاب البدايه ما حاصله: إنهم اختلفوا في حكاية الأذان على قولين: قول باستحباب حكاية الأذان كما يقول المؤذن، و قول باستحباب حكاية الأذان، إلا- أنه يقول في موضع الحيعلات، لا- حول و لا قوه إلا بالله، و منشأ الاختلاف تعارض الأخبار، فروى أبو سعيد عن النبي صلى الله عليه و آله إنه قال: «يستحب حكاية الأذان في كل ما يقول المؤذن». و روى عمر و معاويه عنه صلى الله عليه و آله ما يدل على تبديل الحيعلات بالحوقله (٢). انتهى.

ص: ٥٠٩

١-١) المجموع ٣:١٢٠، الخلاف ١:٢٨٥ مسألة ٢٩.

٢-٢) بدايه المجتهد ١:١٦٠.

أقول: أمّا ما ذكره الشيخ من أنّ استحباب الحكايه إنّما هو في غير حال الصلاه، و أمّا في حالها فيحتاج إلى دليل، فهو و إن كان مخالفاً لمقتضى إطلاق الأخبار الداله على استحباب الحكايه (1)، إلا أنّ الظاهر انصرافها عن حال الصلاه فريضه كانت أو نافله، و أمّا تبديل الحعيّلات بالحوقله (2) فيدلّ عليه بعض المراسيل المحكيّ عن الدعائم و الآداب و المكارم (3)، و أمّا النصوص المعتميره المسنده فليس فيها من التبديل أثر أصلاً، بل ظاهرها حكايه الأذان في كل ما يقول المؤذّن، فراجع.

ص: ٥١٠

١-١) الوسائل ٤٥٣:٥. أبواب الأذان و الإقامه ب ٤٥.

٢-٢) كما في بدايه المجتهد ١:١٦٠.

٣-٣) دعائم الإسلام ١:١٤٥، الآداب الدينيه: ١٧، مكارم الأخلاق: ٣٤٤، مستدرک الوسائل ٤:٥٨-٦٠ ح ٥ و ٩.

سرشناسه:فاضل موحدي لنكراني، محمد، - ۱۳۱۰

عنوان و نام پديد آور:نهاييه التقرير في مباحث الصلاه/ تقريراً لما افاده حسين الطباطبائي البروجردى؛ تاليف محمد الفاضل اللنكراني

مشخصات نشر:قم: مركز فقه الائمه الاطهار عليهم السلام، ۱۴۲۰ق. = - ۱۳۷۸.

شابك:۹۶۴-۹۱۹۱۵-۹-۳۴۰۰۰۰ريال:(دوره)؛ ۹۶۴-۹۱۹۱۵-۹-۳۴۰۰۰۰ريال:(دوره)؛ ۹۶۴-۹۱۹۱۵-۹-۳۴۰۰۰۰ريال:(دوره)؛ ۹۶۴-۹۱۹۱۵-۹-۳۴۰۰۰۰ريال:(دوره)؛ ۹۶۴-۹۱۹۱۵-۹-۳۴۰۰۰۰ريال:(دوره)؛ ۹۶۴-۹۱۹۱۵-۹-۳۴۰۰۰۰ريال:(دوره)

يادداشت:عربي

يادداشت:پشت جلد لاتيني شده:...Nahayut al -tuqrir fi mabahes al-Salat.

يادداشت:کتابنامه

موضوع:نماز

موضوع:عبادت

شناسه افزوده:بروجردى، حسين، ۱۳۴۰ - ۱۲۵۳

رده بندي کنگره:BP۱۸۶/ف ۲ ن ۹ ۱۳۷۸

رده بندي ديويي:۲۹۷/۳۵۳

شماره کتابشناسي ملي:م ۷۸-۲۶۷۹۰

ص: ۱

تمه کتاب الصلاه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: ٣

نهايه التقرير فى مباحث الصلاه

تقريراً لما افاده حسين الطباطبائى البروجردى

تاليف محمد الفاضل النكرانى

ص: ٤

* تتمه كتاب الصلاه *

المطلب الثاني: فى أفعال الصلاه

اشاره

فى أفعال الصلاه

ص: ٥

أفعال الصلاة اعلم أنّ الصلاة مركبه من عدّه وجودات متباينه الحقائق تتحقق بتحققها بأسرها، و يكون كل واحد من تلك الوجودات بعضا لوجود عنوان الصلاة، كما هو الشأن في جميع المركبات الاعتباريه، فإنّها عباره عن اعتبار الوحده بين أشياء متخالفه الحقائق باعتبار ترتب غرض واحد عليها، و يكون كل واحد منها بعضا لوجود ذلك المركب.

و قد حققنا في موضعه (1) أنّه يمكن أن يكون للشئ الواحد أبعاض كثيره، كالماء الواحد، بل يمكن أن يعرض كل واحد منها ضدّ ما يعرض الآخر و حينئذ فالأمر المتعلّق بالصلاه ينسبط على تلك الوجودات، بحيث يصير كل واحد منها متعلّقا لبعض ذلك الأمر و تحقيق الكلام في محلّه.

ثمّ إنّ الشارع لم يتصرّف في معنى الصلاة أصلا، بل استعملها في معناها الذي

ص: ٧

١- ١) نهاية الأصول: ٥١، مبحث الصحيح و الأعمّ.

كان يفهم منها قبل التشريع، وهو التذلل والخضوع في مقابل المعبود، كما هو المفهوم منها عند جميع المتدينين قبل الإسلام.

غايه الأمر أنّ ذلك يتحقق بكيفيه خاصه و نحو مخصوص عند كل قوم، و النبي صلّى الله عليه و آله قد أبطل جميع الكيفيات، و بين أنّ ما يتحقّق به ذلك المعنى هي هذه الكيفيه المعروفه بين المسلمين، و هي التي رواها العامه عنه صلّى الله عليه و آله، أنّه قال: «صلّوا كما رأيتموني أصلّي» (١).

و بالجمله: فالصلاه و ما يرادفها من سائر اللغات عباره عن الأفعال التي يثرى بها في مقابل المعبود تذللًا و تخضّعًا، و الاختلاف بين الأديان إنّما هو في تلك الأفعال.

ص: ٨

١-١ صحیح البخاری ١٠٢:٧، ح ٦٠٠٨ و ج ٨ ص ١٦٩، ح ٧٢٤٦، السنن الكبرى ٣٤٥:٢، سنن الدار قطنی ١: ٢٧٢، ح ١٢٩٦.

إشارة

ثمّ إنهم ذكروا أنّ أول أفعال الصلاة التيه، وقد يقال في معناها: أنها هي الإرادة التي لا بدّ منها في كل فعل اختياريّ، و أنت خبير بأنّ التيه بهذا المعنى ممّا ليس لبيانه ارتباط إلى الشارع أصلاً، كما هو واضح، بل المراد منها هو القصد إلى عنوان الصلاة.

توضيح ذلك، إنّ الأفعال على قسمين: قسم لا يتوقف تحقق عنوان الفعل على كونه مقروناً بقصد ذلك العنوان، كالأكل و الشرب و القيام و القعود و أمثالها، و قسم يكون تحقق عنوان الفعل متوقفاً على قصد ذلك العنوان، كالتعظيم للقادم، فإنّ مجرد القيام عند قدومه لا يتّصف بعنوان التعظيم و لا يتحقّق به، بل صدقه يتوقف على قصد التعظيم، و كونه هو الداعي إلى القيام، و إلاّ فهو قد يكون لغرض آخر ما عدا التعظيم، بل قد يكون للسخرية و الاستهزاء، و هذا القسم هو المسمّى بالعناوين القصديه، و له مصاديق كثيرة في أبواب الفقه، و لا يختصّ بالعبادات، بل له مصاديق في التوصليات، كما أنّه لا يختصّ بما إذا كان متعلّقاً للأمر، لأنّ أكثر المعاملات بل جميعها من هذا القبيل.

و من مصاديق هذه العناوين: «أداء الدين»، فإنّ إعطاء المال إلى الدائن لا يتعيّن لكونه أداء للدين إلاّ بعد قصد هذا العنوان، و إلاّ فهو مشترك بين الأداء و الهبة و نظائرهما، فالتخصّص بهذه الخصوصيه لا- يأتي إلاّ- من قبل قصدها، ثمّ لو فرض أنّه استدان مرّتين، فهل يجب عليه عند الأداء قصد الخصوصيه من هذه الجهه، أى الأوليه و الثانويه أيضا؟ الظاهر العدم، بل لا يجب عليه إلاّ قصد عنوان أداء الدين فقط.

و منها: «الوفاء بالنذر»، فإذا نذر إعطاء درهم إلى الفقير إذا قضى الله حاجته مثلا يجب عليه عند الوفاء قصد هذا العنوان، لأنّ الصورة المشتركه بين الوفاء بالنذر و بين غيره لا تتعيّن للأوّل إلاّ بالقصد إلى عنوانه.

و منها: «أداء الزكاه»، فإنّ دفع المال إلى مستحقّ الزكاه لا يوجب خروج الدافع عن عهده التكليف بأدائها إلاّ بعد تحقّق القصد إلى عنوانها، و هذا أمر لا ربط له بمسأله قصد القربه المعتبره فى الزكاه.

و منها: «ردّ الخمس»، فإنّّه أيضا يكون كأداء الزكاه.

و منها: «أفعال الحجّ».

و منها: «الصوم»، فإنّ قوله: «من لم يبيّت الصيام قبل طلوع الفجر فلا صيام له» (1)، ناظر إلى أنّ تحقّق عنوان الصوم متوقف على بيتوته من الليل، و إرادته إيجاد الصوم منه.

و بالجمله: فلهذا الأمر عرض عريض فى أبواب الفقه، فإنّ أكثر العبادات و أكثر المعاملات بل جميعها ممّا لا تتحقّق إلاّ بعد القصد إلى عنوانها، لتوقف

ص: ١٠

الاختصاص بأحدها على هذا القصد، لا اشتراك صورته العمل غالباً كما هو غير خفى.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّ من العناوين القصدية عنوان الصلاة، فإنّ مجرد الإتيان بصورتها مع الغفلة عن عنوانها و عدم القصد إليه لا يكفي في حصولها كما هو واضح. و كما يجب القصد إلى عنوان الصلاة في جميع الصلوات الواجبه و المندوبه، كذلك يجب القصد إلى الأنواع الواقعه تحت هذا الجنس، فيجب في الظهرين مثلاً القصد إلى عنوان الظهرية و العصرية، و لا يكفي في تحققهما مجرد التقدّم و التأخر، و إلاّ لما كان وجه لما دلّ على شرطيه الإتيان بالظهر للعصر، و إنّ يجب الإتيان بالظهر أولاً، ثمّ الإتيان بالعصر، إذ لو كانت الصلاة الواقعه أولاً متعينه للظهر و لو لم يقصد بها عنوان الظهرية لما كان المكلف قادراً على الإتيان بالعصر مقدّماً على الظهر، حتى يكون الإتيان بالظهر من شرائط تحقق العصر كما هو واضح.

و أيضاً لو كان مجرد التقدّم كافياً في تحقّق عنوان الظهرية، لما كان وجه لما دلّ على أنّه لو صلّى صلاة العصر بتخيّل أنّه أتى بصلاة الظهر، فإنكشف الخلاف، و إنّ لم يصلّ الظهر بعد، فإن كان في الأثناء يجب العدول إلى الظهر، و إن كان بعد الفراغ يجب الإتيان بصلاة الظهر، و يجزيه ما فعل عن صلاة العصر، و وجه دلالتة على المقصود واضح.

و يجب أيضاً القصد إلى عنوان الفرض و النفل، لأنّهما ليسا عبارته عن مجرد تعلق الأمر الوجوبى أو الاستجابى، و إلاّ لكان المأتمّى به أولاً بعد طلوع الفجر من الركعتين متعيّناً للفريضة، نظير ما إذا أمر المولى عبده بإعطاء درهم إلى زيد و استحّب له إعطاء درهم آخر إليه، فإنّه يتعيّن إعطاء الدرهم الأوّل للوجوب، و الدليل عليه سقوط الأمر بمجرّده، لأنّ مطلوبه الإلزامى قد حصل، فلا مجال لبقاء الأمر.

و حينئذ فلو كان مجرد تعلق الأمر الوجوبي كافيا في تحقق عنوان الفرض، و مجرد تعلق الأمر الاستجابي كافيا في تحقق عنوان النفل من دون حاجة إلى قصد عنوانهما، يلزم ما ذكر من تعيين المأتي به أولا بعد طلوع الفجر لفريضه الصحيح، كما عرفت في المثال. فانقدح من ذلك أنّهما عنوانان مفتقران في التحقق إلى القصد إليهما.

كما أنّه يجب القصد إلى عنوان القضاء و الأداء، لكون تميّز الصلاة التي لها أربع ركعات مثلا المأتي بها قضاء عن صلاة العشاء الفائتة عن صلاة الظهر و العصر الأدائيتين المشتركتين معها في الصورة، إنّما هو بالقصد إلى كونها قضاء عنها، و إلا لما كان وجه للنزاع في تقديم القضاء على الأداء أصلا كما لا يخفى.

ثمّ إنّّه لا- يجب القصد إلى عنوان القصر و الإتمام وفاقا للمشهور (1)، لأنّ القصر عبارته عن مجرد ختم الصلاة في الركعة الثانية، كما أنّ الإتمام عبارته عن إضافته الركعتين إليها، فلو شرع في الصلاة في مواضع التخيير بنيه القصر، ثمّ أراد الإتمام بعدد الإتيان بركعتين و أتم صلاته، كما إنّّه لو شرع فيها بنيه الإتمام ثمّ بدا له القصر فقصر لم تبطل صلاته.

و كذلك لا- يجب القصد إلى عنوان الانفراد في صلاة الفرادى، و لا عنوان الإمامة في الجماعة بالنسبة إلى الإمام، فإنّ صلاته كصلاة المنفرد بلا اعتبار خصوصيه زائده فيه أصلا، خلافا لأبي حنيفة من العامه (2)، فإنّه اعتبر في صلاة الإمام قصد الإمامه، و أمّا المأموم فيعتبر في صلاته جماعه قصد الائتمام بإمام معيّن، و إلا لم تصر صلاته جماعه.

ص: ١٢

١- (١) المدارك ٣:٣١١، رياض المسائل ٣:٣٥٥، جواهر الكلام: ٩-١٦٥، مفتاح الكرامه: ٢-٣٢٣، كشف اللثام ٣:٤١٥.

٢- (٢) المجموع ٤:٢٠٣، الخلاف: ١-٥٦٥ مسأله ٣١٧.

و حيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، فلا بأس أن نتعرض للمسألة المعنونه في صلاة الجماعة، و هي أنه هل يجوز العدول من الائتنام إلى الانفراد في أثناء الصلاة أم لا؟ فنقول: لا- يخفى أنّ هذه المسألة ليست معنونه في كتب قدماء أصحابنا الإماميه رضوان الله عليهم، لا- في الكتب الموضوعه لنقل الفتاوى المتلقاه عن الأئمه عليهم السلام بعين ألفاظها الصادره عنهم- كأكثر كتب المتقدمين (١)، فإنّ المتداول بينهم هو ذكر الروايات بعين ألفاظها في كتبهم الفقهيه، من غير تعرض لما هو خارج عن موردها، و استنباط حكمه منها، و لذا صار ذلك موجبا لطعن العامه عليهم، و النظر إلى فقه الإماميه بعين التحقير، و كان ذلك سببا لتصنيف الشيخ أبي جعفر الطوسي قدس سرّه، كتابه الكبير الموسوم بالمبسوط، كما ذكر ذلك في مقدمته (٢)- و لا- في سائر كتبهم.

و بالجملة: فلم يرد في المسألة نصّ و لا ما يدل على وجوده كالذكر في تلك الكتب، و لا أفتى بحكمه أحد من المتقدمين، نعم ذكره الشيخ في مواضع من المبسوط و الخلاف.

قال في باب صلاة الجماعة من المبسوط: من فارق الإمام لغير عذر بطلت صلاته و إن فارقه لعذر و تمّ صلاته صحّت صلاته و لا يجب عليه إعادتها (٣).

و قال في الخلاف في باب صلاة الخوف فيما إذا صلّى صلاة الخوف في غير الخوف بعد الحكم بصحّه صلاة الامام و المؤتمين على أي وجه وقعت، و نقل الخلاف من بعض العامه ما هذا لفظه: دليلنا إنّّه ليس على بطلان شيء من هذه

ص: ١٣

١-١) كالمقنعه للمفيد و المقنع للصدوق و النهايه للشيخ و الغنيه لابن زهره و الكافي لأبي الصلاح.

٢-٢) المبسوط ١: ١-٢.

٣-٣) المبسوط ١: ١٥٧.

الصلوات دليل، فيجب أن تكون كلها صحيحة، و من ادعى أنه من حيث فارق الإمام بطلت صلاته، فعليه الدليل (١).

و قال فيه أيضا في باب صلاة الجماعة: مسأله فيها ثلاث مسائل و مجملها هي مسأله الاستخلاف، و نقل تيه الجماعة إلى الانفراد، و العدول عن الانفراد إلى الجماعة، ثم قال: دليلنا إجماع الفرقه و أخبارهم، و قد ذكرناها في الكتاب الكبير، و لأنه لا مانع يمنع منه، فمن ادعى المنع فعليه الدلاله (٢)، انتهى.

و لا يخفى أن التمسك بإجماع الفرقه و أخبارهم الظاهر في كون المسأله منصوصه إنما هو لخصوص المسأله الاولى (٣)، و إن كان ظاهر العبارة خلافه، و أن إجماع الفرقه و أخبارهم قائم على المسائل الثلاث، لوضوح عدم ورود نص بالنسبه إلى ما عدى المسأله الاولى، و لم يذكر نصا على ذلك لا في كتابه الكبير المسمى بالتهذيب، و لا في غيره.

نعم يمكن استفاده حكم الأختيرتين، ممّا ورد في مسأله الاستخلاف، لأنه مبني على صيروره الصلاه فرادى، ثمّ جماعه، فباعتبار صيرورتها فرادى يصح العدول من الجماعه إلى الانفراد، و باعتبار صيرورتها ثانيا جماعه بعد الفرادى، يصح العدول من الانفراد إلى الجماعه.

هذا، و لكن الاستفاده ممنوعه، لأنّ الاستخلاف ليس مبني على صيروره الصلاه فرادى، حتى تصير جماعه ثانيا، لما سيأتي في باب الجماعه. و كيف كان فقد عرفت أن الشيخ أول من تعرّض للمسأله في بعض كتبه الفقيهيه-المصنّف على خلاف ما هو المتداول بين الفقهاء- كالمبسوط و الخلاف، و قد عرفت أيضا أنّ

ص: ١٤

١-١) الخلاف ١:٦٤٨ مسأله ٤٢٠.

٢-٢) الخلاف ١:٥٥٢ مسأله ٢٩٣.

٣-٣) و هي: من صلّى بقوم بعض الصلاه.

مختاره في الأول التفصيل بين صوره العذر فيجوز، و غيرها فلا يجوز.

ثم لم يتعرض لها أحد من الفقهاء المتأخرين عن الشيخ إلى زمان صاحب الوسيله (١)، فإنه تعرض لها فيها تبعاً له، حيث عدّ في جملة محظورات الجماعة مفارقه الإمام لغير عذر. هذا، و ظاهر جماعه من المحققين كالمحقق (٢)، و العلامة (٣)، و الشهيد الثاني القول بالجواز مطلقاً. و اختار أكثر المتأخرين كصاحبى الحدائق، و المدارك، و النراقي في المستند (٤)، و صاحب المفاتيح (٥)، و شارحه المحقق البهبهاني قدس سرهم المنع مطلقاً (٦).

ثم إنَّ القائل بالمنع يمكنه تقرير مختاره بوجوه:

الأول: إنَّ قصد الانفراد لا يؤثر في صيروره الصلاه فرادى، بل الصلاه المنعده جماعه تبقى على حالها إلى آخر الصلاه، سواء عدل عنها بالنيه إلى الانفراد، أم لم يعدل، و مقتضى هذا الوجه أنه لو عدل عنها بعد الركعه الأولى تسقط القراءة عنه بالنسبه إلى الركعه الثانيه، و كذا يكون شكّه بلا حكم مع حفظ الإمام.

و بالجملة: يترتب على صلاته جميع أحكام صلاه المأموم، لأنَّ المفروض عدم تأثير قصد الانفراد أصلاً.

الثاني: إنَّ قصد الانفراد و إن كان موجبا لصيروره الصلاه فرادى، إلاَّ أنَّ العدول عن الائتمام إلى الانفراد، و جعل الصلاه المنعده جماعه على غير ما انعقدت عليه منهي عنه في الشريعة، أو يقال: إنَّ الواجب إدامه الصلاه جماعه و إبقائها على

ص: ١٥

١- (١) الوسيله: ١٠٦.

٢- (٢) المعتبر: ٢-٤٤٨، شرائع الإسلام: ١-١١٦.

٣- (٣) تذكره الفقهاء: ٤-٢٦٩ مسأله ٥٥٧، مختلف الشيعة: ٣-٧٤، مسالك الأفهام ١: ٣٢٠.

٤- (٤) الحدائق: ١١-٢٤٠، مدارك الأحكام ٤: ٣٧٩، مستند الشيعة ٨: ١٦٣.

٥- (٥) بل هو رحمه الله جوزها بشرط العذر، مفاتيح الشرائع ١: ١٢٤.

٦- (٦) نقله عنه في جواهر الكلام ١٤: ٢١.

حالتها الأول، و عدم العدول عما انعقدت عليه من الجماعة إلى الانفراد.

و مرجع هذا الوجه إلى أنّ العدول لا يوجب إلا مخالفته تكليف تحريمي أو وجوبي، من غير أن تصير الصلاة فاسده، و إلى هذا الوجه ينظر ما استدللّ به الشيخ في الخلاف في عبارته المتقدمه، من عدم الدليل على كون العدول منهيًا عنه و أنّ الأصل الإباحه، و ما ذكره العلامة في بعض كتبه (١): من أنّ الجماعة فضيله للصلاه، فالعدول عنها لا يحصل إلا ترك الفضيله في بعض أجزاء الصلاة، و مراده إنّه كما أنّ الجماعة لا تكون واجبه عند الشروع في الصلاة، كذلك لا يجب إبقائها و إدامتها إلى آخر الصلاة.

الثالث: إنّ قصد الانفراد يوجب صيروره الصلاة فاسده، فالعدول عن الائتصاص إلى الانفراد لا- يؤثر في مجرّد مخالفته حكم تكليفي، من الحرمة، أو الوجوب، بل يؤثر في فساد الصلاة و بطلانها، و إلى هذا يرجع ما استدللّ به بعض القائلين بالمنع (٢)، من أنّه ليس في الشريعه صلاه مركّبه من الجماعة و الفرادى، فالعدول منها إلى الانفراد تشرية محض، فلا تقع صحيحه.

الرابع: إنّ سقوط القراءه بالنسبه إلى المأموم، و كذا سائر ما يسقط عنه، إنّما هو فيما إذا وقعت الصلاة بتمامها جماعه، و أمّا لو وقع بعض أجزاءها جماعه و بعضها فرادى، فلا دليل على سقوط القراءه، و لا سقوط غيرها.

و مرجع هذا الوجه إلى أنّ قصد الانفراد و إن كان موجبا لصيروره الصلاة فرادى، و أنّ الصلاة لا تبطل من هذه الجهه، إلا أنّ وجه بطلانها هو كونها بدون القراءه مثلا، و هذا الوجه يختصّ بما إذا أخلّ المأموم بشيء من وظائف المنفرد،

ص: ١٦

١-١) تذكره الفقهاء ٢٧١:٤.

٢-٢) مدارك الاحكام: ٤-٣٧٩.

و أمّا في غير هذه الصورة فلا يجرى، بل مقتضاه صحة الصلاة، لأنّ المفروض أنّ بطلانها ليس لمجرّد العدول من الجماعة إلى الانفراد، بل لإخلاله بوظيفه المنفرد، و المفروض عدمه في غير تلك الصورة.

هذا، و يرد على الوجه الأوّل- و إن كان هذا الوجه لا يستفاد من كلام المانعين- أنّه لا معنى لكون قصد الانفراد مؤثراً في سيروره الصلاة فرادى، و لا يقول به القائل بالجواز أيضاً، حتى يورد عليه بأنّ الاستصحاب يقتضى عدم التأثير، بل لأنّه لمّا كانت سيروره الصلاة جماعه تحتاج إلى قصد الاقتداء، و جعل الصلاة تبعاً لصلاة الإمام كما عرفت.

و هذا المعنى كما أنّه يتوقف على قصد الاقتداء في أوّل الشروع في الصلاة، كذلك إبقائه و إدامته متوقف على استدامه القصد، فبمجرّد رفع اليد عن قصد الاقتداء الرجوع إلى قصد التبعية في مقام العبادة تبطل الجماعة، و تصير الصلاة فرادى، لا أنّ سيرورها كذلك تحتاج إلى قصد الانفراد و تأثير من ناحيته، و لذا ذكرنا أنّ المنفرد لا يحتاج إلى قصد الانفراد، بل يكفي مجرد عدم قصد الاقتداء و عدم جعل صلاته تبعاً لصلاة غيره.

هذا، لو أريد عدم التأثير، و بقاء الصلاة جماعه، كما هو الظاهر منه بل صريحه، و أمّا لو أريد بأنّ قصد الانفراد لا يؤثر في سيروره الصلاة فرادى، كما أنّه لا- يوجب بقاء الجماعة، فهذا يرجع إلى أنّ قصد الانفراد يوجب بطلان الصلاة، كما هو مقتضى الوجه الثالث و الرابع.

و يرد على الوجه الثانى أنّ كون العدول عن الائتمام إلى الانفراد منهياً عنه، أو الإبقاء و الإدامه مأموراً به، مبنى على أن لا تكون الصلاة التى وقع بعض أجزاءها جماعه، و بعضها فرادى مشروع، و إلّا فلو فرض ثبوت مشروعيتها، فلا مجال للنهى عن العدول أو الأمر بالإبقاء كما هو واضح.

و بالجمله: فهذا الوجه يرجع إلى الوجه الثالث، كما أنّ الوجه الرابع يرجع إلى ذلك الوجه أيضا، لأنّ القول بكون سقوط القراءة عن المأموم وغيره -مما يتعلّق به من حيث كونه مأموما مبنيا على بقاء الائتمام إلى آخر الصلاة- متوقف على عدم مشروعيه العدول في الأثناء، وإلا فلو فرض ثبوت مشروعيته فلا يبقى مجال لهذا الوجه أصلا.

فالعمده في المقام هو الوجه الثالث الراجع إلى عدم مشروعيه الصلاة المركّبه من الجماعه و الفرادى، و لا يخفى إنّه إن كان المراد عدم وجود صلاة وقع بعض أجزاءها جماعه و بعضها فرادى في الشرع أصلا، فيرده وقوع ذلك في موارد كثيره، كافتداء المتمّم بالمقصر، و الصلاة الرباعيه بالثلاثيه، و الثلاثيه بالثنائيه، و صلاة المأموم المسبوق بركعه أو أزيد.

و قد ورد النصّ في بعض مواردّه، كالتسليم قبل الإمام، فيما لو أطال التشهد، و عرض للمأموم حاجه. و قد روى أنّ النبي صلّى الله عليه و آله صلّى بطائفه يوم ذات الرقاع ركعه، ثمّ خرجت من صلاته و أتمت منفرده (١).

و عن جابر قال: كان معاذ يصلّى مع رسول الله صلّى الله عليه و آله العشاء ثمّ يرجع إلى قومه فيؤمّهم، فأخّر النبي صلّى الله عليه و آله صلاة العشاء فصلّى معه ثمّ رجع إلى قومه فقرأ سورة البقره فتأخر رجل فصلّى معه وحده، فقيل له: نافقت يا فلان فقال: ما نافقت و لكن لآتين رسول الله صلّى الله عليه و آله فأخبره فأتى النبي صلّى الله عليه و آله فذكر ذلك له فقال له: أفتان أنت يا معاذ؟ مرّتين و لم ينكره النبي صلّى الله عليه و آله (٢).

و بالجمله: فلا إشكال في وقوع نظيره في الشريعة، و إن كان المراد به إنّه إذا اقتدى بالإمام و جعل صلاته تابعه لصلاته، فاللازم عدم رفع اليد عن الاقتداء ما

ص: ١٨

١- (١) صحيح البخارى ٥:٦٣ ح ٤١٢٩، سنن النسائي ٣:١٦٨ ح ١٥٣٣، سنن أبي داود ٢:١٣ ح ١٢٣٨.

٢- (٢) صحيح مسلم ٤:١٥٢ ح ١٧٨، سنن أبي داود ١:٢١٠ ح ٧٩٠، سنن البيهقي ٢:٣٩٢-٣٩٣.

دام يمكن بقاؤه، لعدم فراغ الإمام عن صلاته، وحينئذ فلا- ينافى تلك الموارد التي وقع بعض أجزاء الصلاة جماعه، وبعضها فرادى، فيرجع النزاع إلى هذا المعنى.

والبطلان حينئذ يبتنى على أن تكون الجماعه وصفا لمجموع الصلاة دون الأجزاء، كما أنّ القول بالجواز مبنى على أن تكون الجماعه وصفا لكلّ جزء من أجزاء الصلاة مستقلا، فاللازم في هذا المقام النظر في هذا المعنى، و أنّ الجماعه التي توجب الفضيله للصلاه، هل هي وصف لمجموع الصلاة- بمعنى أنّ الصلاة التي وقعت بتمامها جماعه يزيد ثوابها على الصلاة منفردا بخمس و عشرين درجه، كما ورد في النبوى الشريف (1)- أو أنّها وصف لكلّ جزء من أجزاء الصلاة؟، بمعنى أنّ وقوع القراءه مثلا جماعه لا يتوقف على وقوع غيرها كذلك، فكلّ جزء وقع جماعه فهو يزيد على هذا الجزء، لو وقع فرادى، بخمس و عشرين درجه.

و لا- يخفى أنّ النزاع في هذه المسأله ليس مبنيا على أنّ وصف الجماعه هل له مدخلية في حقيقه الصلاة؟ بمعنى أنّ صلاه الجماعه و الفرادى نوعان من طبيعه الصلاة- كصلاه الظهر و العصر- أو أنّها وصف عارض لبعض الأفراد التي توجب أفضليته، كوقوعها في المسجد مثلا؟ و ذلك لأنّ النزاع جار و لو بناء على الوجه الثانى، لما عرفت من أنّ مرجع البحث إلى أنّ الجماعه وصف لمجموع الصلاة أو لكلّ جزء منها، و هذا لا يتوقف على الوجه الأول أصلا، بل نقول: إنّه لا وجه للالتزام بأنّ صلاه الجماعه و الفرادى نوعان من طبيعه الصلاة، و لم يظهر من أحد الالتزام به، بل الظاهر هو الوجه الثانى، و النزاع إنّما وقع بناء عليه.

و حينئذ فنقول: لو قلنا بأنّ المعروف لوصف الجماعه هو كل جزء من الأجزاء

ص: ١٩

(١-١) سنن ابن ماجه ١:٢٥٨-٢٥٩ ب ١٦، سنن الترمذى ١:٢٥٥ ب ٤٧، صحيح البخارى ١:١٧٩ ب ٣٠، ح ٦٤٥، و ٦٤٦ و ٦٤٧.

على سبيل الاستقلال، فاللازم جواز العدول من الانفراد إلى الجماعة أيضا، إذ المصلّى عند كل جزء يكون مخيّرا بين أن يأتي به جماعة أو فرادى، ولا تتوقف صيروره الجزء اللاحق متّصفا بوصف الجماعة، على أن يكون الجزء السابق أيضا كذلك، بل يمكن أن يقع الجزء السابق فرادى، واللاحق جماعة.

كما أنّه بناء على هذا القول يجوز الاقتداء في صلاه واحده بأشخاص متعدّده، فيجوز الاقتداء في القراءه مثلا بزید، و في الركوع بعمره، و في السجود ب بكر، و هكذا، و أيضا فاللازم على هذا القول أن يكون اتّصاف كل جزء من أجزاء الصلاه بوصف الجماعة موقوفا على قصد الائتتام بالنسبه إلى ذلك الجزء.

فعند الشروع في كلّ جزء يلزم أن يكون قصد الاقتداء فيه مقارنا للشروع في الإتيان به، لو أراد صيرورته جماعة، لما عرفت من أنّ تحقّق عنوان الاقتداء متوقف على القصد إليه، و بدونه تصير الصلاه فرادى، و إن لم يقصد ذلك، لأنّه ليس إلاّ مجرّد عدم وقوع الصلاه جماعة.

و هذا بخلاف ما لو كانت الجماعة وصفا لمجموع الصلاه، فإنّه يكفي في صيرورتها كذلك القصد إلى عنوان الاقتداء حين الشروع فيها، و لا يحتاج إلى ذلك القصد عند الشروع في كل جزء، بل يكفي مجرّد كون القصد عند الشروع باقيا في ارتكازه، و هو الذي يعبر عنه بالاستدامه الحكميه.

ثمّ إنّ التعبير بالعدول من الجماعة إلى الانفراد- كما وقع في أكثر العبارات- أو بنقل النيه- كما وقع من الشيخ في عبارته الخلاف (1)- ربما يؤيد كون الجماعة وصفا لمجموع الصلاه، إذ بناء على القول الأوّل لا يصدق العدول و لا النقل كما لا يخفى.

و كيف كان، فقد استدللّ على جواز العدول من الائتتام إلى الانفراد، بما ورد في

ص: ٢٠

بعض الروايات من جواز التسليم قبل الإمام، فيما لو أطل التشهد (١)، بدعوى إنه لم يقل أحد بالتفصيل في جواز العدول بين مورد الرواية وغيره، فيجوز مطلقاً.

ولا يخفى أنّ هذا الاستدلال مبنى على أن يكون مورد الرواية جائزاً فيه قصد الانفراد، غايه الأمر أنه يتعدى عنه إلى سائر الموارد، لعدم القول بالفصل، مع أنه في محلّ المنع، لأنّ مجرد جواز التسليم قبل الإمام كما ورد في الرواية لا يتوقف على صيروره صلاته فرادى، بل صلاته باقيه على الجماعة ما دام لم يفرغ منها.

غايه الأمر أنه بالفراغ لا يبقى موضوع لوصف الجماعة، والحاصل أنّ جواز التسليم قبل الإمام ليس من أفراد المسألة حتى يتمسك به عليها، بل مرجعه إلى أنّ ما يكون واجباً على المأموم عند صيروره صلاته جماعة - وهو وجوب متابعه الإمام في الأفعال - يرتفع عند عروض عذر للمأموم، لأنّ متابعه الإمام في الأفعال ليست مقومه للجماعة، لأنها عبارة عن مجرد اجتماع الناس لأجل العبادة، وجعل واحد منهم واسطه بينهم وبين معبودهم، بحيث يجعلون عبادتهم تابعه لعبادته، وخضوعهم متعقبا لخضوعه.

وأما متابعتهم في الأفعال فليست ممّا له مدخلية في حقيقه الجماعة، نعم يجب على كل مأموم عند قصد الاقتداء وجعل صلاته تبعاً، متابعه الإمام في الأفعال، فإذا ارتفع الوجوب في بعض الموارد لعذر فلا يلزم من ذلك ارتفاع الجماعة، ومورد الرواية من هذا القبيل، لا من موارد صيروره الجماعة فرادى، ولذا ذكرنا في صلاة ذات الرقاع أنّ صلاة كل من الطائفتين تقع بتمامها جماعة.

غايه الأمر إنه بعد تماميه سجود الركعه الأولى يزول وجوب المتابعه بالنسبه إلى الركعه الثانيه، كما إنه عند تماميه سجود الركعه الثانيه، لا يجب على الطائفه

ص: ٢١

١- (١) الفقيه ١: ٢٥٧ ح ١١٦٣، التهذيب ٢: ٣٤٩ ح ١٤٤٥، الوسائل ٨: ٤١٣. أبواب صلاة الجماعة ب ٦٤ ح ٣.

الثانيه متابعه الإمام، إلى أن يفرغ منها، بل بمجرد رفع الرأس من السجود تقوم الطائفة الثانيه للإتيان بالركعه الثانيه، والإمام يطيل التشهد حتى تبلغ الطائفة الثانيه إليه فيسلم بهم.

و أنت خبير بأن وجوب إطاله الإمام التشهد حتى يسلم بهم، دليل على أنّ صلاتهم لم تخرج من الجماعة إلى الفرادى، وإلا فلا وجه لذلك أصلا كما لا يخفى.

ثم إن هنا وجهها قويا يمكن أن يستدل به للقول بالجواز، وهو: إنه يستفاد من دعوى الشيخ في الخلاف اتفاق أصحابنا الإماميه على جواز العدول (١)، بأن ذلك كان متداولاً بين الناس في مقام العمل، بحيث لم يكن فيهم التزام بإدامه الجماعة أصلا، وإلا فلو فرض خلافه و الناس كانوا ملتزمين بذلك، فلا يبقى وجه لادعائه بجواز العدول إلى الأصحاب في مقابل العامه، بل لم يكن وجه لذكر المسأله في كتاب الخلاف الذى بناؤه فيه على ذكر المسائل الخلافيه بين المسلمين كما لا يخفى.

نعم هنا شيء ربما يمنع من القول بالجواز، وهو إنه قد عرفت أنّ القول بالجواز في المسأله مبنى على أن تكون الجماعة وصفا لأجزاء الصلاه، وقد عرفت أيضا أنّ لازم هذا المبنى كما يجوز العدول من الائتمام إلى الانفراد، كذلك يجوز نقل التيه إلى الجماعة، مع أنه لا يجوز عند الأصحاب عدا الشيخ في الخلاف، فإنه أفتى بالجواز في المسألتين، وكذا صاحب الجواهر (٢)، فإنه يظهر منه تقويه القول بالجواز.

هذا، مضافا إلى ما يظهر من بعض المحققين من المعاصرين (٣)، من أنه لو نوى الانفراد فى أثناء الجماعة جاز، و لو نوى ذلك عند الشروع فى الصلاه فالجواز محل إشكال، فإنّ المستفاد من ذلك أنّ المرتكز فى أذهان الفحول من الفقهاء، أنّ

ص: ٢٢

١-١) الخلاف: ١-٥٥٢ مسأله ٢٩٣.

٢-٢) جواهر الكلام: ١٤-٢٣.

٣-٣) كتاب الصلاه للمحقق الحائرى: ٤٥٥.

صيروره الصلاه جماعه، إنّما تحصل بأن يجعل مجموع الصلاه تابعاً لصلاه الغير و مرتبطاً بها، دون كل جزء منها، وإلا فلو كانت الجماعه وصفا للأجزاء على سبيل الاستقلال لا منافاه بين نيتها و نيه الانفراد فى الأثناء فى ابتداء الصلاه، إذ متعلق نيه الجماعه هى صيروره بعض الأجزاء جماعه، و متعلق نيه الانفراد هى صيروره البعض الآخر كذلك، فلا تنافى بينهما أصلاً.

فالإشكال إنّما نشأ من حيث عدم إمكان اجتماع النيتين عندهم، و هو متفرع على كون الجماعه وصفا للصلاه لا لأجزائها، و هذا بخلاف ما لو عدل فى الأثناء، فإنّ قصد الجماعه صار متمشياً منه، فصارت صلاته جماعه، فنيه الانفراد فى الأثناء إنّما هى عدول عنها، فلا تنافى بينهما.

و بالجمله: فعدم جواز نيه الانفراد فى الابتداء، و كذا عدم جواز نقل النيه من الانفراد إلى الائتمام، ممّا يدل على أنّ الجماعه وصف للصلاه دون الأجزاء، و مع هذا فلا يجوز الاعتماد على القول بالجواز، فالإنصاف أنّ المسأله فى غايه الإشكال، و الأخذ بالاحتياط يقتضى عدم الانفراد فى أثناء الصلاه، ما دام يمكن بقاء الجماعه، لعدم فراغ الإمام عن الصلاه، و مع عدم الإمكان يكون الانفراد قهرياً، كالمأموم المسبوق بركعه أو أزيد.

ثمّ إنّّه قد يستدلّ على المنع كما فى المدارك (١) و غيره، بصحيحه علىّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام. و قد سأله عن إمام أحدث فانصرف و لم يقدّم أحداً ما حال القوم؟ قال عليه السّلام: «لا صلاه لهم إلاّ بإمام» (٢).

و لا يبعد أن يكون المراد بالسؤال أنّه هل تكون صلاه القوم باقيه على الجماعه إلى انتهائها و لو من دون إمام، فأجاب عليه السّلام بأنّ بقاء القدوه مشروط بوجود الإمام،

ص: ٢٣

١-١) مدارك الأحكام ٤:٣٧٨.

٢-٢) الفقيه ١:٢٦٢ ح ١١٩٦، التهذيب ٣:٢٨٣ ح ٨٤٣، الوسائل ٨:٤٢٦. أبواب صلاه الجماعه ب ٧٢ ح ١.

لا أنّ صحه الصلاه متوقفه عليه، فالروايه لا تدلّ على المنع فى المقام.

تنبيه: قد أشرنا فيما سبق إلى أنّ النزاع فى المسأله ليس مبنيا على كون الجماعه و الفرادى نوعين متغايرين، أو فردين من نوع واحد، بل النزاع يجرى و لو قلنا بالثانى، فإنّه و إن كانت الجماعه بناء عليه وصفا عارضا لبعض الأفراد يوجب أفضليته على سائر الأفراد، و ليست لها مدخلية فى قوام الصلاه و حقيقتها، نظير وقوعها فى المسجد، إلّا- أنّها باعتبار كونها من العناوين القصديه المتوقفه على القصد، قد وقع النزاع فى جواز العدول عنها إلى الانفراد.

و هذا بخلاف سائر الأوصاف العارضه لبعض الأفراد، كوقوعها فى المسجد، فإنّه لم يقع خلاف من أحد فى أنّه يجوز أن يقع بعض الأجزاء خارج المسجد بعد وقوع البعض الآخر فيه أو قبل وقوعه، و ليس ذلك إلّا لعدم كونها من العناوين القصديه حتى يجرى فيها النزاع.

لو انكشف الخلل فى صحه صلاه الجماعه

إنّ من المسائل المتفرّعه على ما ذكرنا- من كون الجماعه عنوانا قصديا- مسأله أخرى مذكوره فى باب الجماعه أيضا، و هى أنّه لو نوى الاقتداء و جعل صلاته مرتبطه بصلاه الإمام بسبب القصد، ثمّ انكشف فقدان بعض ما يعتبر فى صحه الصلاه جماعه، أو تحقّق بعض ما اعتبر عدمه فيها كذلك، كما إذا انكشف وجود الحائل بينه و بين الإمام، أو بين صفوف المأمومين، أو عدم الاتصال به، أو كون موضع الإمام أعلى من محلّ المأموم، و غير ذلك ممّا اعتبر فى صحه الجماعه وجودا أو عدما، فهل يكون ذلك مضرا بصحّه الجماعه فقط، أو يوجب بطلان الصلاه من رأس؟ و بعبارة أخرى، هل تكون تلك الأمور معتبره فى تحقّق الاقتداء- بمعنى أنّ مجرد قصد الاقتداء لا يوجب تحقّقه لو لم تكن هذه الأمور متحققه، فكما أنّه يتوقف

على القصد، كذلك يتوقف عليها-أو أنّ تحقق عنوان الاقتداء لا يتوقف إلا على مجرد القصد، وهذه الأمور معتبره في صحه الصلاه بعد اتّصافها بأنّها صلاه المقتدى، لا في صدق الاقتداء؟ لا إشكال بل لا خلاف في بطلان الصلاه لو أخلّ المأموم بوظائف المنفرد، بأن ترك القراءه في الركعتين الأوليين، أو زاد ركنا، كالركوع و السجود، أو غير ذلك من الأمور التي يكون الإخلال بها في حال الانفراد مضرا بصحه الصلاه.

وجه البطلان في هذه الصوره واضح، لأنّ المفروض عدم وقوع صلاته جماعه، و صحتها فرادى متوقفه على الإتيان بما هو وظيفه للمنفرد، و المفروض الإخلال به. إنّما الإشكال فيما لو لم يخلّ بوظائف المنفرد أصلا، و أنّه هل تكون الجماعه غير متحققه، أو تكون الصلاه فاسده؟ فنقول: إنّ في المسأله وجهين بل قولين، ربما يستفاد من كلام الفقهاء المتقدمين و المتوسطين القول بالبطلان (1)، كما أنّ المشهور بين المحققين من المتأخرين هو القول بصحّه الصلاه فرادى (2)، و يمكن أن يستظهر القول الأوّل من بعض الأخبار الداله على اعتبار تلك الأمور، مثل صحيحه زراره عن أبي جعفر عليه السلام الوارده في مسأله الحائل، حيث قال عليه السلام: «إن صلّى قوم و بينهم و بين الإمام ما لا يتخطى فليس ذلك الإمام لهم بإمام و أيّ صفّ كان أهله يصلّون بصلاه إمام و بينهم و بين الصفّ الذي يتقدّمهم قدر ما لا يتخطى فليس لهم تلك بصلاه فإن كان بينهم ستره أو جدار

ص: ٢٥

-
- ١ - ١) الفقيه ١: ٢٥٣ ح ١١٤٤ و ١١٤٦، المبسوط ١: ١٥٥-١٥٦، الوسيله: ١٠٦، المهذب ١: ٧٩ و ٨١، السرائر ١: ٢٨٣ و ٢٨٩، الغنيه: ٨٨، الكافي في الفقه: ١٤٤، شرائع الإسلام ١: ١١٢-١١٣، نهايه الأحكام ٢: ١٢٢ و ١٢٤.
- ٢ - ٢) مستند الشيعه ٨: ١٣٠ و ١٣٤، كتاب الصلاه للشيخ الأنصاري: ٢٨٠، العروه الوثقى ١: ٦١٢ مسأله ١٠ و ص ٦١٤ مسأله ١٨، كتاب الصلاه للمحقّق النائيني: ٣٣٨.

فليس تلك لهم بصلاه» (١).

فإن ظاهره نفى حقيقه الصلاه مع وجود الحائل بين الإمام و المأموم، أو المأمومين بعضهم مع بعض، لا نفى صحه الجماعه فقط، و مثله فى الدلاله على ذلك خبر السكونى الوارد فيما لو صلى اثنان فقال: كل منهما كنت إماما أو قال كنت مأموما حيث روى «عن أبى عبد الله عليه السلام عن أبيه قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام فى رجلين اختلفا فقال أحدهما: كنت إمامك و قال الآخر: أنا كنت إمامك فقال: صلاتهما تامه. قلت: فإن قال كل واحد منهما: كنت آتم بك؟ قال: فصلاتهما فاسده و ليستأنفا» (٢).

فإن الحكم ببطلان صلاتهما فيما لو قال كل واحد منهما: كنت آتم بك مع ترك الاستفصال عن الإخلال بوظائف المنفرد و عدمه، لا ينطبق إلا على كون وجود الإمام معتبرا فى صحه صلاه المقتدى، لا فى صحه أصل الاقتداء حتى لا ينافى بطلانه صحه أصل الصلاه.

و بالجملة: لو كان وجود الإمام شرطا فى تحقق الاقتداء، فمع عدمه لا وجه لبطلان الصلاه و لو فرادى كما لا يخفى، و الاعتراض على الروايه من حيث السند يندفع بأن ضعفها مجبور باشتهارها بين الأصحاب فتوى و روايه، بل كما فى المصباح (٣) تكون العله فى تعرضهم لهذا الفرع مع كونه من الفروع الفرضيه التى لا يكاد يتفق الابتلاء بها إلا نادرا إنما هو ورود الروايه فى مورد، فالظاهر أن الروايه مقبوله عند الأصحاب و لا وجه لترحها أصلا.

ص: ٢٦

١- (١) الفقيه ١: ٢٥٣ ح ١١٤٤، الكافي ٣: ٣٨٥ ح ٤، التهذيب ٣: ٥٢ ح ١٨٢، الوسائل ٨: ٤١٠. أبواب صلاه الجماعه ب ٦٢ ح ٢ و ص ٤٠٧ ب ٥٩ ح ١.

٢- (٢) الكافي ٣: ٣٧٥ ح ٣، الفقيه ١: ٢٥٠ ح ١١٢٣، التهذيب ٣: ٥٤ ح ١٨٦، الوسائل ٨: ٣٥٢. أبواب صلاه الجماعه ب ٢٩ ح ١.
٣- (٣) مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٦٥٥.

ثمَّ لا يخفى أنَّ ما ورد في صحه الصلاه و عدم وجوب إعادتها فيما لو انكشف كون الإمام فاقدا لشروط الإمامه، مثل ما ورد فيما صلَّى الرجل من خراسان إلى بغداد خلف رجل ثمَّ ظهر كونه يهوديا من عدم وجوب الإعادة (١)، لا يدل على الصحه في المقام، و إنَّ فقدان الشرط لا يضرب بصحّه الصلاه، و ذلك لأنَّ الشرط ليس هو الإسلام الواقعي، بل إحرازه بالأماره أو بالأصل، و المفروض تحقّقه في مورد الروايه.

و بالجملة: فالنزاع في المقام إنّما هو فيما لو انكشف فقدان ما هو الشرط، و المفروض في الروايه تحقّقه، فلا يمكن الاستدلال بها للمقام، مع أنَّ الظاهر تحقّق الإخلال بوظائف المنفرد في الروايه و لو نادرا، إذ يبعد عدم تحقّقه مع بعد المسافه بين خراسان و بغداد، و طول المدّه في الطريق، خصوصا في الأزمنه السابقه، و حينئذ فلا يجوز التمسك بها للمقام بعد كون البطلان في صوره الإخلال بوظائف المنفرد موردا للاتفاق هنا كما عرفت.

و قد انقدح من جميع ما ذكرنا أنَّ القدر المتيقّن و إن كان هو اعتبار الأمور المعتره في صحه الجماعه في تحقّق أصل الاقتداء، لا في صحه صلاه المقتدى إلاّ أنّك عرفت ظهور بعض الأخبار في البطلان، فيما لو انكشف الخلاف، فالأحوط إعادته الصلاه و استئنافها.

ثمَّ إنّك عرفت أنَّ الصلاه من العناوين القصديه التي لا ينصرف العمل المشترك إلى بعضها إلاّ بالنيه، فاعلم أنَّ هذا القصد معتبر حين الشروع في العمل، إذ مجرّد كونه قاصدا سابقا لأداء الدين مثلا لا يوجب صرف العمل إلى ذلك العنوان، و كذا الحكم في جميع العناوين القصديه التي منها عنوان الصلاه.

ص: ٢٧

١ - ١) الكافي: ٣-٣٧٨ ح ٤، التهذيب: ٣: ٤٠ ح ١٤١، الفقيه: ١: ٢٦٣ ح ١٢٠٠، الوسائل: ٨-٣٧٤ أبواب صلاه الجماعه ب ٣٧ ح ١ و ٢.

إنَّ قصد القربة من الأمور المعتره في الصلاة زائدا على القصد إلى عنوانها، توضيح ذلك: إنَّه لا إشكال في أنَّ كلَّ فعل اختياريَّ صادر عن الفاعل المختار لا بدَّ أن تسبقه الإرادة، بخلاف الأفعال الطبيعيه الصادره من فاعليها، بمقتضى طبيعتها من غير شعور و لا إرادته، وكذا لا- إشكال في أنَّ الإرادة لا- تتعلَّق أولاً إلا بما هو محبوب للفاعل بالذات، و مشتاق إليه بنفسه. ثمَّ تتولَّد من هذه الإرادة إرادته اخرى متعلِّقه بما يتوقَّف عليه تحقق مطلوبه الأقصى و محبوبه الأولى، فالعطشان تتعلَّق إرادته أولاً برفع العطش، و ثانياً بشرب الماء كذا سائر المقدمات.

و بالجمله: تعلَّق الإرادة بالأفعال الصادره إنما هو لكونها محبوبه لنفس الفاعل بالذات، أو دخيلاً- في تحقق ما هو محبوب كذلك، و إلا فمع عدم المحبوبيه مطلقاً لا يعقل تعلَّق الإرادة بها. هذا في الأفعال الدنيويه التي لا يترتب عليها إلا الآثار الدنيويه.

و أما الأفعال العباديه فلا شبهه في أنَّ تعلَّق الإرادة بها مع عدم كونها محبوبه للنفس و مشتاقاً إليها أصلاً لا بدَّ من أن يكون ناشئاً من الملائمه الحاصله بينها و بين النفس في بعض المراتب، إمَّا لكون النفس مقهوره عند عظمه الحقِّ جلَّ جلاله و سطوته و جماله و جلاله، فتأتى بالعباده خضوعاً في مقابل عظمته، و خشوعاً في مقابل الكمال المطلق الذي إليه يرجع كلُّ الكمال، و إمَّا لكونها شائقه إلى شكر نعماء الله لتوجَّهها إلى أنَّه تعالى وليَّ النعم، فتأتى بالعباده شكراً لنعمه، و إمَّا لكونها شائقه إلى ما يترتب على فعل العباده، من حصول الثواب الأخرى، أو خائفه عمَّا يترتب على تركها من العقاب الأخرى، و إمَّا لكونها شائقه إلى زياده النعم

الدينيوه، أو بقاء ما كان منها.

ولا يخفى أنّ هذه المراتب تختلف باختلاف الفاعلين في كمال النفس و ضعفها، و الانصاف كفايه كلّ واحد منها في صحه العباده، و لو لا ذلك يلزم بطلان عبادته عامه الناس، و تكون الصحه حينئذ منحصره على عمل الأنبياء و الأولياء فقط، مع أنّ هذه المراتب ليست اختياريه للنفس، بل قد عرفت أنّ اختلافها يدور مدار ضعف النفس و كمالها، فلو كان بعض المراتب العاليه معتبرا في صحه العباده، لكان اللّازم من باب المقدمه تكميل النفس إلى تلك المرتبه، مع أنّه لم يكن ذلك ثابتا حتّى في زمان النبي صلّى الله عليه و آله.

و بالجملة: لا إشكال في عدم اعتبار تلك المراتب، و كفايه كلّ واحد منها و من المراتب الذاتيه.

ثمّ إنّ الوجه في عدم تعرّض الأخبار لمسأله قصد القربه و اعتباره في العبادات، إنّما هو ما عرفت من أنّ الأفعال العباديه لا تكون محبوبه للنفس مع قطع النظر عن الأمر بها، فالآتي بها مع كونها كذلك لا يكاد ينفكّ من ذلك القصد بإحدى المراتب المتقدمه، و حيث إنّّه قد يعرضها بعض الأغراض الدينيه، فيمنع عن وقوعها على ما هي عليه بمقتضى طبعها الأول كالرياء و نحوه، فلذا قد تكرّر في الأخبار ذكره (1) و أنّه موجب لبطلان الصلاه.

و بالجملة: فلا إشكال في اعتبار قصد القربه في العبادات، و إن لم تتعرضه الأخبار، كما أنّه لا خلاف فيه بين علماء الإسلام (2). و القول بعدم اعتباره في

ص: ٢٩

١-١) الوسائل ١:٧٠. أبواب مقدمه العبادات ب ١٢.

٢-٢) الخلاف ١:٧١، مسأله ١٨، مستند الشيعه ٢:٤٥-٤٩، جواهر الكلام ٩:١٥٦، تذكره الفقهاء ٣:١٠٠ مسأله ٢٠٠، مدارك الاحكام ٣:٣٠٩-٣١٠، الذكري ٣:٢٤٥، بدايه المجتهد ١:٣٣.

الطهارات الثلاث- كما حكى عن أبي حنيفة (١)،-و في الزكاه و الخمس (٢)- كما ربما يمكن توجيهه خلافا للمتأخرين من الإماميه (٣)- إنما هو لعدم كونها عباده عند القائل بعدم اعتباره فيها، لا لأجل عدم اعتبار قصد القربه في العباده كما هو واضح.

ثم إنّه ما اشتهر في ألسنه المتأخرين (٤)، و تكرر في كلماتهم بأنه يجب الإتيان بالعباده بقصد إطاعه الأمر المتعلق بها و امتثاله، و أنّه يجب توسطه، و جعله مقدّمه لحصول القرب، أو ترتّب الثواب، أو غيرهما من المراتب المتقدّمه، و كأنّه لا- يحتاج إليه في صيروره العباده عباده، فإنّه يكفي في ذلك مجرد الإتيان بها، لكونها محبوبه للمولى، و موجه لحصول القرب و ترتّب الثواب.

فإنّه إذا لم يكن للعبد غرض دنيوي مترتب على إتيانها- لعدم كونها محبوبه للنفس بالذات، أو بالتبع، حتّى تتعلّق الإراده بها من هذه الجهه- فالإتيان بها لا- محاله يكون لغرض أخروي، و لكونها عباده لله تعالى، محبوبه له جلّ شأنه، و قد عرفت أنّ هذا هو الوجه في عدم تعرّض الأخبار لاعتباره في العبادات.

و بالجملة: فصيوره الشئ عباده إنما تتوقّف على أن لا تكون الإراده المتعلّقه بإتيانها ناشئه من المبادئ الدنيويه، و الأغراض المرتبطه بهذا العالم، نعم يعتبر مع

ص: ٣٠

١- ١) الخلاف ١: ٧١ مسألة ١٨، بدايه المجتهد ١: ٣٣، كشف اللثام ١: ٥٠٢، و هو قائل بعدم الا-شتراط في الطهاره المائيه فقط لا مطلقا. راجع المجموع ١: ٣١٣، تذكره الفقهاء ١: ١٣٩.

٢- ٢) القائل هو الأوزاعي: المجموع ٦: ١٨٠، المغنى لابن قدامه ٢: ٥٠٢، الشرح الكبير ٢: ٦٧٣، تذكره الفقهاء ٥: ٣٢٧، مسأله ٢٣٨. ٣- ٣) المعتبر ٢: ٥٥٩، تذكره الفقهاء ٥: ٣٢٧، مستند الشيعة ٩: ٣٧٤، جواهر الكلام ١٥: ٤٧١، رياض المسائل ٥: ١٣٦، مدارك الأحكام ٥: ٢٩٩.

٤- ٤) تذكره الفقهاء ٣: ١٠١-١٠٢، كشف اللثام ٣: ٤٠٨-٤٠٩، جواهر الكلام ٩: ١٥٤-١٥٦، مستند الشيعة ٥: ١١، الحدائق ٨: ١٣-١٨، مدارك الأحكام ٣: ٣٠٩.

ذلك ورود الإذن من الشارع و لو كان فى ضمن الأمر، و أمّا اعتبار قصد إطاعه الأمر و امتثاله، فلا دليل عليه، كما أنّ اعتبار قصد القربه بمعناه الظاهرى الذى يرجع إلى الإتيان بالعباده لتحقق القرب من المولى لا دليل عليه أيضا.

مضافا إلى ما عرفت من أنّ هذه المرتبه من المراتب السافله فى مقام الإتيان بالعبادات، فإنّ بعض الأوحديين من الناس يكون الداعى له إلى العباده مجرد كون المعبود أهلا و مستحقّا لها، كما حكى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «إلهى ما عبدتك خوفا من عقابك و لا طعما فى ثوابك و لكن وجدتك أهلا للعباده فعبدتك» (١).

و مضافا إلى أنّه لو كان قصد التقرب بمعناه الظاهر معتبرا، لكان الواجب على الناس معرفه القرب من الله تعالى بأى معنى حتّى يقصد ذلك المعنى، و من المعلوم خلافه.

و الذى ينبغى أن يقال: إنّ المعتبر فى صحه العباده هو الذى يقتضى طبع العباده و كذا طبع العابد الإتيان بها بذلك النحو، و حيث إنّ ذلك متحقق غالبا بل دائما فى عامه الناس بالنسبه إلى عباداتهم، بعد ما عرفت من عدم ترتّب غرض دنيوى عليه، فلذا تكون الأخبار خاليه عن بيانه، و اعتباره فى الصلاه.

نعم ربما يعرض عليها بعض الأغراض الفاسده التى تمنع عن وقوعها بمقتضى طبعها، فتكون صورتها صوره العباده، و المقصود بها ترتّب الأغراض الدنيويه و هو الذى يسمّى بالرياء، فلذا قد تكرر فى الأخبار ذكره و مذمته و التوبيخ عليه، و إنه مبطل للصلاه.

و فى الحقيقه يكون مفاد تلك الأدله الوارده فى الرياء أنّه لو لم يطء على العباده

ص: ٣١

هذا الأمر الذى يصرفها عن وجهها، فهى تقع بمقتضى طبعها عباده، فالمعتبر فى صحتها هو مجرد خلوها عن ذلك الأمر، إذ بذلك تقع على ما هو مقتضى طبعها، سواء كان الداعى له إلى إتيانها كون المعبود أهلا لها، أو تحقق القرب إليه، أو غيرهما من المراتب المتقدّمة، و سواء كان قصد إطاعه الأمر و امتثاله واسطه فى ذلك أم لا.

ثمّ إنك عرفت أنّ مقتضى الأخبار بطلان العباده بالرياء و حرمة (١)، و لا فرق فى ذلك بين أن يصير داعيا إلى الإتيان بمجموع العباده أو ببعض أجزائها، كما أنّه لا فرق فى الثانى بين أن يكون الجزء من الأجزاء الواجبه أو المستحبه، لأنّ مرجع الرياء فى كلّ منهما إلى الرياء بالمجموع، فالإتيان بالقنوت رياء ليس إلّا لإظهار أنّه يصلّى كذلك.

نعم لو كان المستحب شيئا خارجا عن الصلاه، فالإتيان به رياء فى أثناء الصلاه لا يضر بصحتها، إلّا أن يرجع أيضا إلى الرياء فيها، و كذلك لا فرق فى الثانى - أى الرياء فى الأجزاء - بين تدارك الجزء و الإتيان به ثانيا و عدمه، و إن لم نقل ببطلان الأول من حيث الزيادة المبطله.

هذا، و قد قيل (٢): بعدم بطلان العباده فيما لو نوى الرياء ببعض الأجزاء المستحبه، كالقنوت و رفع اليدين بالتكبير، و غيرهما من الأجزاء المستحبه للصلاه، لأنّ بطلان الجزء المستحب لا تؤثر فى بطلان الأجزاء الواجبه المأتى بها خالصا لوجه الله.

قال الشيخ المحقق الأنصارى قدّس سرّه، فى كتاب الصلاه، فى وجه عدم البطلان، ما

ص: ٣٢

١- (١) الوسائل ١: ٧٠. أبواب مقدّمه العبادات ب ١٢.

٢- (٢) مصباح الفقيه، كتاب الصلاه: ٢٣٨.

هذا لفظه: «لأن بطلان الجزء المستحب لا يوجب الإخلال بالأجزاء الواجبه التي هي المناط في تحقق الامتثال للأمر الوجوبى، وإن لم يحصل امتثال الأمر الاستجابى المتعلق بنفس المستحب، أو بالعباده المشتمله عليه، ومما ذكرنا يظهر الجواب عن التمسك للإبطال بما دلّ على بطلان كل عمل لم يخلص لله، مثل روايه عليّ بن سالم (١) قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: قال الله سبحانه: «أنا خير شريك، من أشرك معى غيرى فى عمل لم أقبه إلا ما كان خالصاً لى» (٢). وروايه زراره و حمران عن أبى جعفر عليه السلام قال: «لو أنّ عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله و الدار الآخرة و أدخل فيه رضى أحد من الناس كان مشركاً» (٣)، و غير ذلك ممّا دلّ على بطلان العمل المشترك على وجه الإشاعه أو التبعض (٤)، كما فيما نحن فيه، فإننا لا نمنع بطلان هذه العباده، بمعنى مخالفته للأمر الخاص المستحب المتعلق بهذا الفرد الخاص، و لا يلزم منه عدم مطابقتة للأمر بمطلق الماهية الموجوده فيه، الذى هو مناط التقرب بالعمل من حيث كونه واجباً.» إلى أن قال: «و ممّا ذكرنا يظهر حكم ما لو نوى الرياء بالزائد على الواجب من الأفعال كطول الركوع و السجود» (٥).

انتهى موضع الحاجه من كلامه قدّس سرّه.

و قال فى المصباح فى مقام الجواب عن الاستدلال للبطلان بالأخبار المذكوره ما ملخصه: إنّه كما يصح أن يقال على مجموع الصلاه: أنّها عمل، كذلك يصح إطلاقه

ص: ٣٣

-
- ١- ١) هو على بن أبى حمزه البطائنى و أبو حمزه كنيه أبيه و اسمه سالم (منه).
٢- ٢) المحاسن ٣٩٢: ١ ح ٨٧٤، الكافى ٢: ٢٩٥ كتاب الايمان و الكفر باب الرياء ح ٩، الوسائل ١: ٦١. أبواب مقدّمه العبادات، ب ٨ ح ٩.
٣- ٣) عقاب الأعمال: ٢٨٩ ح ١، المحاسن ٢١٢: ١ ح ٣٨٤، الكافى ٢: ٢٩٣ ح ٣، الوسائل ١: ٦٧. أبواب مقدّمه العبادات ب ١١ ح ١١.
٤- ٤) الكافى ٢: ٢٩٣ باب الرياء، الوسائل ١: ٦٤. أبواب مقدّمه العبادات ب ١١.
٥- ٥) كتاب الصلاه للشيخ الأنصارى رحمه الله: ٨٨-٨٩.

على أجزاء العمل، لأنَّ أجزاء العمل أيضا عمل عند العقل، و حينئذ فيصح أن يقال: إنَّه أشرك في قنوته مثلا، و أدخل فيه رضا غيره تعالى.

و حينئذ نقول: إنَّ القنوت و الصلاه ليسا مصداقين للعام على سبيل التواطؤ، لاستحاله كون رياء واحد فردين من العام، فصده على سبيل التشكيك بمعنى أنَّ صدقه على القنوت لذاته، و على الصلاه بواسطته، و حينئذ فمجرد وقوع القنوت لغير الله لا يضرّ بوقوع الأجزاء الواجبه متقربا بها إلى الله تعالى، بعد كون كل واحد منهما عملا مستقلا، فغايه مدلول الأخبار بطلان القنوت مثلا، لأنَّه عمل أدخل فيه رضا غيره تعالى، فلا- يؤثر في صيروره الفرد المشتمل عليه أفضل الأفراد، و دعوى إنَّ المراد من العمل في الروايات، الأعمال المستقله التي تعلق بها أمر نفسى، مع أنها بلا بينه يكذبها شهاده العرف بصدقها على أجزاء العمل، و لذا لا يتوهم أحد بطلان الحجج بوقوع شيء منه رياء مع عدم إمكان تداركه و عدم فوات محلّه، و ممّا ذكرنا يظهر حكم ما نوى الرياء بالزائد على الواجب من الأفعال، كطول الركوع و السجود (1). انتهى ملخص كلامه قدس سرّه.

و أنت خير بأنّ مرجع كلامهما إلى أنّ الرياء أنّما وقع في الصلاه بمرتبها الكامله الفاضله، لأنّ المفروض إنَّه نوى الرياء بالأجزاء المستحبه، أو بالزائد على الواجب من الأفعال، و مقتضى الروايات بطلانها بهذه المرتبه التي أدخل فيها رضا أحد من الناس، و هو لا- ينافى صحتها بالمرتبه غير الكامله التي أتى بها خالصا لوجه الله، متقربا بها إليه، لأنَّه لم يشرك فيها، و لم يدخل رضا غيره تعالى، فلا وجه للحكم ببطلانها من رأس.

هذا، و لكن لا يخفى أنّ المرتبه غير الفاضله- التي بها تتحقق طبيعه الصلاه المأمور بها، و تكفى في امتثال الأمر الوجوبى المتعلق بها- أتى بها على المفروض

ص: ٣٤

بعنوان الجزئيه للصلاه، لأنّ القصد إنّما تعلق بتلك المرتبه الكامله، فغيرها لا يكون مقصودا إلا بنحو الجزئيه لتلك المرتبه.

و بالجمله: فالمصلّي إنّما قصد امتثال الأمر الوجوبى بأفضل الأفراد، و المفروض بطلانه، لأنّه أشرك و أدخل فيه رضا أحد من الناس، و أمّا المرتبه غير الكامله، فلم يقصد بها امتثال الأمر الوجوبى أصلا، فكيف يمكن الاجتزاء بها فى مقام الامتثال، مع أنّها لم تقصد إلا جزء للفرد الذى يريد المصلّي أن يمثّل به.

هذا، مضافا إلى أنّ ما ذكره صاحب المصباح من صدق العمل على أجزاء الصلاه أيضا محلّ نظر بل منع، فإنّه لا يقال على من اشتغل بالصلاه، إلا أنّه مشتغل بعمل واحد، كما أنّ الرياء فى بعض الأجزاء يوجب صحه إطلاق كونه مرائيا فى صلاته، و تنظيره أجزاء الصلاه بأفعال الحج ممنوع أيضا، فإنّ أفعال الحج كلّها عباده بحيالها، يترتب عليها الثواب مستقلا، و الأولى التنظير بنافله المغرب، المركبه من الصلاتين إذا أتى بالثانيه منهما، مرائيا فيها من حيث أنّها صلاه، و أمّا إذا رأى فيها من حيث أنّه يأتى بنافله المغرب، فالظاهر بطلان الصلاه الأولى أيضا.

و الحقّ فى المقام أن يقال: إنّ لو نوى الرياء ببعض الأجزاء الواجبه ثمّ تداركه، بناء على عدم كون مثل هذه الزيادة مبطلا، أو نوى الرياء بالأجزاء المستحبه، سواء تداركها أم لم يتدارك، فإنّ قصد الرياء فيها لا من حيث أنّها جزء للصلاه، بل من حيث أنّه يحسن القراءة مثلا، فالظاهر أنّه لا يضّر بصحه الصلاه أصلا.

و أمّا لو نوى الرياء فيها من حيث أنّها جزء للصلاه، فالظاهر بطلانها بذلك، فإنّ قصد الجزئيه بمثل هذا الجزء يؤثّر فى صيروره العمل عملا غير خالص أدخل فيه رضا أحد من الناس، و قد عرفت أنّ العمل لا يطلق على أجزاء الصلاه، لأنّه عباره عمّا يؤتى به لترتب الأثر المترقّب منه عليه.

و بالجمله: فالرياء فى الجزء بما أنه جزء من الصلاة يؤثر فى فساد العمل المشتمل عليه، و ليس كالإتيان بالجزء الذى لا يصلح للجزئيه لسائر الموانع الأخر، كالقراءه غلطا و نحوه، فإن تأثيره ليس إلا عدم صلاحية الجزء المغلوط لوقوعه جزء، بحيث التتم الكل منه، و هذا بخلاف الرياء، فإنه يوجب عدم وقوع العمل من حين وقوعه على مقتضى طبعه الأولى، فالتدارك لا ينفع بوجه.

فانقدح أن الرياء فى الجزء، واجبا كان أو مستحبا، إنما يكون كالرياء فى الكل، نعم قد عرفت إنه لو نوى الرياء به، لا من حيث أنه جزء للصلاة، فالظاهر عدم البطلان.

ثم إنه قد يوجه الصحة فى خصوص ما لو نوى الرياء بشيء من الأجزاء المستحبه، بأن هنا مركبين: أحدهما ما يكون متعلقا للأمر الاستحبابى، و هو المركب الطويل المشتمل على الأجزاء المستحبه أو بعضها. ثانيهما ما يكون متعلقا للأمر الوجوبى، و هو المركب القصير المشتمل على الأجزاء المعتبره فى طبيعه الصلاة، و المفروض أنه نوى الرياء فى المركب الأول، فلا وجه لبطلان الثانى الموجود فى ضمنه (1).

هذا، و يرد عليه إنه إما أن يقال بصدق الصلاة عليهما، أو على الأول دون الثانى، أو العكس، فعلى الأخير يلزم أن لا يكون ذلك الجزء جزء للصلاة و لو على نحو الاستحباب، و ذلك واضح الفساد، كما أنه على الثانى يلزم وجوب ما فرض مستحبا من الأجزاء، و ذلك باطل أيضا.

فالواجب أن يقال: بأن الصلاة إنما تقال على مصاديقها بنحو التشكيك، و يكون لها مراتب من حيث الكمال و النقص، و المفروض أن المصدق المأنى به فى

ص: ٣٦

مقام الامتثال، قد أدخل فيه رضا أحد من الناس، فلا وجه لصحته، والفرد الناقص لم يقصد تحقق الامتثال به أصلاً.

و بالجمله: فلا فرق بين الأجزاء الواجبه و المستحبه من حيث اقتضاء الرياء فيها، لبطلان الصلاه كما لا يخفى.

ثمَّ إنَّه لا فرق في بطلان العباده بالرياء بين أن يكون الرياء تمام الداعى إلى الإتيان بها، أو بجزئها، أو بعضه، و على الثانى لا فرق بين أن يكون هو الأصل فى الداعويه، و القربه تابعه له، و بين العكس، و بين ما إذا تساويا فى الداعويه، كما أنَّه لا فرق على الأخير بين أن يكون كلُّ منهما مستقلا فى الدعوه، بأن كان كلُّ منهما داعيا و لو لم يكن الآخر متحققا.

غايه الأمر إنَّه حيث لا يمكن اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، فلا محاله يكون التأثير مستندا إلى كليهما على سبيل الاشتراك، و بين أن لا يكون كلُّ منهما كذلك، أى مستقلا فى الدعوه، بل صار المجموع داعيا إلى الإتيان بالعباده أو بجزئها، هذا كلُّه فى الرياء المقارن للعباده و أمّا لو كان الداعى له إلى الإتيان بها هى القربه، أو سائر المراتب الأخر، ثمَّ عرض له ذلك بعد الفراغ منها، و صار مرآيا بالنسبه إلى العمل الذى أتى به، فالظاهر أنَّه لا دليل على بطلان عبادته، بعد كون الداعى له إلى إتيان العباده غير الرياء، هذا كلُّه فى الرياء.

و أمّا العجب، فالظاهر أنَّه ليس من قبيل الدواعى الباعثه على إتيان العمل، كالقربه أو الرياء، لأنَّه عباره عن مجرد تخيل العظمه للنفس، أو العمل، و النظر إليهما بعين الإعجاب، و هذا لا ارتباط له بمسأله الداعى أصلا، و لكنَّه من الصفات المذمومه، و الرذائل الأخلاقية، كما ورد فى الأخبار الكثيره مذمته، و التوبيخ عليه، على اختلاف ألسنتها.

فبعض الأخبار يدلّ على أنّ منشأه قلبه العقل (١)، وبعضها الآخر على أنّ تأثيره يسبّب الانحطاط في النفس، و صيرورتها ذات حزازه و منقصه، بمرتبته يكون الإتيان بالعمل السوء، ثمّ الندم عليه أولى من العمل الحسن العارض له هذا الأمر (٢). و الطائفة الثالثة تدلّ على أنّ من فضل الله على العبد، أن يحول بينه و بين العمل الحسن بتسليطه النعاس عليه (٣)، لأجل عدم إعجابه بذلك العمل، على تقدير الإتيان به.

و بالجملة: فلا إشكال في كونه من الصفات المذمومة الكاشفه عن حسنه النفس، و انحطاط درجتها، و لكنّ الظاهر عدم الدليل على بطلان الصلاة به، و قد يتوهم دلالة بعض الروايات عليه، و هو ما رواه يونس بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قيل له و أنا حاضر: الرجل يكون في صلاته خاليا فيدخله العجب فقال: «إذا كان أول صلاته بنيه يريد بها ربّه فلا يضرّه ما دخله بعد ذلك فليمض في صلاته و ليخش الشيطان» (٤). فإنّ ظاهرها أنّه لو دخله العجب في أول الصلاة لكان مانعا عن صحتها، لمنافاته مع النية التي أريد بها الرب.

هذا، و لا يخفى أنّ هذا المعنى يستلزم البطلان، و لو دخله العجب في الأثناء، فإنّه كما يجب الشروع في العمل بتلك النية، كذلك تجب استدامتها إلى الفراغ منه، و لا يجوز الإتيان ببعض الأجزاء بنيه أخرى، فينا في ذلك مع الحكم بوجوب المضى و عدم كون الداخل مضرا بصحتها.

ص: ٣٨

١- ١) الكافي ١: ٢٧ ح ٣١.

٢- ٢) الكافي ٢: ٣١٣ ح ٤.

٣- ٣) الوسائل ١: ٩٨. أبواب مقدّمه العبادات ب ٢٣ ح ١ و ٤ و ٦.

٤- ٤) الكافي ٣: ٢٦٨ ح ٣، الوسائل ١: ١٠٧. أبواب مقدّمه العبادات ب ٢٤ ح ٣.

فمعنى الروايه:إنه لو كان الإتيان بالصلاه بداعى الرب فلا يضره العجب، و هذا راجع إلى أنه لو كان شرط صحتها موجودا حين الشروع فلا ينافيه ذلك،لا أن مجرد الشروع بنيه الرب يكفى فى صحه الصلاه،و لو عرض فى أثنائها بعض الأمور المنافيه لتلك النيه.

كيف و قد عرفت أن العجب ليس داعيا إلى العمل،و إلا لأضر بصحه الصلاه، و لو دخل فى الأثناء كما لا يخفى.و فى الروايه إشعار بما ذكرنا،من أن المعترف فى صحه العباده ليس خصوص قصد الامتثال،و لا قصد التقرب،بل المعترف هو الذى يقتضى طبع العباده و العابد،و وقوعها على ذلك النحو كما عرفت.

ثم إنه لو ضمّ إلى القصد المعترف فى العباده بعض الضمائم الراجحه أو المباحه، كقصد الترغيب،أو التعليم،أو غيرهما،فلا إشكال فى عدم بطلان العباده فى الضمائم المباحه،لو كانت تابعه لقصد الإخلاص و القربه،بمعنى أن الداعى إلى الإتيان بالعباده إنما هو الإخلاص و القربه،بحيث لم يكن لتلك الضمائم مدخلية أصلا.

كما أنه لا إشكال فى بطلان العباده فيما لو كان قصد التقرب تابعا،و كان الداعى المحرّك للمكلف إلى الإتيان بها هى نفس تلك الضمائم،كما إذا توضحاً بقصد التبرّد أو التسخن مثلا،بحيث لو لم يكن له هذا القصد لم يتوضأ أصلا،و كذا لا إشكال فى بطلانها فيما إذا كان كلّ من الداعيين قاصرا فى مقام التأثير و ناقصا عن التحريك، بحيث لو لم يكن فى البين إلا واحد منهما لم يتحقّق منه العمل أصلا.

وجه البطلان ما عرفت من أن المعترف فى العباده أن يكون الداعى و المحرّك إلى الإتيان بها هو التقرب و نظائره،بحيث لا يكون للأمر الدنيويه مدخلية فيها

أصلاً، إنما الإشكال و الخلاف فيما إذا كان كل من الداعيين مستقلاً في التأثير، بحيث يؤثر كل منهما و لو مع عدم الآخر.

غايه الأمر إنه حيث يكون اجتماع العلتين و تواردهما على معلول واحد شخصي من المحالات العقلية، فلا محاله يكون التأثير مستندا إلى كليهما، فالمحكى عن كاشف الغطاء أنه استقرب الصحه في هذه الصوره (١).

قال الشيخ رحمه الله في توجيهه: و لعله لدعوى صدق الامثال حينئذ و جواز استناد الفعل إلى داعي الأمر، لأن وجود الداعي المباح و عدمه حينئذ على السواء، نعم يجوز استناده إلى الداعي المباح أيضاً، لكن القادح عدم جواز الاستناد إلى الأمر، لا جواز الاستناد إلى غيره، ألا ترى إنه لو أمر المولى بشيء و أمر الوالد بذلك الشيء، فأتى العبد مريدا لامثالهما- بحيث يكون كل منهما كافيا في بعثه لو انفرد- عدّ ممثلاً لهما.

ثمّ أورد عليه بما حاصله: منع جواز استناد الفعل إلى كل منهما، لامتناع وحده الأثر و تعدد المؤثر، و لا إلى أحدهما للزوم الترجيح بلا مرجح، بل هو مستند إلى المجموع، و المفروض أنّ ظاهر أدله اعتبار القربه ينفي مدخلية شيء آخر في العمل، و أمّا المثل المذكور فيمنع فيه صدق امتثال كل من المولى و الأب.

نعم لمّا اجتمع الأمران في واحد شخصي لا- يمكن التعدد فيه، لم يكن بدّ من الإتيان به مريدا لموافقه الأمرين، و هذا غايه ما يمكن في هذا الفرض من موافقه الأمر، بخلاف المقام، فإنه يمكن تخليص الداعي لموافقه الأمر، و تحصيل التبرّد بغير وضوء إن أمكن، و إلاّ تضعيف لداعي التبرّد، و تقويه لداعي الإخلاص، فإنّ الباعثين المستقلين يمكن ملاحظه أحدهما من دون الآخر، كما لو أمر الشارع بانقاذ ولده الغريق، فإنه قد ينقذه لمحبه الولد محضاً، من غير ملاحظه أمر الشارع، و قد

ص: ٤٠

يكون الأمر بالعكس (١)، انتهى.

و اعترض عليه في المصباح بما ملخصه: إنَّ تضعيف الداعى النفسانى قد لا يكون ميسورا حتى يصح تعلق التكليف به، ألا ترى إمكان تكليف الأب في المثال المذكور بوجوب أن لا يكون إنقاذ الابن من حيث هو مقصودا له، نعم لو كان القصد المؤثر في الفعل مجرد الملاحظه أو الاخطار الصورى لكان ذلك ميسورا لكل أحد مطلقا، و إذ ليس فليس.

فحينئذ إما أن يلتزم بارتفاع وجوب الوضوء و انتقال فرضه إلى التيمم، أو يقال بكفايه إيجاد الفعل بداعى القربه، مع انضمامها إلى إرادته حصول أمر مباح، لكونه هو القدر الممكن في مقام الإطاعه، و الأول مع مخالفته لظاهر الأدله، بديهى الفساد و لا يلتزم به أحد، فيتعين الثانى (٢)، انتهى.

أقول: و يمكن الفرق بين الداعى و بين العله الغائيه، فإنَّ مع تعددها لا يمكن استناد التأثير إلى واحد منها دون الآخر بعد اشتراكها فيه، و هذا بخلاف الداعى، فإنه يمكن للفاعل إيجاد الفعل ببعض الدواعى بالخصوص، و إن كان فى نفسه بعض الدواعى الأخر، الصالح للتحريك و الدعوه فتأمل.

هذا كله فى الضمائم المباحه، و أما الضمائم الراجحه، فحكمها حكم الضمائم المباحه، فتبطل العباده مع تبعيه قصد القربه، أو كون الداعى هو المجموع، و فى صوره استقلالهما اشكال، و الأحوط وجوب الإعاده و الله أعلم.

اعتبار قصد التعيين و بيان المراد منه

يظهر من بعض الأصحاب اعتبار قصد التعيين فى العبادات زائدا على قصد

ص: ٤١

١- ١) كتاب الطهاره للشيخ الأنصارى بحث الوضوء: ٩٥.

٢- ٢) مصباح الفقيه، كتاب الطهاره: ١١٦.

القربه (1)، بمعنى أنه يجب أن ينوى خصوص الأمر المتعلق بالمأتمى به، فلو أمر المولى بفردين من طبيعه واحده مرتين، كما إذا أمر يوم السبت مثلا- بتحرير رقبه، و يوم الخميس أيضا بذلك، و علم التعدد من الخارج لا- التأكيد، فيجب عند الإعتاق أن ينوى خصوص الأمر الصادر يوم السبت، أو يوم الخميس، و لا- يكفي مجرد الإعتاق بداعى مطلق الأمر، و طبيعته من غير تعيين الخصوصيات.

و أنت خبير بأن ذلك مجرد ادعاء بلا بينه، إذ لا يعتبر فى العباده إلا أن يكون الداعى إلى إتيانها، هو الذى يقتضى طبع العباده و العابد و الإتيان بها بذلك النحو.

و بعباره اخرى أن لا يكون الداعى إلى إتيانها هى الأغراض الدنيويه.

و أمّا خصوصيه الأمر فلا- دليل عليه، نعم لو كان المراد من قصد التعيين ما ذكرنا من قصد العنوان الذى لا ينصرف العمل المشترك من حيث الصوره بين عنوانين أو أزيد إلى واحد معيّن منهما أو منها إلا بمجرّده كعنوان الصلاه، و كذا الأنواع الواقعه تحتها كالظهر و العصر و غيرهما، فلا إشكال فى اعتباره كما عرفت سابقا.

و لكن لا- يخفى أنّ ذلك لا يتوقّف على تعدد الأمر، بل لو كان هنا أمر واحد متعلّق بصلاه الظهر مثلا، يجب الإتيان بها بقصد ذلك العنوان، لأنّ صيرورتها كذلك تتوقّف على القصد، بل قد عرفت عدم اختصاصه بالعبادات لاعتباره فى بعض التوصليات أيضا، كما عرفت مثاله فيما تقدّم، بل لا يختصّ بالأحكام التكليفيه، لاعتباره فى المعاملات أيضا كما مرّ.

ثمّ إنّه قد يطلق قصد التعيين و يراد به الامتثال على طريق العلم التفصيلى فى

ص: ٤٢

١ - ١) مستند الشيعه ١١: ٥، كشف اللثام ٣: ٤٠٨ - ٤٠٩، جواهر الكلام ٩: ١٥٦، تذكره الفقهاء ٣: ١٠١، الحدائق ١٣: ٨ - ١٨، مدارك الاحكام ٣: ٣٠٩.

مقابل الاكتفاء بالامثال العلمى الإجمالى، فيمن علم بوجوب الظهر أو الجمعه مثلا على نحو الاجمال، و أتى بهما جميعا فى مقام الامتثال، مع التمكن من المراجعته إلى الأدله، و استنباط ما يكون واجبا بالخصوص عند زوال يوم الجمعه، و كذا فى الأقل و الأكثر، فيما إذا دار أمر الجزء الزائد بين أن يكون واجبا، أو لغوا، لا مستحبا.

فإنّ الظاهر أنّ الملا-ك فيهما واحد، فإنّ الآتى بالأ-كث لا- يعلم أنّ الامتثال هل يتحقّق بخصوص الأقل أو به مع ضمّ الجزء الزائد، كما أنّ الآتى بصلاه الظهر لا يعلم أنّه يتحقّق بها الامتثال، أو بصلاه الجمعه التى يأتى بها بعدها، أو أتى بها قبلها، بالتفصيل بين صورتين- كما حكى عن بعض (1)، حيث فرّق بين ما إذا كان الاحتياط مستلزما للتكرار، كما فى المتباينين فلا يجوز، و بين ما إذا لم يكن مستلزما له، كما فى الأقل و الأكثر فيجوز- ممّا لم يعلم له وجه أصلا، لما عرفت من أنّ الملاك فيهما واحد، هذا فى الشبهه الحكيمه.

و أمّا الشبهه الموضوعيه فالحكم فيها أيضا كذلك، مثل ما إذا كان ثوبه الطاهر مشتبه بثوبه النجس مع تمكّنه من الصلاه فى خصوص الثوب الطاهر، إمّا لتمكّنه من الفحص و التمييز بينهما، أو من غسل أحدهما و الصلاه فيه، أو كان له ثوب ثالث يتمكّن من الصلاه فيه.

فإنّه قد يقال بوجوب الامتثال العلمى التفصيلى، و عدم كفايه امتثال العلمى الإجمالى فى جميع الصور، نظرا إلى أنّ احتمال الأمر لا- يكفى فى مقام الامتثال، مع التمكن من الإتيان بما علم تعلق الأمر به، كما فى المقام، حيث إنّ المفروض هو صورته تمكّن المكلف من الامتثال العلمى التفصيلى، و إلّا فالأكتفاء بالامثال العلمى

ص: ٤٣

١-١) السرائر ١: ١٨٥-١٨٦، و حكى عنه الشيخ الأنصارى فى فرائد الأصول مبحث القطع: ١٥.

الإجمالي ممّا لا إشكال فيه و لا خلاف، فالكلام إنما هو في صورته التمكّن منه، و معه لا يكفى الإتيان بداعى احتمال الأمر.

أقول: لا يخفى إنّ مسأله الإتيان بداعى احتمال الأمر لا ارتباط لها بالمقام أصلاً، فإنّه من الواضح أنّ الإتيان بالمأمور به فيما نحن فيه إنما هو بداعى الأمر المعلوم ثبوته، و الاجمال و الاشتباه إنما حصل في ناحيه المأمور به لا الأمر، و الإتيان بجميع الأطراف إنما هو لأجل تحصيل العلم بامثال الأمر المعلوم المتعلّق إلى واحد منها معينا في الواقع، غير معيّن عند المكلف.

و بالجملة: فالمكلف إنما يقصد التقرب بما هو المأمور به واقعا لا بكلّ واحد منها، و المفروض تعلّق الأمر به يقينا، و الإتيان بداعى احتمال الأمر إنّما هو فيما لم يعلم بوجوده أصلاً، كما في جميع الشبهات البدويه الوجوبيه، و أمّا في مثل المقام ممّا علم بوجود الأمر فلا إشكال في أنّ الإتيان بجميع الأطراف إنما هو بداعى الأمر المعلوم.

بل يمكن أن يقال بأقوائيه الداعى بالنسبه إلى المكلف الذى يأتى بتمام الأطراف، تحصيلاً للعلم بتحقق المأمور به، لأنّه يتحمل في مقام الامتثال مشقّه كثيره لكى يعلم بتحقيقه، بخلاف المكلف الذى لا- يأتى إلا- بما يكون هو المأمور به يقينا كما هو واضح، فالإشكال في الاكتفاء بالامتثال العلمى الإجمالي من هذه الجهه، الراجعه إلى الإخلال بقصد القربه المعتر في العباده ممّا لا ينبغي.

نعم يمكن أن يقال بأنّه يعتبر في العباده زائدا على قصد القربه، أن يعلم المكلف تفصيلاً، بأنّ المقرّب هل هذا الذى يأتى به أولاً، أو الذى يأتى به ثانياً؟ و لكن هذا ادعاء بلا بينه و برهان.

نعم استظهر الشيخ رحمه الله في رساله القطع، بل حكى عن بعض ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط، إذا توقّف على تكرار العباده (1)، و استظهر من

ص: ٤٤

(١- ١) فرائد الأصول: ١٥.

المحكى عن الحلّى فى مسأله الصلاه فى الثوبين المشتهين، عدم جواز التكرار للاحتياط حتّى مع عدم التمكن من العلم التفصيلى (١)، و مرجعه إلى سقوط شرطيه الستر مع اشتباه الثوب الطاهر بالنجس.

و يظهر أيضا ممّا ذكره فى رساله الاشتغال (٢)، أنّه قد يقال بعدم جواز الاحتياط، للزوم التشريع، وذلك لأنّ قصد القربه المعتبر فى الواجب الواقعى لازم المراعاة فى كلاً- المحتملين ليقطع بإحرازه فى الواجب الواقعى، و من المعلوم أنّ الإتيان بكلّ من المحتملين بوصف أنّها عباده مقربه موجب للتشريع بالنسبه إلى ما عدا الواجب الواقعى، فيكون محرّماً، فالاحتياط ممّا لا يمكن فى العبادات، و إنّما يمكن فى غيرها، لعدم اعتبار قصد القربه فيها المستلزم لإتيان غير العباده بوصف أنّها عباده كما عرفت.

و أما الإجماع فلا- حجيه له فى نظائر المسأله، و قد حقّقنا فى الأصول (٣) أنّ حجّيته منحصره بما إذا كان معقده من المسائل الأصليه المدونه فى الكتب (٤) الموضوعه لنقل الفتاوى المأثوره عن الأئمه الطاهره عليهم السّلام، بعين ألفاظها الصادره عنهم، و ذلك لكشفه عن وجود نصّ معتبر لم يصل إلينا، فحجّيته تكون من حيث الكشف الراجع إلى حجّيه المكشوف، لا الكاشف.

و أمّا المسائل التفريعيه غير المذكوره فى تلك الكتب، بل الأصحاب ذكروها فى كتبهم المعدّه لمثلها، فلا يكون الإجماع فيها حجّه، خصوصاً فى مثل المسأله التى لم يتعرّضها إلاّ قليل من الأصحاب.

ص: ٤٥

١- ١) السرائر ١: ١٨٥-١٨٦، أحكام النجاسات.

٢- ٢) فرائد الأصول: ٢٦٦.

٣- ٣) نهايه الأصول: ٥٣٨.

٤- ٤) كالمقنعه و النهايه و المقنع و الانتصار و الغنيه و الوسيله.

و أما التشريع فلا يخفى عدم استلزام الاحتياط له، لأنّ اعتبار قصد التقرب في العباده لا يقتضى قصده في كلّ من المحتملين، حتّى يلزم التشريع، بل اللّازم الإتيان بما هو الواجب في الواقع بوصف أنّها عباده مقرّبه، فيقصد في كلّ منهما حصول التقرب به أو بصاحبه الذي يأتي به بعده، أو أتى به قبله، وهذا واضح جدّا.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا جواز الاكتفاء بالاحتياط، ولو مع التمكن من الامتثال العلمى التفصيلى، بلا فرق بين ما إذا كان متوقّفا على التكرار، كما في المتباينين، و بين ما إذا لم يكن كذلك، كما في الأقل و الأ-كثر، وقد عرفت أيضا أنّ القائل بالمنع في الأول، يلزمه القول بالمنع في الثانى أيضا، في خصوص ما إذا كان أمر الجزء الزائد مردّدا بين أن يكون واجبا، أو لغوا، لا مستحبّا كما لا يخفى.

العدول إلى صلاه أخرى

اشاره

قد عرفت أنّه كما يجب قصد عنوان الصلاه، كذلك يجب قصد الأنواع المندرجه تحتها من الظهرية و العصرية و غيرهما، من العناوين التى لا- ينصرف العمل المشترك من حيث الصورة إلاّ بالقصد إلى بعضها، و حينئذ فيقع الكلام في أنّه إذا شرع في الصلاه مع قصد بعض تلك العناوين، فهل يجوز له العدول في الأثناء إلى بعضها الآخر.

كما إذا شرع فيها بقصد صلاه العصر، ثمّ التفت في الأثناء إلى أنّه لم يأت بصلاه الظهر بعد، فعدل إليها، أو العكس.

و كما إذا شرع في نافله الفجر بقصدها، ثمّ عدل إلى فريضته، أو العكس.

و كما إذا شرع في الصلاه بقصد عنوان الظهر في وقته، ثمّ التفت إلى أنّه فاتت منه صلاه الغداه فعدل منها إليها.

فإنه لا فرق بين أن يكون كل من المعدول عنه و المعدول إليه في وقته، بأن كانا أدائين، أو كان واحد منهما قضاء، بل يظهر من كلمات الأصحاب (1) كون كل منهما قضاء، كما إذا شرع في قضاء العصر، ثم التفت إلى أنه فات منه الظهر أيضا، فعدل منه إليه.

و لا يخفى أنّ مقتضى الأصل و القاعده عدم جواز العدول، بحيث لو عدل تقع الصلاه فاسده، و لا تصلح لأن تصير مصداقا للمعدول عنه، و لا للمعدول إليه، أما عدم وقوعها مصداقا للمعدول عنه، فلائنه تعتبر استدامه النيه إلى آخر الصلاه، فقصد عنوان الظهريه لا يؤثر في صيروره الصلاه صلاه الظهر، إلا إذا كان باقيا إلى الفراغ منها.

و أما عدم وقوعها مصداقا للمعدول إليه، فلأنّ القصد المحقق لبعض العناوين، لا يؤثر في تحقّقه بحيث يوجب تخصّص العمل بتلك الخصوصيه، إلاّ- إذا كان ثابتا حين الشروع في العمل، و تأثير القصد الحادث في الأثناء في الأجزاء المأتى بها قبله، بحيث صار موجبا لصيرورتها أجزاء للمعدول إليه.

مضافا إلى أنه خلاف الأصل- لأن الأصل عدم التأثير-مخالف لحكم العقل أيضا، فإنه كيف يمكن أن يؤثر الشيء الحادث فيما يكون ثابتا قبل حدوثه كما هو واضح، و وقوعها مصداقا لكل من المعدول عنه و المعدول إليه مستلزم لكلا المحذورين، مضافا إلى أنه كيف يمكن أن تقع صلاه واحده مصداقا لأزيد من عنوان واحد، كما هو أظهر من أن يخفى؟!.

و ممّا ذكرنا-جواز العدول مخالف للأصل و القاعده بل لحكم العقل-يظهر إنّه

ص: ٤٧

١ - ١) المعتمد ٢:٤٠٩، تذكره الفقهاء ٢:٣٦١، جامع المقاصد ٢:٤٩٥، مفتاح الكرامه ٢:٤٧، و ج ٣:٣٩٩، جواهر الكلام ١٣:١٠٦، كشف اللثام ٤:٤٣٨.

قد وردت نصوص على الجواز في بعض الفروع، فلا يجوز التعدى عن موردها بوجه أصلا، فاللزام أن ننظر إلى تلك النصوص حتى يظهر موارد الترخيص.

فنقول: قد وردت في هذا الباب روايات.

منها: صحيحه زراره الطويله، وهى ما رواه عن أبى جعفر عليه السلام قال: «إذا نسيت صلاه أو صلّيتها بغير وضوء و كان عليك قضاء صلوات فابدأ بأولهنّ فأذن لها و أقم، ثمّ صلّها، ثمّ صلّ ما بعدها بإقامه لإقامه لكلّ صلاه». و قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «و إن كنت قد صلّيت الظهر و قد فاتتك الغداه فذكرتها فصلّ الغداه أى ساعه ذكرتها و لو بعد العصر، و متى ما ذكرت صلاه فاتتك صلّيتها»، و قال:

«إذا نسيت الظهر حتى صلّيت العصر فذكرتها و أنت فى الصلاه أو بعد فراغك فانوها الاولى ثمّ صلّ العصر، فإنما هى أربع، مكان أربع و إن ذكرت أنك لم تصلّ الأولى و أنت فى صلاه العصر و قد صلّيت منها ركعتين فانوها الأولى، ثمّ صلّ الركعتين الباقيتين، و قم فصلّ العصر، و إن كنت قد ذكرت أنك لم تصلّ العصر حتى دخل وقت المغرب و لم تخف فوتها فصلّ العصر ثمّ صلّ المغرب، فإن كنت قد صلّيت المغرب فقم فصلّ العصر، و إن كنت قد صلّيت من المغرب ركعتين ثمّ ذكرت العصر فانوها العصر ثمّ قم فأتمّها ركعتين ثمّ تسلّم ثمّ تصلّى المغرب، فإن كنت قد صلّيت العشاء الآخره و نسيت المغرب فقم فصلّ المغرب، و إن كنت ذكرتها و قد صلّيت من العشاء الآخره ركعتين أو قمت فى الثالثه فانوها المغرب ثمّ سلّم، ثمّ قم فصلّ العشاء الآخره، فإن كنت قد نسيت العشاء الآخره حتى صلّيت الفجر، فصلّ العشاء الآخره و إن كنت ذكرتها و أنت فى الركعه الأولى أو فى الثانيه من الغداه فانوها العشاء، ثمّ قم فصلّ الغداه و أذن و أقم، و إن كانت المغرب و العشاء قد فاتتاك جميعا فابدأ بهما قبل أن تصلّى الغداه، ابدأ بالمغرب ثمّ العشاء، فإن خشيت أن تفوتك الغداه إن بدأت بهما فابدأ بالمغرب ثمّ الغداه ثمّ صلّ العشاء، و إن

خشيت أن تفوتك الغداه إن بدأت بالمغرب فصل الغداه ثمَّ صلَّ المغرب و العشاء ابدأ بأولهما، لأنهما جميعا قضاء أيهما ذكرت فلا تصلهما إلا بعد شعاع الشمس».

قال: قلت: و لم ذاك؟ قال: «لأنك لست تخاف فوتها» (١).

و المراد بقوله عليه السَّلام في صدر الروايه: فابدأ بأولهن فأذن لهما، يحتمل أن يكون إيجاب الابتداء بما فات منه أولا- من الصلوات الفائتة، بمعنى أنه يجب مراعاة الترتيب بينها، و يحتمل أن يكون ذلك توطئه للحكم المذكور بعده، و هو الأذان و الإقامه، بمعنى أن ما يؤتى به أولا يتأكد له الأذان و الإقامه معا دون ما يؤتى به بعده، فإنه لا يتأكد فيه إلا الإقامه وحدها، فالمقصود بيان هذا المعنى، لا إيجاب الابتداء بما فات أولا.

ثمَّ إنَّ قوله: «و قال أبو جعفر عليه السَّلام» يحتمل أن يكون المقول لذلك القول قد ذكره الإمام عليه السَّلام متعاقبا للحكم الذى ذكره أولا بلا فصل، و يحتمل أن يكون التعاقب ناشئا من الراوى، بمعنى أن كلَّ حكم من الأحكام المذكوره فى الروايه قد صدر من الإمام عليه السَّلام فى زمان، و الآخر قبله أو بعده و لو مع فصل، غايه الأمر إنَّ الراوى ذكرها فى كتابه مثلا متعاقبا.

ثمَّ إنَّ المراد بقوله عليه السَّلام: «فصلَّ الغداه أى ساعه ذكرتها و لو بعد العصر»، يحتمل أن يكون وجوب الإتيان بها عند حدوث الذكر كما يقول به القائل بالمضايقه، و يحتمل أن يكون وجوب الإتيان بها فى حاله الذكر لا عند حدوثه، و على الأول يحتمل أن يكون المراد به التوقيت كما يظهر من قدماء الأصحاب (٢)، بمعنى أن وقت القضاء إنما هو عند حدوث الذكر، فإذا لم يأت بها فى وقته، تصير قضاء أيضا.

ص: ٤٩

١- ١) الكافي ٣: ٢٩١ ح ١، التهذيب ٣: ١٥٨ ح ٣٤٠، الوسائل ٤: ٢٩٠. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ١.

٢- ٢) جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٨، السرائر ١: ٢٧٢، الكافي فى الفقه: ١٤٩، المهذب ١: ١٢٦، التحرير ١: ٥٠، المختصر النافع: ٤٦، قواعد الأحكام ١: ٣١٠.

و يحتمل أن يكون المراد به مجرد الإيجاب عند حدوث الذكر لا التوقيت، و المراد بقوله: «و لو بعد العصر» أن القضاء لا يلحق بالنافله المكروهه أو المحظوره بعد العصر، بل يجوز الإتيان بها من غير كراهه و لو بعده.

ثم إن قوله عليه السلام: «إذا نسيت الظهر حتى صليت العصر.»، مضافا إلى أنه قد ذكر ثانيا في العبارة التي بعدها بالنسبه إلى التذکر في الأثناء، غير مفتى به لأحد من متقدمى الأصحاب بالنسبه إلى التذکر بعد الفراغ، و معه يسقط هذا المقدار من الحجية، لأنه قد حقق في الأصول أن أدله حجه خبر الواحد كلها راجعه إلى الطريقه المستمره بين العقلاء، و تكون إمضاء لها، و ليس مفادها الحجية التأسيسيه لخبر الواحد.

و حينئذ فمع عدم ذهاب أحد من قدماء الأصحاب-الذين هم وسائط بيننا و بين الأئمه عليهم السلام في نقل الأحكام الصادره عنهم عليهم السلام إلينا، و مخازن كنوز أنوارهم إلى هذا المعنى-لا يحكم العقل بالحجيه أصلا، بعد كون بنائهم على ذكر الفتاوى المأثوره عن أهل البيت عليهم السلام بعين ألفاظها الصادره عنهم كما عرفت مرارا.

و بالجملة: فلا يبقى مجال للوثوق، و إن اختار هذا الحكم بعض المتأخرين كصاحب المدارك و بعض آخر (1)، إلا أنه لا اعتبار بأقوالهم.

و منها: رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصرى (2) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي صلاه حتى دخل وقت صلاه أخرى؟ فقال: «إذا نسي الصلاه أو نام عنها صلى حين يذكرها فإذا ذكرها و هو في صلاه بدأ بالتى نسي و إن كان ذكرها مع إمام في صلاه المغرب أتمها بركعه ثم صلى المغرب ثم صلى العتمه بعدها و إن كان صلى العتمه وحده فصلى منها ركعتين ثم ذكر أنه نسي المغرب أتمها

ص: ٥٠

١-١) مدارك الأحكام ٣: ١١٦، مجمع الفوائد و البرهان ٢: ٥٦، جواهر الكلام ٧: ٣١٨.

٢-٢) فى السند معلى بن محمد، و قد ضعفه جمع كثير، بل مرمى بالغلط أيضا، (منه).

بركعه فتكون صلاته للمغرب ثلاث ركعات ثمَّ يصلّي العتمه بعد ذلك» (١).

هذا، والمراد بالسؤال هو نسيان الصلاه حتى دخل وقت الصلاه التي بعدها، فيشمل جميع الصور المفروضة في صحيحه زواره المتقدمه، و يحتمل أن يكون المراد نسيانها حتى دخل وقت صلاه أخرى و لو لم تكن بعدها، بأن طال نسيانه إلى شهر أو سنه مثلاً فتكون هذه الروايه أوسع دلالة من الروايه المتقدمه.

و المراد بقوله: «حين يذكرها» هو ما عرفت في معنى قوله عليه السلام في روايه زواره:

«فصل الغداه أي ساعه ذكرتها».

و منها: روايه الحلبي (٢) قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أمّ قوما في العصر فذكر و هو يصلّي بهم أنه لم يكن صلّي الأولى؟ قال: «فليجعلها الأولى التي فاتته و يستأنف العصر و قد قضى القوم صلاتهم» (٣).

و منها: روايه الحلبي أيضا قال: سألته عن رجل نسي أن يصلّي الأولى حتى صلّي العصر؟ قال: «فليجعل صلاته التي صلّي الأولى ثمَّ ليستأنف العصر» (٤).

و منها: روايه زواره، عن أبي جعفر عليه السلام في رجل دخل مع قوم و لم يكن صلّي هو الظهر و القوم يصلّون العصر يصلّي معهم؟ قال: «يجعل صلاته التي صلّي معهم الظهر و يصلّي هو بعد العصر» (٥).

و منها: روايه حسن بن زياد الصيقل قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل

ص: ٥١

١-١) الكافي ٣: ٢٩٣ ح ٥، التهذيب ٢: ٢٦٩ ح ١٠٧١، الوسائل ٤: ٢٩١. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ٢.

٢-٢) المراد بالحلي في سند الروايه هو عبيد الله بن علي الحلبي، لروايه حماد عنه، كما أنّ المراد به في سند الروايه التي بعدها هو محمد بن علي الحلبي لروايه ابن مسكان عنه، (منه).

٣-٣) الكافي ٣: ٢٩٤ ح ٧، و التهذيب ٢: ٢٦٩ ح ١٠٧٢ و ص ١٩٧ ح ٧٧٧، الوسائل ٤: ٢٩٢. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ٣.

٤-٤) التهذيب ٢: ٢٦٩ ح ١٠٧٤، الاستبصار ١: ٢٨٧ ح ١٠٥٢، الوسائل ٤: ٢٩٢. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ٤.

٥-٥) التهذيب ٢: ٢٧١ ح ١٠٧٨، الوسائل ٤: ٢٩٣. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ٦.

نسى الأولى حتى صَلَّى ركعتين من العصر؟ قال: «فليجعلها الأولى و ليستأنف العصر». قلت: فإنه نسي المغرب حتى صَلَّى ركعتين من العشاء ثم ذكر؟ قال:

«فليتم صلاته ثم ليقض بعد المغرب». قال: قلت له: جعلت فداك، قلت- حين نسي الظهر ثم ذكر و هو في العصر- يجعلها الأولى ثم يستأنف، و قلت لهذا: يتم صلاته ثم ليقض بعد المغرب؟! فقال: «ليس هذا مثل هذا إنَّ العصر ليس بعدها صلاه و العشاء بعدها صلاه» (١).

هذا، و المراد بقوله: «فليتم صلاته» هو إتمامها عشاء بإضافه الركعتين الأخيرتين إليهما، و حينئذ فيكون مفعول قوله: «ثم ليقض»، هو المغرب المذكور بعده، و كلمه «بعد» مبنيه على الضم و المضاف إليه محذوف، فمعنى الروايه إنه يجب عليه إتمام الصلاه التي شرع فيها بنيه العشاء عشاء ثم قضاء المغرب بعد العشاء، و التعبير بالقضاء إنما هو لأنَّ المعروف بين المسلمين تباين وقتي المغرب و العشاء، و كذا الظهر و العصر، لا كما يقول به الإماميه من الاشتراك.

و حينئذ فمرجع اعتراض السائل إلى أنه ما الفرق بين المسألتين حيث قلت في الأولى بالعدول من العصر إلى الظهر ثم استئناف العصر، و في الثانيه بعدم جواز العدول بل يتم صلاه العشاء ثم يأتي بالمغرب؟ و المراد من الجواب ثبوت الفرق بينهما، و هو أنه لا تجوز الصلاه بعد العصر إمّا على طريق الكراهه، و إمّا على نحو الحرمة، بخلاف العشاء، فيرجع إلى أنَّ القضاء بعد العصر إنما يكون مثل النافله بعدها في الحرمة أو الكراهه، بخلاف القضاء بعد العشاء.

ثم إنَّ ما ذكرنا في معنى الروايه هو الذي يقتضيه ظاهرها بل صريحها كما هو واضح.

ص: ٥٢

و توهم كون المراد بوجوب إتمام صلاته هو وجوب إتمامها مغربا بإضافه ركعه إليهما، و بوجوب القضاء قضاء العشاء، بأن تكون كلمه بعد مضافه إلى المغرب، فلا- تكون الروايه منافيه للروايات المتقدمه التي يدلّ أكثرها على العدول من العشاء إلى المغرب، فيما لو ذكر في الأثناء أنّه فاتته منه صلاه المغرب.

يدفعه-مضافا إلى أنّ الظاهر من قوله:«فليتّم صلاته»هو إتمامها بالنيه التي شرع فيها بتلك النيه لا إتمامها بنيه اخرى-إنّه لا يكون حينئذ وجه لا-اعتراض السائل على الإمام عليه السّلام، بأنّه ما الفرق بين المسألتين من حيث جواز العدول و عدمه، كما هو غير خفي؟! و توهم كون مقصود السائل هو ال-اعتراض بأنّه ما الفرق بين العصر و العشاء حيث عبّرت في الأولى بالاستئناف، و في الثانيه بالقضاء؟، ممّا لا يخطر ببال أحد أصلا.

و كيف كان، فلو كان المراد من الروايه ما ذكرنا في معناها الذي مرجعه إلى التفصيل بين العصر و العشاء، من حيث أنّه يجوز العدول من الأولى إلى الظهر، و لا- يجوز العدول في الثانيه إلى المغرب، تكون الروايه معرضا عنها، لعدم ذهاب أحد من الأصحاب إلى هذا التفصيل كما يظهر بمراجعته فتاويهم.

هذه مجموع النصوص الواردة في هذا المقام، و قد ظهر لك أنّ مقتضى روايه زراره جواز العدول من العصر إلى الظهر، و من العشاء إلى المغرب، و من الغداه إلى العشاء، و مقتضى إطلاق روايه عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصرى الجواز في جميع هذه الصور، بل أوسع منها بناء على ثانی الاحتمالين المتقدمين، و قد صرح فيها أيضا بالجواز في غير الصوره الأولى و الأخيره.

و روايه عبيد الله الحلبي تدلّ على جواز العدول في الصوره الأولى، و مقتضى روايه الصيقل أيضا كذلك، و أمّا روايه محمّد بن علي الحلبي، فهي ظاهره في العدول بعد الفراغ من المعدول عنه، و هكذا روايتا زراره، و لكن قد عرفت أنّ

القول بالجواز و لو بعد الفراغ في غايه الشذوذ، بل لا اعتناء به أصلاً، لكون القائل به من المتأخرين (١)، فظهر لك أنّ صحيحه زواره الطويله متفرده بالتصريح بجواز العدول في جميع الصور المتقدمه.

إذا عرفت جميع ذلك، فاعلم أنّه لا محيص عن الأخذ بمقتضى الروايات، و الحكم بجواز العدول، و يؤيده ذهاب جمع كثير من قدماء الأصحاب كالشيخ في النهايه و غيره من الأكابر إلى الجواز (٢). و أمّا المفيد و المرتضى و بعض آخر، فلم يتعرضوا هذه المسأله أصلاً.

و أمّا المتأخرين فقد استقر الفتوى بذلك من زمان المحقق قدس سرّه إلى زمانهم من غير خلاف (٣)، و حينئذ فلا إشكال في جواز العدول في الجملة.

نعم وقع الإشكال في أنّه هل يكون ذلك في خصوص مورد الروايات، و هو ما إذا فاتته الفريضة السابقه على الفريضة المعدول عنها المتصله بها بحيث توجه التكليف بها إليه بعد توجهه إلى المعدول إليها من دون أن يقع في الوسط تكليف متوجه إليه متعلق بالصلاه، أو يتعدى إلى ما كان بينهما بعض التكليف الآخر الذي امتثله، كالعدول من المغرب إلى الظهر، أو من العشاء إليه، أو إلى العصر، أو من الغداه إليهما، أو إلى المغرب، بل يتعدى إلى ما كان المعدول إليه فاتتاً قبل هذا اليوم بيوم أو أيام، بل و لو بشهر أو سنه أو أزيد؟ وجهان، و الظاهر هو الأول، لما عرفت في صدر المسأله من كون جواز العدول على خلاف القاعده، و لا يجوز التعدى عن موارد الترخيص أصلاً.

ص: ٥٤

١-١ (١) راجع ٥٠:٢.

٢-٢ (٢) النهايه: ١٢٥-١٢٦، المهذب ١:١٢٦، الكافي في الفقه: ١٥٠، السرائر ١:٢٣٩.

٣-٣ (٣) شرائع الإسلام ١:٥٤، المنتهى ١:٤٢٢، الروضه ١:٣٥٦، مدارك الأحكام ٣:١١٦، مفاتيح الشرائع ١:٩٦، كشف اللثام

٣:٨٥، مستند الشيعة ٤:١٤٣، مسالك الافهام ١:١٤٨، جواهر الكلام ٧:٣١٥-٣١٧.

ثمَّ إنّ مقتضى الروايات المتقدّمة الداله على جواز العدول هل يكون جوازه فى خصوص ما إذا شرع فى المعدول عنه فى الوقت المشترك بينه و بين المعدول إليه، أو يعمّ ما إذا شرع فى الأول، و لو فى الوقت المختصّ بالثانى؟ كأن نوى العصر بتخيل الإتيان بالظهر فى الوقت المختصّ بها بناء على القول باختصاص أوّل الوقت بها، كما هو المشهور (١)، و أمّا بناء على الاشتراك فى جميع الوقت من أوّله إلى آخره، كما يقول به الصدوقان (٢)، فلا إشكال فى جواز العدول، لعدم الفرق بين أجزاء الوقت.

قد يقال بالاختصاص، بما إذا وقع فى الوقت المشترك نظرا إلى أنّ مقتضى الأخبار أنّ العدول إلى الفريضة السابقه إنما يصحّ خصوصيه الترتيب المعتر فى صحه الصلاه اللاحقه كالعصر مثلا، و بعبارة اخرى، إنّ الترتيب معتر فى صحه الصلاه اللاحقه، و اعتباره إنما هو فى حال الذكر فقط، و لذا لو تذكّر بعد الفراغ عن العصر تكون صلاته صحيحه، و يجب عليه الإتيان بالظهر بعدها.

و حينئذ فالروايات الداله على جواز العدول فى الأثناء تدلّ على أنّه لو تذكّر فى الأثناء يمكن له مراعاة هذا الشرط بجعلها الصلاه الأولى ثمّ الإتيان بالثانيه، فالعدول إنما يؤثر فى مراعاة هذا القيد فقط، و أمّا لو كانت صلاه العصر مثلا فاقده لبعض الشرائط الأخر أيضا، كوقوعها فى غير وقتها، فلا يؤثر العدول أصلا، كما إذا كانت فاقده للطهاره، أو للقبله، أو لغيرهما من الشرائط.

و بالجملة: فمقتضى إطلاق أدله العدول جوازه فيما لو تحقق، لوقعت الصلاه التى عدل إليها واجده للشرائط المعتره فيها، و أمّا وقوع المعدول عنها فاقده لبعض

ص: ٥٥

١ - ١) الخلاف ٢: ٢٥٧. مسأله ٤، المبسوط ١: ٧٢، الغنيه ٦٩: ٦٩، السرائر ١: ١٩٥، المعتر ٢: ٢٧، كشف اللثام ٣: ٦٩، مستند الشيعه ٤: ٢٢، مسالك الأفهام ١: ١٣٨، رياض المسائل ٣: ٣٣.

٢ - ٢) المقنع: ١٠٦-١٠٧، الهدايه: ١٢٧، و حكاه عن الصدوقين فى رياض المسائل ٣: ٣٥، و لكن فى المختلف حكاه عن أبى جعفر ابن بابويه فقط.

الشرائط المعتمده فى خصوصها، فلا يضّر أصلاً بعد فرض أنّ العدول يؤثر فى صيروره الصلاه من أولها إلى آخرها، الصلاه الأولى كما عرفت.

إن قلت: لا مجال لإنكار ظهور أدله العدول بأنه لو لا التذکر فى الأثناء المجوّز للعدول، لوقعت المعدول عنها صحيحه، و ذلك يقتضى كونها واجده للشرائط المعتمده فيها مطلقاً فى حال الذكر و النسيان، و الوقت من جملتها، و إن شئت قلت:

إنّ الأدله متضمنه لجواز العدول من العصر إلى الظهر مثلاً، فاللازم أن تكون الصلاه صلاه العصر حتّى يجوز العدول عنها إلى الظهر، و من المعلوم أنّ مجرد نيه العصر لا تؤثر ما لم تكن واجده لسائر الشرائط التى من جملتها الوقت، إلا بناء على قول الأعمى كما لا يخفى، مضافاً إلى ضعف التمسك بالإطلاق مع كون الفرض من الفروض النادره، خصوصاً مع كون المعروف بين المسلمين فى وقت صلاه العصر هو الإتيان بها فى أواسط الوقت، فالإتيان بها فى الوقت المختصّ بالظهر فى غايه الندره.

قلت: وقوع صلاه العصر فى الوقت المختصّ بالظهر إنما يؤثر فى بطلانها لو لم يعدل فى أثنائها إلى السابقه التى تكون واقعته فى وقتها، و إلا فمع العدول لا دليل على بطلانها من الأول. و بعبارة أخرى عروض البطلان للصلاه اللاحقه الواقعه فى غير وقتها إنما يكون مراعى ببقائها إلى آخرها بعنوانها، و أمّا لو عدل عنها فى الأثناء إلى غيرها السابق عليها فلا دليل على البطلان أصلاً. نعم ما ذكره من منع الإطلاق لكون الفرض من الفروض النادره ممّا لا بأس به، بل الظاهر ذلك كما لا يخفى.

ثمّ إنّ هذا كلّه فيما لو تذكر فى الأثناء و لم يتجاوز محلّ العدول، و أمّا لو تجاوزه كأن تذكر فى العشاء بعد الركوع الأخير، أو بعد السجدين الأخيرتين، أنّه فاتت منه صلاه المغرب، قال صاحب الجواهر فى رساله نجاه العباد بوجوب الإتمام

و الإتيان بالسابقه بعدها (١)، و ذكر السيد قدس سره في حاشيه تلك الرساله أن الأحوط إعاده اللاحقه أيضا (٢).

هذا، و الظاهر إنه لم يقل أحد ببطلان اللاحقه و وجوب الإتيان بها بعد السابقه، و تحقيق المسأله أن يقال: إن مقتضى بعض الأخبار المتقدمه (٣)، أنه لو نسي المغرب حتى صلى العشاء و فرغ منها، يأتي بالمغرب بعدها و لا يجب إعاده العشاء، كما يدل عليه أيضا صحيحه زواره عن أبي جعفر عليه السلام الوارده في الخلل الداله على أنه «لا- تعاد الصلاه إلا من خمسه: الطهور و الوقت و القبله و الركوع و السجود» (٤) و الشرط المفقود في المقام ليس من الخمس المذكور فيها.

فالمستفاد منهما أن اعتبار الترتيب الذي يستفاد من قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس. فقد دخل وقت الصلاتين، إلا أن هذه قبل هذه» (٥)، مختص بحال الذكر، و يسقط فيما لو ذهل عن الواقع و أتى بالعشاء قبل المغرب، و حينئذ فلا إشكال في سقوط شرطيه الترتيب مع الغفله عن الواقع، حتى فرغ من صلاه العشاء.

و إنما الإشكال فيما لو تذكر في الأثناء، فنقول: لو فرض أنه لم يدل دليل على جواز العدول، و قلنا بعدم جوازه كما عرفت أنه مقتضى القاعده، فهل يستفاد من صحيحه زواره الداله على السقوط لو تذكر بعد الفراغ، و كذا من حديث لا تعاد عدم وجوب الإعاده، لو زالت غفلته في الأثناء، و سقوط شرطيه الترتيب مع التذكر قبل الفراغ؟ الظاهر نعم، فإنه لا- يختص حديث لا تعاد بالتذكر بعد الفراغ، فإنه لو تذكر في

ص: ٥٧

١- ١) نجاه العباد: ١١٢، أحكام النيه.

٢- ٢) نجاه العباد: ١١٢، أحكام النيه.

٣- ٣) الوسائل ٢٨٩: ٤. أبواب المواقيت ب ٦٢ ح ٦.

٤- ٤) الفقيه ١: ١٨١ ح ٨٥٧، التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٧، الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبلة ب ٩ ح ١.

٥- ٥) التهذيب ٢: ٢٧ ح ٧٨، الاستبصار ١: ٢٦٢ ح ٩٤١، الوسائل ٤: ١٨١. أبواب المواقيت ب ١٦ ح ٢٤.

الركعه الثانيه مثلا أنه لم يقرأ فى الركعه الأولى، فلا إشكال فى عدم وجوب الإعادة للحديث المذكور، فكذا لو تذكّر فى الأثناء أنه فات عنه بعض الشرائط ما عدا الثلاثه المذكوره فيها، فلا يجب عليه الإعادة.

و حيث إنّ الروايات تدلّ على جواز العدول، و من المعلوم أنّ مورده فيما إذا لم يتجاوز محلّه. ففي غير هذا المورد—و هو ما إذا تجاوز محلّ العدول—نقول: إنّ مقتضى حديث لا تعاد عدم وجوب الإعادة، لما عرفت من أنّه لو لم يكن فى البين ما يدلّ على جواز العدول، لقلنا بعدم جوازه، و عدم وجوب الإعادة فى موارد إمكان العدول أيضا، فالحكم بالصحة و عدم وجوب الإعادة فى المسأله لا يخلو من قوّه.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الأدله الداله على شرطيه الترتيب مطلقه، و القدر المتيقّن من التقييد الذى يدلّ عليه حديث لا تعاد، إنما هو فيما إذا تذكّر بعد الفراغ، و أمّا لو علم فى الأثناء فلم يعلم من الحديث تقييدها به أيضا، فالواجب الرجوع إليها كما لا يخفى. هذا، و لكن عرفت أنّ الصحة لا تخلو من القوّه، لما ذكرنا فى وجهها.

فرع

لو صلّى بنيه العصر مثلا، فتخيل فى الأثناء أنّه لم يأت بالظهر، فعدل عن العصر إليها، ثمّ تذكّر أنّه أتى بالظهر قبل العصر، فهل تقع هذه الصلاه فاسده بحيث يجب عليه إعادة العصر، أو تقع صحيحه بعنوان العصر بعد العدول إليها أيضا؟ وجهان:

يظهر الوجه الثانى من صاحب الجواهر قدّس سرّه فى رساله نجاه العباد، حيث قال فيها: و لو عدل بزعم تحقق موضع العدول، فبان الخلاف بعد الفراغ، أو فى الأثناء،

كما لو عدل بالعصر إلى الظهر، ثم بان له أنه صلاها، فالأقوى صحتها عصرا، و الأحوط الاستئناف (١).

هذا، و لكن الظاهر هو الوجه الأول، لعدم استدامه نيه العصر بعد العدول عنها إلى الظهر، و لو بزعم عدم الإتيان بها، و لم يدل دليل على كفايه النيه بعد التذكر، فالظاهر البطلان و وجوب الإعادة.

ثم إن مقتضى الأدلة المتقدمه، جواز العدول من الفريضة اللاحقه الحاضره، إلى الفريضة السابقه الفائتة، و أما العدول من الفريضة السابقه إلى اللاحقه، كما إذا شرع فى الصلاه بنيه الظهر بزعم أنه لم يصلها بعد، فبان له فى الأثناء أنه صلاها، فعدل عنها إلى العصر، فلا يجوز بعد عدم دلاله الدليل عليه، و كون العدول مخالفا للقاعده كما عرفت فى صدر المسأله، كما أن مقتضى الأدله جواز العدول من الفريضة إلى فريضة أخرى.

و أما العدول من النافله إلى النافله، أو إلى الفريضة فلا يجوز.

نعم يجوز العدول من الفريضة إلى النافله فى موضعين:

أحدهما: ما إذا شرع فى الصلاه منفردا ثم انعقدت الجماعه، فإنه يجوز له العدول إلى النافله، و إتمامها ركعتين، أو قطعها كما هو الشأن فى جميع النوافل لإدراك فضيله الجماعه.

ثانيهما: ما إذا قرأ فى صلاه الجمعه التوحيد أو غيرها من السور ما عدى سورتها، فإنه يجوز له العدول منها إلى النافله، ثم استئنافها، و فى غير هذين الموضعين لا يجوز العدول أصلا.

ص: ٥٩

اعتباره فى الفرائض مع القدره ممّا لا إشكال فيه و لا خلاف (١)، بل هو ضرورى بين المسلمين، كأصل وجوب الصلاة، و يمكن استفادته من بعض الآيات كقوله تعالى وَ قَوْمُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ (٢) أى مطيعين. و قوله تعالى فَادْكُرُوا اللّٰهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَ عَلَىٰ جُنُوبِكُمْ (٣)، و قد ورد فى تفسيرها أنّه يجب ذكر الله فى حال القيام مع القدره، و فى حال القعود مع عدم القدره عليه، و على الجنب مع عدم القدره عليهما (٤).

و بالجملة:فاعتبار القيام و جزئيه للصلاه ممّا لا يحتاج إلى إقامه الدليل عليه،

ص:٤١

-
- ١- (١) المعتبر ٢:١٥٨، شرائع الإسلام ١:٧٠، جواهر الكلام ٩:٢٣٨، مستند الشيعة ٥:٣٦، كشف اللثام ٣:٣٩٧، تذكره الفقهاء ٣:٨٩.
 - ٢- (٢) البقره:٢٣٨.
 - ٣- (٣) النساء:١٠٣.
 - ٤- (٤) رساله المحكم و المتشابه:٣٥، تفسير الصافى ١:٤٠٨، مجمع البيان ٢:٤٧٢، جامع البيان ٤:٣٥٢، الوسائل ٥:٤٨٧. أبواب القيام ب ١ ح ٢٢، و روايات أخرى فى الباب.

بعد ما علم منه أنّ الصلاة في أوّل تشريعها كانت مع هذه الكيفيه الراجعه إلى تحقق إضافه خاصّه بين أجزاء البدن، بعضها بالنسبه إلى بعض، و المجموع بالنسبه إلى الخارج (١).

نعم يقع الكلام بعد الفراغ عن اعتباره في الصلاة في الجملة، في أنّه هل يكون من الأركان أم لا؟ فاعلم أنّه قد يفسّر الركن - كما عن الأ- كثر - بأنّه عبارته عمّا تبطل الصلاة بالإخلال به عمداً أو سهواً، و زاد بعض بطلان الصلاة بزيادته كذلك أيضاً (٢)، و لا يخفى أنّ المناسب للمعنى اللغوي هو المعنى الأول، إذ ركنيه شيء لشيء هي شدّه احتياجه إليه، و مرجعه إلى عدم إمكان تحقّقه بدونها، و أمّا كون زيادته كنفيصته مضرّاً و مانعاً عن تحقّقه، فلا يستفاد من مجرد كونه ركناً، بل يحتاج إلى دليل يدلّ على اعتبار عدم الزيادة أيضاً.

ثمّ إنّ التعبير بالركن إنما شاع من زمان المحقّق قدّس سرّه إلى زماننا (٣)، و أمّا القدماء من الأصحاب فلا يوجد لهذا التعبير في كلامهم عين و لا أثر على ما تتبعنا، نعم يظهر هذا التعبير من الشيخ في كتاب المبسوط (٤)، و كذا من ابن حمزه في الوسيله (٥). و أمّا الكتب الموضوعه لنقل فتاوى الأئمه عليهم السّلام بعين ألفاظها الصادره عنهم عليهم السّلام، فخاليه من هذا التعبير (٦)، كالنصوص التي بأيدينا.

ص: ٦٢

١- ١) راجع الوسائل ٤: ٤٥٩. أبواب أفعال الصلاة ب ١.

٢- ٢) المبسوط ١: ١٠٠، مختلف الشيعه ٢: ١٣٩، جواهر الكلام ٩: ٢٣٩، كشف اللثام ٣: ٣٩٧، مستند الشيعه ٥: ١٧ و ٣٧، رياض المسائل ٣: ٣٤٩، جامع المقاصد ٢: ١٩٩.

٣- ٣) المعتمد ٢: ١٥٨، شرائع الإسلام ١: ٦٨ و ٦٩، الذكرى ٣: ٢٥٤، مفتاح الكرامه ٢: ٣٠٢، مدارك الاحكام ٣: ٣٢٦، كشف اللثام ٣: ٣٩٧، مستند الشيعه ٥: ١٧ و ٣٧.

٤- ٤) المبسوط ١: ١٠٠.

٥- ٥) الوسيله: ٩٣.

٦- ٦) كالمقنعه و النهايه و المراسم و الغنيه و المهذب.

و كيف كان، فلا- إشكال و لا- خلاف في كون القيام ركنا في الجملة، إنما الإشكال في أن الركن هل نفس القيام حال تكبيره الإحرام فقط أو هو مضافا إلى القيام المتصل بالركوع، أو القيام المستمر من أول الشروع في الصلاة إلى الركوع، أو هو مضافا إلى القيام بعد الركوع (1)؟ وجوه، الظاهر عدم كون القيام بعد الركوع ركنا، لدلاله الأخبار الكثيره على صحة الصلاة، لو نسيه و سجد بعد الركوع، من غير أن يقوم بينهما، و كذا الظاهر عدم كون القيام حال القراءة كذلك، لدلاله النصوص على أنه لو نسي القراءة فلا يجب عليه إعادة الصلاة، و لو كان القيام حالها ركنا، لما كان وجه للحكم بالصحة، بعد استنزام نسيان القراءة للإخلال بالقيام حالها سهوا.

و أما القيام في حال التكبير، فمقتضى الأخبار الكثيره أن الإخلال به يوجب بطلان الصلاة، سواء كان عن عمد أو عن سهو، فيكون ركنا، و كذا القيام المتصل بالركوع، إلا- أن المتأخرين لم يستندوا في ركنيته إلا إلى الإجماع (2)، مع أنه يمكن استفادته من الأخبار (3) أيضا، فإن التعبير فيها في مقام حكاية فعل الإمام عليه السلام أو في مقام بيان كيفية الصلاة، أو لأجل ترتيب بعض الأحكام و الآثار بالقيام إلى الركعة الثانيه، أو الركعة الثالثه، أو الركعة الرابعه، مما يمكن اصطیاد هذا المعنى منه.

فإن الركعة و إن كانت في نظرنا عباره عن مجموع الركعه الواحده المشتمله على القراءة، و التسيحات، و الركوع، و السجود، و التشهد، و التسليم، إلا أن معناها بحسب اللغة، و ما هو المتفاهم عند العرب هو الركوع مره، فإنها على وزن

ص: ٦٣

١- ١) مفاتيح الشرائع ١: ١٢٠، رياض المسائل ٣: ٣٦٨، مستند الشيعة ٥: ٣٦-٣٧، الحدائق ٨: ٥٧.

٢- ٢) المعبر ٢: ١٥٨، المنتهى ١: ٢٦٥، مفتاح الكرامه ٢: ٣٠٢، جواهر الكلام ٩: ٢٣٨، مستند الشيعة ٥: ٣٦، رياض المسائل ٣: ٣٦٧.

٣- ٣) الوسائل ٥: ٤٥٩. أبواب أفعال الصلاة ب ١.

فعله الداله على المره كما هو واضح.

و حينئذ فيصير معنى الروايات وجوب القيام إلى الركوع، و من المعلوم أنّ هذا القيام ليس القيام حال تكبيره الإحرام، لاخصاصه بالركعه الأولى فقط، فينطبق على القيام المتّصل بالركوع لا محاله.

إن قيل: إنّ الغرض إثبات كون القيام المتّصل بالركوع ركنا مستقلا، في قبال الركوع و السجود و سائر الأركان، مع أنّ مفاد تلك الأخبار اعتباره في الركوع، فيكون جزء للركن، لا أنّه ركن بنفسه.

قلنا: مضافا إلى أنّه لا- ثمره عمليه في كون القيام ركنا بنفسه أو جزء للركن، إذ على كلا- التقديرين يوجب الإخلال به بطلان الصلاة، إمّا من جهه فقدانها لركن مستقل، و إمّا من جهه الإخلال ببعض أجزاء الركن الراجع إلى الإخلال بالركن، و بما أنّ القيام فرض من الله تعالى، و مذكور في كتابه العزيز كما عرفت، و من شأن الركن أن يكون كذلك، فلا محاله يكون بنفسه ركنا.

و لكن الإنصاف أنّه لا- يمكن الاعتماد على ما ذكرنا، من دلالة الأخبار على كون القيام المتّصل بالركوع ركنا، بحيث يحصل الاطمئنان و يصير موجبا لجواز الفتوى على طبقها.

ثمّ إنّ قد يتميّك على ذلك بأنّ القيام معتبر في حقيقه الركوع، فإنّه الانحناء الحاصل من الحركة، عن القيام المنتهيه إلى ذلك الحدّ المخصوص، و لكن لا- يخفى ما فيه، من أنّ هذه دعوى بلا- بينه، بل الظاهر- كما استظهر بعضهم من عبارته أهل اللغه- أنّ الركوع عبارته عن الهياّه الخاصه المعروفه، سواء كان مبدأ الحركة، القيام أو القعود، بل و لو لم تكن حركة أصلا، كما إذا كان المصلّي منحيا بحسب الهياّه و لو في غير حال الصلاة.

كما أن قوله: «من لم يقم صلبه في الصلاة فلا صلاة له» (١)، لا دلالة له على كون القيام المتصل بالركوع ركنا، لأن المراد بعدم إقامة الصلب، هو الانحناء اليسير غير البالغ حدّ الركوع، وحينئذ فالمراد من الرواية استحباب ذلك للإجماع على عدم الوجوب (٢) فانقدح ممّا ذكرنا أنه ليس هنا شيء يمكن أن يستند إليه في مقام الفتوى بركنيه القيام إلا الإجماع كما عرفت.

لو شك في ركنيه شيء

ثم إنك عرفت أنّ الركن عبارة عمّا تبطل الصلاة بالإخلال به عمدا أو سهوا، لأنّه الموافق لمعناه بحسب اللغة، فإنّ ركنيه جزء للمركب معناها شدّه احتياجه في تحقّقه إليه بحيث لا يمكن أن يتحقّق بدونه، وأمّا مانعيه زيادته الراجعه إلى اعتبار عدم الجزء بوجوده الثانوي، فلا يستفاد من ركنيه وجوده الأوّل.

اللهمّ إلا أن يكون المؤثر في تحقق المركّب هو وجوده المقيّد بالوحده، بحيث لا يتحقّق المركب إذا وجد مرتين أو أزيد، ولا يخفى أنّ البطلان حينئذ مسبّب أيضا عن الإخلال بالركن لا عن زيادته، غاية الأمر أنّ الإخلال بالركن تارة يتحقّق بترك ذات الجزء، و أخرى بترك وصفه كما في المفروض.

و كيف كان فإذا شكّ في جزء أنّه ركن حتّى تبطل الصلاة بالإخلال به مطلقا، أو غير ركن حتّى يكون الإخلال به موجبا لبطلانها في صورته العمدة فقط، ولم يكن في البين ما يدلّ على أحد الطرفين.

فقد يقال: بأنّ المرجع أصاله عدم الركنيه، نظرا إلى أنّ الشك في الركنيه يرجع

ص: ٦٥

١- (١) الوسائل ٣٢١: ٦. أبواب الركوع ب ١٦.

٢- (٢) السرائر ٢٢٤: ١، شرائع الإسلام ٧٤: ١، قواعد الأحكام ٢٧٥: ١، مسالك الأفهام ٢١٣: ١، مستند الشيعة ٥: ١٩٤، رياض المسائل ٤٢٧: ٣، بحار الأنوار ١١٩: ٨٢-١٢٠.

إلى الشك في جزئيه في حال السهو، وإذا شك في أصل الجزئيه، أو في جزئيه الجزء في بعض الحالات، يكون مقتضى أصاله البراءه عدم الجزئيه مطلقا، أو في خصوص ذلك الحال، لأنها هي المرجع عند دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين و قد تقدم منا تقريـب جريـانها بما لا يرد عليه شيء فراجع.

هذا، و لكن ذهب شيخنا المحقق الأنصاري قدس سره في رساله الاشتغال، إلى بطلان العباده بترك الجزء سهوا في صوره الشك في ركنيته.

قال في التنبيه الأول من تنبيهات مسأله الأقل و الأ-كثر ما محصّيه له: إنّ ما كان جزء في حال العمد كان جزء في حال الغفله أيضا، لأنّ الغفله لا-توجب تغيير المأمور به، فإنّ المخاطب بالصلاه مع السوره إذا غفل عن السوره في الأثناء، لم يتغير الأمر المتوجه إليه قبل الغفله، و لم يحدث بالنسبه إليه من الشارع أمر آخر حين الغفله، لأنّه غافل عن غفلته، فالصلاه المأتى بها من غير سوره غير مأمورا بها بأمر أصلا. غايه الأمر عدم توجه الأمر بالصلاه مع السوره إليه، لاستحاله تكليف الغافل، فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفله، نظير من غفل عن الصلاه رأسا، أو نام عنها، فإذا التفت إليها و الوقت باق، ووجب عليه الإتيان بها بمقتضى الأمر الأول (1). انتهى ملخصه بعد حذف الإيرادات التي أوردها على نفسه و الجواب عنها.

و اعترض عليه بعض الأعاضم من المحشين، بأنّ توجيه الخطاب إلى الغافل لا-ينحصر طريقه بقوله: أيها الغافل لا تقرأ السوره مثلا، أو اقرأ ما عدا السوره، بل للأمر طرق عديده:

منها: أن يكلف جميع المكلفين، أو خصوص ناسي السوره بعدّه أجزاء لم

ص: ٦٦

يتعرض فيها لذكر السوره، ثم يخصص الملتفت بالذكر، و يقول مثلا: أيها الملتفت اقرأ السوره فى صلاتك.

و منها: أن يأمره بما عدا السوره بعنوان يعلم إنه ملازم للنسيان، كأن يقول مثلا:

أيها المسافر صلّ كذا، إذا علم أنّ السفر ملازم لنسيان السوره، و غيرهما من الطرق.

ثمّ قال: و الحاصل إنه لا استحاله فى اختصاص وجوب السوره بمن ذكرها، فعلى هذا لو كان دليل وجوب السوره لبياء، بحيث لم يمكن الاستدلال بإطلاقه لحال النسيان، لا يثبت إلا جزئيتها فى حال الذكر، و أمّا بالنسبه إلى حال النسيان فيرجع إلى ما يقتضيه القواعد (1). انتهى.

و لا- يخفى أنّ الكلام قد يكون فى إمكان الحكم بصحة عبادته الغافل عن بعض الأجزاء أو الشرائط، و إنه هل يمكن أن يدلّ الدليل على صحته عبادته و انطباق عنوان الصلاه مثلا على الصلاه الفاقده لبعض الأجزاء أو الشرائط بناء على أن تكون موضوعه للصحيح كما هو الحقّ؟ و قد يكون فى أنّ المقام- و هو ما إذا شكّ فى ركنيه بعض الأجزاء- هل يكون من مصاديق مسأله الأقلّ و الأ- كثر الارتباطيين حتى تجرى فيه البراءة، كما هو مقتضى التحقيق فى تلك المسأله أؤلا؟ و لا يخفى أنّه لا يظهر من الشيخ عدم إمكان الحكم بصحة عبادته الغافل، غاية الأمر أنّه عبر بإمكان أن تكون عبادته بدلا عمّا هو المأمور به، إذا دلّ الدليل عليه، و لكن الحكم بعدم جريان البراءة ليس مبتنيا على جعل عبادته الغافل بدلا عن الواقع، بل يجرى و لو قلنا بصحة عبادته كعباده الملتفت، بمعنى انطباق عنوان الصلاه الموضوعه للصحيح عليها، كانطباقه على عبادته غيره.

ص: ٦٧

١- (١) تعليقه المحقق الهمداني على الفرائد: ١١١.

و بالجمله:فلا ينبغي الإشكال في إمكان الحكم بصحة عبادته،و لكن نقول:

إنّ مصداقيه المقام لمسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين متوقفه على أن يكون هنا أمر متعلق بالمركب من عدّه أمور شكّ فيها من حيث القلّه و الكثره،مع أنّه ليس الأمر في المقام كذلك،فإنّ المفروض تعلق الأمر بالصلاه المركبه من عشره أجزاء مثلا.

و الغافل يكون الداعي له إلى العباده إنّما هو هذا الأمر المتعلق بالمركب من عشره أجزاء،و لا يشكّ في متعلقه أصلا،غايه الأمر أنّه عرضته الغفله في الأثناء، و منعتة عن الإتيان ببعض الأجزاء ففات منه،و حينئذ فهذا الأمر الذي صار داعيا للغافل إلى الإتيان بمتعلقه،لا- يكون متعلقه مردّدا أصلا،بل المعلوم تعلقه بعشره أجزاء و ليس في البين أمر آخر،و لو كان كذلك لم يكن متعلقه أيضا مردّدا،بل يعلم تعلقه بما عدا الجزء المغفول عنه كما هو واضح.

و الحاصل أنّ الحكم بصحة عباده الغافل و إعلامه بذلك بدليل آخر دالّ عليها ممّا لا إشكال فيه،و لا في أنّ ذلك ليس على سبيل البدليه عن الصلاه الواقعيّه المأمور بها،كما ربما يظهر من الشيخ قدّس سرّه،بل الظاهر انطباق عنوان الصلاه على صلاه الغافل،و لو قلنا بكونها موضوعه للصحيحه،كما هو مقتضى التحقيق.

إنما الإشكال في أنّه هل يمكن للأمر أن يتوصّل إلى ذلك-أى تفهيم الغافل و إعلامه بالاكتفاء بصلاته الفاقده لبعض الأجزاء أو الشرائط عن غفله،بمجرد توجيه الأمر المتعلق بعشره أجزاء مثلا-أو لا- يمكن له ذلك؟ و قد عرفت أنّه لا- يبعد دعوى عدم الإمكان،لأنّ الأمر الداعي للغافل إلى الإتيان بالعباده إنّما هو ذلك الأمر المتعلق بعشره أجزاء،و هو يعتقد أيضا أنّه يجب عليه الإتيان بما يجب على غيره،غايه الأمر أنّه في الأثناء عرضته الغفله من غير التفات إليها،و منعتة عن الإتيان ببعض الأجزاء.

و قد عرفت أيضا أنّه ليس هنا أمر كان متعلقه مردّدا بين الأقل و الأكثر حتى

تجرى البراءة بالنسبه إلى الأكثر، فالظاهر في موارد الشك في الركنيه، مع عدم الدليل في البين على أحد الطرفين، وجوب الإعادة أو القضاء مع الإخلال بالجزء سهواً، فتأمل جيداً.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنه لا إشكال في اعتبار القيام في الفرائض مع قدره، بل هو ضروري بين المسلمين كما عرفت (١)، ولكن الإشكال في أنه هل هو جزء مستقل للصلاه أو شرط لما هو الجزء من الأفعال والأقوال؟ و عليه فيكون القيام عند تكبيره الإحرام شرطاً لهذا القول، و القيام في حال القراءه شرطاً لها، و القيام المتصل بالركوع شرطاً شرعياً لتحقيقه، بحيث يكون البطلان في موارد الإخلال به مستندا إلى ترك هذه الأمور لا إلى ترك القيام.

فيه وجهان، الظاهر هو الوجه الأول، لدلاله قوله تعالى وَ قَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ (٢)، على اعتبار القيام بنفسه في حال القنوت، أي الإطاعه، و أمياً سائر الآيات (٣) التي تدل على اعتباره، فلا يستفاد منها الجزئيه بنحو الاستقلال، و يؤيد ما ذكرنا من أن الظاهر اعتبار القيام بنفسه، إنه لا إشكال في اعتباره بعد الركوع مع أنه ليس بعده فعل واجب، أو قول كذلك، حتى يكون القيام شرطاً له.

ثم إنه يعتبر في القيام أمران:

الأمر الأول: اعتبار الاستقلال في القيام

بأن لا يعتمد على شيء ولا يستند إليه من حائط أو غيره كما هو المشهور (٤)،

ص: ٦٩

١-١) راجع ٢:٦١.

٢-٢) البقره: ٢٣٨.

٣-٣) آل عمران: ١٩١، النساء: ١٠٣.

٤-٤) المنتهى ١: ٢٦٥، تذكرة الفقهاء ٣: ٩٠، مسأله ١٩٠، مستند الشيعة ٥: ٤٠، مفتاح الكرامه ٢: ٣٠٦، كشف اللثام ٣: ٣٩٨، رياض المسائل ٣: ٣٦٩.

و المحكّي عن أبي الصلاح الحلبي أنّه نفى البأس عنه (١)، و يظهر من المحقّق في الشرائع التردّد، حيث أنّه بعد الحكم بوجوب القيام مستقلا مع الإمكان، و بوجوب الاعتماد على ما يتمكن معه من القيام مع عدمه، قال: و روى جواز الاعتماد على الحائظ مع قدره (٢)، بل يمكن أن يستفاد من ذلك اختيار الجواز نظرا إلى أنّ الحكم أولا- بوجوب القيام مستقلا إنما هو لنقل الفتوى الذي تلقاه من السلف إلى الخلف، لا لاختياره ذلك، و كونه موافقا لفتواه.

و كيف كان فذهب جماعه من المتأخّرين إلى الجواز (٣) و منشأ الخلاف اختلاف الأخبار الواردة في هذا الباب، لأنّ بعضها يدلّ على المنع، كصحيحه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا تمسك بخمرك (٤) و أنت تصلّي، و لا تستند إلى جدار و أنت تصلّي إلا أن تكون مريضا» (٥).

و الخمر بالخاء المعجمه و الميم المفتوحتين- على ما في الحدائق و غيره (٦)- ما و أراك من شجر أو بناء أو نحوه، و دلالتها على المنع ظاهره، و لكن لا اختصاص لها بحال القيام، بل يعمّ جميع الحالات من القيام و الجلوس و الركوع و السجود كما لا يخفى.

و خبر عبد الله بن بكير المروّى في قرب الإسناد قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الصلاة قاعدا أو متوكّئا على عصا أو حائظ؟ فقال: «لا، ما شأن أيبك و شأن هذا؟»

ص: ٧٠

١- ١) الكافي في الفقه: ١٢٥. و نقل هذا القول في المستند ٥: ٤١ عن جماعه، منهم: صاحب الحدائق ٨: ٦٢.

٢- ٢) شرائع الإسلام ١: ٧٠.

٣- ٣) منهم: صاحب الحدائق ٨: ٦٢ و مدارك الأحكام ٣: ٣٢٨، و رياض المسائل ٣: ٣٦٩.

٤- ٤) الخمر «بفتح الخاء و الميم» ما و أراك من شجر و غيره (القاموس المحيط ٢: ٢٣) و ما و أراك من الشجر و الجبال و نحوها (لسان العرب ٤: ٢١٢).

٥- ٥) التهذيب ٣: ١٧٦ ح ٣٩٤، الوسائل ٥: ٥٠٠. أبواب القيام ب ١٠ ح ٢.

٦- ٦) الحدائق ٨: ٦١، القاموس المحيط ٢: ٢٣، لسان العرب ٤: ٢١٢.

ما بلغ أبوك هذا بعد» (١)، ولا يخفى ما فى الجواب من عدم مطابقته مع السؤال، فإنه لم يسأل السائل عن صلاه أبيه، فلا يجوز الاعتماد على هذه الروايه.

و أما أخبار الجواز:

فمنها: صحيحه عليّ بن جعفر عليه السّلام عن أخيه موسى عليه السّلام أنّه سأله عن الرجل هل يصلح له أن يستند إلى حائط المسجد و هو يصلّى، أو يضع يده على الحائط و هو قائم من غير مرض و لا علّه؟ فقال: «لا بأس». و عن الرجل يكون فى صلاه فريضه فيقوم فى الركعتين الأوليين هل يصلح له أن يتناول جانب المسجد فينهض يستعين به على القيام من غير ضعف و لا علّه؟ فقال: «لا بأس به» (٢).

و منها: موثقه ابن بكير عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يصلّى متوكّئا على عصا أو على حائط؟ قال: «لا بأس بالتوكؤ على عصا و الاتكاء على الحائط» (٣).

و منها: خبر سعيد بن يسار قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن التكلأ فى الصلاه على الحائط يمينا و شمالا؟ فقال: «لا بأس» (٤).

و قد يجمع بين هذه الأخبار و بين الخبرين الأولين الدالّين على المنع، كما عن القائلين بالجواز بحملهما على الكراهه، لظهورهما فى النهى الإرشادى التحريمى، الراجع إلى بطلان الصلاه و فسادها، و نصوصيه تلك الأخبار فى الجواز الراجع إلى صحه الصلاه، فيحملان على النهى الإرشادى التنزيهى الراجع إلى صيروره

ص: ٧١

-
- ١- ١) قرب الإسناد: ١٤٨ ح ٦١٣، الوسائل ٤٨٧: ٥. أبواب القيام ب ١ ح ٢٠.
- ٢- ٢) قرب الإسناد: ١٧٤ ح ٧٧٨ و ص ١٧٥ ح ٧٨٤، الفقيه ٢٣٧: ١ ح ١٠٤٥، التهذيب ٢٣٦: ٢ ح ١٣٣٩، الوسائل ٤٩٩: ٥. أبواب القيام ب ١٠ ح ١.
- ٣- ٣) التهذيب ٣٢٧: ٢ ح ١٣٤١، قرب الإسناد: ١٤٩ ح ٦١٣، الوسائل ٥٠٠: ٥. أبواب القيام ب ١٠ ح ٤.
- ٤- ٤) التهذيب ٣٢٧: ٢ ح ١٣٤٠، الوسائل ٥٠٠: ٥. أبواب القيام ب ١٠ ح ٣.

الصلاه ذات حرازه و منقصه مع الاعتماد و الاستناد.

هذا، و لكن يمكن الجمع بوجه آخر، و هو أن تحمل أخبار الجواز على الصلاه النافله، لكونها نصياً فيها، و روايتا المنع على الفريضة، لكونهما نصاً فيها أيضاً.

و يؤيد ما ذكرنا من حمل أخبار الجواز على النافله، تقييد الصلاه بالفريضة في صحيحه على بن جعفر المتقدمه، فيما سأله عن أخيه عليه السلام ثانياً، حيث سأل عن الرجل يكون في صلاه فريضة، فإن هذا يشعر بكون المراد بالصلاه في السؤال الأول هي الصلاه النافله، و لا أقل من كونه موجبا لضعف دلالتها على الإطلاق كما لا يخفى.

و دعوى أن الجواب عن السؤال الثاني الوارد في مورد صلاه الفريضة يكون دالاً على نفى البأس عن الاستعانه بشيء على القيام.

مندفعه بأن الاستقلال المعتبر في القيام إنما هو الاستقلال في حال الاشتغال بأجزاء الصلاه، و أمّا الاستعانه بشيء في حال الإتيان بمقدماتها، من النهوض للقيام و نحوه، فلا دليل على كونها مخله بصحتها كما لا يخفى.

و لكن هذا الجمع ليس جمعاً مقبولاً عند العرف، بل الظاهر في مقام الجمع هو الوجه الأول، و لكن إعراض الأصحاب عن أدله الجواز و الفتوى بخلافها، ربما يوهنها و يخرجها عن المقاومه في مقابل أخبار المنع.

فالظاهر ما ذهب إليه المشهور (1)، و قد عرفت أن مقتضى صحيحه عبد الله بن سنان المتقدمه، هو اعتبار الاستقلال في جميع حالات الصلاه، من القيام و القعود و الركوع و السجود، و لا اختصاص لها بحال القيام أصلاً، و على تقديره فمدلولها هو اعتباره في الصلاه مستقلاً لا أنه معتبر في القيام بحيث لا يتحقق بدونه، كما هو

ص: ٧٢

١- ١) من عدم جواز الاعتماد على شيء، راجع ٢: ٦٩.

ظاهر كل من جعل الاستقلال من الأمور المعتبره فى القيام، خصوصا مع دعوى اعتباره فى مفهوم القيام، أو انصراف أدله القيام إليه.

هذا، و الظاهر بطلان هاتين الدعويين أيضا، فإنه إذا قيل: زيد قائم لا يتبادر منه القيام مع عدم الاعتماد بشىء، بحيث لو كان متوكلنا على عصا و نحوه لكانت القضية كاذبه، و منه يظهر عدم الانصراف أيضا.

الأمر الثانى: اعتبار الاستقرار فى القيام

و هو ما يقابل المشى و الحركة من مكان إلى مكان آخر، إمّا بالأصالة أو بتبع مركوبه من الدابه و السفينه و نحوهما، و الاضطراب و لو لم يتحرك من مكان إلى آخر ذاتا أو تبعا، بأن كانت أعضائه متحركه، أمّا اعتبار الاستقرار الذى يقابل المشى و الحركة، فمما لا إشكال فيه، لأن المنقول من فعل النبى صلى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السلام هى الصلاه مع الوقوف.

و كذا استقرت على ذلك سيره المتشرعه إلى يومنا هذا، و يدلّ عليه فى الجمله خبر السكونى، حيث روى عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال فى الرجل يصلّى فى موضع ثم يريد أن يتقدم، قال: يكفّ عن القراءه فى مشيه حتى يتقدم إلى الموضع الذى يريد، ثم يقرأ» (١).

و أمّا اعتبار الاستقرار بمعنى السكون و الاطمئنان المقابل للاضطراب، فيدلّ عليه أيضا جريان السيره عليه، نعم لا يبعد أن لا تكون الحركة اليسيره مضره، كما إذا حرّك يده مثلا بحيث لم يخرج عن صدق الاستقرار بنظر العرف، و لا يخفى أنّ الاستقرار أيضا معتبر فى الصلاه مستقلا، لا أنه معتبر فى القيام، كما يظهر ممّن جعله

ص: ٧٣

١- (١) الكافى ٣: ٣١٦ ح ٢٤، التهذيب ٢: ٢٩٠ ح ١١٦٥، الوسائل ٦: ٩٨-٩٩. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٣٤ ح ١.

من الأمور المعتبره فى القيام (١)، فلو أخلّ به فى شىء من أحوال الصلاه و لو فى غير حال القيام تبطل.

ثمّ إنّهُ يمكن استفاده اعتبار الاستقرار فى الفرائض من الأخبار الداله على صحه الصلاه النافله على الدابه و السفينه و نحوهما، و قد تقدّم بعضها فى مبحث القبلة (٢)، و طريق الاستفاده ظاهر، فإنّ التقييد بالنافله يدلّ على اختصاص الحكم بها، بل يظهر من بعضها أنّ عدم الجواز فى الفريضه كان أمرا ضروريا كما لا يخفى.

فإذا ثبت بطلان الفريضه على الدابه و السفينه و نحوهما فبطلانها فى حال المشى و الحركه من مكان إلى آخر بالأصالة بطريق أولى، بل يمكن استفاده اعتبار الاستقرار المقابل للاضطراب منها أيضا، فإنّ الراكب على الدابه ربما يكون اضطرابه أقل من اضطراب المتحرك بأعضائه.

نعم، يمكن أن يقال: بأنّ عدم جواز الصلاه فى السفينه و نحوها، ليس إلا لأنّ الركوب عليها يستلزم الإخلال ببعض الأمور المعتبره فى الصلاه كالقيام و الاستقبال و نحوهما كما هو الغالب، و أمّا لو فرض فى مورد عدم الإخلال بشىء من تلك الأمور أصلا، غايه الأمر إنّهُ يلزم الانتقال من مكان إلى مكان آخر تبعا لحركه السفينه و نحوها.

فالظاهر عدم الدليل على كونه بمجرد مبطلا للصلاه، بحيث تكون وحده المكان أيضا من الأمور المعتبره فى الصلاه لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه، كما يظهر بالتتابع فى الأخبار، كخبر السكونى المتقدم، و ما ورد فى مشى النبى صلّى الله عليه و آله (٣) كما أشار إليه السيد قدّس سرّه فى منظومته حيث قال:

ص: ٧٤

١-١) الذكري ٢٦٨:٣، رياض المسائل ٣:٣٦٩.

٢-٢) الوسائل: ٤-٣٢٤. أبواب القبلة، ب ١٣ ح ١٧ و ص ٣٢٨ ب ١٥.

٣-٣) الفقيه: ١-١٨٠ ح ٨٤٩، الوسائل: ٥-١٩١ أبواب مكان المصلّى ب ٤٤ ح ٤.

و مشى خير الخلق بابن طاب (١) يفتح منه أكثر الأبواب (٢)

و غيرهما من الأخبار التي يمكن استفادته هذا المعنى منه.

و بالجملة: فالظاهر عدم الدليل على اعتبار اتحاد مكان المصلّي، و عدم انتقاله من موضع إلى آخر، و الأخبار الداله على المنع من الصلاه في السفينه (٣) لا يستفاد منها ذلك، لأنّ السفن التي كانت متداوله في ذلك العصر لم تكن مراعاة جميع الأمور المعتمده في الصلاه ممكنه فيها، بخلاف السفن البخاريه الجديده، في هذه الأعصار، كما لا يخفى.

ثمّ إنّه حكى عن العلامه قدّس سرّه في بعض كتبه، و الشهيد قدّس سرّه و جماعه بطلان الصلاه على السفينه، و إن كانت واقفه غير متحرّكه (٤)، و عن الفخر (٥) الاستدلال له بالنبوى الشريف: «جعلت لى الأرض مسجدا» (٦)، بتقريب أنّ مفاده اعتبار كون العباده على الأرض لا غير.

و فيه: إنّ الظاهر كونه في مقام الامتنان على أمّه النبي صلّى الله عليه و آله، و أنّ التصديق الذي كان في الأمم السابقه باعتبار لزوم وقوع عباداتهم في خصوص المساجد و المعابد، مرفوع عن هذه الأمم، فلا يستفاد منه الحصر أصلا، كيف و لازمه عدم جواز الصلاه على السرير و أمثاله أيضا، و لا يقول به أحد.

ص: ٧٥

١-١) باب من أبواب مسجد النبي صلّى الله عليه و آله. (منه) قال ابن الأثير: ابن طاب: نوع من أنواع تمر المدينه، منسوب إلى ابن طاب-رجل من أهلها-النهايه ١٤٩:٣.

٢-٢) الدرّه النجفيه: ١٦٦.

٣-٣) راجع الوسائل ٣٢٠:٤ ب ١٣.

٤-٤) الكافي في الفقه: ١٤٧، الغنيه: ٩٢، السرائر ٣٣٦:١، الدروس ١٦١:١، الذكرى ١٩١:٣، مسالك الافهام ١: ١٥٩، و لم نعثر على المحكى عن العلامه في بعض كتبه.

٥-٥) إيضاح الفوائد ٧٩:١.

٦-٦) الفقيه ١٥٥:١ ح ٧٢٤، الخصال: ٢٠١ و ٢٩٢ ح ١٤ و ٥٦، الوسائل ٣٥٠:٣. أبواب التيمم ب ٧ ح ٢-٤.

ثم إنك عرفت أنّ اعتبار القيام في الفرائض إنما هو مع التمكن منه و القدره عليه، فلو كان مريضاً و لم يتمكن منه، يصلّي جالساً، بلا- خلاف بين المسلمين نصّاً و فتوى (١)، و لو عجز عن القعود أيضاً صلّي مضطجعا على جانبه الأيمن، ثم على جانبه الأيسر، و لو عجز عن الاضطجاع بقسميه صلّي مستلقيا على قفاه، بحيث يكون رجلاه إلى القبلة، كالمحتضر و الميت في المغتسل و نحوهما، فإن لم يقدر عليه أيضاً يصلّي كيف ما تيسر له.

هذا هو المشهور بين الأصحاب (٢)، و يدلّ عليه قوله تعالى الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَ عَلَى جُنُوبِهِمْ (٣)، مع ما ورد في تفسيره، و هو ما رواه الكليني عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب عن أبي حمزه، عن أبي جعفر عليه السّلام أنّه قال في معنى الآية: الصحيح يصلّي قائماً و قعوداً و المريض يصلّي جالساً و على جنوبهم الذي يكون أضعف من المريض الذي يصلّي جالساً (٤).

و روى من طريق العامه أنّ النبي صلّي الله عليه و آله بعد تلاوه الآية الشريفه لعمران بن حصين قال له: «صلّ قائماً فإن لم تستطع فقاعداً فإن لم تستطع فعلى جنبك» (٥)، و روى من طريقهم أيضاً عن عليّ عليه السّلام أنّه قال: قال رسول الله صلّي الله عليه و آله: «يصلّي المريض

ص: ٧٦

١ - ١) المبسوط ١: ١٠٠، المعبر ٢: ١٥٩، تذكره الفقهاء ٣: ٩١ مسألة ١٩٢، مستند الشيعة ٥: ٤٩ المسألة السادسة، جواهر الكلام ٩: ٢٥٧، مفتاح الكرامه ٢: ٣٠٨، الوسائل ٥: ٤٨١. أبواب القيام ب ١.

٢ - ٢) المعبر ٢: ١٦٠، المنتهى ١: ٢٦٥، مدارك الأحكام ٣: ٣٣٠، الحقائق ٨: ٧٥، مستند الشيعة ٥: ٥٥-٥٨ المسألة السابعة و ص ٥٨ المسألة الثامنة، جواهر الكلام ٩: ٢٦٤-٢٦٥، كشف اللثام ٢: ٣١١-٣١٢.

٣ - ٣) آل عمران: ١٩١.

٤ - ٤) الكافي ٣: ٤١١ ح ١١، التهذيب ٢: ١٦٩ ح ٦٧٢ و ج ٣: ١٧٦ ح ٣٩٦، الوسائل ٥: ٤٨١. أبواب القيام، ب ١ ح ١.

٥ - ٥) الجامع لأحكام القرآن ٤: ٣١٢، صحيح البخارى ٥: ٥١، ب ٢، ح ١٩، سنن الدار قطنى ١: ٢٩٨ ب ٥٨ ح ١٤١٠.

قائماً فإن لم يستطع صَلَّى جالسا فإن لم يستطع صَلَّى على جنب مستقبل القبلة، فإن لم يستطع صَلَّى مستلقيا على قفاه ورجلاه في القبلة و أوماً بطرفه» (١).

ولا يخفى أنّ الروایتين الواردتين في تفسير الآيه كنفس الآيه لا- دلالة لهما على حكم من لم يستطع على الصلاة على الجنب، بخلاف الروايه الأخيره، كما أنه لا- دلالة لشيء منها على تقدّم الاضطجاع على الجانب الأيمن، على الاضطجاع على الجانب الأيسر، لو لم نقل باستفاده التخيير منها، خصوصا من الروايه الأخيره كما لا يخفى.

و يدلّ عليه أيضا موثقه عمار (٢) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المريض إذا لم يقدر أن يصلي قاعدا كيف قدر صَلَّى، إما أن يوجه فيومئ إيماء» وقال: «يوجه كما يوجه الرجل في لحده و ينام على جانبه الأيمن ثمّ يومئ بالصلاه فإن لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر فإنه له جائز و ليستقبل بوجهه القبلة، ثمّ يومئ بالصلاه إيماء» (٣).

و مرسله الصدوق عن رسول الله صَلَّى الله عليه و آله أنه قال: «المريض يصلي قائما فإن لم يستطع صَلَّى جالسا فإن لم يستطع صَلَّى على جنبه الأيمن، فإن لم يستطع صَلَّى على جنبه الأيسر فإن لم يستطع استلقى و أوماً إيماء و جعل وجهه نحو القبلة و جعل سجوده أخفض من ركوعه» (٤).

و روى عن الصادق عليه السلام أيضا مرسلا أنه قال: «يصلي المريض قائما، فإن لم يقدر

ص: ٧٧

١- ١) سنن البيهقي ٢: ٣٠٧.

٢- ٢) و المحقق في المعتمد ٢: ١٦١، نقل الروايه عن الحمّاد بنحو لا- تكون مضطربه و لا- مشوشه، و الظاهر أنّها لا تكون روايه مستقله، بل كان في النسخه الموجوده عند المحقق بدل عمار، حمّاد و إن كان ظاهر الحدائق أنّها روايه مستقله، بل طعن على القائلين بأنّها هي روايه عمار (منه).

٣- ٣) التهذيب ٣: ١٧٥ ح ٣٩٢، الوسائل ٥: ٤٨٣. أبواب القيام ب ١ ح ١٠.

٤- ٤) الفقيه ١: ٢٣٦ ح ١٠٣٧، الوسائل ٥: ٤٨٥. أبواب القيام ب ١ ح ١٥.

على ذلك صَلَّى جالسا فإن لم يقدر أن يصلّي جالسا صَلَّى مستلقيا يكبر ثم يقرأ» (١).

و الأخيره كما ترى تدلّ على الاستلقاء بعد العجز عن الجلوس، فاللأزم تقييدها بما إذا عجز عن الاضطجاع أيضا.

و كيف كان فالمستفاد من مجموع الروايات الواردة في هذا المقام إنّه يجب مراعاة القبلة في جميع الحالات، و عليه فيمكن أن يقال: بأنّ تأخر الاستلقاء عن الاضطجاع يكون على وفق القاعدة، و لو لم يدلّ عليه دليل، فإنّ المضطجع يكون كالقائم مستقبلا بمقاديم بدنه، بخلاف المستلقى الذي لا يكون مستقبلا إلاّ بوجهه.

و بالجملة: المستفاد من الأدله الواردة في توجيه المحتضر نحو القبلة، و كذا توجيه الميت في المغتسل (٢)، أنّ هذا أيضا نحو من الاستقبال، و إلاّ فالمستلقى لا يكون مستقبلا حقيقه كما هو واضح.

نعم، يقع الكلام في تقدّم النوم على الجنب الأيمن، على النوم على الجنب الأيسر مع اشتراكهما من حيث الاستقبال بمقاديم البدن من دون فرق بينهما أصلا.

هذا، و لكن يدلّ عليه مرسله الصدوق عن النبي صَلَّى الله عليه و آله، و كذا موثقه عمّار، و دلالة الأولى عليه ظاهره، و أمّا الثانيه فمع عدم خلوها عن الاضطراب و التشويش كما يظهر للناظر فيها، يمكن أن يستفاد منها ذلك أيضا، فإنّ ظاهرها أنّه لو لم يقدر المريض على أن يصلّي قاعدا يوجّه نحو القبلة، كما يوجّه الرجل في لحدّه و ينام على جانبه الأيمن.

فالعجز عن القعود إنما يؤثر في تبدل الحكم إلى خصوص الصلاه على الجانب الأيمن، و الروايه و إن لم تدلّ على تقدّم الجانب الأيسر على الاستلقاء، إلاّ أنّه يمكن استفادته منها، بعد ما عرفت من أنّ المستلقى لا يكون مستقبلا حقيقه، بخلاف

ص: ٧٨

١- (١) الفقيه ١: ٢٣٥ ح ١٠٣٣، الوسائل ٥: ٤٨٤. أبواب القيام ب ١ ح ١٣.

٢- (٢) الوسائل ٢: ٤٥٢. أبواب الاحتضار ب ٣٥ و ص ٤٩١. أبواب غسل الميت ب ٥.

فإنَّ المراد من قوله عليه السَّلام: «فإن لم يقدر أن ينام على جنبه الأيمن فكيف ما قدر»، ليس تجويز الصلاة بأيِّه كيفية حصلت، و لو استلزمت تلك الكيفية الإخلال ببعض الأمور المعتبره فيها، مثل الاستقبال و نحوه، بل الظاهر تجويز المقدور من حيث كَيْفِيَّاتِ النوم فقط كما لا يخفى. ثمَّ أنَّه لو عجز عن الاستلقاء بالوجه المذكور أيضا، فالظاهر إنَّه لا يلزم عليه كيفية خاصه، بل يصلَّى كيف قدر، و لا ترتيب بين الكيفيات أصلا.

ثمَّ إنَّك لما عرفت أنَّ انتقال الفرض إلى الصلاة قاعدا إنما هو مع العجز عن القيام، فاعلم أنَّ المراد بالعجز عن القيام و عدم قدره عليه ليس العجز عنه عقلا، بحيث كانت الصلاة قائما ممتنعه في حقِّه، بل الظاهر أنَّ المراد منه عدم قدره عرفا الراجع إلى المشقه العرفيه، و بعبارة أخرى ليس المراد منه التعلُّد، بل ما يعمُّ التعسر كما أشير إليه في الأخبار، حيث أجب الإمام عليه السَّلام عن السؤال عن حدِّ المرض الذى يدع صاحبه الصلاة قائما، بأنَّ الإنسان على نفسه بصيره، ذاك إليه هو أعلم بنفسه (١)، فإحراز العجز مو كقول إلى المكلفين.

هذا، و يظهر ممَّا رواه سليمان بن حفص المروزي أنَّ المعبر في انتقال الفرض إلى الصلاة قاعدا أمر آخر غير ما ذكر، حيث قال: قال الفقيه عليه السَّلام (٢): «المرضى إنما

ص: ٧٩

١- ١) الكافي ٤: ١١٨ ح ٢، التهذيب ٤: ٢٥٦ ح ٧٥٨ و ج ٣: ١٧٧ ح ٣٩٩، الاستبصار ٢: ١١٤ ح ٣٧١، الوسائل ٥: ٤٩٤. أبواب القيام ب ٦ ح ١.

٢- ٢) يمكن أن يكون المراد بالفقيه هو الرضا عليه السَّلام، إذ الظاهر كون سليمان بن حفص موجودا في زمانه، كما يظهر من الروايه الوارده في حكاية المجلس الذى أقامه المأمون، و جمع فيه الرضا عليه السَّلام مع كثير من أرباب المذاهب المختلفه لأجل المباحثه، فإنَّه يظهر منها أنَّ سليمان كان حاضرا في ذلك المجلس، و يمكن أن يكون المراد منه هو أبا الحسن الهادى عليه السَّلام، كما وقع في بعض رواياته التصريح به، و يؤيده صعوبه الأمر في زمانه عليه السَّلام بحيث كان الرواه يعبرون عنه بالفقيه، أو بالرجل أو بغيرهما من العناوين (منه).

يصلّى قاعدا إذا صار بالحال التي لا يقدر فيها على أن يمشى مقدار صلاته إلى أن يفرغ قائما» (١).

و المراد بالمشى مقدار الصلاة قائما ليس المشى مقدار القيام المعبر فيها، كما قد يتوهم، بل المراد المشى مقدار مجموع الصلاة قائما، من التكبيره إلى التسليم كما هو واضح، و حينئذ فنقول: إن مقتضى هذه الروايه أنّ الصلاة قاعدا إنما تجوز إذا لم يقدر المصلّى على المشى مقدار الصلاة قائما.

و مقتضى الأخبار الكثيره التي تقدّم بعضها أن مجوّز الصلاة قاعدا إنما هو العجز عنها قائما، و الظاهر أنّ بين العجزين و كذا بين القدرتين عموما من وجه، فإنّ المريض قد لا يقدر على الصلاة قائما، لمشقّه القيام من غير مشى عليه، أو لمشقّه النهوض من القعود إلى القيام، أو لغيرهما ممّا يعتبر في الصلاة قائما، و لكن يقدر على المشى مقدار الصلاة كذلك، و قد يكون الأمر بالعكس، و قد يتحقّق الأمران معا في مورد واحد.

و حينئذ فنقول: إن كان المراد من الروايه أنّ تمام الملاك في انتقال الفرض من القيام إلى القعود هو العجز عن المشى مقدار الصلاة قائما، بحيث لا مدخلية لغيره في ذلك أصلا كما هو ظاهر التحديد بذلك، فاللّازم جواز الصلاة قاعدا لمن يعجز عن مشى ذلك المقدار، و إن كان قادرا على الصلاة قائما، بل و لا يشقّ عليه أصلا، مع أنّه خلاف الإجماع و الضروره كما هو واضح.

و إن كان المراد منها نفي استقلال غيره في الملاكيه، بمعنى أنّ تمام الملاك ليس العجز عن الصلاة قائما، بل هو مع العجز عن المشى كذلك، فباجتماع العجزين تجوز الصلاة قاعدا، و أمّا مع انفرادهما فلا تجوز، فيلزم أن يكون التكليف بالنسبه إلى

ص: ٨٠

من يتعذر عليه الصلاه قائما بل يتعذر عليه ذلك هي الصلاه قائما، لو كان قادرا على المشى كذلك، وهو أيضا خلاف الإجماع بل الضروره (١).

و إن كان المراد منها نفي اختصاص الغير بالملاكيه، بمعنى أنه كما يكون العجز عن الصلاه قائما مجوزا للصلاه قاعدا، كذلك العجز عن المشى مقدار الصلاه، يوجب انتقال الفرض من القيام إلى القعود، ففي الحقيقه تكون الروايه مسوقه لبيان التوسعه على الناس، فيلزم على هذا جواز الصلاه قاعدا في الفرض الأول، وقد عرفت مخالفته للإجماع بل الضروره، فالاحتمالات المذكوره كلها فاسده.

و احتمال أن يكون المجوز للصلاه قاعدا هو خصوص العجز عن الصلاه قائما، و ذكر العجز عن المشى كذلك في مقام التحديد إنما هو للملازمه العاديه بين العجزين و كذا بين القدرتين.

مندفع مضافا إلى ما عرفت- من منع الملازمه و أنّ الظاهر كون النسبه بينهما عموما من وجه- بأنّ ذكر ما يكون إحرازه مشكلا في مقام التحديد مع إمكان التعبير بالملازم الذي يكون أسهل إحرازا، مستبعد جدا كما لا يخفى.

فالأقرب من الجميع أن يقال: بأنّ المراد من الروايه، هو أنّ الانتقال إلى القعود إنما هو فيما لو عجز عن الصلاه قائما مطلقا، واقفا أو ماشيا، بمعنى أنه مع التمكن من الصلاه ماشيا لا تجوز الصلاه قاعدا، ففي الحقيقه تكون الروايه مفسره و مبينه للمراد من الصلاه قائما، التي يكون العجز عنها معتبرا في انتقال الفرض إلى القعود، و أنّها أعمّ من الصلاه قائما واقفا، و من الصلاه ماشيا، فتدلّ الروايه على تقدّم الصلاه ماشيا على الصلاه قاعدا كما يظهر الفتوى بذلك من المحكي عن

ص: ٨١

١- (١) المعتبر ٢: ١٥٩، المنتهى ١: ٢٦٥، كشف اللثام ٣: ٤٠٠، الحدائق ٨: ٦٧، مستند الشيعة ٥: ٤٩، جواهر الكلام ٩: ٢٥٧.

المفيد (١)، وصرّح به العلامة في التذكرة (٢).

هذا، ولكن الإنصاف أنّ حمل الرواية على هذا المعنى بعيد جدًّا، بحسب ظاهر اللفظ كما لا يخفى، فلا يجوز الفتوى بذلك استناداً إليها، نعم يمكن الاستدلال له بأنّ ظاهر الأدلة أنّ الانتقال إلى القعود إنما هو مع العجز عن الصلاة قائماً، والمفروض في المقام قدره عليها، لأنّ الاستقرار الذي يرتفع بسبب المشى لا يعتبر في حقيقته الصلاة و ماهيتها، ولا في حقيقته القيام، أمّا الثاني فواضح، و أمّا الأول فلجواز الإتيان بالنافله في حال المشى اتفاقاً، فلو كان المشى ماحياً لصوره الصلاة و موجبا لسلب اسمها عند المتشرعه، كما ربما يتوهم، لما كان وجه لجواز النافله في حال المشى كما هو واضح.

ثمّ إنّ ذكره في الجواهر أنّ المراد بالقيام المأخوذ في الأخبار هو الوقوف، بمعنى السكون الذي ينافيه الحركة، فضلاً عن المشى، لأنّ أكثر الأصحاب لم يذكروا اشتراط الاستقرار و الاطمئنان في مبحث القيام، مع ذكرهم في الركوع و السجود و غيرهما، مع أنّه معتبر في جميع حالات الصلاة إجماعاً، و ليس ذلك إلا لإرادتهم منه الوقوف بمعنى السكون (٣).

هذا، و لكن لا- يخفى أنّ ذكره في الركوع و السجود إنما هو لتوقّفهما على الحركة الوضعيه، و هي الهويّ إليهما و النهوض منهما، فذكرهم ذلك فيهما إنما هو لدفع توهم الاكتفاء بمجرد البلوغ إلى حدّ الركوع أو السجود، و رفع الرأس منهما بلا فصل، و لذا يقيدون الطمأنينه فيهما بمقدار الذكر الواجب فيهما، و هذا بخلاف القيام، فإنّه حيث لا يكون مستلزماً للحركة الوضعيه، لا يكون ذكر اعتبار القرار فيه لازماً، كما لا يخفى.

ص: ٨٢

١- (١) المقنعه: ٢١٥.

٢- (٢) تذكره الفقهاء ٣: ٩٢.

٣- (٣) جواهر الكلام ٩: ٢٥٩-٢٦٠.

لو علم المصلّي بآئه لو قام فى حال التكبير و القراءه، لا- يتمكّن من القيام المتّصل بالركوع، و أمّا لو قعد فى حالهما يتمكّن منه، فالمشهور وجوب القيام فى حال التكبير و القراءه (١).

و يظهر من السيد قدّس سرّه فى العروه، و فى حاشيه نجاه العباد وجوب القعود فى الحالين، لىتمكّن من القيام المتّصل بالركوع (٢)، و الأقوى هو الأول، لأنّه لا وجه للحكم بوجوب القعود عليه فى الحالين، بعد كونه متمكّنًا من القيام، و العجز عنه فى الاستقبال لو قام فى الحال، لا يؤثر فى الانتقال إلى القعود فعلا كما هو ظاهر.

ص: ٨٣

١- ١) الذكرى ٣:٢٦٧، رياض المسائل ٣:٣٧١، مدارك الأحكام ٣:٣٢٨، جواهر الكلام ٩:٢٥٤، كشف اللثام ٣: ٣٩٩، مستند الشيعة

٥:٤٩، الحدائق ٨:٦٦.

٢- ٢) العروه الوثقى ١:٤٨٩ مسألة ٢٠، نجاه العباد: ١١٨، أحكام القيام.

إشارة

وهي التي يقال لها تكبيره الافتتاح أيضا، واعتبارها فيها مما لا إشكال فيه ولا خلاف (١)، والأخبار في ركنيتها متعارضة، وسيجيء الكلام فيها.

استحباب الافتتاح بسبع تكبيرات

إن مما انفردت به الإمامية في هذا المقام أنه يستحب أن يفتتح الصلاة بسبع تكبيرات (٢)، ولا خلاف في ذلك بينهم نصا وفتوى. نعم وقع الخلاف في تعيين تكبيره الإحرام من بين السبع، فعن المشهور إن المصلّي بالخيار في التكبيرات السبع أيتها شاء جعلها تكبيره الافتتاح، ولكن الأفضل أن يجعلها الأخيره (٣).

و حكي عن جماعه من القدماء، كالسيد أبي المكارم، وأبي الصلاح، وسائر،

ص: ٨٥

-
- ١-١) المبسوط ١:١٠٠، الانتصار: ١٣٩، الوسيله: ٩٣، مستند الشيعة ١٧:٥، تذكره الفقهاء: ٣-١١١، مختلف الشيعة ١٣٩:٢، جواهر الكلام ٩:٢٠١، مفتاح الكرامه ٢:٣٣٦، الحدائق ١٨:٨، كشف اللثام ٣:٤١٧، مدارك الأحكام ٣:٣١٧.
- ٢-٢) المبسوط ١:١٠٠، الانتصار: ١٣٩، الوسيله: ٩٣، مستند الشيعة ١٧:٥، تذكره الفقهاء: ٣-١١١، مختلف الشيعة ١٣٩:٢، جواهر الكلام ٩:٢٠١، مفتاح الكرامه ٢:٣٣٦، الحدائق ١٨:٨، كشف اللثام ٣:٤١٧، مدارك الأحكام ٣:٣١٧.
- ٣-٣) المقنعه: ١٠٣-١٣٩، السرائر ١:٢١٦، الوسيله: ٩٤، المهذب ١:٩٢، المبسوط ١:١٠٤، الاقتصاد: ٢٦١، مصباح المتعجب: ٣٣، الذكري ٣:٢٦٢، الروضه البهيّه ١:٢٨١، جامع المقاصد ٢:٢٣٩، نهايه الأحكام ١:٤٥٨.

القول بتعيين الأخيره (١)، و عن جماعه من المتأخرين، كشيخنا البهائي، و السيد نعمه الله الجزائري، و صاحب الحقائق، القول بتعيين الأولى (٢)، و عن والد المجلسي قدس سرّه، القول بوقوع الافتتاح بمجموع ما يختاره المكلف من السبع، أو الخمس، أو الثلاث (٣).

ثم إن ظاهر المشهور القائلين بالتخير إنه يشترط في صيوره واحده منها تكبيره الإحرام، أن ينويها بها، فلو فرض أن المصلي افتتح صلاته بالسبع، من دون أن يجعل واحده منها تكبيره الإحرام بسبب القصد، فلازمهم القول ببطلان صلاته لكونها فاقده لتكبيره الإحرام.

كما أن مقتضى كلام القائلين بتعيين الأولى و الأخيره، البطلان في الفرض المزبور، بناء على أن يكون مرادهم بوجوب تعيين الأولى أو الأخيره، ووجوب جعلها كذلك بالقصد و النيه، لأنه في الفرض لم يقصد المصلي تكبيره الإحرام بشيء من السبع.

و أما لو كان مرادهم من ذلك إنه تتعين الأخيره أو الأولى لتكبيره الافتتاح، و لو لم يقصدها بها، فاللزام الحكم بالصحة كما هو ظاهر، كما أن ظاهر ما حكى عن والد المجلسي، من القول بوقوع الافتتاح بالمجموع، إنه لو قصد الافتتاح بواحد منها دون السبع، لم يتحقق امتثال الأمر الاستجابي المتعلق بالافتتاح بالسبع، لأن المستحب إنما هو الافتتاح بمجموع السبع لا بواحد منها، و عليه فتكون الست الباقيه مستحبه من باب ذكر الله تعالى، فإنه حسن على كل حال.

ص: ٨٦

١- ١) الغنيه: ٨٣، الكافي في الفقه: ١٢٢، المراسم: ٧٠.

٢- ٢) الحقائق ٨: ٢١، و نقله فيه (عنهما رحمهما الله) أيضا.

٣- ٣) روضه المتقين ٢: ٢٨٠-٢٨٤.

ثمّ لا- يخفى أنّ ما نسب إلى المشهور، من أنّ المصلّي بالخيار فى التكبّيرات، أيتها شاء جعلها تكبيره الافتتاح، خلاف ما يستفاد من كلماتهم، فإنّ التأمل فيها يقضى بأنّ مرادهم هو جعل التكبيره الأولى تكبيره الافتتاح، لا كونه مخيراً فى ذلك، ولا بأس بنقل بعض العبارات فنقول:

قال المفيد رحمه الله فى المقنعه: و ليستفتح الصلاه بالتكبير، و يرفع يديه و ليرسلهما مع آخر لفظه بالتكبير، ثمّ يرفعهما و يكبر اخرى، و يرسلهما و يكبر ثالثه، رافعا يديه بها و يرسلهما، و يقول: اللهم أنت الملك الحق، إلى آخر الدعاء، ثمّ يكبر و يرفع يديه (١)، إلى آخر ما ذكره، فإنّ ظاهر صدر كلامه أنّ استفتاح الصلاه إنما يجب أن يقع بالتكبيره الأولى كما لا يخفى.

و قال فى الباب العاشر الذى عقده لتفصيل المفروض من أفعال الصلاه، و المسنون منها ما لفظه: و التوجه بالتكبيرات السبع سنّه، من تركه و اقتصر من جملته على تكبيره الافتتاح أجزاءه ذلك (٢)، فإنّ الظاهر أنّ المراد بالتوجه بالتكبيرات، التوجه بها على أن تكون من الصلاه، و يدلّ عليه ذكرها فى جمله المسنون من أفعال الصلاه، مع أنّه لو نوى الافتتاح بغير الأولى يلزم وقوع التكبير المتقدّم على تكبيره الإحرام، خارج الصلاه لا جزء منها كما لا يخفى.

و قال الشيخ فى كتاب النهايه-المعدّ لنقل الفتاوى المأثوره عن الأئمه عليهم السّلام بعين ألفاظها الصادره عنهم فى باب كيفيه الصلاه، و بيان ما يعمل الإنسان فيها من الفرائض و السنن:- إذا أردت الدخول إلى الصلاه بعد دخول وقتها، فقم مستقبل القبله، بخضوع و خشوع، و أنت على طهر، ثمّ ارفع يديك بالتكبير حيا و جهك.

و ذكر نحو ما فى المقنعه.

ص: ٨٧

١- ١) المقنعه: ١٠٣.

٢- ٢) المقنعه: ١٣٩.

ثمّ قال: و هذه التكبيرات السبع، واحده منها فريضه، و لا- يجوز تركها، و الباقي سنّه و عبادته (١)، و ظهورها في صيروره الأولى تكبيره الإحرام، مبنيّ على ما ذكرناه سابقاً، من أنّه لو أمر المولى عبده بإيجاد شيء، و أمره بإيجاده ثانياً على وجه الاستحباب، فلو أوجده في ضمن فرد من أفراد ذلك الشيء يتحقّق امتثال الأمر الوجوبى قهراً، و يترتب عليه سقوط هذا الأمر، بحيث لا يكون للمولى المؤاخذه على المخالفه، فإنّ المفروض أنّ ما لا يرضى بتركه إنما هو إيجاد العبد تلك الطبعه، مع أنّه أوجدها في ضمن الفرد الأول، فلا وجه للمؤاخذه كما هو واضح.

و قال الحلّى في السرائر في باب كيفية فعل الصلاه على سبيل الكمال المشتمل على الفرض و النفل: ينبغي لمن أراد الصلاه و كان منفرداً بعد ما شرطنا من التوجه إلى القبلة و النيه و الأذان و الإقامه و غير ذلك، أن يتدبّر فيكبر ثلاث تكبيرات متواليات يرفع بكلّ واحده منهنّ يديه حيال وجهه إلى أن قال: و من اقتصر على تكبيره واحده، و هي تكبيره الافتتاح أجزاءه، و هي الواجبه التي بها و بالنيه معا تنعقد الصلاه، و يحرم عليه ما كان يحلّ له قبلها، فلذلك سمّيت تكبيره الإحرام و تكبيره الافتتاح، لأنّ بها تفتتح الصلاه (٢)، انتهى.

فإنّ ظاهره أنّ الافتتاح و الابتداء إنما يقع بمجرد الشروع في التكبيرات، فلو كان المصلّى مخيراً في جعل أيّتها شاء تكبيره الافتتاح، يلزم على تقدير جعل غير الأولى تكبيره الافتتاح، وقوع التكبيرات السابقه عليها خارجاً من الصلاه و مقدّمه لها، مع أنّ ظاهر العبارة كونها بمجموعها من الصلاه، غايه الأمر كونها من الأجزاء المستحبه التي بها يحصل الكمال فيها، و وقوعها بمجموعها من الصلاه لا يتحقّق إلاّ بتحقيق الافتتاح بأول التكبيرات كما لا يخفى.

ص: ٨٨

١-١) النهاية: ٦٩-٧٠.

١-٢) السرائر ٢١٦: ١.

و قال ابن حمزه فى الوسيله فى عداد المندوبات التى يقارن حال الصلاة:

و التوجه بسبع تكبيرات، واحده منها تكبيره الإحرام (١). فإنّ ظاهره كون السبع من الأفعال المندوبه للصلاه، و هو لا ينطبق إلا على تحقق الافتتاح باولاها.

و قال القاضى فى المهذب: أمّا الندب فهو افتتاح الصلاة بسبع تكبيرات منها تكبيره الإحرام (٢). فقد ظهر من هذه العبارات، أنّ ما نسب إلى المشهور من القول بالتخير لا- يوافق عباراتهم، بل الظاهر عدم الاختلاف بينهم و بين الشيخ البهائى و متابعيه، القائلين بتعين الأولى لافتتاح الصلاة بها.

ثمّ إنه يظهر أيضا من الروايات الوارده فى المسأله، أنّ الافتتاح إنما يقع بمجرد الشروع فى التكبيرات، لأنّ التعبير فيها إنما هو باستفتاح الصلاة بها كما فى صحيحه زراره قال: رأيت أبا جعفر عليه السّلام أو قال: سمعته استفتح الصلاة بسبع تكبيرات ولاء» (٣)، و كما فى روايه أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: «إذا افتتحت الصلاة فكبر إن شئت واحده، و إن شئت ثلاثا، و إن شئت خمسا، و إن شئت سبعا، و كلّ ذلك مجز عنك، غير أنّك إذا كنت إماما لم تجهر إلا بتكبيره» (٤).

و كما فى روايه الحسن بن راشد قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن تكبيره الافتتاح؟ فقال: «سبع» قلت: روى أنّ النبى صلّى الله عليه و آله كان يكبر واحده فقال: «إنّ النبى صلّى الله عليه و آله كان يكبر واحده يجهر بها و يسرّ ستا» (٥).

فإنّ ظاهر هذه الروايات أنّ افتتاح الصلاة إنما يقع بمجرد الشروع فى !

ص: ٨٩

١- (١) الوسيله: ٩٤.

٢- (٢) المهذب ٩٢: ١.

٣- (٣) التهذيب ٢٨٧: ٢ ح ١١٥٢، الخصال: ٣٤٧ ح ١٧، الوسائل ٢١: ٦. أبواب تكبيره الإحرام ب ٧ ح ٢.

٤- (٤) التهذيب ٢٦٦: ٢ ح ٢٣٩، الوسائل ٢١: ٦. أبواب تكبيره الإحرام ب ٧ ح ٣.

٥- (٥) عيون أخبار الرضا عليه السّلام ٢٧٨: ١، الخصال: ٣٤٧ ح ١٦، الوسائل ٣٣: ٦. أبواب تكبيره الإحرام ب ١٢ ح ٢.

التكبيرات، بمعنى كون المجموع داخلا فيها و جزء أوليا لها، إذ لا يصدق الاستفتاح بها مع كون بعضها واقعا في خارجها و مقدمه لها، كما هو ظاهر، فالقول بالتخير - كما نسب إلى المشهور (١) أو بتعيين الأخيره، كما حكى عن بعض القدماء (٢) - مخالف للأخبار.

نعم، يقع الكلام بعد ذلك في أنّ الاستفادة منها هل هو وقوع الافتتاح بمجموع التكبيرات الثلاث أو الخمس أو السبع، كما عن والد المجلسي (٣)، أو وقوعه بالأولى و كون الباقي من الأفعال المستحبه الواقعه في الصلاه؟ و تظهر الثمره بين القولين في جواز الإتيان بمنافيات الصلاه بعد التكبيره الأولى و قبل إتمام الثلاث أو الخمس أو السبع، و عدم الجواز.

فعلى القول الأول يجوز، لأنه بناء عليه لم يدخل في الصلاه بعد، حتى يحرم عليه ما كان محللا له قبلها، لأنّ نسبه التكبيرات حينئذ إليها كنسبه أجزاء تكبيره الإحرام إليها. و هذا بخلاف القول الثاني، فإنّه لا يجوز بناء عليه الإتيان بالمنافيات، لأنه دخل في الصلاه بعد التكبيره الأولى.

و تظهر الثمره أيضا في جواز الاقتداء في الجماعه بعد التكبيره الأولى بناء على القول الثاني، و عدم جوازه بناء على الأول، لما نسبه الشيخ في الخلاف إلى علمائنا الإماميه رضوان الله عليهم، من أنّ جواز الاقتداء بالإمام إنما هو بعد فراغه من تكبيره الافتتاح (٤)، خلافا للعامه القائلين بجواز الاقتداء بمجرد الشروع الذي يتحقّق بذكر أول جزء من تكبيره الإحرام.

ثمّ إنّ ظاهر الأخبار المتقدمه و إن كان هو حصول الافتتاح بمجموع الثلاث،

ص: ٩٠

١-١) راجع ٨٥:٢-٨٦.

٢-٢) راجع ٨٥:٢-٨٦.

٣-٣) روضه المتّقين ٢٨٠:٢-٢٨٤.

٤-٤) الخلاف ٣١٧:١ مسأله ٦٩.

أو الخمس، أو السبع، إلا أنه ينافي ذلك ما روى عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنْ أَنَّ تَحْرِيمَ الصَّلَاةِ التَّكْبِيرَ (١).

فإنَّ ظاهره هو حصول التحريم بمجرد تحقق طبيعه التكبير، و من المعلوم أنَّها تتحقق بأول التكبيرات، إذ ليست طبيعه التكبير طبيعه مشكَّكه، لها أفراد و مصاديق متفاوتة، من حيث الزيادة و النقيصه، أو القصر و الطول، أو الشده و الضعف، كطبيعه الخط مثلا الصادقه على القصير منه و الطويل، و لا- يكون الثاني فردين أو أفرادا منها، بل تكون متواطيه صادقه على كل واحد من التكبيرات، و لا يعقل أن تصدق على مجموع السبع، بحيث كان فردا واحدا منها، و هذا واضح جدًا.

و بالجملة: فالقول بحصول الافتتاح بالمجموع ينافيه حصول التحريم بمجرد تحقق طبيعه التكبير، لما عرفت من أن لازم هذا القول عدم تحقق التحريم إلا بعد الفراغ من السبع، لأنَّ نسبه كل واحد منها إلى الصلاة، كنسبه أجزاء تكبيره واحده إليها، كما أنَّه ينافيه ما اشتهر بينهم من التعبير عمَّا يفتح به الصلاة بتكبيره الافتتاح أو تكبيره الإحرام (٢) الظاهر في تكبيره واحده كما لا يخفى.

فالقول المذكور و إن كان موافقا لظاهر الأخبار المتقدمه إلا أنَّه مضافا إلى كونه خلاف المشهور مناف لما عرفت، بل يمكن أن يقال: بأنَّ ذيل بعض الروايات المتقدمه الدال على الإجهار بواحد و الإسرار بالست فيما لو كان المصلّي إماما (٣) ظاهر في كون الواحد التي يجهر بها هي تكبيره الإحرام، إذ لا وجه للإجهار بالواحد، مع كون المجموع يفتح به الصلاة.

ص: ٩١

١- ١) الكافي ٣: ٦٩ ح ٢، الفقيه ١: ٢٣ ح ٦٨، الوسائل ٦: ١١. أبواب تكبيره الإحرام ب ١ ح ١٠.

٢- ٢) المقنعه: ١٣٩، المبسوط ١: ١٠٤، الانتصار: ١٤٠، الوسيله: ٩٤، السرائر ١: ٢١٦، المهذب ١: ٩٢.

٣- ٣) الوسائل ٦: ٢١ ح ٦ و ٣٣. أبواب تكبيره الإحرام ب ٧ ح ٣ و ب ١٢ ح ٢.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: بأن الوجه في ذلك هي التقيه، لأنك عرفت أن المسألة من متفردات الإماميه رضوان الله عليهم، ولكن يبعد احتمال التقيه ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله من أنه يفعل كذلك، مع أن التقيه لا معنى لها في عصره صلى الله عليه وآله، وما ورد في بعض الأخبار المتقدمه، من أن الإجهار بواحد إنما هو فيما لو كان المصلي إماما، لأن ظاهره أنه لو كان مأموما يجوز الإجهار بالمجموع، مع أنه لا فرق في التقيه بين الإمام والمأموم كما هو واضح.

و بالجمله: فهذا القول مما لا سبيل إلى الأخذ به.

و أما القول بتعين الأخيره، فمستنده وإن كان ما ورد في الفقه الرضوي (١) الذي لا يعلم له حجيه، إلا أنه باعتبار ذهاب طائفه من القدماء، كالسيد أبي المكارم، و أبي الصلاح و سلار إلى اختياره (٢)، يكون واجدا لشرائط الحجيه، خصوصا مع ما حكى عن السيد المرتضى في الناصريات، من نسبه إلى الإماميه (٣)، و يؤيده فتوى الشيخ في المبسوط، و جماعه بالتخير و أفضليته الأخيره (٤)، فإن الحكم بأفضليه الأخيره لا محاله كان مستندا إلى نص، إذ لا سبيل للعقل في ذلك أصلا، فيستكشف من جميع ذلك وجود نص معتبر عندهم.

غايه الأمر أن الشيخ لم يستفد منه إلا الأفضليه، و القائلون بوجوب تعيين الأخيره حملوه على ظاهره، و يؤيده أيضا خبر أبي بصير المحكى عن شرح الروضه للفاضل الهندى، و هذا بخلاف القول بتعين الأولى، فإنه مضافا إلى أن القائلين به من المتأخرين، لم يعلم له مستند سوى بعض الاعتبارات، و الوجوه

ص: ٩٢

١- ١) فقه الرضا عليه السلام: ١٠٥.

٢- ٢) الغنيه: ٨٣، الكافي في الفقه: ١٢٢، المراسم: ٧٠.

٣- ٣) المسائل الناصريات: ٢١٠.

٤- ٤) راجع ٢: ٨٥.

العقلية التي لا تلائم مذاق الفقه، فالالتزام به أيضا ممّا لا وجه له أصلا.

فلم يبق في البين إلا القول بتعيين الأخيره، أو التخيير، وفضليتها، كما نسب إلى المشهور، وقد يستبعد الثاني، بأنّ لازمه - كما صرح به الشيخ في محكّي المبسوط (١) - أنّه لو نوى بالأخيره تكبيره الافتتاح، لوقعت الست السابقه مقدّمه للصلاه و خارجه عنها، نظير الإقامه، و لو نواها بالأولى لوقع غيرها جزء للصلاه، فاصلا بين القراءه و الافتتاح، كالاستعاذه و لو نواها بغيرهما لوقعت السابقه مقدّمه و اللاحقه جزء، مع أنّ ظاهر الروايات كون نسبه السبع إلى الصلاه على نحو واحد.

و يمكن دفع الاستبعاد، بأنّ هذه التكميرات لها مدخليه في تحقق الافتتاح بمرتبته الكامله، لا أن يكون لها مدخليه في الصلاه بلا واسطه، حتّى يورد عليه بما ذكر، فإنّه كما تكون للصلاه مراتب، بعضها أكمل من بعض، كذلك تكون للافتتاح أيضا مراتب متفاوتة، من حيث الكمال و النقص.

فانضمام الست إلى تكبيره الإحرام موجب لتحقيق الافتتاح بمرتبته الكامله، سواء وقعت قبلها، أو بعدها، أو بالتفريق، نعم مدخليتها في حصول تلك المرتبه إنما هو من قبيل مدخليه الشروط، لا الأجزاء، حتّى يوافق مع ما حكى عن والد المجلسي (٢).

و كيف كان، فالأمر يدور بين تعيين الأخيره أو التخيير و فضليتها، و الأوفق بالاحتياط هو الأول، خصوصا مع فتوى جماعه من القدماء على وفقه، و هو ممّا يمكن استكشاف وجود نصّ معتبر منه لم يصل إلينا، و مع تأييده بما حكى عن الفقه الرضوي المتقدّمه، و بما حكى عن شرح الروضه للفاضل الهندي، و بما يدلّ على

ص: ٩٣

١-١) المبسوط ١:١٠٤.

٢-٢) روضه المتّقين ٢:٢٨٠-٢٨٤.

حكاية فعل النبي صَلَّى اللهُ عليه و آله، و أنه كان يقول: «اللَّهُ أَكْبَرُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (١)، و هو يدلُّ على أنَّ التكبيره الواحده التى كان يجهر بها النبي صَلَّى اللهُ عليه و آله، كما فى روايه الحسن بن راشد المتقدمه هى الأخيره (٢)، و يؤيده أيضا، الأخبار الداله على أنَّ مجموع التكبيرات الواجبه و المندوبه فى الصلوات الخمس، خمس و تسعون تكبيره (٣)، فالأحوط فى مقام الإتيان بهذه الوظيفه الاستجابيه، جعل الأخيره بالنيه تكبيره الافتتاح.

استحباب رفع اليدين عند كل تكبير

يستحبُّ رفع اليدين عند كلِّ تكبير، سواء كان واجبا أو مستحبًّا على المشهور بينهم (٤)، و حكى عن صاحب الحدائق القول بالوجوب (٥)، كما أنه ربما يظهر من كلام السيد قدس سره فى الانتصار ذلك، حيث قال:

و ممَّا انفردت به الإماميه القول بوجوب رفع اليدين فى كلِّ تكبيرات الصلاه، إلا أنَّ أبا حنيفه و أصحابه و الثورى لا يرون رفع اليدين بالتكبير، إلا فى الافتتاح للصلاه. و روى عن مالك إنه قال: لا أعرف رفع اليدين فى شىء من تكبيرات الصلاه، و روى عنه خلاف ذلك أيضا، و قال الشافعى: يرفع يديه إذا افتتح

ص: ٩٤

-
- ١-١) الفقيه ١: ٢٠٠ ح ٩٢١، الوسائل ٦: ١١. أبواب تكبيره الإحرام ب ١ ح ١١.
 - ٢-٢) الوسائل ٦: ٣٣. أبواب تكبيره الإحرام ب ١٢ ح ٢.
 - ٣-٣) الكافى ٣: ٣١٠ ح ٥، التهذيب ٢: ٨٧ ح ٣٢٣ و ٣٢٥، الخصال: ٥٩٣، الوسائل ٦: ١٨. أبواب تكبيره الإحرام ب ٥ ح ١ و ٣.
 - ٤-٤) الفقيه ١: ١٩٨، المبسوط ١: ١٠٣، الخلاف ١: ٣١٩، المعتمد ٢: ١٥٦، الوسيله: ٩٤، المراسم: ٧٠، الكافى فى الفقه: ١٢٢، المهذب ١: ٩٨.
 - ٥-٥) الحدائق ٨: ٤٢.

الصلاه، و إذا كبر للركوع، و إذا رفع رأسه منه، و لا- يرفع بعد ذلك في سجوده، و لا- في قيامه منه (١). انتهى موضع الحاجه من كلامه.

و لكن لا- يخفى أنّ كلامه مسوق لبيان ثبوت رفع اليدين في كلّ تكبيرات الصلاه، في مقابل المالكي و الشافعي و أبي حنيفه المنكرين لثبوته في جميع التكبيرات على اختلافهم، و أمّا كون ذلك على نحو الوجوب أو الاستحباب، فلم يكن المقصود بيانه، و إن كان التعبير بالوجوب ربما يشعر بذلك، إلاّ- أنّه يحتمل قويا أن يكون المراد بالوجوب معناه اللغوي، و هو الثبوت، لا المعنى الاصطلاحي الذي يقابل الاستحباب.

و كيف كان، فالأخبار الواردة في هذا الباب و إن كانت كثيره، و قد جمعها في الوسائل في الباب التاسع من أبواب تكبيره الإحرام، إلاّ أنّ الظاهر عدم دلالة شيء منها على الوجوب، لأنّ بعضها مشتمل على حكاية فعل الإمام عليه السّلام و أنّه كان إذا افتتح صلاته يرفع يديه حيال وجهه، أو إذا كبر في الصلاه يرفع يديه حتّى يكاد يبلغ أذنيه على اختلاف أسنتها.

و من المعلوم أنّ ذلك لا يدلّ على الوجوب، لأنّ الفعل أعم منه و من الاستحباب، بل ربما يمكن أن يستفاد منها العدم، من حيث أنّ أصل الحكاية يدلّ على عدم كون رفع اليدين أمرا متداولا بينهم و متعارفا عندهم، و هذا المعنى ربما ينافي الوجوب كما هو ظاهر.

و بعضها الآخر قد ورد في تفسير قوله تعالى فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ، و أنّ المراد من النحر ليست النحيه، بل رفع اليدين حذاء الوجه، على اختلاف التعبيرات أيضا، و لا يخفى إنّّه لا يستفاد منها الوجوب، خصوصا مع ملاحظه ما ورد في

ص: ٩٥

بعضها من التعبير بقوله: «إن لكل شيء زينه وإن زينه الصلاة رفع الأيدي عند كل تكبيره» (١). فإن من المعلوم أن زينه الشيء تغاير نفس الشيء و لا تكون مقومه لحقيقته، بحيث ينتفى عند انتفائها، بل لها مدخلية في حصول الكمال له، وهذا التعبير غير ملائم للوجوب كما هو واضح.

ثم إن الجمهور قد رووا عن علي عليه السلام في تفسير الآية المباركة أن معناها: «ضع يدك اليمنى على اليسرى حذاء النحر في الصلاة» (٢)، وهو مضافا إلى عدم صحته، مخالف لطريقتهم المستمرة، فإنهم لا يضعون أيديهم حذاء النحر أصلا، بل أسفل من ذلك بكثير، كما لا يخفى على من وجد طريقتهم.

هذا، وأما سائر الأخبار فلا يستفاد منها الوجوب أيضا، ويؤيد عدمه، بل يدل عليه أنه لو كان الرفع واجبا فكيف يمكن أن يخفى إلى الآن مع شدة ابتلاء الناس بالصلاة وعموم البلوى بها، وهذه قرينه قطعية على عدم الوجوب سيما مع فتوى القدماء، وغيرهم الذين هم وسائط نقل الأحكام و تبليغها إلى من بعدهم بالاستحباب، فتدبر جيدا.

ثم إنه لا منافاه بين التعبيرات المختلفه الوارده في الأخبار في حد الرفع، حيث إنه قد عبر في بعضها بالرفع، حتى يكاد يبلغ الاذن، و في بعضها الآخر بالرفع أسفل من الوجه قليلا، و في الثالث بالرفع حيال الوجه أو حذائه، و في الرابع بالرفع إلى النحر.

وجه عدم المنافاه واضح بعد ظهور عدم الاختلاف بينها، فإنه إذا رفع يديه حيال وجهه فلا محاله تقع محاذيه للأسفل من الاذن، و للنحر أيضا كما لا يخفى.

ص: ٩٤

١- (١) الوسائل ٦:٣٠. أبواب تكبيره الإحرام ب ٩ ح ١٤.

٢- (٢) الجامع لأحكام القرآن ٢٠:٢١٩.

لا إشكال في ثبوت التكبير عند الافتتاح، وحين إرادته الركوع، وعند الهوى لكل سجده و النهوض منه، وإنما الإشكال في ثبوته عند رفع الرأس من الركوع، و يظهر من الشيخ في الخلاف عدم الخلاف في نفي ثبوته عند فقهاء المسلمين، حيث قال:

إذا انتقل من ركن إلى ركن من رفع إلى خفض، و من خفض إلى رفع، ينتقل بالتكبير إلّا- إذا رفع رأسه من الركوع، فإنّه يقول: سمع الله لمن حمده، و به قال جميع الفقهاء (١)، انتهى.

و ظاهر عبارته الأخرى وجود القول بثبوته حيث قال: يستحبّ رفع اليدين مع كلّ تكبيره، و أكدّها تكبيره الافتتاح، و قال الشافعي: يرفع يديه عند ثلاث تكبيرات، و لا- يرفعهما في غيرها: تكبيره الافتتاح، و تكبيره الركوع، و عند رفع الرأس من الركوع (٢).

فإنّ ظاهره أنّ المراد بالتكبيره الثالثه التي يرفع اليد عندها، هي التكبيره عند رفع الرأس من الركوع، بل ظاهره أنّ ثبوته مورد للاتفاق، و الخلاف بين الشافعي وغيره إنما هو في اختصاص رفع اليدين بها، و بالتكبيرتين قبلها، أو بخصوص تكبيره الافتتاح، أو عدم الاختصاص بشيء منها، بل هو ثابت عند الكلّ، إلّا أنّ من الواضح عدم كون هذا الظهور مراداً له، سيما مع تصريحه في موضع آخر، بأنّ عدد التكبيرات في الصلوات الخمس، خمس و تسعون تكبيره (٣).

هذا، و لكنّ الظاهر أنّ المقصود من عبارته الأولى أيضاً بيان ثبوت التكبير

ص: ٩٧

١- ١) الخلاف ١: ٣٤٦ مسألة ٩٥.

٢- ٢) الخلاف ١: ٣١٩ مسألة ٧١.

٣- ٣) الخلاف ١: ٣٤٧ مسألة ٩٥.

عند كل خفض و رفع، في مقابل عمر بن عبد العزيز، وسعيد بن جبير، القائلين بأنه لا يكبر إلا تكبيره الافتتاح، من دون نظر إلى المستثنى، حتى يكون الاستثناء أيضا موردا لاتفاق جميع الفقهاء فتدبر.

و كيف كان، فيدل على عدم ثبوت التكبير عند رفع الرأس من الركوع صحيحه معاويه بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام (١)، ومرسله صباح المزني عن أمير المؤمنين عليه السلام (٢)، الواردتين في بيان مقدار تكبيرات الصلوات الخمس، و أنها خمس و تسعون تكبيره، و منها تكبيرات القنوت الخمس، فإنه لو كان التكبير عند رفع الرأس من الركوع أيضا ثابتا، يلزم أن يكون مجموع التكبيرات مع تكبيرات القنوت زائدا على العدد المذكور بسبع عشره تكبيره، كما هو واضح.

و يدل على ذلك أيضا خلوة صحيحتي حمّاد و زراره الطويلتين (٣)، الواردتين في كيفية الصلاة التامه الكامله الجامعه لجميع الأجزاء الواجبه و المندوبه عن ذكر هذا التكبير، فإنه في الأولى منهما قال في مقام حكاية فعل الإمام عليه السلام: إنه بعد ذكر الركوع استوى قائما فلما استمكن من القيام، قال: سمع الله لمن حمده ثم كبر.

و في الثانيه قال: قال أبو جعفر عليه السلام بعد ذكر الركوع و ما يستحب فيه: «و أقم صلبك و مدّ عنقك و ليكن نظرك إلى ما بين قدميك فإذا أردت أن تسجد فارفع يديك بالتكبير».

و ربما يستدل على الثبوت ببعض الأخبار الوارده من طرق العامه، مثل ما روى عن أبي هريره: أنه كان يصلّي بهم، فيكبر كلما خفض و رفع، فاذا انصرف

ص: ٩٨

١-١) الكافي ٣:٣١٠ ح ٥، التهذيب ٢:٨٧ ح ٣٢٣، الوسائل ٦:١٨. أبواب تكبيره الإحرام ب ٥ ح ١.

٢-٢) التهذيب ٢:٨٧ ح ٣٢٥، الخصال: ٥٩٣، الوسائل ٦:١٨. أبواب تكبيره الإحرام ب ٥ ح ٣.

٣-٣) الوسائل ٥:٤٥٩-٤٦١. أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ٣-١.

قال: «إِنِّي لأشبهكم صلاة برسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ» (١)، وما روى عن عمران بن حصين، من أَنَّهُ صَلَّى خَلْفَ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ يَكْبِرُ كَذَلِكَ، ثُمَّ أَخَذَ يَدَهُ بَعْدَ الْفَرَاغِ فَقَالَ: قَدْ ذَكَرْنِي هَذَا صَلَاةَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (٢).

وَمَا رَوَاهُ الطَّبْرَسِيُّ عَنْ مِقَاتِلِ بْنِ حَيَّانٍ، عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نَابَتَةَ، عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ أَنَّ جَبْرِئِيلَ ذَكَرَ فِي جَوَابِ سُؤَالِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنِ النَّحِيرَةِ الَّتِي أَمْرُ بِهَا أَنَّهُ لَيْسَتْ بِنَحِيرِهِ وَلكِنَّهُ يَأْمُرُكَ إِذَا تَحَرَّمْتَ لِلصَّلَاةِ أَنْ تَرْفَعَ يَدَيْكَ إِذَا كَبَّرْتَ وَ إِذَا رَكَعْتَ وَ إِذَا رَفَعْتَ رَأْسَكَ مِنَ الرُّكُوعِ وَ إِذَا سَجَدْتَ. (٣). بِنَاءَ عَلِيٍّ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ: إِذَا رَكَعْتَ وَ كَذَا الْمَعْطُوفَانِ بَعْدَهُ، عَطْفًا عَلَى قَوْلِهِ: إِذَا تَحَرَّمْتَ لِلصَّلَاةِ، لَا عَلَى قَوْلِهِ: إِذَا كَبَّرْتَ.

وَ قَدْ يَسْتَدَلُّ أَيْضًا بِمَرْسَلَةِ الْحَمِيرِيِّ عَنِ الْمَهْدِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ قَالَ: إِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالِهِ إِلَى أُخْرَى فَعَلِيهِ التَّكْبِيرُ (٤). وَ بَرَوَايَهُ مَعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: «رَأَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَرْفَعُ يَدَيْهِ إِذَا رَكَعَ وَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ، وَ إِذَا سَجَدَ وَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ، وَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَسْجُدَ الثَّانِيَةَ» (٥).

وَ رَوَاهُ ابْنُ مَسْكَانٍ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: فِي الرَّجْلِ يَرْفَعُ يَدَيْهِ كَلِّمَا أَهْوَى لِلرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ، وَ كَلِّمَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ أَوْ سَجُودًا، قَالَ: «هِيَ الْعِبُودِيَّةُ» (٦)، وَ رَوَاهُ عَلْقَمَةُ بْنُ وَائِلٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: صَلَّيْتُ خَلْفَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ «فَكَبَّرَ حِينَ افْتَتَحَ الصَّلَاةَ وَ رَفَعَ يَدَيْهِ حِينَ أَرَادَ الرُّكُوعَ وَ بَعْدَ الرُّكُوعِ» (٧).

ص: ٩٩

١-١) صحيح البخارى ٢١٤:١ ب ١١٥، ح ٧٨٥ و ب ٧٨٦، ١١٦.

٢-٢) صحيح البخارى ٢١٤:١ ب ١١٥، ح ٧٨٥ و ب ٧٨٦، ١١٦.

٣-٣) تفسير مجمع البيان ٥٥٠:١٠.

٤-٤) الاحتجاج ٣٠٤:٢، غيبة الطوسى: ٣٧٨، الوسائل ٣٦٢:٦. أبواب السجود ب ١٣ ح ٨.

٥-٥) التهذيب: ٢-٧٥ ح ٢٧٩، الوسائل ٢٩٦:٦. أبواب الركوع ب ٢ ح ٢.

٦-٦) التهذيب ٧٥:٢ ح ٢٨٠، الوسائل ٢٩٧:٦. أبواب الركوع ب ٢ ح ٣.

٧-٧) أمالى الطوسى ٣٩٤:١، الوسائل ٢٩:٦. أبواب تكبيره الإحرام ب ٩ ح ١٢.

و لكن لا- يخفى إنه لا- ينهض شىء من الأخبار لإثبات التكبير عند رفع الرأس من الركوع، لكون أكثرها عاميًا ضعيفا من حيث السند، كما أنّ كثيرا منها خال عن الدلالة فى المقام، لكونه دالّا على ثبوت رفع اليدين عند رفع الرأس من الركوع، والكلام إنما هو فى ثبوت التكبير عنده، و لم يثبت الملازمه بينهما، وإنّ كلّ ما يثبت عنده الرفع يثبت عنده التكبير أيضا و بالعكس.

نعم مرسله الحميرى المتقدّمه تدلّ بالعموم على ثبوت التكبير عند الانتقال من حاله إلى أخرى، و لكنّها-مضافا إلى كونها مرسله على الأصح، و إلى أنّ مضمون الروايه لا يناسب الصدور من الإمام عليه السّلام-بعمومها قابله للتخصيص بالأخبار المتقدّمه التى تدلّ على عدم ثبوت التكبير عنده، كما أنّها قد خصّصت جزما بغير هذا المورد أيضا، فإنّه لا إشكال فى عدم ثبوت التكبير عند النهوض إلى القيام مع أنّه انتقال من حاله إلى حاله اخرى كما هو واضح.

ثمّ إنك قد عرفت أنّ هنا مسألتين لا ارتباط لإحداهما بالأخرى، إحداهما:

استحباب التكبير عند رفع الرأس من الركوع. و الأخرى: استحباب رفع اليدين عند ذلك، و قد ظهر لك أنّه لا دليل على استحباب الأول، بل الظاهر وجود الدليل على عدمه كما عرفت، مضافا إلى كونه موافقا لسيره المتشرّعه المستمرّه إلى هذه الأزمنه، فإنّه لم يعهد من أحد منهم أن يكبر عند رفع الرأس من الركوع قبل قول:

سمع الله لمن حمده كما هو ظاهر.

و أمّا مسأله استحباب رفع اليدين عند رفع الرأس من الركوع، فلم يتعرّض لها أكثر الأصحاب، نعم ظاهر عدم تعرّض بعضهم عند ذكر المستحبات فى كتبهم كالتفلييه، و الجمل، و الوسيله (1) فى مندوبات الأفعال، عدم الاستحباب.

ص: ١٠٠

و المتعزّضون بين مصرح بالاستحباب، كالمحكّي في المفتاح عن صاحب الفقيه (١)، و الذكرى، و قرّبه فيها لصحه الخبرين (٢)، و عدم إنكار الشيخ لشيء منهما في التهذيب (٣)، و أصالة الجواز، و عموم أنّ الرفع زينه الصلاة، و استكانه من المصلّي. و عن صاحبي المدارك و مجمع البرهان الميل إليه (٤).

و بين مصرح بعدم الاستحباب، كالمحقّق في المعتبر حيث قال في محكيه: رفع اليدين بالتكبير مستحبّ في كلّ رفع و وضع إلا في الرفع من الركوع، فإنّه يقول:

سمع الله لمن حمده من غير تكبير و لا رفع يديه، و هو مذهب علمائنا (٥)، و في المحكى عن منتهى العلامة، أنّه قال: لا يرفع يديه وقت قيامه من الركوع (٦). و عن البحار:

المشهور عدم استحبابه (٧). و عن الذكرى: لم أقف على قائل باستحبابه إلا ابني بابويه، و صاحب الفاخر (٨).

هذا، و المراد بالخبرين اللّذين حكم بصحتهما في محكى الذكرى هو خبر معاوية بن عمّار و ابن مسكان المتقدّمين، و لكن لا يخفى أنّ التمسك بأصالة الجواز في غير محلّه، لأنّ الكلام إنما هو في الاستحباب، لا في الجواز بمعنى الإباحه. و كيف كان فيدلّ على عدم استحباب الرفع صحيحتا زواره و حمّاد الواردتان في كيفية الصلاة المستجمعه للآداب و المستحبات، من حيث خلوهما عن هذا الرفع رأسا.

ص: ١٠١

١-١ (١) الفقيه ١٩٧:١، الهدايه: ١٦٣.

٢-٢ (٢) الذكرى ٣:٣٨٠.

٣-٣ (٣) التهذيب ٢:٧٥ ح ٢٧٩ و ٢٨٠.

٤-٤ (٤) مدارك الأحكام ٣:٣٩٦، مجمع الفائده و البرهان ٢:٢٥٩، مفتاح الكرامه ٢:٤٢٤-٢:٤٢٥.

٥-٥ (٥) المعتبر ٢:١٩٩.

٦-٦ (٦) المنتهى ١:٢٦٩.

٧-٧ (٧) البحار ٢٨:١١٤.

٨-٨ (٨) الذكرى ٣:٣٨٠.

مضافا إلى أنّ عمل المتشرعه و سيرتهم على خلاف ذلك، حيث إنه لم يعهد من أحد منهم هذا الفعل كما لا يخفى، و حينئذ فيقوى في النظر أن يكون الخبران اللذان أشار إليهما الشهيد في محكى عبارته المتقدمه، صادرين تقيه.

و بالجمله: فلا يمكن إثبات الاستحباب بهما، بعد ما عرفت ممّا يدلّ على عدمه، نعم لا بأس بالعمل به رجاء و محلّه على تقدير الاستحباب إنما هو عند رفع الرأس من الركوع قبل قول: سمع الله لمن حمده.

بقية مستحبات التكبير

١- إنك عرفت اختلاف الأخبار ظاهرا في مقدار الرفع وحده (١)، فمن بعضها يظهر أنّ حدّه الرفع حتّى يكاد يبلغ الاذن، و من بعضها الآخر الرفع أسفل من الوجه قليلا، و من أكثرها الرفع حيال الوجه أو حدائه، و من رابع الرفع إلى النحر.

و المراد بالرفع حيال الوجه ليس أن يكون أول الزند محاذيا لصدر الوجه، و رؤوس الأصابع محاذيه لأسفله، بل المراد هي المحاذاه العرفيه التي تتحقّق و لو بكون اليد أسفل من الوجه و حينئذ فيمكن الجمع بين الروايات المختلفه ظاهرا، و لعلّ التعبير بمحاذاه شحمتى الاذن- كما وقع في كلام الأصحاب (٢)- أنّما هو باعتبار تحقق الجمع بينها بذلك.

٢- إنّه يستحب أن تكون الأصابع مضمومه في حال الرفع، و قال الشافعي:

يستحب أن يفرجها (٣)، و ربما يستدلّ لاستحباب الضم بصحيحه حمّاد (٤) الوارده

ص: ١٠٢

١- (١) راجع الوسائل ٦: ٢٦. أبواب تكبيره الإحرام ب ٩.

٢- (٢) المبسوط ١: ١٠٣، النهايه: ٦٩، المقنعه: ١٠٣، الوسيله: ٩٤، المهذب ١: ٩٢.

٣- (٣) المجموع ٣: ٣٠٧، المغنى لابن قدامه ١: ٤٧، الخلاف ١: ٣٢١ مسأله ٧٣.

٤- (٤) الوسائل ٥: ٤٥٩ أبواب أفعال الصلاه ب ١ ح ١.

فى كىفبه الصلاه الجامعه للآداب و المستحبات، الداله على أنه عليه السلام قد ضم أصابعه قبل الشروع فيها، بضميمه أن مقتضى الاستحباب بقاؤه بهذه الكيفيه فى حاله الرفع عند التكبير، و لكن لا- يخفى أن جريان الاستصحاب مبنى على أن يكون المستصحب ذا أثر شرعى فى الزمان اللاحق، مع أنه مورد للنزاع كما هو واضح.

٣-نسب إلى علمائنا كما فى محكىّ المعترف و المنتهى، أن ابتداء التكبير عند ابتداء الرفع، و انتهائه عند انتهائه (١)، نظرا إلى أن ذلك هو معنى الرفع عند التكبير.

٤-مقتضى بعض الأخبار (٢) الداله على استحباب الرفع عند التكبير استحباب استقبال القبلة بطن الكفّين، و لا معارض له.

٥-أنّ العبارة الواردة فى كىفبه التكبير إنما هى قول: الله أكبر، و قال الشافعى:

و يجوز أن يقول: الله الأكبر (٣). و قال أبو حنيفه: تنعقد بكلّ اسم من أسماء الله تعالى على وجه التعظيم، مثل قول: الله العظيم، الله الجليل، و ما أشبههما (٤)، و الدليل على ما ذكرنا مضافا إلى تغير المعنى بذلك كما هو واضح، أن الصلاة عباده خاصه لا يجوز التخطى عمّا ورد من الشارع فى كىفيتها.

٦-مقتضى الأخبار الكثيره بطلان الصلاة عند نسيان التكبير (٥)، و بعض ما يدلّ على خلافه (٦)، مضافا إلى احتمال صدوره تقيه، متناقض من حيث المدلول، و على تقدير عدمه فلا يقاوم تلك الأخبار الكثيره، و أمّا زيادته فبطلان الصلاة

ص: ١٠٣

١-١) المعترف ٢:٢٠٠، المنتهى ١:٢٦٩.

٢-٢) التهذيب ٢:٦٦ ح ٢٤٠، الوسائل ٦:٢٧ أبواب تكبيره الإحرام، ب ٩ ح ٦.

٣-٣) المغنى ١:٥٤٠، المجموع ٣:٢٩٢، المنتهى ١:٢٦٨.

٤-٤) بدايه المجتهد ١:١٧٨، المغنى لابن قدامه ١:٤٦٠.

٥-٥) انظر الوسائل ٦:١٢. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢.

٦-٦) الوسائل ٦:١٥. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح ٩ و ١٠.

بسيها مورد للاتفاق (1)، مضافا إلى أن ذلك مقتضى قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة» (2) والله أعلم.

ص: ١٠٤

-
- ١ - ١) المبسوط ١: ١٠٥، شرائع الإسلام ١: ٦٩، مفتاح الكرامه ٢: ٣٤٣، تذكره الفقهاء ٣: ١١٨، الذكرى ٣: ٢٥٨، مدارك الأحكام ٣: ٣٢٢، كشف اللثام ٣: ٤٢٢، جواهر الكلام ٩: ٢٢٠، جامع المقاصد ٢: ٢٣٩.
- ٢ - ٢) الكافي ٣: ٣٥٥ ح ٥، التهذيب ٢: ١٩٤ ح ٧٦٤، الاستبصار ١: ٣٧٦ ح ١٤٢٩، الوسائل ٨: ٢٣١-٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٢.

إشاره

لا إشكال عندنا فى وجوب قراءه فاتحه الكتاب فى الركعتين الأوليين من الصلاه، سواء كانت ثنائيه، أو ثلاثيه، أو رباعيه (١)، و فى عدم وجوبها تعيينا فى الركعتين الأخيرتين من الرباعيه، و الركعه الأخيره من الثلاثيه (٢)، و الكلام فى باب القراءه إنما هو فى مقامين:

أحدهما: فيما يقوم مقام القراءه فى غير الأوليين من الثلاثيه و الرباعيه، و إنّه هل هو مطلق الذكر أو خصوص التسبيح؟ و فى كيفيته و بيان مقداره.

ثانيهما: فى وجوب انضمام السوره إلى القراءه فى الركعتين الأوليين و استحبابه.

ص: ١٠٥

١ - (١) المقنع: ١٣٧، المبسوط ٩٩: ١، النهايه: ٧٥، الخلاص ٣٢٧: ١، الانتصار: ١٤٢، المسائل الناصريات: ٢١٦، المقنع: ٩٣، الوسيله: ٩٣، المهذب ٩٢: ١، الكافى فى الفقه: ١١٧، المعتمد ١٦٤: ٢، تذكره الفقهاء ١٢٨: ٣، مستند الشيعه ٥: ٦٨.

٢ - (٢) الخلاف ١: ٣٤١، مسأله ٩٣، النهايه: ٧٦، الانتصار: ١٤٢، مختلف الشيعه ١٤٦: ٢، المهذب ٩٧: ١، المراسم: ٦٩، الكافى فى الفقه: ١١٧، السرائر ٢٢٢: ١، تذكره الفقهاء ١٢٨: ٣، مسأله ٢١٨.

أمّا الكلام في المقام الأول فمُلخّصه: إنّه لم يظهر من أحد من القائلين بوجوب قراءة شيء في الأخيرتين من العامه من التسييح ذكر ولا- أثر، نعم ذكر أبو حنيفة إنّه لا يجب شيء في الأخيرتين (١)، بل الظاهر أنّ التسييح إنما هو مذكور في كلمات الإماميه فقط.

و حينئذ فهل الواجب في الأخيرتين تخيرا هو مطلق الذكر أو خصوص التسييح منه؟ و على الثاني هل يكفي مطلق التسييح المتحقق بقول سبحان الله و لو مرّه، أو يلزم التسييح بكيفية خاصّه و نحو مخصوص؟ و على الثاني هل يكفي الإتيان به مرّه أو يجب ثلاث مرّات؟ و جوه و احتمالات منشؤها اختلاف الأخبار الكثيره الواردة في هذا الباب، و قد جمعها في الوسائل في الباب ٤٢ و ٥١ من أبواب القراءة (٢) و يرتقى المجموع إلى واحد و عشرين، أربعة منها متعرّضه لأصل ثبوت القراءة في الأخيرتين و عدمه، من دون تعرّض للذكر أو التسييح، و هي روايه جميل بن دراج ب ٤٢ ح ٤، و منصور بن حازم ب ٥١ ح ١١، و معاويه بن عمّار ب ٥١ ح ٨، و زراره ب ٥١ ح ٦.

و واحد منها يدلّ على التخيير بين القراءة و مطلق الذكر و هي روايه علي بن حنظله عن أبي عبد الله عليه السّلام ب ٤٢ ح ٣ قال: سألته عن الركعتين الأخيرتين ما أصنع فيهما؟ فقال: «إن شئت فاقرا فاتحه الكتاب و إن شئت فاذا ذكر الله فهو سواء قال:

قلت: فأى ذلك أفضل؟ قال: هما و الله سواء، إن شئت سبّحت و إن شئت قرأت» و ذكر التسييح في الذيل يحتمل أن يكون من باب أنّه مصداق للذكر، و يحتمل أن

ص: ١٠٦

١- (١) المغنى لابن قدامه ٥٦١:١، الشرح الكبير ٥٦٠:١، المجموع ٣:٣٨٦، التفسير الكبير ١:١٨٩، الخلاف ١: ٣٧٧ مسألة ٨٨، تذكره الفقهاء ٣:١٤٤ مسألة ٢٢٩.

٢- (٢) الوسائل ١٠٧:٦ ب ٤٢ و: ١٢٢ ب ٥١.

يصير قرينه على أنّ المراد بالذكر المذكور في الصدر هو التسبيح.

و سبعة منها تدلّ على أصل التسبيح، من دون تعرّض لكيفيته، وهي روايه معاويه بن عمّار ب ٤٢ ح ٢ و محمّد بن حكيم ب ٥١ ح ١٠ و محمّد بن قيس ب ٥١ ح ٩ و ابن سنان ب ٥١ ح ١٢ و مرسله الفقيه عن الرضا عليه السّلام ب ٥١ ح ٤ و ما أرسله المحقّق في المعبر عن عليّ عليه السّلام ب ٥١ ح ٥ و ما رواه في الاحتجاج عن مولانا صاحب الزمان عليه السّلام ب ٥١ ح ١٤.

و أربعة منها تشتمل على بيان التسبيح بنحو الاجمال، وهي روايه عبيد بن زراره ب ٤٢ ح ١ قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الركعتين الأخيرتين من الظهر؟ قال: «تسبح و تحمد الله و تستغفر لذنبك، و إن شئت فاتحه الكتاب فإنّها تحميد و دعاء».

و ظاهرها إنّ قراءه الفاتحه في الأخيرتين إنما هي لاشتمالها على التحميد و الدعاء، لا لمجرد الحكايه و قراءه القرآن، كما في الأوليين، فالروايه تدلّ على أنّ الواجب في الأخيرتين هو مطلق التحميد و الدعاء، غايه الأمر أنّ الفاتحه أيضا مصداق لهما.

و روايه عمر بن أذينه عن زراره عن أبي جعفر عليه السّلام ب ٤٢ ح ٦ قال: «عشر ركعات ركعتان من الظهر و ركعتان من العصر و ركعتا الصبح و ركعتا المغرب و ركعتا العشاء الآخره لا يجوز فيهن الوهم - إلى أن قال -: و هي الصلاه التي فرضها الله و فوّض إلى محمّد صلّى الله عليه و آله، فزاد النبي في الصلاه سبع ركعات هي سنه ليس فيهن قراءه إنما هو تسبيح و تهليل و تكبير و دعاء، فالوهم إنما هو فيهن».

و روايه أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام ب ٤٢ ح ٧ قال: «أدنى ما يجزى من القول في الركعتين الأخيرتين ثلاث تسيحات أن تقول: سبحان الله سبحان الله سبحان الله».

و روايه عبيد الله بن عليّ الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام ب ٥١ ح ٧ قال: «إذا قمت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيهما فقل: الحمد لله و سبحان الله و الله أكبر».

و الخمسه الباقية مشتمله على كيفية التسبيح، و بيان المراد منه بالنحو المتعارف، و هي روايه أبي خديجه ب ٥١ ح ١٣ الداله على أنّ المراد به سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلاّ الله و الله أكبر، و لكنّها تدلّ على التفصيل بين الإمام و المأموم بنحو لا يقول به أحد من الأصحاب.

و روايه رجاء بن أبي الضحّاك ب ٤٢ ح ٨ إنّهُ صحب الرضا عليه السّلام من المدينه إلى مرو، فكان يسبّح في الأخرابين يقول: سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلاّ الله و الله أكبر ثلاث مرّات ثمّ يركع.

قال في مفتاح الكرامه بعد نقل استدلال البهبهاني قدّس سرّه على وجوب اثنتي عشره تسيحه بهذا الخبر ما هذه عبارته.

قلت: إنّ خبر ابن أبي الضحّاك رواه في البحار بدون تكبير، ثمّ قال: بيان: في بعض النسخ زيد في آخرها و الله أكبر و الموجود في النسخ الصحيحه القديمه كما نقلنا بدون التكبير، و الظاهر إنّ الزيادة من النسخ تبعاً للمشهور (١)، انتهى.

و ما رواه الكليني عن محمّد بن إسماعيل النيسابوري، عن الفضل بن شاذان، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز، عن زراره قال: قلت لأبي جعفر عليه السّلام: ما يجزى من القول في الركعتين الأخيرتين؟ قال: «أن تقول: سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلاّ الله و الله أكبر و تكبير و تركع» (٢).

و روايه محمّد بن عمران ب ٥١ ح ٣ في حديث إنّهُ سأل أبا عبد الله عليه السّلام فقال:

ص: ١٠٨

١ - ١) مفتاح الكرامه ٣٧٦:٢. بحار الأنوار ٨٢:٨٨.

٢ - ٢) الكافي ٣:٣١٩ ح ٢، التهذيب ٢:٩٨ ح ٣٦٧، الاستبصار ١:٣٢١ ح ١١٩٨، الوسائل ١٠٩:٦. أبواب القراءة في الصلاه ب ٤٢ ح

لأَيِّ عَلمَهُ صار التسييح في الركعتين الأخيرتين أفضل من القراءة؟ قال: «إنما صار التسييح أفضل من القراءة في الأخيرتين لأنَّ النبي صَلَّى اللهُ عليه و آله لَمَّا كان في الأخيرتين ذكر ما رأى من عظمه اللهُ عزَّ و جلَّ فدهش فقال: سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلاَّ اللهُ و اللهُ أكبر، فلذلك صار التسييح أفضل من القراءة».

و ما رواه الصدوق بإسناده عن زراره عن أبي جعفر عليه السَّلام إنَّه قال: «لا- تقرأَنَّ في الركعتين الأخيرتين مع الأربع الركعات المفروضات شيئًا إماما كنت أو غير إمام» قال: قلت: فما أقول فيهما؟ قال: «إذا كنت إماما أو وحدك فقل: سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلاَّ اللهُ ثلاث مرَّات، تكمله تسع تسيحات ثمَّ تكبر و ترعج» (١).

قال في الوسائل: و رواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلا من كتاب حريز مثله، إلاَّ أنَّه أسقط قوله: تكمله تسع تسيحات و قوله: أو وحدك، و رواه في أوَّل السرائر أيضا نقلا- من كتاب حريز مثله إلاَّ أنَّه قال: «فقل سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلاَّ اللهُ و اللهُ أكبر ثلاث مرَّات ثمَّ تكبر و ترعج» ثمَّ قال: أقول: لا- يبعد أن يكون زراره سمع الحديث مرتين مرَّه تسع تسيحات، و مرَّه اثنتي عشرة تسيحه، و أورده حريز أيضا في كتابه مرتين (٢)، انتهى.

و المحكِّي عن العلَّامة المجلسي في البحار أنَّه قال: إنَّ خبر السرائر الذي استدلَّ به أيضا على هذا القول، رواه ابن إدريس في موضعين: أحدهما في باب كيفية الصلاة و زاد فيه و اللهُ أكبر، و ثانيهما في آخر الكتاب فيما استطرفه من كتاب حريز، و لم يذكر فيه التكبير، قال: و النسخ المتعدده التي رأيناها متفقها على إسقاط التكبير.

و يحتمل أن يكون زراره رواه على الوجهين، و رواهما حريز في كتابه و هو بعيد، و الظاهر زياده التكبير من قلمه أو من النساخ، لأنَّ سائر المحدِّثين رووا هذه الرواية

ص: ١٠٩

١- ١) الفقيه ١: ٢٥٦ ح ١١٥٨، الوسائل ١٢٢: ٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ١.

٢- ٢) السرائر ٥٨٥: ٣ و ج ٢١٩: ١، الوسائل ١٢٣: ٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ٢.

بدون تكبير، و زاد في الفقيه بعد التسبيح تكمله تسبيحات، و يؤيده أنه نسب في المعبر و التذكره القول بتسع تسبيحات إلى حريز، و ذكرها هذه الروايه (١). انتهى.

قال في المفتاح بعد حكاية عباره المجلسي، قلت: نظرت ذلك في نسختين من السرائر، إحداهما صحيحه عتيقه من خط علي بن محمّد بن الفضل الآبي في سنه سبع و ستين و ستمائه، ترك التكبير في الموضوعين، و في نسخه اخرى كثيره الغلط ذكره في الموضوعين (٢)، انتهى.

و كيف كان فالكلام في هذا المقام يقع من جهتين:

الجهه الأولى: عدم وجوب القراءه تعيينا في الأخيرتين

المشهور بين الإماميه بل المتفق عليه بينهم، عدم وجوب القراءه تعيينا في الركعه الثالثه من الثلاثه، و الأخيرتين من الرباعيه، و كونها أحد فردى الواجب التخييري (٣) و إن اختلفوا في بدلها و أنه هل هو مطلق الذكر أو خصوص التسبيح؟ و في كيفيته و كميته.

هذا، و لكن ظواهر الأخبار المتقدمه مختلفه، فيظهر من بعضها تعيين القراءه، مثل روايه جميل بن دراج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عمّا يقرأ الإمام في الركعتين في آخر الصلاه؟ فقال: «بفاتحه الكتاب و لا يقرأ الذين خلفه، و يقرأ الرجل فيهما إذا صلّى وحده بفاتحه الكتاب» (٤)، و روايه منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إذا كنت إماما فاقراً في الركعتين الأخيرتين بفاتحه الكتاب و إن كنت وحدك

ص: ١١٠

١-١) بحار الأنوار ٨٢: ٨٧.

٢-٢) مفتاح الكرامه ٢: ٣٧٦.

٣-٣) راجع ص ١٠٥.

٤-٤) التهذيب ٢: ٢٩٥ ح ١١٨٦، الوسائل ١٠٨: ٦. أبواب القراءه في الصلاه ب ٤٢ ح ٤.

فليسعك فعلت أو لم تفعل» (١).

و يظهر من البعض الآخر تعين التسبيح، مثل روايه عمر بن أذينه عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام المتقدمه (٢)، و مرسله الفقيه عن الرضا عليه السلام قال: «إنما جعل القراءة في الركعتين الأولتين و التسبيح في الأخيرتين للفرق بين ما فرضه الله من عنده و بين ما فرضه الله من عند رسوله صلى الله عليه و آله» (٣)، و ما أرسله المحقق في المعبر (٤) عن علي عليه السلام إنه قال: «اقرأ في الأولتين و سبح في الأخيرتين»، و روايه عبيد الله بن علي الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا قمت في الركعتين الأخيرتين لا تقرأ فيهما فقل: الحمد لله و سبحانه الله و الله أكبر» (٥).

و الظاهر كما في التهذيب، إن كلمه «لا» في قوله: لا تقرأ، للنفي لا للنهي، و جواب الشرط قوله: «فقل» كما يؤيده ذكر الفاء.

و يظهر من بعض تلك الأخبار التخيير بينهما، كروايه علي بن حنظله المتقدمه (٦)، و غيرها مما تقدم، و هذه الطائفة شاهده للجمع بين الطائفتين، بالحمل على التخيير، و يؤيده فتوى المشهور (٧) على طبقها، و كونها معمولا بها دونهما.

و بالجملة: فالظاهر إنه لا إشكال في المقام من هذه الجبهه أصلا.

ص: ١١١

-
- ١- ١) التهذيب ٢: ٩٩ ح ٣٧١، الاستبصار: ١- ٣٢٢ ح ١٢٠٢، الوسائل ١٢٦: ٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ١١.
 - ٢- ٢) الكافي: ٣- ٢٧٣ ح ٧، الوسائل: ٦- ١٠٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٦.
 - ٣- ٣) الفقيه ١: ٢٠٢ ح ٩٢٤، الوسائل ١٢٤: ٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ٤.
 - ٤- ٤) المعبر ٢: ١٦٥، الوسائل ١٢٤: ٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ٥.
 - ٥- ٥) التهذيب ٢: ٩٩ ح ٣٧٢، الاستبصار ١: ٣٢٢ ح ١٢٠٣، الوسائل ١٢٤: ٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥١ ح ٧.
 - ٦- ٦) التهذيب ٢: ٩٨ ح ٣٦٩، الاستبصار ١: ٣٢١ ح ١٢٠٠، الوسائل ١٠٨: ٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٤٢ ح ٣.
 - ٧- ٧) راجع ١: ١٠٥.

الجهه الثانيه: المشهور بينهم أنّ ما يقوم مقام القراءه فى الأخيرتين هو التسبيح (١)، وإن اختلفوا فيه كيفية وكميه، ففى المعبر أنّه يجزى بدل الحمد فى الأواخر تسيّحات أربع، صورتها سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلاّ الله و الله أكبر، و حكى هذا القول عن المفيد، و حكى أيضا من علم الهدى، و الشيخ، و ابن أبى عقيل القول بأنّه مخير بين القراءه و عشر تسيّحات، صورتها أن تقول: سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلاّ الله ثلاث مرّات، و تزيد فى الثالثه و الله أكبر. و عن حريز بن عبد الله السجستاني، و أبى جعفر بن بابويه القول بتسع تسيّحات، بإسقاط التكبير من الثلاث، و عن الشيخ فى النهايه القول بأنّه تكرّر ذلك ثلاث مرّات، مع كلّ مرّه و الله أكبر فيكون اثنى عشر فصلا (٢).

هذا، و قد ظهر لك ممّا تقدّم أنّه لا ينهض شىء من الأخبار المتقدمه على وجوب تكرار التسيّحات الأربع ثلاث مرّات، لأنّ روايه رجاء المتقدمه -مضافا إلى أنّها تتضمن حكايه فعل الإمام عليه السلام، فلعلّه كان يعمل بالاستحباب- قد عرفت أنّه نقلها فى البحار من دون تكبير و قال: الموجود فى النسخ القديمه الصحيحه كما نقلنا بدون التكبير، و استظهر كون الزيادة من النسخ تبعاً للمشهور.

و روايه زراره عن أبى جعفر عليه السلام المتقدمه التى رواها الصدوق فى الفقيه و ابن إدريس فى موضعين من السرائر، نقلا من كتاب حريز، قد عرفت ثبوت الاختلاف فيها، ففى الفقيه أسقط التكبير مع زياده قوله: تكمله تسع تسيّحات،

ص: ١١٢

١-١) راجع ١١٠: ٢.

٢-٢) المعبر ١٨٨: ٢-١٨٩، المقنعه: ١١٣، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٣، المبسوط ١: ١٠٦، و حكاه عن ابن أبى عقيل فى مختلف الشيعة ١٤٢: ٢ مصباح المتهدج: ٤٤٠، السرائر ٥٨٥: ٣ عن كتاب حريز بن عبد الله، الفقيه ١: ٢٥٦، النهايه: ٧٦.

و فى السرائر و إن رواها فى باب كىفیه الصلاه مع ذكر التكبير، إلا أنه مضافا إلى أنه نقلها فى المستطرفات مع إسقاطه، قد عرفت أنه حكى عن العلامة المجلسى أنه قال: إن النسخ المتعدده التى رأيناها متفقہ على إسقاط التكبير، و ذكر صاحب المفتاح أن الموجود فى النسخه القديمه الصحيحه ترك التكبير فى الموضوعين.

هذا، و احتمال أن يكون زرارہ رواها على الوجهين، و أوردهما حرير فى كتابه بعيد جدا، و حينئذ فيدور الأمر بين زياده قوله: تكمله تسع تسيحات، و إسقاط التكبير، و بين حذف ذلك القول، و لا يخفى أن إسقاط التكبير و إن كان غير بعيد، إلا أن إضافه ذلك القول سهوا، مستبعد جدا، و هذا بخلاف إسقاطه، فإنه يمكن أن يصير السهو سببا لعدم ذكره، و اضافه التكبير يمكن أن يكون من باب التبعيه للمشهور، كما ذكره المجلسى.

و يؤيد ذلك إنه نسب فى المعبر كما عرفت القول بلزوم تسع تسيحات إلى حرير.

و بالجملة: فلم يثبت كون التكبير مذكورا فى الروايه، فوجوب تكرار التسيحات الأربع ثلاث مرات مما لم يقم عليه حجه.

و يمكن أن يقال: إنه يستكشف الوجوب من فتوى الشيخ فى النهايه (١) و حكم البعض بالاستحباب (٢)، و ذكر بعض آخر أن الأحوط ذلك (٣)، لوجود نص مشتمل عليه، غايه الأمر أنه لم يصل إلينا، أو كان مذكورا فى بعض النصوص المتقدمه، كروايه زرارہ، و كيف كان فمقتضى إطلاق ما رواه الكلينى بإسناده عن زرارہ، عن أبى جعفر عليه السلام الاجتزاء بالمره (٤)، و لكن الأحوط التعدد. هذا مقتضى

ص: ١١٣

١-١) النهايه: ٧٦.

٢-٢) مسالك الأفهام ١: ٢١٢.

٣-٣) شرائع الإسلام ١: ٧٤.

٤-٤) الكافى ٣: ٣١٩ ح ٢، الوسائل ١٠٩: ٦. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٤٢ ح ٥.

و لو قلنا بعدم استفاده حكم المسأله من الأدله الاجتهاديه، و وصلت النوبه إلى الأصول العمليه، فهل الأصل يقتضى البراءه أو الاشتغال؟ فنقول: ذكر الشيخ رحمه الله في رساله البراءه في التنبيه الثالث، من تنبيهات الشبهه الحكيمه الوجوبيه، أنّ الظاهر اختصاص أدله البراءه بصوره الشك في الوجوب العيني، أمّا لو شكّ في الوجوب التخيري، و الإباحه، فلا يجرى فيه أدله البراءه، لظهورها في عدم تعيين الشئ المجهول على المكلف، بحيث يلتزم به، و يعاقب عليه (1). انتهى موضع الحاجه من كلامه قدّس سرّه.

و المقام و إن كان مغايرا لموضوع كلامه، حيث أنّ مفروضه ما إذا كان الأمر دائرا بين الوجوب التخيري و الإباحه، و في المقام نعلم بالوجوب التخيري و شكّ في بعض أطرافه من حيث القلّه و الكثره، إلّا أنّ الكلام في اشتراكه معه من حيث الحكم، و إنّ ههنا هل تجرى البراءه بالنسبه إلى الزائد، كجريانها في الأقل و الأكثر الارتباطيين في الواجب النفسى - بالوجه الذى تقدّم في مسأله الصلاه في اللباس المشكوك، لا بالوجه الذى ذكره الشيخ في رساله، فإنّه لا يخلو عن إشكال، كما عرفت في تلك المسأله - أو أنّ الأصل في المقام يقتضى الاشتغال، و لو قلنا بجريان البراءه في الأقل و الأكثر في الواجب النفسى؟ فيه وجهان: من أنّ الوجه في جريان البراءه في تلك المسأله، و هو تبعض التكليف الواحد، و تنجزه ببعضه المعلوم، جار في المقام أيضا، لأنّه يعلم فيه أيضا بعض التكليف المتعلّق بالمرّدّد بين الأقل و الأكثر، فلا مانع من تنجزه بذلك البعض المعلوم، و جريان البراءه بالنسبه إلى بعضه المشكوك، و مجرد كون مفروض المقام عباره عمّا كان بعض أطراف الواجب التخيري مرّددا بين الأقل و الأكثر، لا يصلح

فارقا بينه و بين تلك المسأله، بعد اشتراكهما في ذلك الوجه الذى تقدم منّا، و من ثبوت الفرق بينهما، فإن العقاب المترتب على المخالفه في تلك المسأله، إنما هو لكونه تاركاً للأقل الذى علم تنجز التكليف بالنسبه إليه، و فى المقام لا يترتب العقاب على مجرد ترك الأقل، و إن كان تعلق التكليف به معلوماً، بل إنما يترتب على تركه، و ترك الطرف الآخر الذى لا ترديد فيه من حيث القله و الكثره.

و بالجمله: فالمسأله محل إشكال.

المقام الثانى: وجوب السوره بعد الفاتحه فى الركعتين الأوليين

إشاره

اعلم أنه محل خلاف بين المسلمين، فالمشهور بين العامه عدم الوجوب، و المحكى عن بعض أصحاب الشافعى هو الوجوب (١)، و هو محكى ظاهر الشيخ فى التهذيبين و الخلاف (٢)، و أكثر المتقدمين (٣).

و ذهب بعض المتأخرين كصاحبى المدارك و المعالم، إلى الاستحباب (٤)، و يمكن استظهاره من كلام الشيخ فى المبسوط حيث قال: الظاهر من المذهب أن قراءه سوره كامله مع الحمد فى الفرائض واجبه، و أن بعض السوره أو أكثرها لا يجوز مع الاختيار، غير أنه إن قرأ بعض السوره أو قرن بين السورتين بعد الحمد، لا يحكم بطلان الصلاه، و يجوز كل ذلك فى حال الضروره، و كذلك فى النافله مع الاختيار (٥). انتهى.

ص: ١١٥

١ - ١) المجموع ٣: ٣٨٨ - ٣٨٩، المغنى لابن قدامه ١: ٥٦٨، الشرح الكبير ١: ٥٦٨، بدايه المجتهد ١: ١٨٤، تذكره الفقهاء ٣: ١٣٠ مسأله ٢١٩.

٢ - ٢) التهذيب ٢: ٧٠، الاستبصار ١: ٣١٤، الخلاف ١: ٣٣٥ مسأله ٨٦.

٣ - ٣) المقنعه: ١٠٥ و ١١٢، المقنع: ٩٣، الانتصار: ١٤٦، المهذب ١: ٩٢، الكافى فى الفقه: ١١٧، الوسيله: ٩٤.

٤ - ٤) مدارك الأحكام ٣: ٣٤٧، منتقى الجمان ٢: ١٠.

٥ - ٥) المبسوط ١: ١٠٧.

فإنّ قوله: غير أنّه إن قرأ، ظاهر في عدم بطلان الصلاة بترك سورة كامله، فالمراد بعدم جواز قراءه البعض أو الأكثر، ليس عدم الجواز، بحيث ينافي صحه الصلاة، بل عدمه من حيث كون قراءه سورة كامله شرطاً في تحقق الكمال.

و أظهر من ذلك في الاستحباب، كلام الشيخ في النهايه حيث قال: و أدنى ما يجزى من القراءه في الفرائض، الحمد مرّه واحده، و سورة معها مع الاختيار، لا- يجوز الزيادة عليه، و لا النقصان عنه، فمن صلّى بالحمد وحدها متعمّداً من غير عذر، كانت صلاته ماضيه، و لم يجب عليه إعادتها، غير أنّه يكون قد ترك الأفضل، و إن اقتصر على الحمد ناسياً أو في حال الضروره من السفر و المرض و غيرهما، لم يكن به بأس، و كانت صلاته تامّه- إلى أن قال:- و لا- يجوز أن يجمع بين سورتين مع الحمد في الفرائض، فمن فعل ذلك متعمّداً، كانت صلاته فاسده، فإن فعله ناسياً لم يكن عليه شيء، و كذلك لا يجوز أن يقتصر على بعض سورة و هو يحسن تمامها، فمن اقتصر على بعضها و هو متمكّن لقراءه جميعها كانت صلاته ناقصه، و إن لم يجب عليه إعادتها (١)، انتهى.

فإنّ الحكم بالمضى فيما لو صلّى بالحمد وحدها متعمّداً من غير عذر، صريح في نفى الوجوب، فالمراد بقوله: أدنى ما يجزى، ليس هو الاجزاء المساوق للصحه، بداهه أنّه بناء عليه لا معنى لتفريع الحكم بالمضى، و الصحه في الفرع المذكور كما هو واضح.

فالتأمّل في كلامه في النهايه و المبسوط يقضى بذهابه إلى الاستحباب، و إنّ تارك السوره متعمّداً من غير عذر إنما هو تارك للأفضل، و عليه فلا تهافت في كلامه، بل و لا اضطراب كما في مفتاح الكرامه (٢)، و توجيه كلامه- بأنّ المراد

ص: ١١٦

١-١ (١) النهايه: ٧٥-٧٦.

٢-٢ (٢) مفتاح الكرامه ٣٥٠: ٢.

بوجوب قراءه سورہ كاملہ هو الوجوب النفسى الاستقلالى الذى محلّه الصلاه بعد قراءه الحمد، فلا منافاه بينه و بين مضى الصلاه، و عدم وجوب إعادتها فيما لو تركها متعمداً-مستبعد جداً. و كيف! يمكن ذلك، مع أنه لم يعهد من أحد القول بوجوب السورہ لا بنحو الجزئيه.

و كيف كان فيمكن أن يحمل كلامه فى التهذيبن و الخلاف، على ما هو ظاهر كلامه فى المبسوط و النهايه، فيكون للشيخ قول واحد و هو الاستحباب.

و يمكن أن يقال: بأنّ له فى المسأله قولين: القول بالوجوب، و هو ظاهر كلامه فيها. و القول بالاستحباب، و هو ظاهر كلامه فيهما.

و بالجمله: فالذى يستفاد منه أنّ الوجوب ليس أمراً مسلماً مقطوعاً به بين الإماميه، حيث قال فى المبسوط: الظاهر من المذهب (١). و عليه فليست قراءه السورہ كقراءه الحمد، فى أنّ وجوبها كان ضرورياً بحيث لا يحتاج إلى إقامه الدليل عليه، فالواجب النظر إلى الأخبار الوارده فى المقام.

إذا عرفت ذلك فنقول: قد استدللّ للقول بعدم وجوب السورہ بالأخبار التى تدلّ بظاهاها على أجزاء فاتحه الكتاب وحدها.

منها: صحيحه علىّ بن رثاب عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «إنّ فاتحه الكتاب تجوز وحدها فى الفريضة» (٢).

و منها: ما رواه علىّ بن رثاب عن الحلبي، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «إنّ فاتحه الكتاب تجزى وحدها فى الفريضة» (٣). و الظاهر كونهما روايه واحده، بمعنى أنّ سامع هذا الكلام من الإمام عليه السلام إنما هو الحلبي، غايه الأمر إنّ حذفه فى سند الأولى

ص: ١١٧

١-١) المبسوط ١٠٧:١.

٢-٢) التهذيب ٢:٧١ ح ٢٥٩، الاستبصار ١:٣١٤ ح ١١٦٩، الوسائل ٦:٣٩. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٢ ح ١.

٣-٣) التهذيب ٢:٧١ ح ٢٦٠، الوسائل ٦:٤٠. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٢ ح ٣.

إمّا أن يكون مستندا إلى عليّ بن رثاب، و يكون الوجه فيه قطعه بصدق الحلبي في نقلها، و كون هذا كلام الإمام عليه السّلام يقينا، و إمّا أن يكون مستندا إلى أحد من الرواه بعده اشتباها.

و حينئذ فيقوى في النظر أن تكون هذه الروايه هي ما رواه حمّاد بن عثمان عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحه الكتاب في الركعتين الأوّلتين إذا ما أعجلت به حاجه أو تخوّف شيئا» (١).

و حينئذ فلا يبقى مجال للقول بأنّ الروايتين الأوّلين مطلقتان، و الأخيره مقيدته، و الواجب حمل المطلق على المقيّد كما عن صاحب الحدائق رحمه الله (٢)، لأنّ ما ذكره مبنّى على إحراز صدور المطلق و المقيّد معا، و قد عرفت أنّ في المقام لا يعلم ذلك، لاحتمال كون الصادر هو المقيّد فقط، و كيف كان فلا استدلال بهذه الأخبار للقول بالاستحباب غير تامّ.

ثمّ إنّه يظهر من بعض الأخبار الوارده في المقام، جواز تبعيز السوره و حصول الاجزاء به، مثل ما رواه عليّ بن يقطين في حديث قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن تبعيز السوره؟ فقال: «أكره ذلك و لا بأس به في النافله» (٣) و دلالتها على جواز التبعيز في الفريضة مبنيه على أن يكون قوله: «في النافله» متعلّقا بقوله: «لا بأس به» فقط، و أن يكون المراد بالكراهه هي الكراهه المصطلحه، و إمّا لو كان متعلّقا بقوله أكره أيضا، كما لا يبعد دعواه أو كان المراد من الكراهه أعم من الحرمة، فلا يدلّ على الجواز في الفريضة أصلا.

و ما رواه سعد بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا عليه السّلام قال: سألته عن

ص: ١١٨

١- (١) التهذيب ٢: ٧١ ح ٢٦١، الاستبصار ١: ٣١٥ ح ١١٧٢، الوسائل ٦: ٤٠. أبواب القراءة في الصلاه ب ٢ ح ٢.

٢- (٢) الحدائق ٨: ١١٦.

٣- (٣) التهذيب ٢: ٢٩٦ ح ١١٩٢، الاستبصار ١: ٣١٦ ح ١١٧٨، الوسائل ٦: ٤٤. أبواب القراءة في الصلاه ب ٤ ح ٤.

رجل قرأ في ركعه الحمد و نصف السوره، هل يجزيه في الثانيه أن لا يقرأ الحمد و يقرأ ما بقى من السوره؟ فقال: «يقرأ الحمد ثم يقرأ ما بقى من السوره» (١).

و روايه زراره قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل قرأ سوره في ركعه فغلط أ يدع المكان الذي غلط فيه و يمضى في قراءته، أو يدع تلك السوره و يتحوّل عنها إلى غيرها؟ فقال: «كل ذلك لا بأس به و إن قرأ آيه واحده فشاء أن يركع بها ركع» (٢).

و الظاهر أنّ المراد من الغلط، الغلط مع عدم العلم بصحيحه، و إلاّ فاللّازم عليه إعادته صحيحاً كما هو واضح.

و غير ذلك من الأخبار التي ظاهرها جواز التبويض، و لكن لا يخفى أنّه لم نظفر على قول من يقول بوجوب السوره و لو ناقصه من بين أصحابنا الإماميه، بل القائلون بالوجوب ظاهرهم وجوبها تامه، و حينئذ فتسقط هذه الأخبار عن الحجية بعد إعراضهم عنها.

هذا، و يدلّ على وجوب سوره تامه -مضافاً إلى الإجماعات المنقوله المدّعاء في كلام كثير، المعتضده بالشهره العظيمه (٣)- جمله من الأخبار الظاهره في ذلك، بل بعضها يدلّ على مفروغيه ذلك عندهم، و أنّ السؤال إنما وقع عن بعض الخصوصيات.

منها: روايه عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يصلّي على الدابه الفريضة إلاّ مريض يستقبل به القبله و تجزيه فاتحه الكتاب و يضع بوجهه في الفريضة على ما أمكنه من شيء، و يومئ في النافله إيماء» (٤). فإنّ ظاهرها أنّ أجزاء

ص: ١١٩

١- ١) التهذيب ٢: ٢٩٥ ح ١١٩١، الاستبصار ١: ٣١٦ ح ١١٧٧، الوسائل ٦: ٤٥. أبواب القراءه في الصلاه ب ٤ ح ٦.

٢- ٢) التهذيب ٢: ٢٩٣ ح ١١٨١، الوسائل ٦: ٤٥. أبواب القراءه في الصلاه ب ٤ ح ٧.

٣- ٣) الانتصار: ١٤٦، أمالي الصدوق: ٥١٢، الوسيله: ٩٣، الغنيه: ٧٧، مفتاح الكرامه ٢: ٣٥٠، تذكره الفقهاء ٣: ١٣٠ مسأله ٢١٩، مستند الشيعة ٥: ٩٠ المسأله التاسعه، جواهر الكلام ٩: ٣٣١.

٤- ٤) التهذيب ٣: ٣٠٨ ح ٩٥٢، الوسائل ٤: ٣٢٥. أبواب القبله ب ١٤ ح ١.

فاتحه الكتاب وحدها إنما هو بالنسبه إلى المريض.

و منها:روايه الحلبي المتقدمه الداله على أجزاء فاتحه الكتاب وحدها بالنسبه إلى المستعجل و أشباهه (١).

و منها:روايه منصور بن حازم قال:قال أبو عبد الله عليه السلام:«لا تقرأ في المكتوبه بأقل من سوره و لا بأكثر» (٢).فإن المتفاهم منها عند العرف هو وجوب سوره كامله،لا- أقلّ منها و لا أكثر،و إن شئت قلت:إنّ النهى عن التبعض لا ينطبق إلّا على القول بالجوب،فإنّ القائل بالاستحباب يقول بجوازه.

و غير ذلك من الأخبار التي ظاهرها ذلك.

هذا،و العمده في هذا الباب أنّه ثبت متواترا عن النبي صلّى الله عليه و آله أنّه كان يقرأ بعد الحمد سوره (٣)،و هذا ممّا لا خلاف فيه بين المسلمين،و ذهاب الجمهور إلى الاستحباب إنما هو لأجل بعض الأخبار المرويه بطرقهم (٤)،الداله على أنّ السوره ليست جزء للصلاه،و إلّا فكون عمل النبي صلّى الله عليه و آله ذلك ممّا لا إشكال فيه عندهم.

و من المعلوم أنّه لا يجوز التعدي عن فعله صلّى الله عليه و آله بعد ثبوت كون تعليمه للصلاه التي اخترعها،إنما هو بسببه،نعم لو دلّ الدليل على عدم دخاله بعض الأفعال في ماهيتها و حقيقتها،لرفعنا اليد عن ظاهر الفعل،و لكنك عرفت عدم ثبوته.

و من هنا يظهر الجواب عمّا ربما يمكن أن يقال:من أنّه لو كانت السوره واجبه،

ص:١٢٠

١- (١) الوسائل ٤٠:٦. أبواب القراءة في الصلاه ب ٢ ح ٢.

٢- (٢) الكافي ٣:٣١٤ ح ١٢، التهذيب ٢:٦٩ ح ٢٥٣، الاستبصار ١:٣١٤ ح ١١٦٧، الوسائل ٤٣:٦. أبواب القراءة في الصلاه ب ٤ ح ٢.

٣- (٣) صحيح البخارى ١:٢٠٧ ح ٧٥٩ و ص ٢٠٨ ح ٧٦٢، صحيح مسلم ٤:١٤٣ ح ١٥٤ و ١٥٥، سنن النسائي ٢: ١٧٧ ح ٩٧٣ و ٩٧٤، سنن البيهقي ٢:٥٩، الوسائل ٤٩:٦. أبواب القراءة في الصلاه ب ٧ ح ٢ و ٤ و ب ٢٤ ح ٣ و ٦.

٤- (٤) المجموع ٣:٣٨٨، سنن البيهقي ٢:٦١، المغنى لابن قدامه ١:٥٦٨، تذكره الفقهاء ٣:١٣٠، الخلاف ٣:٣٣٥. ١.

لكان اللازم أن يكون البيان أكثر ممّا عرفت، فإنّ هذا الأمر الذي مخالف لجمهور العامه-حيث إنهم يقولون بالاستحباب-لو كان ثابتا عند أئمه الشيعة صلوات الله عليهم أجمعين، لتكرّر ذكره في كلماتهم، بحيث لا يبقى لشيعتهم الشكّ فيه، وذلك لأنّ هذا الأمر لكونه موافقا لعمل النبي صلّى الله عليه وآله، ولمواظبه الشيعة عليه، صار بحيث لا يحتاج إلى البيان أصلا.

ولذا قد عرفت أنّ أكثر الأخبار الواردة في المقام إنما يكون متعرّضا لبعض الخصوصيات كالقرآن و التبعض و نظائرها، ويستفاد منه كون أصل الوجوب مفروغا عنه عند السائلين، بحيث لم يكونوا يحتاجون إلى السؤال عنه، كما هو غير خفى.

و بالجمله: فالعمده في هذا الباب هو عمل النبي صلّى الله عليه وآله و مداومته على قراءه سورة بعد الحمد، و استمرار عمل المسلمين بعده، و مواظبتهم عليه، بحيث إنّه حكى أنّه صلّى معاويه بالناس في المدينة و قرأ سورة بعد الحمد من دون البسملة، فلما فرغ من صلاته صار موردا لاعتراض أهل المسجد و إيرادهم عليه بقولهم:

أ سرت من الصلاه أم نسيت؟ (١) فانظر أنّ مجرد ترك البسملة مع كون اعتقادهم على أنّها لست جزء للسوره كيف يكون مستبعدا عند المهاجرين و الأنصار، بحيث يعترضون بسببه على خليفه الوقت، مع غلبه سلطنته و شدّه اقتداره، و ليس ذلك إلّا لكونه مخالفا لعمل النبي صلّى الله عليه وآله و الخلفاء بعده، و قد عرفت أنّ ذهاب الجمهور إلى الاستحباب ليس إلّا لبعض الأخبار الداله عليه (٢)، فالأحوط بل الأقوى هو القول بوجوب سوره تامّه.

ص: ١٢١

١-١) التفسير الكبير ١: ١٨٠، الحجّه الرابعه.

٢-٢) سنن البيهقي ٢: ٦١ باب الاقتصار على فاتحه الكتاب.

منها: المرض، و يدلّ على سقوطها معه روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله المتقدمه الوارده فى صلاه المريض على الدابه، و روايه عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: «يجوز للمريض أن يقرأ فى الفريضة فاتحه الكتاب وحدها، و يجوز للصحيح فى قضاء صلاه التطوّع بالليل و النهار» (١).

و بالجملة: فأصل الحكم ممّا لا إشكال فيه (٢)، و إنما الإشكال فى اختصاص الحكم بالمرض الذى يشقّ معه قراءه السوره أو يعمّ جميع الأمراض، و كذا الإشكال فى شموله للمرض العارض فى بعض الوقت، و الزائل فى بعضه الآخر.

و منها: الضروره، و يدلّ على السقوط معها روايه الحلبي المتقدمه، و روايه الحسن الصيقل قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: أ يجزى عني أن أقول فى الفريضة فاتحه الكتاب وحدها إذا كنت مستعجلاً أو أعجلنى شيء؟ قال عليه السّلام: «لا بأس» (٣).

و روايه على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام قال: سألته عن الرجل يكون مستعجلاً يجزيه أن يقرأ فى الفريضة بفاتحه الكتاب وحدها؟ قال: «لا بأس» (٤).

و بالجملة: فأصل السقوط مع الضروره ممّا لا إشكال فيه أيضاً و إنما الكلام فى اختصاص الحكم بالضروره، أو شموله لمطلق الاستعجال، و لو لم يبلغ حدّ الاضطرار، كما هو ظاهر إطلاق الروايات المذكوره، و كذا الإشكال فى شموله للضروره الناشئه من قبل حرمة قطع الصلاه، كمن شرع فيها ثمّ نسي السوره،

ص: ١٢٢

-
- ١- (١) الكافي ٣: ٣١٤ ح ٩، التهذيب ٢: ٧٠ ح ٢٥٦، الاستبصار ١: ٣١٥ ح ١١٧١، الوسائل ٦: ٤٠. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٢ ح ٥.
 - ٢- (٢) تذكره الفقهاء ٣: ١٣١، مفتاح الكرامه ٢: ٣٨٣، كشف اللثام ٤: ٣٦، مدارك الأحكام ٣: ٣٤٧، بحار الأنوار ٨٢: ١٢.
 - ٣- (٣) التهذيب ٢: ٧٠ ح ٢٥٥، الاستبصار ١: ٣١٤ ح ١١٧٠، الوسائل ٦: ٤٠. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٢ ح ٤.
 - ٤- (٤) قرب الإسناد: ١٧٩ ح ١٠، الوسائل ٦: ٤١. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٢ ح ٦.

فإنّ الاضطرار حينئذ إنّما جاء من قبل حرمه القطع، إذ بدونها لا اضطرار أصلاً.

و منها: ضيق الوقت، و المحكى عن المحقق الكركى الجزم بعدم سقوطها لذلك (١)، و لكن المعروف بين المتأخرين المعاصرين السقوط (٢)، و استدللّ عليه فى الجواهر (٣) بالإجماع المدعى فى الرياض على سقوطها حال الضروره (٤)، أو مع زياده الاستعجال، كالمحكى عن المعتبر و التذكرة (٥).

و يرد عليه مضافاً إلى أنّ ضيق الوقت لا يعدّ ضروره و لا استعجالاً، كما ستعرف أنّ الإجماع على تقدير تحقّقه لا يجدى فى مثل المقام، ممّا لا تكون المسأله من المسائل الأصليه المتلقّاه عن الأئمه عليهم السلام، بل تكون من المسائل التفريعيه المستخرجه من تلك المسائل الأصليه، و ذلك لما حقّق فى محلّه من أنّ وجه حجيه الإجماع إنّما هو كشفه عن ثبوت نصّ معتبر لم يصل إلينا، و هذا إنّما يجرى فى خصوص المسائل الأصليه كما مرّت الإشاره إليه مراراً، فالاستدلال بالإجماع فى أمثال المسأله فى غير محلّه.

نعم قد يستدلّ على السقوط بصدق الاستعجال، بل الضروره على الضيق، و لكن يرد عليه أنّ الاستعجال هنا ليس إلّا لأمر دينى حتمى، و هو إدراك مجموع الصلاه فى وقتها، و من المعلوم أنّ وجوب إدراكه كذلك فرع عدم وجوب السوره، إذ المفروض أنّ الوقت لا يسع إلّا بمقدار الصلاه بدونها.

و من الواضح استحاله الأمر بفعل فى وقت يقصر عنه، فوجوب إتيان الصلاه

ص: ١٢٣

-
- ١- ١) جامع المقاصد ٢: ٢٥٩.
 - ٢- ٢) كتاب الصلاه للشيخ الأنصارى: ١٠٣، جواهر الكلام ٩: ٣٣٦، كتاب الصلاه للمحقّق النائنى ١٠٥: ٢-١٠٦، كتاب الصلاه للمحقّق الحائرى: ١٦٠-١٦١، العروه الوثقى ١: ٤٩٢.
 - ٣- ٣) جواهر الكلام ٩: ٣٣٧.
 - ٤- ٤) رياض المسائل ٣: ٣٨٤.
 - ٥- ٥) المعتبر ٢: ١٧١، تذكرة الفقهاء ٣: ١٣١.

بتمامها في وقتها متفرّع على عدم وجوب السوره، و متوقّف عليه، فالاستدلال على العدم بوجوب إتيانها في وقتها يصير على وجه دائر كما لا يخفى.

نعم يمكن أن يستدلّ عليه كما في الجواهر، بفحوى عدم وجوبها على المستعجل و نحوه، ضروره أولويّه مراعاة الوقت من ذلك، كما أنّه يمكن أن يستدلّ عليه بضميمه أدله الاستعجال بوجه آخر، و هو أن يقال: أنّه يستكشف من سقوطها بالنسبه إلى المستعجل و المريض و أمثالهما، أنّ ملاك وجوبها ليس من القوّه بحدّ يزاحم ملاك شرطيه الوقت، مع ملاحظه أهميته بالنسبه إلى سائر الشرائط، بحيث لم يوجد مورد قدّم فيه بعض الشروط عليه، كما يظهر بالتتبع في موارد مزاحمه الوقت، مع غيره من الشروط.

و يمكن أن يقال بناء على ما عرفت من أنّ عمده مستند الوجوب هو فعل النبي صلّى الله عليه و آله: أنّه لم يثبت وجوبها في موارد الضيق، لعدم ثبوت فعله صلّى الله عليه و آله في تلك الموارد كما لا يخفى، إلا أن يقال: إنّ مجرد كون عمله صلّى الله عليه و آله في سعه الوقت لا- يوجب اختصاص الوجوب بها، خصوصا بعد صدور الأخبار الكثيره التي يستفاد منها مفروغيه الوجوب كما عرفت.

و لذا لم يستدلّ أحد للسقوط في موارد الاستعجال و نحوه، بعدم ثبوت الوجوب في تلك الموارد، بل السقوط إنما هو لدلاله دليل خارجيّ عليه، كما هو واضح.

ثمّ إنّ ما ذكرنا إنما هو فيما لو ضاق الوقت عن إدراك مجموع الصلاه في وقتها، بحيث لو قرأ السوره، لوقع بعض أجزائها خارج الوقت، و لكن ليس بحيث تكون قراءه السوره مانعه عن وقوع ركعه منها في الوقت، و أمّا لو دار الأمر بين ترك السوره و وقوع ركعه منها في الوقت، حتّى يشمل قوله عليه السّلام: «من أدرك.» (1)،

ص: ١٢٤

١- (١) التهذيب ٢: ٣٨ ح ١١٩، الاستبصار ١: ٢٧٥ ح ٩٩٩، الذكرى ٢: ٣٥٥، الوسائل ٢١٨، ٢١٧: ٤. أبواب المواقيت، ب ٣٠ ح ٢ و ٤ و ٥، صحيح البخارى ١: ١٦٣ ح ٥٨٠، صحيح مسلم ٥: ٨٦ ح ١٦١-١٦٥، سنن أبي داود ١: ١١٢ ح ٤١٢.

فتقع الصلاة أداءً، و بين قراءتها و وقوع الصلاة خارج الوقت، فالأمر أوضح.

ثمَّ إنَّه قد يتمسك لوجوب السوره فى موارد الضيق باستصحاب وجوبها الثابت قبل تحققه، و لكنَّه معارض باستصحاب وجوب إتيان الصلاة فى وقتها الثابت قبل تحقق الضيق، كما هو غير خفى.

و منها: النوافل، و لا إشكال و لا خلاف فى سقوط السوره فيها، بل ربما يعد من الضروريات (١)، و يدلُّ عليه روايه عبد الله بن سنان و روايه منصور بن حازم المتقدمتان، و غيرهما من الأخبار (٢)، إنما الإشكال فى سقوطها فيما لو عرض للناقله و وصف الفرضيه، أو عرض للفريضه و وصف النفلينه.

و منشأ الإشكال إنَّه هل عنوان الفريضه المأخوذ فى أدله وجوب السوره يراد به ما هو واجب بالفعل و محمول عليه هذا العنوان بالحمل الشائع، سواء كان فرضاً بالذات أو بالعرض، أو أنَّ هذا العنوان كناية و إشاره إلى العناوين التى تكون واجبه بالذات و مفروضه بحسب أصل الشرع، كالصلوات اليوميه و نظائرها؟ وجهان.

لا- يبعد أن يقال: بأنَّ المنسب إلى أذهان أهل العرف إنما هو الوجه الثانى، إذ لا يفهمون من تلك الأدله إلا اعتبار السوره فى صلاه الظهر و العصر و نظائرها من العناوين المفروضه بالذات، من دون أن يكون عنوان الفريضه دخيلاً فى ذلك أصلاً، و عليه فتكون السوره جزء للصلوات اليوميه، سواء كانت واجبه أو مندوبه، كصلاه المعاده جماعه، و صلاه الصبى، بناء على شرعيتها.

ص: ١٢٥

١ - ١) المعتمر ١٧١: ٢، مفاتيح الشرائع ١٣١: ١، مستند الشيعة ٩٧: ٥، جواهر الكلام ٩: ٤٠٠، مدارك الأحكام ٣: ٣٤٧، بحار الأنوار ٨٢: ١٢.

٢ - ٢) الوسائل ١٢٢: ٦. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٥١.

المسألة الأولى: وجوب تعيين بسملة خاصه و عدمه

لا إشكال ولا خلاف بين الإماميه في أنّ البسملة جزء لجميع سور القرآن عدا البراءة (1)، بناء على كونها سورة مستقلة، لا جزء لسورة الأنفال، بل ربما يعد ذلك من الضرورة، بحيث لا يحتاج إلى إقامة الدليل عليه.

إنما الإشكال في أنه هل يجب أن يعين حين قراءه البسملة سورة معينه أم لا؟ و بعبارة أخرى، هل يجب أن يقصد حكاية بسملة خاصه مثل بسملة التوحيد أو لا، بل يكفي مجرد قصد حكاية القرآن، و صيرورتها جزء لسورة خاصه إنما تتحقق بلحوق سائر أجزائها إليها؟ وجهان بل قولان.

ظاهر المشهور بل صريحهم عدم وجوب التعيين (2)، و ذلك لعدم تعرضهم

ص: ١٢٤

١ - ١) الخلاف ٣: ٣٢٨، السرائر ١: ٢١٨، المعتمد ٢: ١٦٧، تذكره الفقهاء ٣: ١٣٢ مسألة ٢٢٢، مدارك الأحكام ٣: ٣٣٩، مفتاح الكرامه ٢: ٣٥٢، مفاتيح الشرائع ١: ١٢٩، رياض المسائل ٣: ٣٧٩، كشف اللثام ٧: ٤، جواهر الكلام ٩: ٢٩٦، مستند الشيعة ٥: ٨٠، جامع المقاصد ٢: ٢٤٤.

٢ - ٢) مجمع الفائدة و البرهان ٢: ٢٤٨، بحار الأنوار ٨٢: ١٩، الحقائق ٨: ٢٢٨، مستند الشيعة ٥: ١٢٤، جواهر الكلام ٥٢: ١٠-٥٦.

للمسأله مع كونها ممّا يعمّ به البلوى، ووضوح احتياج الناس إلى التنبيه، إذ بدونه لا يكاد يخطر ببالهم هذا المعنى أصلاً.

هذا، وذهب شيخنا المرتضى قدس سرّه في كتاب صلواته إلى لزوم التعيين (١)، و تبعه بعض المعاصرين (٢)، ويمكن أن يستدلّ للمشهور مضافاً إلى خلوّ النصوص عن التعرّض للمسأله مع شدّه الابتلاء بها، وقد عرفت أنّ ذلك دليل على عدم الوجوب، بأنّ الظاهر كون البسملة بطبيعتها الواحده جعلت جزء لجميع السور، كالأجزاء المشتركة في المركّبات الخارجيه.

فكما أنّ قصد انضمام سائر أجزاء مركّب خاصّ إلى الجزء المشترك لا يخرجّه عن قابليه لحوق سائر أجزاء مركّب آخر إليه، فيصير ذلك المركّب، فكذلك قصد انضمام سائر أجزاء سوره التوحيد مثلاً إلى البسملة لا يخرجها عن قابليه لحوق سائر أجزاء سوره الجحد إليها مثلاً، فتصير تلك السوره لا سوره التوحيد، و أولى من ذلك ما لو لم يقصد حين قراءه البسملة سوره خاصّه، بل قصد مجرّد حكاية القرآن، فإنّها صالحه لانضمام سائر أجزاء كلّ سوره إليها، و السرّ فيه ما عرفت من أنّ طبيعه البسملة بوحدتها جزء لجميع السور.

هذا و لكن ذكر الشيخ في تحقيق كلامه و توضيح مرامه ما حاصله: إنّ القرآن عبارته عن الألفاظ الخاصه النازله من الله تعالى على قلب رسوله صلّى الله عليه و آله، و له قيام صدورى بالمتكلّم به، و حينئذ فمعنى قراءته ليس إيجاد تلك الألفاظ المخصوصه، فإنّ قيامها إنما هو بالمتكلّم بها، و قيام الألفاظ المقروه إنما هو بالقارئ، فلا يعقل قراءتها، بمعنى إيجاد نفس تلك الألفاظ المخصوصه المنزله، بل معنى القراءه إنما يرجع إلى إيجاد مماثل تلك الألفاظ قاصداً به حكايتها كإيجاد الألفاظ المستعمله في

ص: ١٢٧

١- ١) كتاب الصلاه للشيخ الأنصارى رحمه الله: ١٤٦-١٤٧.

٢- ٢) كتاب الصلاه للمحقّق الحائرى رحمه الله: ١٧١.

معانيها قاصدا به حكايتها.

و حينئذ فكما أنه في استعمال لفظ زيد في معناه لا يلاحظ اللفظ مستقلا، بل كأنه مرآه لا يرى فيها إلا المعنى، لاندكاك الحاكى في محكيه، و المرآه في المرئى فيها، و لذا يعتبرونه وجودا لزيد، و يقال: إنه وجود لفظى له، مع أن الوجود إنما هو وصف للفظ، و لا ارتباط له بالمعنى، فكذلك في مقام الحكايه لا ينظر إلا إلى المحكى، و هى الألفاظ الخاصه الصادره من المتلفظ بها.

و حينئذ فقراءه القرآن عباره عن إيجاد مماثل ألفاظه، قاصدا به حكايه الكلام الشخصى المنزل على الرسول صلى الله عليه و آله، فبسمله سورہ خاصه عباره عن قطعه شخصيه من مجموع ذلك الكلام الشخصى، و لا تتحقق حكايتها إلا بعد إيجاد ألفاظها بقصد حكايه تلك القطعه الشخصيه، فإذا فرض أنه قرأ البسمله حكايه عن بسمله سورہ الإخلاص النازله معها، فلا يعقل أن يصدق عليها قراءه سورہ الجحد إذا رفع اليد عن الإخلاص، و ضم إليها سائر أجزاء سورہ الجحد.

و من ذلك يظهر أن قياس السور القرآنيه على المركبات العينيه الخارجيه المشتركه فى بعض الأجزاء قياس مع الفارق، إذ الجزء المشترك فيها هو تمام الوجود الخارجى له، من دون مدخل للقصده فيه أصلا، و قصد جزئيه لأحدها لا يخرجها عن قابليه جزئيه للآخر، بخلاف البسمله، فإنها جعلت جزء لسورہ الإخلاص مثلا بوجودها الشخصى، و لسورہ الجحد بوجودها الآخر، و قصد حكايه هذا الوجود يمنع عن صيرورتها جزء لسورہ أخرى.

ثم لا يخفى أن قراءه البسمله بقصد سورہ لا بعينها، و إن كان يصدق عليها قراءه القرآن، إلا أنه ليس لازم ذلك كونها قابله لأن تصير جزء لجميع السور، و ذلك لأن صدق قراءه القرآن إنما هو باعتبار كون الطبيعى أيضا نازلا فى ضمن نزول الفرد، و لكن ذلك لا يلازم صدق قراءه بسمله خاصه عليها، بعد ضم سائر

أجزاء سورة معينه إليها، لوضوح أنّ حكاية الجامع لا تعدّ حكاية للأفراد، فحكاية مجيء زيد الجائي لا تصدق إلا بعد حكاية مجيئه بنفسه، ولا تصدق على حكاية مجيء الإنسان المتحقق في ضمنه، كما هو ظاهر، هذه خلاصه ما أفاده الشيخ قدس سرّه (١) بتقريب منا.

ولا يخفى أنّ باب الحكايات في أمثال المقام ممّا يوجد المتكلم الألفاظ قاصداً به إراءه شيء من اللفظ أو المعنى، إنما يكون المراد بها إراءته على ما هو عليه في الواقع، لما عرفت في توضيح كلامه قدس سرّه من أنّ الألفاظ إنما هي بمنزلة المرآه، فكما أنّ الناظر فيها لا يقع في نظره إلاّ الصورة الواقعة فيها، بحيث لا يتوجّه إلى نفسها مع كونها هو السبب في إراءه تلك الصورة، فكذلك الناظر إلى الألفاظ و السامع لها لا يتوجّه ذهنه إلاّ إلى ما جعلت تلك الألفاظ حكاية له من المعاني أو الألفاظ الأخرى، ولا يلاحظ نفس تلك الألفاظ مع كونها حاكية لها.

فالواقع في ذهن السامع إنما هو المعنى من دون توسط اللفظ أصلاً، كما أنّه بالنسبه إلى المتكلم أيضاً كذلك، فكأنّه يلقي المعاني من دون توسط شيء آخر و حينئذ فنقول:

إنّ البسملة إنما هي طبيعه واحده، وقد جعلت جزء لجميع السور، غايه الأمر أنّ فعلية جزئيتها لسوره التوحيد مثلاً إنما حصلت بانضمام سائر أجزاءها إليها، فالفرق بين البسملات الواقعة في أوائل السور من حيث أنفسها، مع قطع النظر عن لحوق سائر الأجزاء بها غير موجود أصلاً، وفي مقام الحكايات لا بدّ أن يرأى ذلك بما هو عليه في الواقع.

فكما أنّ البسملة بطبيعتها الواحده تكون جزء لجميع السور، فكذلك البسملة بوجودها الحكائي قابله لأن تصير جزء من الجميع، بل لو قصد القارئ

ص: ١٢٩

بسمله خاصه لا- يؤثر ذلك القصد في تعيينها جزء لسوره خاصه، و خروجها عن قابليه جزئيتها لسوره اخرى، فضلا عما لو لم يقصد ذلك.

و كيف كان، فكما أنّ فعلية جزئيتها في وجودها الأصلي لم تتحصل إلا بانضمام بقية الأجزاء إليها، فكذلك صيرورتها جزء لسوره خاصه في وجودها الحكائي لا تتحقق إلا بانضمام سائر الأجزاء إليها، و السرّ فيه ما عرفت من أنّ الحكايه و الاراءه إنما تصدق فيما لو وقع المحكيّ و المرئي، كما هو عليه في الواقع في ذهن السامع، من دون تصرّف فيه أصلا.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ استعمال اللفظ و إرادته شخصه، أو نوعه، أو شخص آخر من اللفظ، كما في المقام و أمثاله لا يكون حقيقه من باب الاستعمال الراجع إلى عمل اللفظ في شيء آخر، بل هو إيجاد اللفظ، ليتصوّر بنفسه، و مع خصوصيته، أو ليتصور لا بنفسه، بل بما فيه من الجامع بينه و بين غيره، غايه الأمر إنّهُ يلزم إقامه قرينه على عدم مدخلية الخصوصيه، كما أنّ القسم الثالث يكون من باب إيجاد اللفظ، ليتصور جامعه مع تخصّيصه بخصوصيه أخرى، و في هذا القسم أيضا تجب إقامه قرينه على عدم مدخلية هذه الخصوصيه، و دخاله خصوصيه أخرى.

و كيف كان، فما ذكره قدّس سرّه من أنّ حكاية الجامع لا تعدّ حكاية لأشخاصه، إن كان المراد أنّ حكاية الجامع فقط بإيجاد اللفظ الدال عليه بقصد الحكايه، ليست حكاية للأفراد و الأشخاص، فذلك مسلّم لا ينبغي التأمّل فيه، ضروره أنّ حكاية مجيء الإنسان فيما إذا قال: جاء إنسان، لا تعدّ حكاية لمجيء شخص زيد مثلا، إلا أنّ الكلام في المقام فيما إذا تعقّبها بما يدلّ على الأشخاص.

و إن كان المراد أنّ حكاية الجامع مطلقا لا تكون حكاية للأفراد، حتّى فيما إذا ألحقها بما يدلّ على الخصوصيات، فذلك واضح البطلان، ضروره أنّه لو فرض مجيء زيد يوم الجمعة، و عمرو يوم الخميس، فقال المخبر: جاء إنسان في يوم

الجمعه و هو زيد، فقد حكى الجامع المتحقق في ضمن بعض خصوصياته، لا المشترك بينه و بين مجيء عمرو، و هذا واضح جداً، و لكن لا يخفى أن المثال ليس له كثير ربط بالمقام، ضروره أن كلامنا في الحكايه التصوريه، لا التصديقيه.

و محصل الكلام في المقام إنه و إن كانت البسمله بطبيعتها الواحده مجعوله جزء لسور القرآن، و بمجرد صدورها من المتكلم بها تصوير متشخصه، إلا أن الحكايه إنما تتعلق بما صدر منه، و ما تكلم به، مع قطع النظر عن حيثه صدره منه و تكلمه به، فكما أنه في مقام الحكايه لا يلحظ قيام الألفاظ الحاكيه بالمتكلم بها و لا صدورها منه، و إلا لم تصدق الحكايه أصلاً، ضروره أنها عباره عن إراءه المحكى و إلقائه، بحيث كأنه لم يكن واسطه أصلاً، فكذلك في المحكى لا تلحظ حيثه صدره من المتكلم به و لا قيامه به، فالمحكى إنما هي الألفاظ الخاصه، من دون ملاحظه حيثه صدورها أصلاً.

إن قلت: إن كلام الله تعالى المنزل على قلب رسوله صلى الله عليه و آله عباره عن تلك الألفاظ المخصوصه، مع حيثه كونها صادرة عن الله تعالى، ضروره أنها بدون هذه حيثه لا تعدّ كلام الله، فإن اختصاصها به الموجب لإضافتها إليه إنما هو بهذه الملاحظه، و هي قيامها به على نحو القيام الصدوري.

ألا ترى أن تخصيص كلام زيد مثلاً الموجب لصحه إضافته إليه، و التعبير بأنه كلامه إنما هو بلحاظ قيامه به، و صدور عنه، و بدون هذه الملاحظه لا- وجه لانتسابه إلى شخص دون شخص، فالقرآن ليس عباره عن نفس الألفاظ المخصوصه، بل هي مع ملاحظه كونها صادرة عن الله تعالى، و حينئذ فما ذكر من أن الحكايه إنما تتعلق بما صدر مع قطع النظر عن حيثه صدره، ممّا لا يتم أصلاً.

قلت: لا- منافاه بين اعتبار حيثه الصدور في صحه انتساب الكلام إلى المتكلم، و بين كون المحكى هو نفس الكلام الصادر مع قطع النظر عن حيثه الصدور،

ضروره أنّ ما يصلح أن يكون هنا محكياً للفظ و مرتباً بسببه إنما هو نفس الألفاظ الصادره، و أمّا حيثه الصدور فلا يمكن أن تقع محكيه للفظ، و بعبارة أخرى المقروء هو نفس الألفاظ، بلا ملاحظه جهه الصدور، كما أنّه تكون حيثه الصدور عن القارئ ملغاه بنظره، و إلا لا تصدق الحكايه أصلاً كما عرفت.

هذا كلّه فيما لو لم يقصد التعيين، و أما لو قصدته فتاره يجعل ألفاظه الحاكيه بحذاء الجامع، و لكنّه قاصد حين قراءه البسملة أن يعقبها بباقي أجزاء سوره خاصّه، و اخرى يجعل ألفاظه بحذاء ألفاظ بسمله خاصّه، أمّا الصوره الأولى فالظاهر أنّها مثل ما لو لم يقصد التعيين أصلاً. و أمّا الصوره الثانيه ففيها إشكال ينشأ من أنّ قصد التعيين يؤثر في تعيينها لسوره معيّنه، و يخرجها عن قابليته لحوق أجزاء سوره أخرى بها، و ممّا عرفت من أنّ المحكّي إنما هو الكلام الصادر مع قطع النظر عن حيثه صدوره، و لكن الظاهر هو الوجه الأول.

ثمّ إنّّه ممّا ذكرنا ظهر أنّه لا وجه للتمسك بأصالة الاشتغال، نظراً إلى أنّ الشكّ في المقام إنما هو في المحضّل، لأنّ الشكّ إنما هو في تحقق قراءه السوره المأمور بها في الصلاه، بدون قصد التعيين حين قراءه البسمله، و لا إشكال بل و لا خلاف في وجوب الاحتياط فيه، لعدم اليقين بحصول البراءه بدونه، و العقل يحكم باستدعاء الاشتغال اليقيني للبراءه اليقينيّه.

وجه الفساد أنّ الرجوع إلى الأصل إنما هو بعد ثبوت التحير و اليأس عن الدليل، و قد عرفت أنّه لا يلزم في صدق الحكايه بنظر العقل أزيد من القراءه بقصد القرآنيه، كما أنّ ممّا ذكرنا ظهر فساد ما يمكن أن يتوهم، من أنّ البسملات الواقعه في أوائل السور لها حقائق متباينه و ماهيّات مختلفه، و لا- ينصرف اللفظ المشترك إلى بعضها إلاّ بقصد ذلك البعض، نظير صلاتي الظهر و العصر، و وجه الفساد أنّه بعد عدم قيام دليل على تعدد حقائقها لا مجال لادعائه أصلاً، بعد كون الظاهر بنظر

العرف أنّ لها حقيقه واحده، و بها جعلت جزء لجميع السور.

و التزامنا بذلك فى مثل صلاتى الظهر و العصر إنما هو لقيام الدليل على ذلك فىهما، مثل ما ورد فى الصلاه بنيه العصر، ثمّ ظهر له فى الأثناء أنّ عليه صلاه الظهر، و أنّه لم يأت بها بعد، من أنّه يجب عليه العدول من العصر إلى الظهر (1)، فإنّه لو لم يكن عنوان الظهرىه و العصرىه متباينين، و كان ما وقع أولاً متصفاً بعنوان الظهرىه قهراً، و لم يكن تحقّقه موقوفاً على قصده، لم يكن معنى لفرض هذه المسأله، و لا الحكم بالعدول أصلاً، كما هو أوضح من أن يخفى.

هذا، و العمده فى أصل المسأله ما عرفت من أنّ خلوّ النصوص و كذا الفتاوى من التعرّض لها، دليل قطعى على عدم وجوب قصد التعيين، بعد كون المسأله ممّا يعمّ به البلوى، و عدم اطلاع أهل العرف عليه مع قطع النظر عن التنبيه، إذ لا يخطر هذا المعنى ببالهم، و لا يتوجه إليه أذهانهم أصلاً، فالأقوى هو القول بعدم الوجوب.

المسأله الثانيه: هل يجوز قصد معانى الألفاظ فى القراءه؟

قد عرفت أنّ معنى قراءه كلام الغير و حكايته عباره عن إيجاد مماثل ألفاظه، قاصداً به حكايه ذلك الكلام، بأن يجعل ألفاظه المقروءه بحذاء الألفاظ المحكيه، كما يجعل اللفظ حاكياً عن معناه الموضوع له و مرآه له، و إن كان بينهما فرق، من حيث أنّ إصدار اللفظ و إرادته لفظ آخر ليس من باب استعمال اللفظ فى شىء آخر، بل من باب إيجاد ليتصوّر لفظ آخر، و ينتقل ذهن المخاطب إليه، و قد مرّت الإشاره

ص: ١٣٣

١- (١) الكافى ٣: ٢٩١ ح ١، التهذيب ٣: ١٥٨ ح ٣٤٠، الوسائل ٤: ٢٩٠. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ١.

إلى ذلك و تحقيقه فى محله.

و كيف كان، فيقع الكلام هنا فى أنه هل يجوز عند قراءه فاتحه الكتاب أن يقصد معانى ألفاظها أيضا، بأن يقصد من قوله تعالى
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ معناه أيضا، و هو اختصاص الحمد و الثناء بذاته المقدسه، و من قوله تعالى إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ
، توجيه الخطاب إلى الله و تخصيصه بالعباده، و الاستعانه أو لا؟ و جهان.

الظاهر هو الوجه الثانى، لأن الظاهر أن و جوب قراءه الفاتحه فى الصلاه إنما هو من باب و جوب قراءه القرآن فيها، و كون الفاتحه
هو القدر المتيقن، و لذا تراهم يعبرون فى مقام بيان أفعال الصلاه و كيفيتها، بأنه هل تجب قراءه القرآن فيها أم لا؟ و اختار
الوجوب كافة المسلمين (١) إلا شاذا منهم (٢).

ثم ذهب القائلون بالوجوب إلى أن الواجب قراءه الفاتحه، لكونها المتيقنه من القرآن المأمور بقراءته فى الصلاه.

و بالجملة: لا ينبغى الإشكال فى أن و جوب قراءه الفاتحه فى الصلاه إنما هو لوجوب قراءه القرآن فيها، و حينئذ فلا ينبغى مجال
للقول بجواز إرادته معانى جمالاتها أيضا، لأنه بعد ما كان معنى القراءه راجعا إلى جعل الألفاظ المقروءه بحذاء الألفاظ
المحكاه، و حاكيه لها و مندكّه فيها، لا- يعقل أن تجعل تلك الألفاظ بحذاء معانيها أيضا، و ليس ذلك إلا استعمال اللفظ فى
معنيين، و قد بين فى الأصول عدم

ص: ١٣٤

١ - ١) الخلاف ١: ٣٢٧ مسألة ٨١، المعتمد ٢: ١٦٤، تذكره الفقهاء ٣: ١٢٨ مسألة ٢١٨، جواهر الكلام ٩: ٢٨٥، مفتاح الكرامه
٢: ٣٥٠، مستند الشيعة ٥: ٦٨، بدايه المجتهد ١: ١٨١-١٨٢، المجموع ٣: ٣٢٧ و ٣: ٣٣٠، المغنى لابن قدامه ١: ٤٨٥، الجامع لأحكام القرآن
١: ١١٧ و ١٢٤.

٢ - ٢) مثل الحسن بن صالح بن حى و الأصم و ابن عليه، راجع التفسير الكبير ١: ١٨٨، و المجموع ٣: ٣٣٠، و الخلاف ١: ٣٢٨ مسألة

٨١

جوازه بل استحالته، كما هو ظاهر الكفايه (١).

و يؤيد ما ذكرنا من أنّ قراءه الفاتحه فى الصلاه إنما هو من باب قراءه القرآن، و لا- يجتمع ذلك مع قصد معانى جملاتها أيضا، ما ذكره المحقق فى المعبر، فى مسأله تحريم قول آمين بعد الحمد، من أنّ التأمين الذى يكون معناه: اللهم استجب، يستدعى سبق دعاء، و لا يتحقق الدعاء إلا مع القصد (٢)، و من المعلوم عدم سبق دعاء مقصود، و بدون القصد يخرج التأمين عن حقيقته فىكون لغوا.

هذا و لكن لا يخفى أنّ مثل قوله إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ، لا يعقل أن يكون بنفسه من كلمات الله تعالى، لأنّ ضروره الشرع بل العقل على خلافه، فالواجب أن يكون فى أمثال هذه الجمل كلمه «قل» أو «قولوا» مقدّره، فصحه كونها كلاما له تعالى إنما هو باعتبار كونه مقولا للقول المأمور به، و إلا فهو بنفسه ممّا لا يعقل أن يكون كلاما له تعالى.

و يؤيد ذلك- أى كون كلمه «قل» أو «قولوا» مقدّره- ما فى بعض التفاسير، كتفسير التبيان لشيخنا الطوسى قدّس سرّه، من أنّ كلمه قل يا محمّد مقدّره فى أوّل السوره، و فى تفسير الطبرى حكى ذلك بأسانيد كثيره عن ابن عباس (٣).

و بالجملة: لا إشكال فى تقدير كلمه «قل» أو «قولوا» فى أوّل السوره أو قبل قوله إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ إلى آخر السوره، و السرّ فى الحذف ما عرفت من كونه بديهيا، إذ بدونه لا يعقل أن يكون كلاما له تعالى.

و حينئذ فنقول: إذا وجب علينا أن ندعو الله تعالى بهذه الجمل، فمعنى ذلك أن نتلفظ بهذه الألفاظ قاصدا بها معانيها المدلول عليها، بأن نجعل هذه الألفاظ بحذاء

ص: ١٣٥

١- ١) كفايه الأصول ١: ٣٦، عنوان: الثانى عشر.

٢- ٢) المعبر ٢: ١٨٦.

٣- ٣) تفسير التبيان ١: ٣٨، جامع البيان للطبرى ١: ٧٦ ح ١١٣، و ص ٧٨ ح ١١٤ و ص ٩٤ ح ١٣٠.

تلك المعاني، وحاكيه لها و مندكّه فيها، نظير استعمال اللفظ في معناه الموضوع له، بل هو عينه.

و لعلّ ذلك هو السرّ في حذف كلمه «قل» أو «قولوا»، فإنّه لو كانت هذه اللفظه المذكوره في الجملة لكان من الممكن أن توجد مماثل هذه الكلمات، و نجعل كلّ واحده منها بحذاء مماثلها من الألفاظ المحكيه، من دون نظر إلى المعنى أصلاً، و أمّا مع حذفها، بما أنّها لا يمكن أن تكون كلامه تعالى، فلا يجوز أن يقصد نفس تلك الألفاظ، لكونها منزله من الله تعالى، بل لا بدّ أن يتعلّق القصد بنفس معانيها و لو إجمالاً.

و بالجملة: فالظاهر جواز قصد المعنى في أمثال هذه الجملات.

ثمّ إنّ بعض المحقّقين من المعاصرين تعرّض في كتاب صلاته لنظير المسأله، و هي مسأله جواز ردّ السلام في الصلاه بقوله سلام عليكم بقصد القرآنيه قاصداً به ردّ تحيه المسلم تبعاً فقال ما ملخصه:

إنّه قد يتخيّل هنا إشكال على القائلين بجواز ردّ السلام كذلك، و بيان الاشكال أنّ قراءه القرآن لا تصدق إلاّ إذا صدر الألفاظ من القارئ بعنوان الحكايه عن الألفاظ المنزله، و ردّ التحيه يتوقّف على أن يوجه سلامه إلى المسلم مخاطباً إياه، و المفروض أنّ قوله سلام عليكم بقصد القرآنيه لم يكن خطاباً للشخص المسلم، حتى يكون ردّاً لتحيته، و ليس هذا من جهه الإشكال في امتناع الجمع بين قصد اللفظ و قصد المعنى في استعمال واحد، فإنّ هذا الإشكال مندفع بإمكان ذلك طويلاً، بأن يقصد اللفظ و يقصد من اللفظ المقصود، أي المستعمل فيه معناه، بل الإشكال في المقام إنّما هو من جهه أنّ اللفظ المقصود ليس معناه السلام على هذا الشخص المسلم حتّى يقصد تبعاً، و يصير ردّاً لتحيته، و دفع الإشكال بأن المتكلّم بسلام عليكم إنّما يقصد بلفظه حكايه الكلام المنزل مع قصده من الكلام

المحكّي الخطاب إلى المسلم، لا أنّه يسلم على المخاطب باللفظ الصادر منه، و نظير ذلك كتابه السلام عليكم لشخص تريد أن ترسل المكتوب إليه، فإنّ المكتوب إنما قصد به الحكايه عن السلام الملفوظ، و قصد من السلام الملفوظ الخطاب إلى المخاطب المقصود (١). انتهى ملخصاً.

و أنت خبير بأنّ ما دفع به الإشكال هو بعينه نفس الإشكال، لأنّ صريح كلامه أنّ الإشكال ليس من جهة امتناع اجتماع قصد اللفظ و المعنى، بل من جهة أنّ اللفظ المقصود ليس معناه السلام على هذا المخاطب المسلم، حتى يقصد تبعاً، و ما دفع به الإشكال إنما يدلّ على كون قصد المعنى في طول قصد اللفظ و تبعاً له، فهو إنما يصلح للجواب عن إشكال امتناع اجتماع القصدين لا عن الإشكال الذي هو المهم في المقام.

ثمّ إنّ نظيره بمسأله الكتابه لا يخلو عن تأمل و نظر، لأنّ النقوش الكتابيه و إن كانت بحذاء الألفاظ، و الألفاظ موضوعه للمعاني بحيث لو أراد الإنسان أن يعرف معنى كلمه منقوشه، يكون ذلك متوقفاً أولاً على تطبيق تلك الكلمه المنقوشه على ملفوظها، و ثانياً على العلم بمعنى ذلك الملفوظ، فإذا أراد أن يعرف معنى كلمه الصعيد المنقوشه في القرآن، يتوقّف ذلك على العلم بكون هذا النقش مطابقاً للفظ الصعيد، و على العلم بمعنى الصعيد الملفوظ.

و لكن تلك النقوش إنما تجعل بدلاً عن الألفاظ في الدلاله على معانيها، لا- أنّها تقصد بها الألفاظ و تقصد من الألفاظ معانيها. فالشخص الذي يكتب إلى صديقه:

السلام عليكم، إنما يقصد السلام عليه بهذه الجملة المكتوبه، لأجل بعد مكانهما و عدم إمكان مخاطبه بالألفاظ، لا أنّه يجعل الجملة المكتوبه بحذاء ملفوظها، و يقصد من الملفوظ السلام عليه، لأنّه لا يكون هنا ملفوظ نوعاً حتّى يجعلها

ص: ١٣٧

بحدائمه، فقياس المقام على مسأله الكتابه قياس مع الفارق، و حينئذ لا دليل على جواز رد التحيه بقراءه آيه من القرآن.

نعم، قد يقال بأن قراءه آيه مناسبه لرد التحيه بمجرد صدور السلام من المخاطب، ينتزع منها عنوان رد التحيه، و إن لم يكن قاصدا له، نظرا إلى أن ذلك مشعر بكون المصلى قاصدا لردّها، لو لم يكن مانع فى البين، و هو الاشتغال بالصلاه.

هذا، و لكنّ الظاهر أنّ مجرد هذا المعنى لا يصحّ انتزاع عنوان الردّ، ما لم يكن من قصده فعلا. تحقّق ذلك العنوان باللفظ الصادر منه، و المفروض أنّ قراءه القرآن لا تجتمع مع تعلق القصد بذلك العنوان.

نعم يمكن أن يتحقّق ذلك بحيث لا ينافى الصلاه، بأن قصد بقوله: سلام عليكم الدعاء، و سأل من الله تعالى أن يسلمه، و أمّا لو لم يكن المقصود منه الدعاء، سواء أراد بقوله: سلام عليكم، مجرد سلامه المخاطب، أو أراد به أن يسلمه الله، و لكن لا على سبيل الدعاء و السؤال منه تعالى حتى يصدق عنوان الدعاء، فالمسأله محلّ إشكال، و سيأتى تفصيلها فى محلّها إن شاء الله تعالى.

و لرجع إلى ما كُنّا فيه و نقول: إنّه لا منافاه بين قصد المعنى فى مثل قوله:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ و بين قراءه القرآن، لما عرفت من أنّ هذه الآيه و الجمل التى بعدها و كذا نظائرها، إنما كان الغرض من إنزالها أن يقصد العباد معانيها المشتمله عليها فى مقام تحميد الله، و تسيّحه، و طلب الحاجه منه، لقصور عقولهم عن أنه يحمد الله تعالى بما ذا، و بأيه كيفيه، و أنه أى شىء ينبغى أن يسأل منه، فأمره تعالى بقول تلك الجمل إنما هو لأجل إفاده أنه ينبغى أن يحمد بمثل الحمد لله ربّ العالمين، و يسأل عنه بما يتضمّنه قول: اهدنا الصراط المستقيم، فلا منافاه بين قصد المعنى، و بين قراءه مثل هذه الألفاظ الصادره من الله تعالى أصلا.

و يؤيد ذلك-أى جواز إرادته المعنى- ما ورد فى بعض الأخبار مما مضمونه، أنه قال الله تبارك و تعالى: «قسمت الصلاة بينى و بين عبدى، فمن أول السوره إلى جملة إياك نعبد إنما هو لى، و جملة إياك نعبد و إياك نستعين إنما هو بينى و بين عبدى، و الباقى إنما هو لعبدى» (١) و دلالتة على جواز قصد المعنى فى الصلاة أوضح من أن يخفى.

و لبعض الأعلام هنا كلام فى بيان عدم التنافى بين قصد المفاهيم التى تضمنها القرآن، و بين قصد الحكايه و نقل كلام الله تعالى، لا بأس بنقله فنقول ما ملخصه:

إنّ تحقق مفهوم الحكايه و النقل لا- يتوقف على تعلق القصد بنفس هذا العنوان، من حيث هو على سبيل الاستقلال، كى ينافى ذلك تعلق قصد استقلالى بالنسب الحكيمه الواقعه بين أبعاض المقروءه، إذ القارئ قد لا يرى فى قراءته إلا كون صدور المقروء من قائله طريقا لإثبات تلك النسب، فيقصد بقراءته إيقاع تلك النسب بهذا الطريق، فمن يقرأ عباره الكتاب قد يقصد بقراءته نسبه لفظه إلى مصنفه، و قد يقصد بذلك تفهيم المطالب المدونه فيه، كما هو الغالب فى تلاوه كتاب الأخلاق و الرسائل العمليه للعوام، و قراءه الإنسان مصنفاته فى مقام الإفاده، ففى هذه الصوره أيضا يصدق عليه اسم قراءه ذلك الكتاب، إذ لا معنى لقراءته إلا حكايه النقوش المدونه فيه باللفظ، و هى حاصله فى الفرض، غايه الأمر أنّ عنوان الحكايه غير ملحوظ من حيث هو على سبيل الاستقلال (٢). انتهى.

و لا يخفى أنّ معنى الحكايه فى المقام إنما هو مجرد التلفظ بكلام الغير قاصدا به ذلك، و بعباره أخرى، جعل القارئ لفظه بحذاء لفظ آخر و فانيا فيه، لإلغاء خصوصيه صدوره منه، و صدور المحكى من قائله، و هذا بخلاف الحكايه للغير،

ص: ١٣٩

١-١) سنن ابن ماجه ١:٢٤٣ ح ٣٧٨٤.

٢-٢) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ٤٠٨.

مضافا إلى أنّ فيها أيضا لا- يكون اللفظ مستعملا في المعاني في قبال الألفاظ المحكيه، بل يجعل ألفاظه بحذاء نفس الألفاظ المحكيه فقط، و لكن يكون غرضه من إيقاعها في سمع المخاطب و ذهنه، و وقوع معانيها فيه لا نفسها مستقلا، بل طريقا إليها كما لا يخفى.

المسأله الثالثه: القرآن بين السورتين

المعروف بين قدماء أصحاب الإماميه رضوان الله عليهم حرمة القرآن بين السورتين، و كون ذلك مفسدا للصلاه (1)، و المشهور بين المتأخرين هي الكراهه (2)، و هي التي يقتضيها الجمع بين الأخبار الكثيره الوارده في هذا الباب، لأنّ بعضها ظاهر في التحريم، كصحيحه منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«لا- تقرأ في المكتوبه بأقل من سوره و لا بأكثر» (3) و صحيحه محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن الرجل يقرأ السورتين في الركعه؟ قال: «لا- لكل ركعه سوره» (4) و موثقه زراره قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقرن بين السورتين في الركعه؟ فقال: «إنّ لكل سوره حقّا فأعطاها حقّها من الركوع و السجود»، قلت:

ص: ١٤٠

١ - ١) الفقيه ٢٠٠: ١، الهدايه: ١٣٤، النهايه: ٧٥-٧٦، الانتصار: ١٤٦، المسائل المصريه (رسائل المرتضى) ١: ٢٢٠، الكافي في الفقه: ١١٨، المبسوط ١٠٧: ١، الخلاف ٣٣٦: ١، التحرير ٣٩: ١، القواعد ٢٧٣: ١، مختلف الشيعه ١٥١: ٢.

٢- ٢) شرائع الإسلام ٧٢: ١، جامع المقاصد ٢٤٨: ٢، الذكري ٣١٢: ٣، الدروس ١٧٣: ١، جواهر الكلام ٣٥٤: ٩، كشف اللثام ١٣: ٤.
٣- ٣) الكافي ٣١٤: ٣ ح ١٢، التهذيب ٢٤٩: ٢ ح ٢٥٣، الاستبصار ٣١٤: ١ ح ١١٦٧، الوسائل ٤٣: ٦. أبواب القراءه في الصلاه ب ٤ ح ٢.

٤- ٤) التهذيب ٧٠: ٢ ح ٢٥٤، الاستبصار ٣١٤: ١ ح ١١٦٨، الوسائل ٤٤: ٦. أبواب القراءه في الصلاه ب ٤ ح ٣.

فيقطع السوره؟ فقال: «لا بأس» (١) و غيرها ممّا ظاهره التحريم.

و بعضها صريح في الجواز، كصحيحه على بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن القران بين السورتين في المكتوبه و النافله؟ قال: «لا بأس» (٢) و ما رواه ابن إدريس في مستطرفات السرائر، نقلا من كتاب حريز، عن زراره، عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «لا- تقرن بين السورتين في الفريضة في ركعه، فإنّه أفضل» (٣)، و غيرهما من الأخبار الصريحه في نفى البأس، و الجمع يقتضى الحمل على الكراهه.

و دعوى و جوب حمل الطائفه الثانيه على التقيه، لكونها موافقه للعامه القائلين بالجواز و عدم الحرمة.

مندفعه بأنّ مجرّد موافقه الخبر لهم لا- يوجب الحمل عليها، و الجمع العرفي مقدم على المرجحات، لخروج الخبرين معه عن موضوع المتعارضين كما لا يخفى، و لكن كراهيه القران إنّما تختص بالفريضة دون النافله، لصراحه بعض الأخبار في ذلك.

ثمّ إنّ الآتى بالسوره الثانيه قد يقصد بها مجرّد قراءه القرآن المستحبه، في جميع أحوال الصلاه، و قد يقصد بها جعلها جزء مستقلا للصلاه، كالصوره الأولى، و قد يقصد بها جعلها مع السوره الأولى جزء لها. لا ريب في خروج الصوره الأولى عن مورد النزاع، كما أنّ الظاهر خروج الصوره الثانيه أيضا.

لأدّن الظاهر أنّ الإتيان به في النافله الذي يكون مثله محرّما أو مكروها إذا وقع في الفريضة إنّما هو على نحو الصوره الأخيره، و حينئذ فيرجع كراهيه القران

ص: ١٤١

١- ١) التهذيب ٢: ٧٣ ح ٢٦٨، الوسائل ٦: ٥٠. أبواب القراءه في الصلاه ب ٨ ح ٣.

٢- ٢) التهذيب: ٢- ٢٩٦ ح ١١٩٢، الاستبصار ١: ٣١٧ ح ١١٨١، الوسائل ٦: ٥٢. أبواب القراءه في الصلاه ب ٨ ح ٩.

٣- ٣) السرائر ٣: ٥٨٦، الوسائل ٦: ٥٢. أبواب القراءه في الصلاه ب ٨ ح ١١.

إلى أنّ المصلّي لو جعل وظيفته في الصلاة وجوب الإتيان بالسوره المتحقّق بأوّل سوره قرأها، أولى من أن يجعل وظيفته وجوب قراءه القرآن المتحققه بسوره و أزيد، ولا تكون الزائده على الواحده فردا آخر من القراءه، لأنّها عنوان تقبل الزيادة و النقيصه، فما دام كونه مشغولا بها و لم يعرض عنها يصدق أنّه قار كما لا يخفى.

المسأله الرابعه: عدم جواز قراءه سور العزائم في الفريضة

اشاره

ذهب علمائنا الإماميه رضوان الله عليهم إلى أنّ السور التي تكون فيها آيه السجده الواجبه أربع سور (١)، خلافا لأبي حنيفه القائل بوجوب جميع سجدهات القرآن، و الشافعي القائل باستحباب الجميع (٢)، و المشهور بل المجمع عليه بين قدماء أصحابنا أيضا عدم جواز قراءه شيء منها في الصلاة (٣)، خلافا للإسكافي (٤)، و لكن لا يخفى أنّ عبارته غير صريحه في ذلك.

و مستندهم الأخبار المرويه عن أهل البيت عليهم السلام:

منها: خبر زراره عن أحدهما عليهما السلام قال: «لا تقرأ في المكتوبه بشيء من العزائم

ص: ١٤٢

-
- ١ - ١) الهدايه: ١٣٤، الانتصار: ١٤٥، الخلاف ١: ٤٢٦ مسأله ١٧٤، الغنيه: ٧٨، الكافي في الفقه: ١١٨، السرائر ١ : ٢١٧، المعبر ٢: ١٧٥، تذكره الفقهاء ٣: ١٤٦ مسأله ٢٣١، مفتاح الكرامه ٢: ٣٥٦، الحدائق ٨: ١٥٢، مستند الشيعه ١٠٠: ٥-٣١٠، جواهر الكلام ٩: ٣٤٣.
- ٢ - ٢) المجموع ٤: ٦٢، المغنى لابن قدامه ١: ٦١٦-٦١٧.
- ٣ - ٣) الهدايه: ١٣٤، الانتصار: ١٤٥، الخلاف ١: ٤٢٦ مسأله ١٧٤، الغنيه: ٧٨، الكافي في الفقه: ١١٨، السرائر ١ : ٢١٧، المعبر ٢: ١٧٥، تذكره الفقهاء ٣: ١٤٦ مسأله ٢٣١، مفتاح الكرامه ٢: ٣٥٦، الحدائق ٨: ١٥٢، مستند الشيعه ١٠٠: ٥-٣١٠، جواهر الكلام ٩: ٣٤٣.
- ٤ - ٤) حكاه عنه في المعبر ٢: ١٧٥.

فإنَّ السجود زياده في المكتوبه» (١).

و منها: خبر سماعه قال: «من قرأ باسم ربك فإذا ختمها فليسجد، فإذا قام فليقرأ فاتحه الكتاب و ليركع»، قال: «و إن ابتليت بها مع إمام لا يسجد فيجزيك الإيماء و الركوع و لا تقرأ في الفريضة اقرأ في التطوع» (٢) و ذيله قرينه على أنَّ مورد الصدر هي النافله و قوله عليه السّلام: «و إن ابتليت بها»، لا- ينافي حرمه قراءه اقرأ في الفريضة، نظرا إلى أنَّ مورد الجماعه هي الفريضة، و ذلك لأنَّ المراد بالإمام هو الإمام المخالف كما هو ظاهر، فلا بأس في حمله على ما إذا اقتدى في النافله به تقيه.

و منها: خبر عمّار عن أبي عبد الله عليه السّلام، عن الرجل يقرأ في المكتوبه سوره فيها سجده من العزائم، فقال: «إذا بلغ موضع السجده فلا يقرأها و إن أحب أن يرجع فيقرأ سوره غيرها و يدع التي فيها السجده فيرجع إلى غيرها». و عن الرجل يصلّي مع قوم لا يقتدى بهم فيصلّي لنفسه و ربما قرؤوا آيه من العزيمه فلا يسجدون فيها فكيف يصنع؟ قال: «لا يسجد» (٣).

و ظاهر الروايه جواز التبويض و القران، و قد عرفت أنَّ الأول مخالف لفتوى الأصحاب، فتكون الروايه شاذّه غير معمول بها.

و منها: خبر عليّ بن جعفر أنّه سأل أخاه موسى عليه السّلام عن الرجل يقرأ في الفريضة سوره «النجم» أ يركع بها أو يسجد ثمّ يقوم فيقرأ غيرها؟ قال: «يسجد ثمّ يقوم فيقرأ بفاتحه الكتاب و يركع و ذلك زياده في الفريضة و لا يعود يقرأ في الفريضة

ص: ١٤٣

١- (١) الكافي ٣: ٣١٨ ح ٦، التهذيب ٢: ٩٦ ح ٣٦١، الوسائل ٦: ١٠٥. أبواب القراءه في الصلاه ب ٤٠ ح ١.

٢- (٢) التهذيب ٢: ٢٩٢ ح ١١٧٤، الاستبصار ١: ٣٢٠ ح ١١٩١، الوسائل ٦: ١٠٢ و ١٠٥. أبواب القراءه في الصلاه ب ٣٧ ح ٢ و ب ٤٠ ح ٢.

٣- (٣) التهذيب ٢: ٢٩٣ ح ١١٧٧، الوسائل ٦: ١٠٥. أبواب القراءه في الصلاه ب ٤٠ ح ٣ و ص ١٠٣ ب ٣٨ ح ٢.

بسجده» (١). ولا يخفى التهافت و المناقضة بين صدر الروايه الدالّ على جواز قراءه «سوره النجم» فى الفريضة، و ذيلها الدالّ على أنّ ذلك زياده فيها، و على النهى عن العود إلى مثلها، فالعمده فى المقام هى روايه زراره، و لا بدّ من التكلّم فى مدلولها.

فنقول: يجرى فى معناها احتمالات كثيره:

١- أن يكون النهى عن القراءه فيها إرشادا إلى مانعيه قراءه شىء من العزائم للصلاه، بمعنى أنّه لا يترتب الأثر المترقّب من الصلاه عليها مع قراءه شىء من العزائم فيها، نظير سائر النواهي التى تتعلّق بإيجاد شىء فى المأمور به، كالنهى عن التكلّم فى الصلاه و نظائره، و لازم هذا الاحتمال بطلان الصلاه بمجرد قراءه سوره منها.

٢- أن يكون النهى دالّا على أنّ وظيفه المصلّى -أى وجوب قراءه سوره من القرآن- بعد قراءه الفاتحه، و قبل الركوع لا- يتحقّق بقراءه شىء من العزائم بعد الفاتحه، بل أداؤها إنما يتوقّف على قراءه سوره من القرآن، غير سور العزائم، و لازم هذا الاحتمال صحه الصلاه لو جمع بينها و بين سوره أخرى، لأداء وظيفته بقراءه سوره أخرى، إلّا- أن يستشكل فى ذلك من جهه القران بين السورتين، كما أنّ البطلان فيما لو اقتصر على قراءه شىء من سور العزائم، يكون مستندا إلى فقد بعض الأجزاء الواجبه كما هو واضح.

٣- أن يكون النهى إرشادا إلى أنّه لو قرأ المصلّى شيئا منها، ليقع فى محذور مخالفه أحد التكليفين المتزاحمين، لأنّه إمّا أن يسجد بعد قراءه آيه السجده، و إمّا أن لا- يسجد، فعلى الأول يقع فى محذور مخالفه حرمة قطع الصلاه و إبطالها، لأنّ السجود زياده مبطله، و على الثانى يقع فى محذور مخالفه وجوب السجده عند قراءه

ص: ١٤٤

(١- ١) قرب الإسناد: ١٧٢ ح ٧٦٢، مسائل عليّ بن جعفر: ١٨٥ ح ٣٦٦، الوسائل ١٠٦: ٦. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٤٠ ح ٤.

آيتها، وهذا لا- فرق فيه بين أن يكون التكليفان مختلفين من حيث الأهمية، أو متساويين، لأنّ المكلف يقع نفسه اختياراً في مخالفه أحدهما، و يتلى نفسه بهما.

٤- أن يكون ذلك أى الابتلاء بالتكليفين المتراحمين، و الوقوع في مخالفه أحدهما حكمه لتعلق النهى التحريمى بنفس قراءه شىء منها.

٥- أن يكون النهى عن القراءه باعتبار السجود الذى يعدّ بنظر العرف جزء للسوره، أو باعتبار كونه لازماً شرعياً لقراءه آيه السجده، فيصير معنى الروايه إنّه لا تقرأ فى المكتوبه بشىء من العزائم، لأنّها موجب للسجده شرعاً، و السجود زياده فى الفريضه، و الزياده العمديه مبطله لها، فتكون المقدمه الأولى و الأخيره مطوّبتين فى الروايه.

هذا، و لا- يخفى أنّ الاحتمالين الأولين لا يناسب شىء منهما، مع التعليل الوارد فى الروايه كما هو ظاهر، و أمّا الاحتمال الثالث و الرابع فهما أيضاً خلاف ظاهر الروايه، لأنّ غرضها أنّه لا تنطبق طبيعه الصلاه المأمور بها التى يجب على كلّ مكلف الإتيان بها، و امتثال أمرها بإيجادها فى الخارج، على الصلاه التى قرأ فيها شىء من العزائم، فلا يتحقّق الامتثال الموجب لسقوط الأمر، بإتيان الصلاه المشتمله على قراءه شىء منها، و لا تعرّض فى الروايه لحرمة قطع الصلاه و إبطالها المتوجهه إلى المكلف بعد الشروع فيها.

و بالجملة: هنا تكليفان:

أحدهما: الأمر بطبيعه الصلاه و وجوبها.

و ثانيهما: وجوب الإتمام بعد الشروع و حرمة القطع و الإبطال. و لا- ارتباط لأحدهما بالآخر، لأنّ المكلف قد يقع فى محذور مخالفه الثانى دون الأول، كما إذا قطع صلاته عمداً ثمّ شرع فى صلاه أخرى و أتمّها، فإنّه امتثل الأمر المتعلّق بطبيعه الصلاه، و خالف الأمر بالإتمام، و النهى عن الإبطال.

و من المعلوم أنّ الروايه ناظره إلى الأمر الأول و أنّه لا يسقط بالإتيان بالصلاه المشتمله على سوره العزيمه، و لا تعرّض لها إلى الأمر الثاني أصلا.

و أمّا الاحتمال الأخير فشقه الأول الراجع إلى أنّ النهى إنما هو باعتبار السجود الذى يكون بنظر العرف جزء، فهو أيضا خلاف الظاهر، لأنّ العرف لا يفرق بين السجودات الواجبه و المندوبه من هذه الجبهه أصلا، فالتعبير بالعزائم الدالّ على أنّ وجوب السجود له مدخله فى الحكم ينفى ذلك، فينحصر المراد من الروايه فى الشقّ الأخير الراجع إلى أنّ النهى إنما هو باعتبار وجوب السجود الذى يكون لازما شرعيا لقراءه آيه السجده التى تشتمل عليها السوره.

و لا يخفى أنّ الروايه بناء على هذا أيضا لا تكون ناظره إلى أنّ السجود زياده، و الزياده مبطله، و الإبطال حرام شرعا، بل المقصود منها بطلان الصلاه بسبب السجود، فلا تصلح للامتثال، لعدم انطباق طبيعه الصلاه المأمور بها عليها مع زياده السجده، فتكون ناظره إلى الأمر المتعلّق بالطبيعه، لا الأمر بالإتمام و النهى عن القطع، و حرمة الإبطال بعد الشروع فيها.

ثمّ إنّ بناء على هذا الاحتمال الذى هو ظاهر الروايه، يمكن أن يكون النهى عن قراءه سوره العزيمه إرشادا إلى أنّها موجهه للسجود المفسد للصلاه، لكونها زياده عمدية، و عليه فلا تكون نفس قراءه السوره من حيث هى محرمة أصلا، فلو قرأ شيئا من العزائم و نسى السجده، أو تركها عسيانا، لا يكون ذلك مضرا بصحة صلاته أصلا، لأنّ المفروض أنّ السجده الموجهه للبطلان لم يتحقّق منه، و قراءه السوره بنفسها لم تكن محرّمه حتّى تؤثر فى البطلان.

غايه الأمر استحقاقه للعقوبه، من حيث مخالفته لوجوب السجود عند قراءه آيه السجده، و هذا لا ارتباط له ببطلان الصلاه أصلا كما هو ظاهر، و يمكن أن يكون النهى عن قراءه السوره نهيا تحريميا، و يكون الوجه فيه كونها موجهه

للسجود شرعا، و هو زياده مبطله.

و يظهر هذا من بعض الأعظم من المعاصرين فى كتاب صلاته، و فرّع عليه أنه يستفاد من الروايه حرمة كل ما يوجب السجود مثل الاستماع بل السماع، إذا كان قادرا على محافظه سمعه، من أن يقرعه صوت من يقرأ آيه السجده. نعم من سمع قهرا، أو قرأ سهوا، لم يرتكب المحرّم، و إن كانا أيضا موجبين لوجوب السجود.

ثمّ قال ما ملخصه: إنّه يتفرّع على ذلك أنّ غير القراءه العمديه لا يكون مبطلا للصلاه، ما لم يسجد به، سواء كان محرّما كالاستماع أم لا، كالسماع غير الاختيارى، و أمّا قراءه العزيمه عمدا فهى مبطله، لأنّ الكلام المحرّم فى الصلاه و إن كان ذاتا من الأذكار، أو الأجزاء يوجب بطلانها، لكونه ماحيا لصورته عند المتشرّعه، مضافا إلى دعوى الإجماع على ذلك، و أمّا الموجبات الأخر غير القراءه، أو القراءه غير المحرّمه، فلا تبطل الصلاه، نعم لو سجد بعدها تبطل بالزياده العمديه، لا بتلك الموجبات (1). انتهى.

و لا يخفى أنّ ما ذكره مبنى على أن يكون النهى عن قراءه شىء من سور العزائم، نهيا تحريما دالّا. على حرمة نفس قراءه السوره، و الظاهر خلاف ذلك، لأنّ النواهى المتعلّقه بكيفيات العبادات إرشادات غالبا إلى فسادها، مع تلك الكيفيه المنهى عنها، و أنّه لا يترتب الأثر المترقّب من العباده عليها مع هذه الكيفيه.

و حينئذ فالنهي فى المقام أيضا للإرشاد إلى فساد العباده المشتمله على متعلّق النهى، غايه الأمر إنّه لو لم تكن الروايه مشتمله على التعليل المذكور، لقلنا ببطلان

ص: ١٤٧

الصلاه بمجرّد القراءه، من دون توقّف على السجود عقيب آيه السجده، إلا أنّ تعليل النهى عن القراءه بإيجابها للسجود الذى هو زياده مبطله، أو جب صرف النهى عنها إلى ما هو لازمها شرعا، و هو السجود، فيصير مدلول الروايه إنّه لا تسجد فى الصلاه، فإنّ السجود زياده و هى مبطله.

و دعوى إنّه يمكن أن يكون النهى إرشادا إلى مانعيه متعلقه، و هو نفس القراءه، و الوجه فى مانعيها هو كونها موجه للسجود المبطل للصلاه.

مندفعه بأنّ إمكان ذلك و إن كان غير قابل للمناقشه، إلا أنّ ظهور الروايه فى خلافها يطردها، لأنّ ظاهرها أنّ وصف المبطله إنما يتّصف به ما يكون زياده فى الصلاه، و موصوف الزياده هو خصوص السجده، و بعباره أخرى ظاهرها أنّ الإبطال إنما يجيء من قبل السجود خاصه كما لا يخفى.

و بالجملة: فلا ينبغي الارتياح فى أنّ مدلول الروايه هو الإرشاد إلى مانعيه السجده التى تكون لازما شرعيا لقراءه آيه السجده، و حينئذ فلو قرأ سوره من سور العزائم، و ترك السجده عصيانا أو نسيانا، لا يكون ذلك موجبا لبطلان الصلاه أصلا، لعدم حرمة نفس القراءه، و عدم تحقق السجده المبطله كما هو المفروض، فلا وجه للقول بالبطلان كما عرفت فى كلام بعض المعاصرين، مضافا إلى أنّ بطلان الصلاه بمطلق الكلام المحرّم ممّا لا دليل عليه، لأنّ أدله مبطله الكلام إنما تختصّ بكلام الآدمى، كما سيجىء إن شاء الله تعالى.

و كذا دعوى كونه ماحيا لصوره الصلاه عند المتشرّعه، مندفعه بمنع ذلك، إذ المراد بالماحى ما يوجب خروجها عن الكيفيه التى هى كفيه الصلاه بنظرهم، من القيام مستقبل القبلة فى مقابل المولى خاضعا خاشعا، و من المعلوم أنّ قراءه القرآن لا تنافى هذه الكيفيه أصلا. و كذا دعوى كونها مبطله، لأنّها فعل كثير، يدفعها أنّ المراد بالفعل الكثير ما يكون خارجا عن الصلاه، و المفروض وقوع القراءه

جزء لها.

و الذى يسهل الخطب ما عرفت من عدم كون القراءه بنفسها محرّمه أصلا فالاستناد فى بطلان الصلاه إلى حرمة القراءه ممّا لا وجه له.

نعم ربما يتمسك للقول ببطلان الصلاه بمجرد قراءه آيه السجده و إن لم يسجد، بأنّ الأمر بإيجاد السجده المنافيه للصلاه مرجعه إلى الأمر بإبطال الصلاه بفعل المنافى، و لا يجتمع معه الأمر بالمضى، و الإتمام الذى يعتبر فى صحه العباده، و أجاب عنه المحقّق المتقدّم فى كتاب صلاته:

قلت: أولا: لا يبعد عدم وجوب السجده فعلا عقيب وجود الموجب فورا، و يكون المراد من قوله عليه السلام فى روايه زراره: «فإنّ السجود زياده فى المكتوبه»، أنّ القراءه توجب السجود ذاتا، فإن فعلته بطلت الصلاه و إن تركته و أتممت الصلاه أخللت بحقّها من التعجيل، و لذلك لا يجوز فعل موجبها، فورود المحذور فى طرف السجود تركا و فعلا صار سببا للنهى، لا أنّ فعل الموجب حرام، لكونه سببا لإبطال الصلاه.

و ثانيا: لا- يعقل أنّ مجرد الأمر بإبطال الصلاه بالسجده، يكون موجبا لبطلانها، إلا من جهه اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص، أو من جهه اقتضائه عدم الأمر بالضدّ، مع احتياج صحه العباده إلى الأمر، و قد حقّق فى الأصول عدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده، و كذلك عدم احتياج العباده إلى الأمر الفعلى، بل يكفى رجحانها ذاتا، و على تقدير الاحتياج إلى الأمر، لا مانع من الأمر بالضدّ مرتبا على ترك ضده الآخر، كما بيّنا ذلك فى الأصول (1). انتهى كلامه.

ص: ١٤٩

و استشكل فى المصباح على إثبات الصحه بطريق الترتب، بأن ذلك لا- يجدى فى الحكم بصحه صلاته، على تقدير ترك السجده، و المضى فيها، إذ المتبادر عرفا من الأمر بإيجاد المبطل، كما هو ظاهر أخبار الباب بحسب مدلولها الالتزامى، أن الشارع لم يرد المضى فى هذه الصلاه، بل أوجب نقضها بهذا الشيء، فيخصص بهذه الأخبار عموم ما دلّ على وجوب المضى، أو جوازه، و لا يبقى معه طلب تقديرى مصحح لصلاته على تقدير المضى.

نعم ما ذكر إنما يجدى فيما لو كان الحاكم بالتخصيص العقل من باب مزاحمته لواجب أهم، حيث إنّ العقل لا يستقلّ بعدم مطلوبه غير الأهم، إلا على تقدير عدم القدره عليه، من حيث اشتغاله بضده الأهم لا مطلقا، بخلاف ما لو كان التخصيص مستفادا من دليل لفظى، كما فى المقام، فلي تأمل (1). انتهى كلامه رفع مقامه.

و التحقيق إنّه لو قلنا بحرمه المضى و الإتمام، نظرا إلى اقتضاء الأمر بالإبطال لذلك، و قلنا باحتياج العباده إلى الأمر أيضا، و لكن مع ذلك لا- مجال للحكم ببطلان الصلاه، لما عرفت من أنّ هنا أمرين: أحدهما: الأمر بطبيعته الصلاه، و الآخر: الأمر بالمضى و الإتمام، و هذا الأمر يتوجّه إلى المكلف، بعد الشروع فى الصلاه و الدخول فيها، و المعتبر فى صحه العباده على تقدير القول به إنما هو الأمر الأول لا الثانى، و الساقط بسبب الأمر بالإبطال هو الثانى لا الأول، لوضوح أنّه لو أبطل صلاته بالسجده أيضا يجب عليه الإتيان بالصلاه ثانيا.

فما يعتبر فى الصحه لا يسقط بالأمر بالإبطال، و ما يسقط به لا يعتبر فى الصحه، لظهور أنّ معنى صحه العباده كونها موافقه لأمرها المتعلق بها، مع ما يعتبر

ص: ١٥٠

فيها جزء أو شرطاً، و بعبارة اخرى أن تكون موافقه للأمر الذى يكون متوجّها إلى المكلف قبل الشروع فى العمل، و يكون هو الباعث له عليه، و من الواضح أنّ هذا الأمر هو الأمر المتعلّق بطبيعه الصلاة، لا الأمر بالإتمام، لأنّه يتوجه إلى المكلف بعد شروعه فيها، فالأقوى صحه الصلاة مع قراءه شىء من العزائم، فيما لو لم يسجد عقيب آيه السجده، غايه الأمر استحقاقه للعقوبه مع ترك السجده عمداً من جهه مخالفه تكليف وجوبى مستقل، و هو وجوب السجده بعد قراءه آيتها.

قراءه العزيمه سهواً

لو قرأ العزيمه سهواً، فالظاهر أنّه لا خلاف فى صحه الصلاة (١)، و إنما اختلفوا على أقوال أربعة:

الأول: القول بوجوب تأخير السجود إلى بعد الفراغ منها.

الثانى: القول بوجوب الإيماء بدلا عن السجود.

الثالث: القول بوجوب الجمع بين الإيماء فى الصلاة و السجود بعدها.

الرابع: القول بوجوب السجود فى الأثناء، كما عن كاشف الغطاء (٢).

و ليعلم أنّه لم يظهر من أحد من قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم -على ما تتبعنا- التعرّض للمسأله أصلاً، فليست المسأله من المسائل الأصليه المتلقّاه عن الأئمه عليهم السّلام بعين ألفاظها الصادره عنهم، كما هو شأن المسائل المذكوره فى أكثر كتب القدماء، فدعوى الإجماع فى المسأله ممّا لا تسمع، و كذا رمى بعض الأقوال بالشذوذ، فإنّ موردّها هى تلك المسائل، لا المسائل التفرعيه، كما عرفت ذلك مراراً.

ص: ١٥١

١ - ١) السرائر ٢٢١:١، تذكره الفقهاء ١٤٧:٣، مستند الشيعة ١٠٣:٥، جواهر الكلام ٣٤٨:٩، كشف اللثام ٤١:٤، مفتاح الكرامه ٣٥٨:٢، الحدائق ١٥٨:٨ و ١٥٩، الذكرى ٣٢٤:٣، جامع المقاصد ٢٦٣:٢.
٢ - ٢) كشف الغطاء: ٢٣٦.

نعم قد تعرّض للمسألة الحلّي في السرائر، و من تأخّر عنه كالمحقّق و العلّامه و الشهيد قدّس الله أسرارهم (١).

قال في السرائر: فإن كان قراءته لها ناسياً، لا على طريق التعمّد، فالواجب عليه المضيّ في صلاته، فإذا سلّم قضى السجود و لا شيء عليه، لأنّه ما تعمّد بطلان صلاته، فاختلف الحال بين العمد و النسيان (٢)، انتهى.

أقول: لا يخفى أنّ القول المحكّي عن كاشف الغطاء مبنيّ على عدم كون السجود زياده مبطله، مع أنّه خلاف ما هو ظاهر روايه زراره (٣) المتقدمه بل صريحها، لأنّ مفادها أنّ السجود زياده تخلّ بالصلاه، نعم ربما يستشعر من بعض الأخبار خلافه، مثل روايه سماعه المتقدمه المشتمله على قوله عليه السّلام:

«إذا ابتليت بها مع إمام لا يسجد فيجزيك الإيماء و الركوع» (٤).

و خبر أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إن صلّيت مع قوم فقرأ الإمام:

اقرأ باسم ربّك الذي خلق أو شيئاً من العزائم و فرغ من قراءته و لم يسجد فأوم إيماء و الحائض تسجد إذا سمعت السجده» (٥). فإنّهما يشعران بأنّه لو سجد الإمام فعليه أن يسجد، و لا تبطل صلاته، غايه الأمر أنّ المانع من سجوده هو عدم سجود الإمام.

و لكن لا يخفى أنّ المراد بهما كما في المصباح (٦) بيان الحكم عند ابتلائه بالصلاه،

ص: ١٥٢

١- ١) شرائع الإسلام: ١-٧٢، تذكرة الفقهاء: ٢-١٤٦، مسأله ٢٣١، الذكرى ٣: ٣٢٤، مسالك الافهام ٢٠٦: ١.

٢- ٢) السرائر ٢١٨: ١.

٣- ٣) الوسائل ١٠٥: ٦. أبواب القراءه في الصلاه ب ٤٠ ح ١.

٤- ٤) الوسائل ١٠٥: ٦. أبواب القراءه في الصلاه ب ٤٠ ح ٢.

٥- ٥) الكافي ٣: ٣١٨ ح ٤، التهذيب ٢: ٢٩١ ح ١١٦٨، الاستبصار ١: ٣٢٠ ح ١١٩٢، الوسائل ١٠٣: ٦. أبواب القراءه في الصلاه ب ٣٨

ح ١.

٦- ٦) مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٢٩٤.

مع من يأتّم به تقيّه، فلا مانع من الالتزام بوجوب السجود لو سجد الإمام في موردهما من باب المماشاه، ولا يفهم من ذلك جوازه اختياراً، فهذا القول ممّا لا يمكن الالتزام به.

و أمّا القول الثالث: فهو مبنّى على عدم استفاده الحكم من الدليل الاجتهادى، و وجوب الرجوع إلى القاعده التى تقتضى الاشتغال هنا، لأنّ التكليف مردّد بين مراعاة الفوريه و الانتقال إلى الإيماء، لأنّ السجود مبطل، و بين مراعاة الأصل، و هو السجود و عدم الانتقال إلى بدله، و الإخلال بالفوريه.

و أمّا القول الأول: فمستنده استصحاب وجوب المضى في الصلاه، و حرمة قطعها، أو أصاله براءه الذمّه عن وجوب السجده فوراً، عقيب قراءه آيتها، و لا مجال لهذا القول، لو ثبت بدليّه الإيماء عن السجده.

و أمّا القول الثانى: فمستنده ما رواه عليّ بن جعفر فى كتابه عن أخيه عليه السّلام قال:

سألته عن الرجل يكون فى صلاه جماعه فيقرأ إنسان السجده، كيف يصنع؟ قال:

«يومئ برأسه». قال: و سألته عن الرجل يكون فى صلاته فيقرأ آخر السجده؟ فقال: «يسجد إذا سمع شيئاً من العزائم الأربع، ثمّ يقوم فيتمّ صلاته إلا أن يكون فى فريضه فيومئ برأسه إيماء» (١).

و دلالتها على هذا القول ممّا لا ريب فيها.

و دعوى بطلان الفريضه بالإيماء أيضاً لمساواه البديل للمبدّل فى كونه زياده فى الفريضه كما ربما حكى عن منظومه العلامه الطباطبائى (٢).

مدفوعه بأنّ الأمر بالبديل إنما هو للفرار عن حكم مبدله، مضافاً إلى أنّ ظاهر الروايه أنه يومئ فيتمّ صلاته كما أنّها ظاهره فى وجوب مراعاة الفوريه، و فى بدليّه

ص: ١٥٣

١-١) مسائل عليّ بن جعفر: ١٧٣، ١٧٢ ح ٣٠٠ و ٣٠٣، الوسائل ٢٤٣: ٦. أبواب قراءه القرآن ب ٤٣ ح ٣ و ٤.

٢-٢) الدرّه النجفيه: ١٣٨.

الإيماء عن السجود، فالرواية من حيث الدلالة تامّة، لا مجال للمناقشه فيها أصلاً.

و أمّا من حيث الحجية و الاعتبار، فيمكن الخدشه فيها من حيث إنّه لم يحرز سماع كتاب عليّ بن جعفر منه، أو قراءته عليه، وإن كان يمكن دفعها بروايه الشيخ و جماعه عنه بواسطة موسى بن القاسم، أو أبي قتاده، أو عمر كى بن عليّ البوفكى، إلاّ أنّه لم يحرز كون النسخه التي بيد المتأخرين مطابقه لنسخه الأصل، و كيف كان فلو لم نقل باعتبار الروايه، فلا دليل على بدليه الإيماء عن السجود.

و توهم دلاله روايتي سماعه و أبي بصير المتقدمين (1) على ذلك، يدفع بأنّ بدليته في مورد هما لا توجب ثبوت البدليه في المقام، لأنّ السجود في مورد هما خلاف التقيه كما لا يخفى، فيدور الأمر بين مراعاة فوريّه و جوب السجود و إبطال الصلاه، و بين تأخيرها إلى الفراغ و إتمام الصلاه.

و قد يقال: بانصراف أدله و جوب السجود فوراً، عن مثل المقام الذي يوجب بطلان الصلاه، و لكنّه مردود بدلاله روايه زواره المتقدمه على عدم الانصراف، إذ معه لا يبقى وجه لتعليل النهى عن القراءه بأنّ السجود زياده في المكتوبه، إذ ظاهره استلزام قراءه آيه السجده، لوجوبها فوراً، كما هو ظاهر، فيدور الأمر بين التكليفين المتراحمين: و جوب السجود فوراً، و حرمة إبطال الصلاه.

و قد يقال: بأهميه التكليف بالسجود، بمقتضى روايه زواره، إذ التعليل باستلزام قراءه آيه السجده لها ظاهر في الأهميه، و إلاّ لما كان يستلزم ذلك، و لكنّه لا يخفى أنّ التعليل إنما هو بلحاظ أنّ قراءه السوره تستلزم لمخالفه أحد التكليفين المتراحمين، و لا ينافى ذلك أهميه الآخر أو مساواته أصلاً، و القاعده في مثله تقتضى التخيير، فيتخيّر في المقام بين السجود و الإبطال، و بين المضىّ و تأخير السجود إلى الفراغ.

ص: ١٥٤

(١-١) الوسائل ١٠٥:٦. أبواب القراءه في الصلاه ب ٤٠ ح ٢ و ص ١٠٣ ب ٣٨ ح ١.

نعم استصحاب بقاء حرمه الإبطال الثابتة قبل الشروع في السوره،ربما يوجب ترجيح التكليف بوجوب المضى،و هذا هو المراد من الأصل الذى استند إليه العلامة الطباطبائي في منظومته حيث قال:

و الأصل بالتأخير فيه يقضى إذ منع البدار حق الفرض (١)

بقى فى المقام ذكر بعض الأخبار التى يستفاد منها جواز قراءه سوره السجده فى الصلاه.

منها:حسنه الحلبي عن أبى عبد الله عليه السّلام أنه سئل عن الرجل يقرأ بالسجده فى آخر السوره؟قال:«يسجد ثمّ يقوم فيقرأ فاتحه الكتاب ثمّ يركع و يسجد» (٢).

و منها:صحيحه محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام قال:سألته عن الرجل يقرأ السجده فينساها حتى يركع و يسجد؟قال:«يسجد إذا ذكر،إذا كانت من العزائم» (٣).

و منها:خبر وهب بن وهب عن أبى عبد الله،عن عليّ عليهما السّلام قال:«إذا كان آخر السوره السجده أجزأك أن تركع بها» (٤).

إلى غير ذلك ممّا ظاهره الجواز،و مقتضى الجمع بين هذه الروايات،و بين الأخبار المتقدمه التى ورد فيها النهى عن قراءتها فى الفريضه دون النافله،حمل هذه الأخبار على النافله،مضافا إلى أنّها ليست مسوقه لبيان أصل الجواز،حتى يستفاد منها الإطلاق،بل كلّها مسوقه لبيان حكم آخر،فلا يجوز التمسك بها لإثبات الجواز فى الفرائض كما هو ظاهر.

ص: ١٥٥

١- (١) الدرّه النجفيه: ١٣٨.

٢- (٢) الكافي ٣: ٣١٨ ح ٥، التهذيب ٢: ٢٩١ ح ١١٦٧، الاستبصار ١: ٣١٩ ح ١١٨٩، الوسائل ١٠٢: ٦. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٣٧ ح ١.

٣- (٣) التهذيب ٢: ٢٩٢ ح ١١٧٦، السرائر ٣: ٥٥٨، الوسائل ١٠٤: ٦. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٣٩ ح ١.

٤- (٤) التهذيب ٢: ٢٩٢ ح ١١٧٣، الاستبصار ١: ٣١٩ ح ١١٩٠، الوسائل ١٠٢: ٦. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٣٧ ح ٣.

عدم جواز قراءه سورة يفوت الوقت إن قرأها

المعروف بين الأصحاب إنه لا يجوز أن يقرأ من السور ما يفوت الوقت بقراءته (١)، واستدل له بروايه سيف بن عميره عن أبي بكر الحضرمي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تقرأ في الفجر شيئاً من أل حم» (٢)، بتقريب أن الظاهر كون النهي لفوات الوقت، كما أنه أفصح من ذلك ما رواه سيف بن عميره عن عامر بن عبد الله قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من قرأ شيئاً من أل حم في صلاة الفجر فاته الوقت» (٣).

وقد يناقش بأن المراد بالوقت في هذه الروايه، هو وقت الفضيله، ضروره أن وقت الأجزاء أوسع من قراءه شيء من «أل حم»، لأن أطولها هي «حم تنزيل»، و الوقت أوسع منه كما هو واضح، فلا بد من حمل النهي على الكراهه، و لكنّه أجاب عنه في المصباح بما حاصله:

إن هذا لا ينفي دلالة النهي على التحريم، فيما هو محلّ الكلام، و لكن لا يخفى أن الروايتين لا ترتبطان بالمقام، لأن الروايه الأولى الداله على عدم الجواز، خاليه من التعليل، و الروايه الثانيه خاليه عن النهي.

نعم قد يستدل له كما في المصباح بوجه آخر، و هو أن الواجب عليه مع ضيق

ص: ١٥٦

١-١) النهايه: ٧٨، المهذب ١: ٩٧، المعبر ٢: ١٧٥، تذكره الفقهاء ٣: ١٤٧، مسأله ٢٣٢، الذكرى ٣: ٣٢٥، مسالك الأفهام ١: ٢٠٦، مدارك الأحكام ٣: ٣٥٤، كشف اللثام ٤: ١١، جواهر الكلام ٩: ٣٥١، مفتاح الكرامه ٢: ٣٥٩، الحدائق ٨: ١٢٥، مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٢٩٤.

٢-٢) التهذيب ٣: ٢٧٦، ح ٨٠٣، الوسائل ٦: ١١١-١١٠. أبواب القراءه في الصلاه ب ٤٤ ح ٢.

٣-٣) التهذيب ٢: ٢٩٥، ح ١١٨٩، الوسائل ٦: ١١١. أبواب القراءه في الصلاه ب ٤٤ ح ١.

وقت الصلاة مع سورة يسعها الوقت، لامتناع كونه مكلفاً بما يقصر الوقت من أدائه، فإتيان غيرها بقصد الجزئية تشريع محرّم، و أما لو لم يقصد بها الجزئية، فلا تحرم القراءة من حيث هي، وإن استلزمت محرّماً، لأنّ مستلزم المحرّم ليس بمحرّم.

نعم لو قلنا: بأنّ الأمر بالشىء يستلزم النهى عن ضده، أتجه القول بحرمتها مطلقاً، ولكن الحقّ خلافه كما تحقق في محلّه، اللهمّ إلا أن يستدلّ عليه بإطلاق الخبر المذكور، فإنّه وإن كان منصرفاً إلى ما لو قرأها بقصد الجزئية، كإطلاق فتاوى الأصحاب، ولكن قضيه ما يفهم من مجموع الخبرين، من كون النهى لفوات الوقت التعميم، فهو لا يخلو عن قوّه (1)، انتهى.

و أنت خبير بأنّ الصلاة المأمور بها إنما هي الصلاة مع سورة ما من السور القرآنية، و مجرد أنّه قد يقصر الوقت عن الصلاة مع سورة طويله لا- يوجب أن يكون متعلّق الأمر الضمنى المتعلّق بالسورة، هي السورة القصيره، غايه الأمر امتناع تعلّق الأمر بالسورة الطويله، و أما تعلّقه بطبيعته السورة الصادقه على القصيره و الطويله فلا، بل لا يعقل تقييدها بشىء منهما.

لأنّ المفروض أنّ مصلحه الجزئية التى بها تتقوم مصلحه الصلاة، إنما تكون قائمه بنفس طبيعه السورة، و حينئذ فكيف يعقل أن يتعلّق الأمر بها، مع شىء زائد لا دخل له فى حصول المصلحه أصلاً، فما ذكره من أنّ الواجب عليه مع ضيق الوقت، هي الصلاة مع السورة التى يسعها الوقت محلّ نظر بل منع، فإنّ الواجب مطلقاً هي الصلاة مع سورة ما، فالآتى بها مع السورة الطويله فى ضيق الوقت بقصد الجزئية، لا يكون مشرّعاً أصلاً حتى يكون عمله محرّماً.

نعم مع العلم بضيق الوقت، و إنّه لا يسع الصلاة مع هذه السورة التى يريد

ص: ١٥٧

قراءتها، لا- يتمشى منه قصد الامتثال أصلاً، فيكون هذا الشخص مذموماً، و مورداً لتقبيح العقلاء، من حيث مخالفته لأمر المولى، المتعلق بالصلاة التي يكون من قيودها، وقوعها بتمامها في الوقت المضروب له، و يسرى القبح إلى العمل الذي يترتب عليه هذه المخالفه.

و من هنا يظهر أنه ليس في البين إلا مجرد قبح مخالفه الأمر الوجوبى المتعلق بالصلاه، و لا يكون هنا نهى تحريمى متعلق بقراءه سوره يفوت الوقت بقراءتها، حتى تكون قراءتها مخالفه لذلك النهى، كما أنّ ممّا ذكرنا ظهر وجه بطلان الصلاه فى مفروض المقام، فإنّ الإخلال بقصد الامتثال المعبر فى صحه العباده، يوجب فسادها.

و من هذا الجواب انقذ الخلل فيما حكى عن الشيخ رحمه الله فى مقام الجواب عن الاستدلال للبطلان بالخبر المتقدم، حيث قال: إنّه لا يدلّ على أزيد من التحريم المقدمى الناشئ من إفضائه إلى ترك الفعل الواجب فى وقته المضروب له، و مجرد هذا التحريم، بل التحريم التشريعى الحاصل من استنزام الأمر بالشىء، أعنى السوره القصيره، عدم الأمر بضدّه، بل التحريم الاستقلالى بناء على اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضدّه، لا- يثبت إلا- فساد الجزء، و هو لا يستلزم فساد الكلّ، ما لم يوجب نقص جزء أو شرط، و السوره القصيره و إن انتفت هنا، لكنّها ساقطه، لضيق الوقت الذى ثبت كونه عذراً، و لو بسوء اختيار المكلف (1)، انتهى.

وجه الخلل ما عرفت من أنّ الأمر لم يتعلّق بالسوره القصيره حتّى يستلزم عدم الأمر بضدّها، فيكون الإتيان به محرّماً تشريعاً، أو يستلزم النهى عنه حتّى يكون الإتيان به محرّماً مستقلاً، بل الأمر تعلق بطبيعته السوره الصادقه على الطويله و القصيره كما مرّ.

ص: ١٥٨

المسألة السادسة: هل يجوز الانتقال من سورة إلى أخرى؟

قال الشيخ فى كتاب النهاية: و إذا قرأ الإنسان فى الفريضة سورة بعد الحمد، و أراد الانتقال إلى غيرها جاز له ذلك، ما لم يتجاوز نصفها، إلا سورة الكافرين و الإخلاص، فإنه لا ينتقل عنهما إلا فى صلاة الظهر يوم الجمعة، فإنه لا بأس أن ينتقل عنهما إلى سورة الجمعة و المنافقين (١). انتهى.

و هذه العبارة تشتمل على أحكام ثلاثة:

الأول: جواز الانتقال من سورة شرع فيها إلى سورة أخرى ما لم يتجاوز نصفها، و هو يدلّ بمفهومه على عدم الجواز لو تجاوز النصف.

الثانى: عدم جواز الانتقال من سورة الإخلاص و الكافرون، و لو لم يتجاوز النصف.

الثالث: جواز الانتقال منهما إلى سورة الجمعة و المنافقين فى صلاة الظهر يوم الجمعة، و أكثر عبارات القدماء موافقه لهذه العبارة (٢)، مع اختلاف يسير من حيث عدم التعرّض لبعض الأحكام الثلاثة، و من حيث عدم اختصاص بعضها بخصوص صلاة الظهر فى يوم الجمعة، بالنسبة إلى الحكم الثالث.

نعم ظاهر عبارة الحلّى فى السرائر (٣) تبعاً لبعض القدماء، المخالفه فى الحكم الأول، و أنّ جواز الانتقال ثابت ما لم يبلغ النصف، و هو يدلّ بمفهومه على عدم الجواز إذا بلغ النصف، و لو لم يتجاوز عنه.

ص: ١٥٩

١ - ١) النهاية: ٧٧.

٢ - ٢) المقنعه: ١٤٧، المبسوط ١: ١٠٧، نهاية الأحكام ١: ٤٧٨، الذكرى ٣: ٣٥٣.

٣ - ٣) السرائر ١: ٢٢٢.

و الذى يوجب الترديد فى أصل المسأله أنّ المحقق قدّس سرّه مع تبخره فى الفقه، لم يتعرّض لها أصلاً، نعم ذكر فى الشرائع فى مبحث صلاه الجمعه: إنّهُ إذا سبق الإمام إلى قراءه سورهُ فليعدل إلى الجمعه، وكذا فى الثانيه يعدل إلى سورهُ المنافقين، ما لم يتجاوز نصف السورهِ إلاّ فى سورهُ الجحد و التوحيد (١).

و قال فى المعتبر: و يجوز العدول من سورهِ إلى غيرها ما لم يتجاوز النصف، و يكره فى قل هو الله أحد، و سورهُ الجحد، و قال علم الهدى: يحرم (٢)، و قد روى عمرو بن أبى نصر عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «يرجع من كلّ سورهِ إلاّ من قل هو الله أحد و قل يا أيها الكافرون» (٣). و الوجه الكراهيه، لقوله فأقرؤا ما تيسر من القرآن (٤) و لا تبلغ الروايه المذكوره قوّه فى تخصيص الآيه (٥). انتهى.

و كيف كان فالظاهر أنّ المسأله عنده لم تكن خاليه عن الإشكال، و لذا أفتى بخلاف ما عليه القدماء، فالواجب ملاحظه الأخبار الوارده فى الباب فنقول:

يدلّ على الحكم الأخير روايات:

منها: ما رواه محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام فى الرجل يريد أن يقرأ سورهُ الجمعه فى الجمعه فيقرأ قل هو الله أحد قال: «يرجع الى سورهُ الجمعه» (٦) و المراد بقوله: «فى الجمعه» يحتمل أن يكون فى يوم الجمعه، و يحتمل أن يكون فى

ص: ١٦٠

١-١) شرائع الإسلام ١: ٨٩.

٢-٢) الانتصار: ١٤٧.

٣-٣) الكافي ٣: ٣١٧ ذح ٢٥، التهذيب ٢: ٢٩٠ ح ١١٦٦ و ١٩٠ ح ٧٥٢، الوسائل ٦: ٩٩. أبواب القراءة فى الصلاه ب ٣٥ ح ١.

٤-٤) المزمّل: ٢٠.

٥-٥) المعتبر ٢: ١٩١.

٦-٦) الكافي ٣: ٤٢٦ ح ٦، التهذيب ٣: ٢٤١ ح ٢٤٢ و ٦٤٩ ح ٦٥٢، الوسائل ٦: ١٥٢. أبواب القراءة فى الصلاه ب ٦٩ ح ١.

و لكن لا- بدّ على الثانى من أن يكون المراد بالرجل هو الإمام إذ الجمعه لا- تنعقد إلا- جماعه، و المأموم لا يقرأ فحمله عليها بعيد، و على الأول لا تدلّ على الاختصاص بصلاه الظهر، إلا أن يقال: إنّ المراد به صلاه الجمعه، و لكن المقصود منها هى صلاه الظهر، لقيامها مقامها كما لا يخفى.

و منها: ما رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا افتتحت صلاتك بقل هو الله أحد و أنت تريد أن تقرأ بغيرها فامض فيها، و لا ترجع إلا أن تكون في يوم الجمعه، فإنك ترجع إلى الجمعه و المنافقين منها» (١).

و منها: رواه عبيد بن زراره قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أراد أن يقرأ في سورة فأخذ في أخرى؟ قال: «فليرجع إلى السوره الأولى إلا أن يقرأ بقل هو الله أحد، قلت: رجل صلّى الجمعه فأراد أن يقرأ سورة الجمعه فقرأ قل هو الله أحد قال: «يعود إلى سورة الجمعه» (٢).

و منها: ما رواه في قرب الإسناد عن عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن القراءة في الجمعه بما يقرأ؟ قال: «سوره الجمعه، و إذا جاءك المنافقون، و إن أخذت في غيرها، و إن كان قل هو الله أحد فاقطعها من أولها و ارجع إليها» (٣).

و يدلّ على الحكم الثانى أيضا روايات:

منها: رواه الحلبي المتقدمه.

و منها: رواه عبيد بن زراره المتقدمه أيضا.

ص: ١٦١

-
- ١- (١) التهذيب ٢٤٢: ٣ ح ٦٥٠، الوسائل ١٥٣: ٦. أبواب القراءة في الصلاه ب ٦٩ ح ٢.
 - ٢- (٢) التهذيب ٢٤٢: ٣ ح ٦٥١، الوسائل ١٥٣: ٦. أبواب القراءة في الصلاه ب ٦٩ ح ٣.
 - ٣- (٣) قرب الإسناد: ١٨١ ح ٨٢٥، الوسائل ١٥٣: ٦. أبواب القراءة في الصلاه ب ٦٩ ح ٤.

و منها: روايه عمرو بن أبى نصر قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: الرجل يقوم فى الصلاه فيريد أن يقرأ سورة فيقرأ قل هو الله أحد و قل يا أيها الكافرون، فقال:

يرجع من كلّ سورة إلّا من قل هو الله أحد و قل يا أيها الكافرون (١).

و منها: روايه الحلبي قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: رجل قرأ فى الغداه سورة قل هو الله أحد قال: لا بأس، و من افتتح سورة ثمّ بدا له أن يرجع فى سورة غيرها فلا بأس إلّا قل هو الله أحد، و لا يرجع منها إلى غيرها، و كذلك قل يا أيها الكافرون (٢).

و منها: ما رواه فى قرب الإسناد عن عليّ بن جعفر، عن أخيه عليه السّلام قال: سألته عن الرجل إذا أراد سورة فقرأ غيرها، هل يصلح له أن يقرأ نصفها ثمّ يرجع إلى السورة التى أراد؟ قال: «نعم، ما لم تكن قل هو الله أحد و قل يا أيها الكافرون» (٣). و هذه الروايه صريحه فى خلاف ما ذكره الحلبي فى السرائر تبعاً لبعض آخر.

و يدلّ على الحكم الأول مضافاً إلى بعض الأخبار المتقدمه، ما رواه فى الذكرى عن كتاب البنظي، عن أبى العباس، فى الرجل يريد أن يقرأ السوره فيقرأ فى أخرى، قال: «يرجع إلى التى يريد و إن بلغ النصف» (٤). و بهذه الروايه يقيد

ص: ١٤٢

١- ١) الكافي ٣: ٣١٧ ح ٢٥، التهذيب ٢: ١٩٠ ح ٧٥٢ و ص ٢٩٠ ح ١١٦٦، الوسائل ٦: ٩٩ أبواب القراءه فى الصلاه، ب ٣٥ ح ١.
٢- ٢) التهذيب ٢: ١٩٠ ح ٧٥٣، الوسائل ٦: ٩٩ أبواب القراءه فى الصلاه ب ٣٥ ح ٢. و لكن هذه الروايه مرسله، من جهه أنّ أحمد بن محمد بن عيسى الذى روى فى هذا السند عن ابن مسكان لا يمكن له النقل عنه من دون واسطه، لأنّه من الطبقة السابعه، من الطبقات التى رتبناها، و ابن مسكان من الطبقة الخامسه، (منه).

٣- ٣) قرب الإسناد: ١٧٦ ح ٧٨٨، مسائل عليّ بن جعفر: ١٦٤ ح ٢٦٠، الوسائل ٦: ١٠٠ أبواب القراءه فى الصلاه ب ٣٥ ح ٣.

٤- ٤) الذكرى ٣: ٣٥٦، الوسائل ٦: ١٠١ أبواب القراءه فى الصلاه ب ٣٦ ح ٣.

إطلاق بعض الأخبار المتقدمه الشامل لما إذا بلغ النصف و تجاوز عنه أيضا.

و ما رواه جماعه من الرواه كالحلبى و أبى الصباح الكنانى و أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام: فى الرجل يقرأ فى المكتوبه بنصف السوره ثم ينسى فىأخذ فى أخرى حتى يفرغ منها ثم يذكر قبل أن يركع، قال: «يركع و لا يضروه» (١). نعم ظاهر روايه عبيد بن زراره عن أبى عبد الله عليه السلام خلافه، حيث أنه قال: «فى الرجل يريد أن يقرأ السوره فيقرأ غيرها، قال: له أن يرجع ما بينه و بين أن يقرأ ثلثيها» (٢) فإن ظاهرها جواز الرجوع و إن تجاوز عن النصف.

و لكن يحتمل قويا أن تكون كلمه «ثلثيها» غلطا، و كان الصواب ثلثها، باعتبار أن الكتابه كانت فى الأزمنه السابقه خاليه عن النقطة، كما يشهد بذلك بعض الكتب المكتوبه فيها الباقيه إلى زماننا، مضافا إلى أن خطوطهم لم تكن بحيث يمكن أن تقرأ كاملا، و كيف كان فالروايه باعتبار مخالفتها لفتوى المشهور تسقط عن الحجيه، كما هو الشأن فى مثلها من الروايات المخالفه لهم.

ثم إن أكثر الروايات المتقدمه إنما وردت فيمن أراد قبل الأخذ فى قراءه السوره، قراءه سوره مخصوصه، فنسى و شرع فى سوره أخرى، نعم روايه الحلبي المتقدمه (٣) المذكوره فى جمله الروايات التى تدلّ على الحكم الثانى تعمّ ما إذا افتتح سوره، ثم بدا له أن يرجع إلى غيرها، و إن لم يكن مريدا لقراءته قبل.

و لكن يمكن أن يقال: بأنّها هى روايته الأخرى (٤) الموافقه مع سائر الروايات فى المورد، بمعنى عدم كونهما روايتين، بل روايه واحده، غايه الأمر أن الراوى تاره

ص: ١٦٣

١- (١) التهذيب ٢: ١٩٠ ح ٧٥٤، الوسائل ١٠١: ٦. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٣٦ ح ٤.

٢- (٢) التهذيب ٢: ٢٩٣ ح ١١٨٠، الوسائل ١٠١: ٦. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٣٦ ح ٢.

٣- (٣) الوسائل ٦: ٩٩. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٣٥ ح ٢.

٤- (٤) الوسائل ٦: ١٥٣. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٦٩ ح ٢.

نقلها بأجمعها، و أخرى ببعضها، و مع هذا الاحتمال لا يبقى وثوق بأعميه مورد جواز العدول، و عدم اختصاصه بمن أراد أن يقرأ سورة فقرأ سورة أخرى.

و حينئذ فيشكل تعميم الحكم، و لكنّه مضافاً إلى أنّ مورد الفتاوى عام، كما عرفت من النهايه (1)، يمكن أن يقال بأنّ ذكر هذه الصورة فقط في الروايات إنما هو لأنّ الداعى و الموجب للعدول إنما يتحقّق غالباً في هذه الصورة التى أراد المصلّى فيها قراءة سورة، فقرأ غيرها، إذ مع الالتفات و التوجه يختار أولاً ما يحبه كما لا يخفى.

فالحكم بالجواز في هذا الفرض إنما هو لكونه محللاً للعدول غالباً، فالحقّ أنّ الجواز متحقّق في جميع الصور، كما هو ظاهر فتاوى الأصحاب. هذا، و لا يذهب عليك أنّ المراد بمورد الروايات ليس ما إذا شرع في سورة أخرى غفله، بحيث لم يكن متوجّهاً إلى أنّه يقرأ السورة أصلاً.

كيف! و لازم ذلك بطلان قراءتها، فلا يبقى وجه لعدم جواز العدول عن «قل هو الله أحد» و «قل يا أيها الكافرون» كما هو مصرّح به في الروايات الداله على الحكم الثانى من الأحكام الثلاثة المتقدمه، بل المراد بذلك ما إذا أراد قراءة سورة ثمّ لمّا بلغ إلى محلّها قرأ سورة أخرى بمقتضى ارتكازه، ثمّ ظهر له أنّه كان يريد قراءه غيرها.

ثمّ إنّ القاعده هل تقتضى جواز العدول حتّى يصار إليها فيما لم يقدّم الدليل على الخلاف، أو تقتضى عدم الجواز حتى يقتصر على الموارد التى قام الدليل على الخلاف؟ قد يقال بالأول، نظراً إلى أنّ المصلّى قبل إتمام السورة مخير بمقتضى إطلاق

ص: ١٦٤

(١ - ١) النهايه: ٧٧.

أدله وجوب السوره، بين قراءه آيه سوره شاء، و المفروض فى المقام أنه لم يتم السوره، فيتخير بين إتمامها و بين رفع اليد عنها، و قراءه غيرها، مضافا إلى أن استصحاب بقاء التخيير الثابت قبل الشروع فيها يقضى ببقائه، ما لم يقع الفراغ منها.

و قد يقال بالثانى، نظرا إلى أن العدول مستلزم للقرآن المحرّم، لتحقيقه بقراءه سوره تامّه، و بعض من سوره أخرى، و إن لم تتم، و إلى لزوم الزيادة العمديه الموجبه للبطلان، و لكنّه مردود مضافا إلى أن القرآن مكروه لا محرّم كما مرّ سابقا، و أن مورد القرآن ما إذا قصد جعل المجموع جزء من الصلاه، بمعنى أنه يقصد امتثال الوظيفه الثابته للمصلّى، بعد قراءه الحمد، بمجموع ما يقرؤه من السورتين، أو سوره و بعض سوره.

و المفروض فى المقام خلافه، لأنّ معنى العدول الذى وقع التعبير به فى كلمات الأصحاب، و الرجوع و العود اللذين وقع التعبير بهما فى الأخبار المتقدمه إنما هو رفع اليد عمّا قرأ من بعض السوره، و جعله كالعدم، فالمقام لا يرتبط بالقرآن أصلا.

و منه يظهر الجواب عن الوجه الثانى، فإنّ الزيادة المبطله عباره عمّا يؤتى به بعنوان أنه من الصلاه، و المفروض أن العادل يجعل المقروء كأن لم يقرأ، فلا يجعله جزء للصلاه، حتّى يوجب فسادها، إلا أن يقال: إنّ المقدار الذى قرأ من السوره المعدول عنها إنما قرأه بعنوان الجزئيه للصلاه، ضروره أنه كان قاصدا لامتثال الوظيفه الثابته عليه، بالنسبه إلى قراءه السوره التى هى جزء للصلاه، بقراءه تلك السوره، و حينئذ فكيف يمكن أن يكون العدول مؤثرا فيما وقع بعنوان الجزئيه، و مخرجا له عنه، و هل هو إلا كتأثير الحادث فيما ثبت قبل حدوثه؟ و هو بديهى الاستحاله.

اللهم إلا أن يقال: إنّ وصف الجزئيه للصلاه إنما يتصف به مجموع أجزاء سوره

واحد، وأمّا إجزاءها فلا توصف بها، فما دام لم يقرأ سورة تامّة، لم يتحقّق الجزء، و لكن لا يخفى أنّ الأمر بالصلاة التي تكون مركّبة من الحقائق المتباينة الملحوظة بلحاظ الوحدة، كما أنّه ينسبط على أجزائها، و يصير كلّ جزء منها معروضا لبعض ذلك الأمر الواحد، كذلك بعض الأمر المتعلّق بالسورة، لكونها جزء منها ينسبط على أجزاء السورة، و يتعلّق كلّ بعض منه بجزء منها.

و كما أنّ إتيان بعض أجزاء الصلاة يوجب سقوط بعض الأمر المتعلّق به، سقوطا مراعى بإتمام الصلاة، كذلك الإتيان ببعض أجزاء الجزء يوجب سقوط بعض الأمر الضمني المتعلّق به، سقوطا مراعى بإتيان بقيّة أجزاء الجزء، و أجزاء الصلاة.

و حينئذ فمرجع جواز العدول إلى إمكان امثال ذلك الأمر الضمني المتعلّق بجزء الجزء الذي هو بعض من الأمر الضمني المتعلّق بمجموع السورة ثانيا، و من الواضح أنّه لا يعقل ذلك مع سقوطه، نظير الإتيان بسورة أخرى بعد الإتيان بسورة تامّة، فإنّه لا يعقل الامتثال ثانيا بعد سقوط الأمر، و لو كان أمرا ضمّيتا.

و لقائل أن يقول: إنّ السورة بتمامها اعتبرت جزء واحدا للصلاة، و حينئذ فما لم تتحقّق بجميع أجزائها لا تتحقّق ما هو جزء لها، و كما أنّ اتّصاف أجزاء سائر المركّبات بوصف الجزئية لها، إنّما يتوقّف على تحقّق الكلّ بجميع أجزائه، لأنّ وصف الجزئية و الكليه من الأمور المتضايقة، و من شأنها التلازم بينهما، و عدم ثبوت أحدهما قبل الآخر، فثبوت وصف الجزئية لأجزاء المركّب لا يمكن قبل تحقّق الكلّ، حتّى يصير متصفا بالكليه، فما لم يأت بالكلّ، و لم يقع الفراغ منه، يمكن له العدول و الإتيان بفرد آخر من المركّب.

و لكنّه لا- يخفى أنّ أجزاء السورة إنّما تكون أجزاء للصلاة، و إذا تحقّق شيء منها يكون صالحا لإلحاق سائر الأجزاء به، و صيرورته جزء فعليّا للصلاة، غايه

الأمر أنّ للمكلّف قطع الصلاه فيما لا- يحرم، وإخراجه عن تلك القابليه بإيجاد ما ينافى الصلاه، وأمّا تأثير القصد المتأخّر في إخراجه عن صلاحية وقوعه جزء، و صيرورته متّصفا بعنوان الجزئيه، فهو أمر يحتاج إلى نهوض الدليل عليه من الشرع، فإذا فرض عدم ثبوت الدليل على جوازه، فالقاعدته تقتضى خلافه.

و التمسك بإطلاق أدله وجوب السوره في الصلاه لإثبات التخيير كما عرفت، مردود بأنّ المتفاهم منها بنظر العرف التخيير ما دام لم يشرع في السوره، وأمّا ثبوته مطلقا حتّى بعد الشروع فيها، فلا يستفاد منها أصلا.

و أمّا التمسك بالاستصحاب، فيرد عليه أنّ التخيير المستصحب إنما هو التخيير بين مجموع أجزاء كلّ سوره من السور القرآنيه، و التخيير الذي يراد إثباته، هو التخيير بين قراءه بعض ما بقى من السوره، و بين قراءه سوره تامّه، فهما متغايران، و لا يمكن استصحاب أحدهما لإثبات الآخر، فإنّ التخيير الثابت قبل الشروع مقطوع الارتفاع، و المشكوك ثبوته فعلا مشكوك الحدوث رأسا، فالحقّ أنّ القاعده مع قطع النظر عن الأخبار الوارده في الموارد الخاصه المتقدمه، تقتضى عدم جواز العدول كما عرفت.

المسأله السابعه: «الضحى» و«الانشراح» سوره واحده،

و كذا «الفيل» و«قريش»

لا- إشكال و لا- خلاف بين أصحابنا الإماميه رضوان الله عليهم، في أنّ سوره «الضحى» و سوره «الم نشرح» سوره واحده، و كذا «الفيل» و«الإيلاف» (1)،

ص: ١٦٧

١ - ١) الهدايه: ١٣٥، الانتصار: ١٤٦، التهذيب ٢: ٧٢، النهايه: ٧٧-٧٨، شرائع الإسلام ١: ٨٣، تذكره الفقهاء ٣: ١٤٩، مستند الشيعة ٥: ١٢٥، كشف اللثام ٤: ٣٩، مفتاح الكرامه ٢: ٣٨٥، جواهر الكلام ١٠: ٢٠، الحدائق ٨: ٢٠٢.

فلا يجوز الاكتفاء بإحدهما في كل ركعه، بل يجب الجمع بينها وبين صاحبتهما، و الروايات الواردة في هذا الباب المذكوره في الجوامع التي بأيدينا (١)و إن لم تكن خاليه عن المناقشه من حيث السند،أو الدلاله، كما يظهر بمراجعتها، إلا أن الظاهر عدم الاحتياج إليها في الفتوى بذلك، بعد وضوح الحكم عند الإماميه، بحيث لم يخالف فيه أحد.

فعن الشيخ في الاستبصار: أن هاتين السورتين سوره واحده عند آل محمد عليهم السلام (٢)،و عن الانتصار: أنه جعل ذلك ممّا انفردت به الإماميه (٣)،و عن الأمالي نسبه المنع عن أفراد إحدهما عن صاحبتهما إلى دين الإماميه، معللاً- بأنّ كلاّ منهما مع صاحبتهما سوره واحده (٤)،و نحن نقطع بأنّ مستندهم في ذلك هو ما رووه عن الأئمه أهل البيت عليهم السلام، خصوصاً في المقام الذي كان سائر فرق المسلمين مخالفا لهم.

مضافاً إلى أنّ الفصل بالبسملة و تخصيص كلّ منهما باسم، كما في المصاحف، ربما يوهم الخلاف، و لا ينافي ذلك خلوّ ما بأيدينا من الجوامع الأربعة عن التعرّض للمسأله، لأنّك عرفت سابقاً أنّ هذه الجوامع لا تشتمل على جميع الروايات المذكوره في الجوامع الأوليه، و لذا ترى اشتمال بعضها على ما لا يشتمل عليه الآخر.

و بالجملة: فلا ينبغي الإشكال في أصل المسأله.

و إنما الكلام في الافتقار إلى البسملة بينهما، فعن الشيخ في الاستبصار:

ص: ١٤٨

١-١) راجع الوسائل ٥٤:٦. أبواب القراءه في الصلاه ب ١٠.

٢-٢) الاستبصار ٣١٧:١.

٣-٣) الانتصار: ١٤٦.

٤-٤) أمالي الصدوق: ٥١٢.

لا- يفصل بينهما بيسم الله الرحمن الرحيم (١)، و قال فى تفسيره المسمى بالتبيان: روى أصحابنا أن «ألم نشرح» مع «الضحى» سورة واحده لتعلق بعضها ببعض، و لم يفصلوا بينهما بيسم الله الرحمن الرحيم، و أوجبوا قراءتهما فى الفرائض فى ركعه، و إلا يفصل بينهما، و مثله ذكر الطبرسى فى مجمع البيان (٢)، و عن البحار نسبة ذلك إلى الأكثر (٣)، و استظهره المحقق فى الشرائع (٤)، و يؤيده ما روى عن أبى بن كعب من أنه لم يفصل بينهما فى مصحفه (٥)، و الوجه فيه أنه لم يعهد من أحد من المسلمين القول بكون البسملة الواقعة فى أثناء السورة آية مستقلة لتلك السورة، نعم وردت فى سورة النمل بعضا من الآيه إلا- أن المراد بها حكاية البسملة الواقعة فى كتاب سليمان، فلا- يكون من قبيل البسملات الواقعة فى أوائل السور، و ينبغى نقل عبارته الشيخ فى الخلاف فى مسأله جزئيه البسملة، حتى يظهر أن الفصل بينهما بالبسملة إنما هو لأن المعروف عندهم كونهما سورتين لا سورة واحده.

قال فى الخلاف: «بسم الله الرحمن الرحيم» آيه من كلّ سورة من جميع القرآن، و هى آيه من أولّ سورة الحمد. و قال الشافعى: إنّها آيه من أولّ الحمد بلا- خلاف بينهم، و فى كونها آيه من كلّ سورة قولان: أحدهما: أنّها آيه من أولّ كلّ سورة، و الآخر: أنّها بعض آيه من كلّ سورة، و إنما تتمّ مع ما بعدها فتصير آيه.

و قال أحمد، و إسحاق، و أبو ثور، و أبو عبيده، و عطاء، و الزهرى، و عبد الله بن المبارك: إنّها آيه من أولّ كلّ سورة حتى أنّه قال: من ترك «بسم الله الرحمن الرحيم»، ترك مائه و ثلاث عشره آيه. و قال أبو حنيفة، و مالك، و الأوزاعى،

ص: ١٦٩

١- ١) الاستبصار ٣١٧: ١.

٢- ٢) التبيان ٣٧١: ١٠، مجمع البيان ٥٠٧: ٥.

٣- ٣) بحار الأنوار ٨٢: ٤٦.

٤- ٤) شرائع الإسلام ١: ٧٣.

٥- ٥) مجمع البيان ٥٤٤: ٥.

و داود: ليست آيه من فاتحه الكتاب، و لا من سائر السور.

و قال مالك، و الأوزاعي، و داود: يكره أن يقرأها في الصلاه بل يكبر، و يبتدى بالحمد إلا في شهر رمضان، و المستحب أن يأتي بها بين كل سورتين تبركا للفصل، و لا يأتي بها في أول الفاتحه.

و قال أبو الحسن الكرخي: ليس عن أصحابنا روايه في ذلك، و مذهبهم الإخفاء في قراءتها، فاستدلنا بذلك على أنها ليست من فاتحه الكتاب عندهم، إذ لو كانت منها لجهر بها كما يجهر بسائر السور، و كان أبو الحسن الكرخي يقول:

ليست من هذه السوره، و لا من سائر السور سوى سوره النمل. هكذا روى عنه أبو بكر الرازي، و قال أبو بكر: ثم سمعناه بعد ذلك يقول: إنها آيه تامه مفرده في كل موضع أثبتت فيه إلا في سوره النمل، فإنها بعض آيه في قوله تعالى إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَ إِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (١) انتهى.

و المحكى في تفسير الزمخشري عن بعض العامه أيضا القول بالوحده، و عدم الفصل بالبسملة (٢)، و هذا يدل على أن الوحده مستلزمه لعدم الفصل، مضافا إلى أن ملاحظه المعاني و الارتباط بينها تقضى بعدم الفصل بينهما حتى بالبسملة، كما يظهر بالتدبر فيها.

هذا، و الوجه في اعتبارها إنما هو ثبوتها في المصاحف بضميمه الإجماع على عدم التحريف بالزياده، و لكن قد تقدم أن المروى عن أبي بن كعب، إنه لم يفصل بينهما بالبسملة، مضافا إلى أن الفصل إنما هو لتوهم كونهما سورتين، و معهوديه الفصل بها بين السور، فالظاهر عدم الافتقار إلى البسملة بينهما، كما هو المشهور

ص: ١٧٠

١ - ١) المجموع ٣: ٣٣٢-٣٣٤، المغنى لابن قدامه ١: ٤٨، التفسير الكبير ١: ١٧٢-١٧٣، الجامع لأحكام القرآن ١: ٩٣-٩٦، الخلاف

١: ٣٢٨ مسألة ٨٢.

٢ - ٢) الكشاف ٤: ٨٠١.

بين المتقدمين (١)، وذهب كثير من المتأخرين إلى لزومها (٢)، لا يقدح بعد عدم كون فتواهم كاشفا عن الدليل المعتبر، بخلاف فتوى القدماء من الأصحاب كما عرفت ذلك مرارا.

ص: ١٧١

١-١) راجع ١٦٩:٢.

٢-٢) السرائر ١:٢٢١، التحرير ١:٣٩، التنقيح الرائع ١:٢٠٤، مجمع الفائدة و البرهان ٢:٢٤٤، الروضه البهيّه ١: ٢٦٩.

لا إشكال ولا خلاف بين المسلمين-العامه والخاصه-في أنّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ يَجْهَرُ بِالْقِرَاءَةِ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ مِنَ الْمَغْرَبِ وَالْعِشَاءِ الْآخِرَةِ، وَفِي صَلَاةِ الْفَجْرِ، وَيَقْرَأُ إِخْفَاتًا فِي بَقِيَةِ الرَّكْعَاتِ وَالصَّلَوَاتِ (١)، وَلِذَا حَكَى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ بَعْدَ وَجُوبِ الْقِرَاءَةِ فِي الصَّلَوَاتِ الْإِخْفَاتِيَّةِ، مَعْلَلًا بِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ سَكَتَ فِيهَا، وَحَكَى عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَجَمَاعِهِ الْقَوْلَ بَعْدَ وَجُوبِ قِرَاءَةِ شَيْءٍ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأَخِيرَتَيْنِ مِنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَالْعِشَاءِ، وَفِي الرَّكْعَةِ الْأَخِيرَةِ مِنَ الْمَغْرَبِ (٢)، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حَيْثُ كَانَ يَقْرَأُ إِخْفَاتًا لَمْ يَفْهَمُوا أَنَّهُ يَقْرَأُ، بَلْ فَهَمُوا بِمَجْرَدِ السَّكُوتِ، وَلِذَا حَكَمُوا بَعْدَ وَجُوبِ شَيْءٍ فِي مَوَاضِعِ الْإِخْفَاتِ.

ص: ١٧٣

١ - ١) المجموع ٣: ٣٨٩، سنن البيهقي ٢: ٤٤، المقنعه: ١٤١، المبسوط ١: ١٠٨، الغنيه: ٧٨، الكافي في الفقه: ١١٧، المهذب ١: ٩٢، السرائر ١: ٢٢٣، شرائع الإسلام ١: ٧٢، تذكره الفقهاء ٣: ١٥١، مفتاح الكرامه ٣: ٣٦٣، كشف اللثام ٤: ١٤، مستند الشيعة ٥: ١٥٦، جواهر الكلام ٩: ٣٦٤.

٢ - ٢) بدايه المجتهد ١: ١٨١-١٨٢، التفسير الكبير ١: ١٨٨.

و بالجمله: فلا- ينبغى الإشكال فى استمرار عمل النبى صلبى الله عليه و آله على ذلك، و إنما الكلام فى أن ذلك على سبيل الوجوب أو الاستحباب، فالمحكى عن الجمهور القول بالاستحباب (١)، و ذهب ابن أبى ليلى منهم إلى الوجوب (٢)، و مستندهم فى ذلك أصاله البراءه عن التكليف الوجوبى مع الشك فيه.

و لا- يخفى أنه لا- مجال للتمسك بالأصل، مع ما عرفت من استمرار عمل النبى صلبى الله عليه و آله على ذلك، بحيث لم يقرأ جهرا فى مواضع الإخفات و لا- إخفاتا فى مواضع الجهر أصلا و لو مره، لوضوح أن مدرك أصاله البراءه هو حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان.

و من المعلوم أن العقل لا- يحكم بقبح العقاب مع مداومه النبى صلبى الله عليه و آله على الجهر و الإخفات فى مواضعهما، خصوصا مع ما حكوه عنه صلبى الله عليه و آله من أنه قال بعد ما صلبى:

«صلوا كما رأيتونى أصلى» (٣). فالتمسك بالأصل بعد ثبوت ذلك- كما عرفت أنه لا خلاف فيه- مما لا سبيل إليه، و لذا قال العلامة فى محكى التذكرة: إنه غلط (٤).

و المشهور بين علمائنا الإماميه رضوان الله عليهم هو القول بالوجوب (٥)، و المحكى عن المرتضى مجرد الاستحباب (٦)، و منشأ الاختلاف اختلاف ظاهر الأخبار المرويه عن الأئمه عليهم السلام التى هى حجه عندنا، فمستند المشهور صحيحه زراره عن أبى جعفر عليه السلام فى رجل جهر فيما لا- ينبغى الإجهار فيه، و أخفى فيما لا ينبغى الإخفاء فيه، فقال عليه السلام: أى ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته و عليه الإعادة فإن

ص: ١٧٤

١- ١) تذكره الفقهاء ٣: ١٥١، المعبر ٢: ١٧٦، المجموع ٣: ٣٨٩، الشرح الكبير ١: ٥٦٩.

٢- ٢) تذكره الفقهاء ٣: ١٥١، المعبر ٢: ١٧٦، المجموع ٣: ٣٨٩، الشرح الكبير ١: ٥٦٩.

٣- ٣) صحيح البخارى ٧: ١٠٢ ح ٦٠٠٨ و ج ١٦٩، ح ٧٢٤٦، سنن البيهقى ٢: ٣٤٥، سنن الدار قطنى ١: ٢٧٢ ح ١٢٩٦.

٤- ٤) تذكره الفقهاء ٣: ١٥٢.

٥- ٥) الخلاف ١: ٣٢٢، الغنيه ٧٨، السرائر ١: ٢١٨، جواهر الكلام ٩: ٣٦٤، مستند الشيعة ٥: ١٥٦، كشف اللثام ٤: ١٤، مفتاح الكرامه ٢: ٣٦٣.

٦- ٦) المنتهى ١: ٢٧٧ عن المصباح للمرتضى.

فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدري فلا شيء عليه، وقد تَمَّتْ صلاته» (١). وغيرها من الأخبار الظاهرة في الوجوب.

و مستند القول بالاستحباب، رواه علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال:

سألته عن الرجل يصلّي من الفريضة ما يجهر فيه بالقراءة، هل عليه أن لا يجهر؟ قال: «إن شاء جهر و إن شاء لم يفعل» (٢).

وقد يجمع بينها وبين صحيحه زواره بحمل هذه على التقية، لأنها موافقة للعامّة، ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّه لا معنى للتقية في مثل هذا الأمر الذي يكون عملهم مطابقا لعمل النبي صلّى الله عليه وآله، خصوصا مع ما عرفت من وجود القائل بالوجوب بينهم (٣)، مضافا إلى أنّ ظاهر الرواية التساوى بين الإجهار وعدمه، مع أنّ الاستحباب و رجحان الجهر في مواضعه والإخفات كذلك، ثابت عندهم بلا خلاف.

وقد يقال: بأنّ مقتضى الجمع هو حمل الأولى على الاستحباب، كما هو الحال في مطلق الدليلين المتعارضين، اللذين كان أحدهما دالّا على الوجوب، والآخر على الاستحباب، لما قد حقّق في محلّه، من أنّ الوجوب يستفاد من ظهور الطلب الذي هو معنى الأمر، و فعل من الأفعال، في كونه ناشئا من الإرادة الحتمية، و مع الدليل على خلافه لا يبقى مجال لاستفادته.

و لكن لا يخفى ما في حمل صحيحه زواره على الاستحباب من الاستبعاد،

ص: ١٧٥

١- (١) الفقيه ١: ٢٢٧ ح ١٠٠٣، التهذيب ٢: ١٦٢ ح ٦٣٥، الاستبصار ١: ٣١٣ ح ١١٦٣، الوسائل ٦: ٨٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٦ ح ١.

٢- (٢) التهذيب ٢: ١٦٢ ح ٦٣٦، الاستبصار ١: ٣١٣ ح ١١٦٤، قرب الإسناد: ١٧٥ ح ٧٨٢، الوسائل ٦: ٨٥-٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٥ ح ٦.

٣- (٣) و هو ابن أبي ليلى كما في المعتمد ٢: ١٧٦، و تذكره الفقهاء ٣: ١٥١.

و ذلك لأنَّ أصل رجحان الجهر و الإخفات في مواضعهما كان مفروغا عنه عند السائل، و لذا عبّر بكلمه «لا ينبغي» و إنما كان مورد شكّه مدخليتهما في صحه الصلاه، بحيث يجب عليه إعادتها مع الإخلال بهما، أو أنهما يوجبان مجرّد الفضيله و الكمال.

و لا- ريب أنّ ظاهر الجواب هو الأول، و حملة على الاستحباب في غايه البعد، فظاهرهما متعارضان، و الترجيح مع صحيحه زراره، الظاهره في الوجوب، لخلوّها عن الاضطراب، دون الروايه الأخرى، لأنّ الجمع بين التعبير بكلمه «عليه» و بين إضافه كلمه «لا» في قوله: «هل عليه أن لا- يجهر» ممّا لا- ينبغي كما لا- يخفى، مضافا إلى أنّها موافقه لفتوى المشهور و للسّينه كما عرفت، فالأحوط إن لم يكن أقوى مراعاتهما في مواضعهما.

ثمَّ إنّ وجوب الإخفات في الظهرين على ما عرفت، إنما هو في غير يوم الجمعة، و أمّا يوم الجمعة، فالمحكى عن العلّامه في المنتهى (1)، دعوى اتّفاق كلّ من يحفظ عنه العلم على الجهر بالقراءه في صلاتها، أي الركعتين مع الخطبه، و الدليل عليه استمرار سيره النبي صلّى الله عليه و آله على الجهر بها، كاستفاده أصل مشروعيه صلاه الجمعة عن عمله صلّى الله عليه و آله، و لكن لم يعلم أنّ ذلك هل هو على سبيل الوجوب أو الاستحباب؟ و كلام العلّامه غير ظاهر في الثانی، و على تقدير ظهوره غير مفيد، لأنّه من المحتمل أن يكون القائل بالاستحباب هو الذى يقول باستحباب الجهر و الإخفات في مواضعهما، و لم يعلم اختيار القائل بوجوبهما في مواضعهما ذلك القول.

و بالجملة: فأصل الرجحان ممّا لا إشكال فيه، لما عرفت من استقرار سيره

ص: ١٧٤

النبى صَلَّى الله عليه و آله و الخلفاء بعده على الجهر بقراءه صلاه الجمعه،مضافا إلى دلالة الأخبار عليه أيضا (١).

و أما صلاه الظهر يوم الجمعه فقد اختلف فى استحباب الجهر فيها و العدم، و منشأه اختلاف الأخبار الوارده فى حكمها، و يدلّ على الجهر روايه عمران الحلبي قال:سئل أبو عبد الله عليه السّلام عن الرجل يصلّي الجمعه أربع ركعات، أ يجهر فيها بالقراءه؟قال:«نعم،و القنوت فى الثانيه» (٢).

و روايه الحلبي قال:سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن القراءه فى الجمعه إذا صلّيت وحدى أربعاً،أجهر بالقراءه؟فقال:نعم،و قال:«أقرأ سورة الجمعه و المنافقين فى يوم الجمعه» (٣).

و روايه محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السّلام قال:قال لنا:«صلّوا فى السفر صلاه الجمعه جماعه بغير خطبه و أجهروا بالقراءه»،فقلت:إنّه ينكر علينا الجهر بها فى السفر فقال:«أجهروا بها» (٤).

و روايه محمّد بن مروان قال:سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن صلاه الظهر يوم الجمعه كيف نصليها فى السفر؟فقال:«تصليها فى السفر ركعتين و القراءه فيها جهرا» (٥).

و بإزاء هذه الأخبار خبران آخران،مدلولهما اختصاص الجهر بصلاه الجمعه فى يومها،و هما روايه جميل قال:سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الجماعه يوم الجمعه فى

ص:١٧٧

١-١) الوسائل ١٦٠:٦.أبواب القراءه فى الصلاه ب ٧٣.

٢-٢) الفقيه ١:٢٦٩ ح ١٢٣١، التهذيب ٣:١٤ ح ٥٠، الاستبصار ١:٤١٦ ح ١٥٩٤، الوسائل ١٦٠:٦.أبواب القراءه فى الصلاه ب ٧٣ ح ١.

٣-٣) الكافي ٣:٤٢٥ ح ٥، التهذيب ٣:١٤ ح ٤٩، الوسائل ١٦٠:٦.أبواب القراءه فى الصلاه ب ٧٣ ح ٢.

٤-٤) التهذيب ٣:١٥ ح ٥١، الوسائل ١٦١:٦.أبواب القراءه فى الصلاه ب ٧٣ ح ٦.

٥-٥) التهذيب ٣:١٥ ح ٥٢، الوسائل ١٦١:٦.أبواب القراءه فى الصلاه ب ٧٣ ح ٧.

السفر؟ فقال: «يصنعون كما يصنعون في غير يوم الجمعة في الظهر، ولا يجهر الإمام فيها بالقراءة، إنما يجهر إذا كانت خطبه» (١).

و رواه 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 خطبه» (٢).

هذا و نقل في الوسائل عن الشيخ رحمه الله أنه حمل هذين الخبرين على التقيه و الخوف، ثم قال: و يحتمل أن يكون المراد نفى تأكد الاستحباب في الظهر، و إثباته في الجمعة، و استجود هذا الاحتمال صاحب الجواهر، و قرّبه في المصباح (٣).

و كيف كان فلا- خفاء في ظهور الأخبار الأربعة المتقدمه في وجوب الجهر بالقراءة في صلاة الظهر يوم الجمعة، و في ظهور الأ-خيرتين في النهي عنه، و ربما يجمع بينهما بحمل الطائفة الأولى على الاستحباب، و الثانيه على نفى تأكده، نظرا إلى أن النهي فيها وارد مورد توهم الوجوب، فلا- يدلّ إلا- على الجواز، و مقتضى الجمع بينها و بين الأخبار السابقه حمل الأمر فيها على الاستحباب.

و لكن لا- يخفى أن النهي عن الجهر بالقراءة في الظهر ظاهر في عدم الجواز، و أن الجهر الواجب أو المستحب يختص بما إذا كانت خطبه، فلا- يمكن الجمع بالنحو المذكور، و كيف يمكن حمل النهي الظاهر في عدم الجواز على ما ذكره، فالظاهر أن العرف لا يساعد على ذلك أصلا، فالأخبار متعارضة.

و حينئذ فلو قدمت أخبار الوجوب ينبغي حملها على الاستحباب، لعدم معرفيه القول بالوجوب من أحد من المسلمين، مضافا إلى كون المسأله مما تعمّ به

ص: ١٧٨

١- ١) التهذيب ٣: ١٥ ح ٥٣، الوسائل ٦: ١٦١. أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣ ح ٨.

٢- ٢) التهذيب ٣: ١٥ ح ٥٤، الوسائل ٦: ١٦٢. أبواب القراءة في الصلاة ب ٧٣ ح ٩.

٣- ٣) جواهر الكلام ٩: ٣٧١، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٣٠٠.

البلوى، و معه كيف يمكن خفاء حكمها على المسلمين بحيث استقرت سيرتهم على خلافه، كما يشعر به قول الراوى فى بعض الروايات المتقدمه بعد أمر الإمام عليه السلام بالجهر: «إنه ينكر علينا الجهر بها»، فإن ظاهره كون الجهر عندهم من المنكرات، و من هنا يمكن ترجيح أخبار المنع، لموافقته للسيره المستمره، فالأحوط لو لم يكن أقوى هو الإخفات كما لا يخفى.

هنا مسائل

المسأله الأولى: معنى الجهر و الإخفات

المعروف بينهم أنّ معنى الجهر هو أن يسمع غيره، و معنى الإخفات أن يسمع نفسه (1)، و لكن يرد عليه أنّ إسماع النفس المأخوذ فى تعريف الإخفات لا ينافى إسماع الغير، فيلزم إمكان تصادقهما على مورد واحد، و لو سلّم كون المراد إسماع النفس فقط، نقول من الواضح أنّ إسماع الغير و عدمه لا ربط لهما بما هو معنى الجهر و الإخفات حقيقه.

ضروره أنّ المراد بالأول هو إظهار جوهر الصوت، و بالثانى إخفاؤه كما يظهر بمراجعته العرف الذى هو المرجع فى المقام، لعدم ورود التحديد من الشارع، نعم لازم الإظهار سماع الغير غالباً، كما أنّ لازم الإخفاء هو العدم، مضافاً إلى أنّ هذا التعريف لم يصدر من أحد من قدماء أصحابنا رضوان الله عليهم أجمعين، بل لم يفسروا الجهر و الإخفات أصلاً.

ص: ١٧٩

١ - ١) الكافي فى الفقه: ١١٧، السرائر ٢٢٣: ١، المعبر ١٧٧: ٢، شرائع الإسلام ١: ٧٢، تذكره الفقهاء ٣: ١٥٣، المنتهى ١: ٢٧٧، الدروس ١: ١٧٣، مستند الشيعة ٥: ١٦٢، كشف اللثام ٤: ٣٦، جواهر الكلام ٩: ٣٧٦.

و الوجه فيه: أنهما من الألفاظ التي أحيل فهم معانيها إلى العرف، لعدم كون غير ما يفهم منها بنظرهم مقصودا للشارع، نعم ذكر الشيخ في النهاية بعد تقسيمه الصلوات إلى الجهرية والإخفائية ما هذا لفظه: وإذا جهر لا يرفع صوته عاليا، بل يجهر متوسطا، وإذا خافت فلا يخافت دون إسماعه نفسه (١). ونظيره ذكر في المبسوط (٢)، وقال المفيد في المقنعه في ذيل الصلوات الإخفائية: ولكن لا يخافت بما لا يسمعه أذنيه (٣).

فإن ظاهر هاتين العبارتين أن المراد بالجهر والإخفات هو معناهما العرفي، ولكن حيث إن الجهر العرفي يشمل الصوت العالى، والإخفات كذلك يشمل ما دون إسماعه نفسه، ذكرنا أن هذا النحو من الإجهار، وذاك النحو من الإخفات، لا يكتفى بهما، بل يشترط في صحة الصلاه الجهر المتوسط، والإخفات بما يسمع نفسه.

هذا، ولكن يظهر مما ذكره الشيخ في تفسير التبيان في معنى قوله تعالى:

وَلَا تَجْهَرُ بِصَوْتِكَ وَلَا تُخَافُتُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا (٤)، الموافق لما هو المعروف بينهم في معنى الجهر والإخفات، بل نسبه إلى الأصحاب حيث قال: قوله:

وَلَا تَجْهَرُ، نهى من الله تعالى عن الجهر العظيم في حال الصلاه، وعن المخافته الشديده، وأمر بأن يتخذ بين ذلك سبيلا، وحد أصحابنا الجهر فيما يجب الجهر فيه، بأن يسمع غيره، والمخافته بأن يسمع نفسه (٥).

ص: ١٨٠

١-١) النهاية: ٨٠.

٢-٢) المبسوط ١: ١٠٨.

٣-٣) المقنعه: ١٤١.

٤-٤) الإسراء: ١١٠.

٥-٥) التبيان ٥٣٣: ٦-٥٣٤.

و الظاهر أنه ليس المراد بالتحديد المذكور في كلامه هو الحدّ و التعريف المنطقي، بحيث يكون إسماع الغير معرّفًا للجهر، و إسماع النفس حدًا للإخفات، بل المراد به بيان المقدار الذي يعتبر في صحه الصلوات الجهرية و الإخفاته، و لا يجزى في الجهر أكثر منه، و لا في الإخفات أقلّ منه.

و يؤيد ذلك ما ذكره في المعبر، حيث قال: و أقلّ الجهر أن يسمع غيره القريب، و الإخفات أن يسمع نفسه، أو بحيث يسمع لو كان سمعًا، و هو إجماع العلماء، و لأنّ ما لا يسمع لا يعدّ كلامًا و لا قراءه (١). انتهى.

فإنّ التعليل الأخير يدلّ على أنّ مقصوده مجرّد عدم الاكتفاء بما دون إسماعه نفسه، لعدم عدّه كلامًا و لا قراءه، فالإجماع وقع على هذا المعنى.

و بالجمله: فالظاهر أنّ مرادهم بالحدّ هو المحدوديه في ناحيه الاجزاء و أنّ المراد بالجهر و الإخفات المعبرين في الصلوات الجهرية و الإخفاته ليس ما يصدق عليه الجهر، و لو كان جهرا عظيما و صوتا عاليا، و لا ما يصدق عليه الإخفات، و لو كان ما دون سماع النفس، بل المعبر الجهر المتوسطّ و الإخفات بما يسمعها.

و ليس مرادهم التحديد بمعنى التعريف، و بيان الحقيقه، حتى يورد عليهم بما ذكرنا، بل قد عرفت أنّ عبارات القدماء من الأصحاب خاليه عن تفسيرهما، و لو بما هو المعروف بين المتوسّطين. فدعوى أنّ المشهور بين القدماء هو التحديد بما ذكر، كما هو المحكّي عن مفتاح الكرامه (٢)، ممنوعه جدّا.

و كيف كان فقد عرفت من النهايه و المبسوط أنّه يعتبر في الجهر أن يكون متوسّطًا، بمعنى أنّه لا يجزى أكثر منه، و في الإخفات أن يكون بحيث يسمع نفسه، بمعنى أنّه لا يجزى أدنى منه، و عرفت التصريح بالثاني من المفيد في المقنع، و لكن

ص: ١٨١

١- (١) المعبر ١٧٧: ٢.

٢- (٢) مفتاح الكرامه ٣٦٥: ٢.

عبارة التبيان المتقدمه مشتمله على أمر زائد، وهو أنه يعتبر في الجهر أن يسمع غيره، بمعنى أنه يعتبر فيه أن لا يكون أقل منه.

و يرد عليه حينئذ أنه لا دليل على اعتبار هذا الأمر أصلاً، بعد كون معنى الجهر هو إظهار جوهر الصوت، وهو لا ينافي عدم سماع الغير، فإنه قد يتفق الإظهار مع العدم، كما هو واضح، واعتبار كون الجهر متوسطاً لا عالياً، والإخفات بحدّ يوجب سماع النفس، إنما هو لدلاله الآيه الشريفه (1)، بضميمه الأخبار الكثيره الوارده في تفسيرها، وإلا فقد عرفت شمول الجهر و الإخفات بمعناهما الحقيقي لهما أيضاً.

هذا، وعبارة المعبر المتقدمه كعبارة التبيان تدلّ على اعتبار ذلك الأمر الزائد حيث قال: و أقلّ الجهر أن يسمع غيره القريب. و قد عرفت أنه لا دليل عليه أصلاً.

و من الغريب ما وقع من الحلّي في هذا المقام، حيث قال في السرائر: و أدنى الجهر أن تسمع من عن يمينك أو شمالك، و لو علا صوته فوق ذلك لم تبطل صلاته، و حدّ الإخفات أعلاه أن يسمع أذناك بالقراءه، و ليس له حدّ أدنى، بل إن لم تسمع أذناه القراءه، فلا صلاه له، و إن سمع من عن يمينه أو شماله صار جهراً، فإذا فعله عامداً بطلت صلاته (2). انتهى.

فإنه اعتبر في الجهر أن يسمع من عن يمينه أو شماله، و لم يعتبر في طرف أعلاه شيئاً، بل صرح بأنه لا تبطل الصلاه مع الصوت عالياً، و قد عرفت قيام الدليل على مبطله الثاني، و عدم قيامه على الأول، هذا مع أنه اعتبر الحدّ في أعلى الإخفات دون أدناه، و قد عرفت أنه معتبر في الثاني دون الأول.

ص: ١٨٢

١-١ (١) الإسراء: ١١٠.

١-٢ (٢) السرائر ٢٢٣: ١.

مضافا إلى أنه جعل الحد الأعلى في الإخفات هو سماع الأذنين بالقراءة، مع أنه الحد الأدنى فيه، و لو حمل الأعلى في كلامه على شدّه الإخفات، والأدنى على ضعفه كما هو غير بعيد.

فالجمع بين أنه ليس له حدّ أدنى، وبين أنه لو سمع من عن يمينه أو شماله يصير جهرا، ممّا لا يصح أصلا، مضافا إلى أنه لا دليل على صيرورته جهرا في هذه الصورة كما عرفت في عكسه. فالإنصاف أنّ عبارته في غاية الاضطراب.

و نظير عبارته الحلي في تحديد أقلّ الجهر و أعلى الإخفات، ما حكى عن المالكية في تحديدهما، و لكن المحكي عن الشافعية و الحنابلة و الحنفية، تحديد الجهر من الطرف الأدنى، و كذلك الإخفات (1)، و إن اختلفوا في أقلّ الجهر من حيث الاكتفاء بما يسمع من يليه و لو واحدا، كما عن الأولين، و لزوم إسماع غيره ممّن ليس بقربه، كأهل الصفّ الأول، فلو سمع رجل أو رجلان فقط لا يجزى كما عن الأخير.

و كيف كان فالظاهر كما عرفت أنّ ذلك المعنى المعروف بينهم ليس المراد به بيان حقيقه الجهر و الإخفات، كيف! و ضروره العرف قاضيه بأنهما نوعان من الصوت متضادان، و سماع الغير و عدمه خارجان عن معناهما الحقيقي، بل هما وصفان للقراء المتحققه في الخارج، نعم لازم الجهر نوعا سماع الغير، كما أنّ لازم الإخفات كذلك هو العدم.

و حيثئذ فإن كان مرادهم بأنّ أقلّ الجهر إسماع غيره القريب، هو مدخله ذلك في معناه، بحيث لا يصدق عنوانه على الأقلّ منه، ففيه منع ذلك، و إن كان المراد أنّ هذه المرتبه من الجهر تعتبر في صحه الصلوات الجهرية، و لا- تكفي المرتبه النازله عنها، فيرد عليه ما عرفت من عدم الدليل عليه، بعد صدق الجهر على هذه المرتبه

ص: ١٨٣

أيضا، مضافا إلى أنّ المسلمين كانوا من أوّل الإسلام إلى يومنا هذا يقسمون الصلاة إلى الجهرية و الإخفائية، وكانوا يعبرون عن كيفية قراءه النبي صلى الله عليه و آله في الصلوات بالجهر في بعضها و الإخفات في أخرى، و لم يقيدوا الجهر بغير المرتبه النازله أصلا، و لو لم يكن هنا دليل على تحديد الجهر من الطرف الأعلى، و الإخفات من الطرف الأدنى، لقلنا بكفايه الجهر و الإخفات بمراتبهما، و لكن قد عرفت أنّ الآيه الشريفه بضميمه النصوص الوارده في تفسيرها تدلّ على ذلك، و أنّ السيره المستمره بين المسلمين في الصلوات الجهرية و الإخفائية موافقه لما ذكرنا.

ثمّ إنّ المراد بإسماع النفس المعتر في أدنى الإخفات، هل هو إسماعها فعلا، أو و لو بالقوه؟ و على التقديرين هل اللّازم و جوب إسماعها الكلمه بمادّتها و هيئتها، أو يكفي مجرد إسماع الصوت و إن لم يتميّز المواد و الهيئات؟ و جوه، و اللّازم ملاحظه الأخبار الداله على اعتبار ذلك في صحه القراءه في الصلاة أو مطلقا فنقول:

منها: روايه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يكتب من القراءه و الدعاء إلّا ما أسمع نفسه» (١).

و منها: روايه سماعه قال: سألته عن قول الله عزّ و جلّ و لا تجهز بصيلائك و لا تخافن بها (٢) قال: «المخافته ما دون سمعك، و الجهر أن ترفع صوتك شديدا» (٣).

ص: ١٨٤

١- ١) الكافي ٣: ٣١٣ ح ٦، التهذيب ٢: ٩٧ ح ٣٦٣، الاستبصار ١: ٣٢٠ ح ١١٩٤، الوسائل ٦: ٩٦. أبواب القراءه في الصلاة ب ٣٣ ح ١.

٢- ٢) الاسراء: ١١٠.

٣- ٣) الكافي ٣: ٣١٥ ح ٢١، التهذيب ٢: ٢٩٠ ح ١١٦٤، الوسائل ٦: ٩٦. أبواب القراءه في الصلاة ب ٣٣ ح ٢.

و منها:روايه الحلبي قال:سألت أبا عبد الله عليه السّلام هل يقرأ الرجل في صلاته و ثوبه على فيه؟قال:«لا بأس بذلك إذا أسمع أذنيه الهمهمه» (١).

و منها:روايه عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام قال:سألته عن الرجل يصلح له أن يقرأ في صلاته و يحرك لسانه بالقراءة في لهواته من غير أن يسمع نفسه؟قال:«لا بأس أن لا يحرك لسانه يتوهم توهما» (٢).

و اللهوات بالتحريك جمع لهاه، كحصاه، و هي سقف الفم، و قيل هي اللحمه الحمراء المتعلّقه في أصل الحنك، ذكر ذلك في مجمع البحرين (٣)، و يبعد كون المراد هو المعنى الثاني كما لا يخفى و أمّا الأول فلا يناسب أيضا، لأنّ مخارج الحروف بعضها لا يتجاوز عن الشفتين، كالباء و نحوها.

و كيف كان فالروايه مخالفه للأدله الداله على وجوب القراءة في الصلاه، لأنّ القراءة لا تتحقّق مع عدم تحريك اللسان، و مجرد التوهم و التخيل كما هو واضح، فإنّ مجرد تحريك اللسان مع التوهم لا- يحقق القراءة، و على تقديره فاحرازها في غايه الإشكال، و لذا حملها الشيخ على من يصلّى خلف من لا يقتدى به.

و أمّا روايه زراره الظاهره في وجوب الاسماع فعلا فيمكن أن يقال بأنّه يبعد أن يكون المراد مدخلية إسماع النفس، بحيث يكون اللازم تأثر القوه السامعه بسبب القراءة، فإنّ ذلك لا- ربط له بتحققها، بل المراد هو لزوم إيجاد الصوت، بحيث بلغ تلك المرتبه، فلو علم أنّه أوجد الألفاظ بمادّتها و هيئتها من غير سماعها،

ص: ١٨٥

١- (١) الكافي ٣:٣١٥ ح ١٥، التهذيب ٢:٩٧ ح ٣٦٤ و ص ٢٢٩ ح ٩٠٣، الاستبصار ١:٣٢٠ ح ١١٩٥، الوسائل ٦: ٩٧. أبواب القراءة في الصلاه ب ٣٣ ح ٤.

٢- (٢) التهذيب ٢:٩٧ ح ٣٦٥، الاستبصار ١:٣٢١ ح ١١٩٦، الوسائل ٦:٩٧. أبواب القراءة في الصلاه ب ٣٣ ح ٥، و ص ١٢٨ ب ٥٢ ح ٢.

٣- (٣) مجمع البحرين ١:١٤٧. ٤.

فالظاهر عدم البطلان، و لزوم إسماع الألفاظ بخصوصياتها، تنفيه روايه الحلبي المتقدمه. و كيف كان فالظاهر أنه لا يعتبر الإسماع بحيث تتميز الكلمات بعضها عن بعض.

ثم إنَّ وجوب الجهر في الصلاه الجهرية يختص بالرجال، و أمَّا النساء فليس عليهنَّ جهر (١)، فلو خافتن في مواضع الجهر فلا تبطل صلاتهنَّ، كما إنَّه لا تبطل لو أجهرن، نعم ربما يوجب البطلان فيما إذا أجهرن فيما يسمع صوتهن الأجنبي، بناء على حرمه الإسماع، و اقتضاء حرمه الإجهار بطلان الصلاه، لا تحاده معها، و المبعِّد لا يمكن أن يكون مقرَّبًا. هذا، و أمَّا الصلوات الإخفاته، فيجب عليهنَّ الإخفات فيها كالرجال بلا إشكال.

المسأله الثانيه: الإخفات في موضع الجهر و بالعكس

إذا خافت في موضع الجهر أو أجهر في موضع الإخفات، فلا إشكال في بطلان صلاته إذا كان ذلك عمداً، و أمَّا إذا كان جهلاً أو نسياناً أو سهواً، فلا تجب عليه الإعادة، كما هو صريح روايه زراره عن أبي جعفر عليه السَّلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، و أخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، فقال: «أى ذلك فعل متعمِّداً فقد نقض صلاته و عليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه و قد تمَّت صلاته» (٢). و هذا أى عدم وجوب الإعادة على هؤلاء ممَّا لا إشكال

ص: ١٨٦

١- ١) المعبر ١٧٨: ٢، المنتهى ٢٧٧: ١، تذكره الفقهاء ١٥٤: ٣، الذكرى ٣٢٢: ٣، كشف اللثام ٣٧: ٤، جواهر الكلام ٣٨٣: ٩.
٢- ٢) الفقيه ٢٢٧: ١ ح ١٠٠٣، التهذيب ١٦٢: ٢ ح ٦٣٥، الاستبصار ٣١٣: ١ ح ١١٦٣، الوسائل ٨٦: ٦. أبواب القراءه في الصلاه ب ٢٦ ح ١.

فيه، لو استمرَّ كلُّ واحد من هذه الأعذار إلى بعد الفراغ من الصلاة، وكذا لو استمرَّ إلى أن تجاوز عن محلِّ القراءة، بحيث لو كان الإخلال بالجهر والإخفات مضرًا بصحة الصلاة مطلقًا، حتَّى مع الجهل وأختيه، لكان اللّازم عليه وجوب إعادة الصلاة واستئنافها، لا إعادة القراءة، كما لو انكشف له الحال بعد الركوع، فإنَّ الحكم فيه يدور بين صحة الصلاة وتماميتها، وبين بطلانها وجوب الإعادة، ولا ثالث لهما كما هو واضح، وظاهر الرواية عدم وجوب إعادة الصلاة على الناسى ونظائره، واختصاصه بالمتعمد، فتتمَّ صلاة كلِّ واحد منهم فى المورد المفروض ولا شىء عليه.

وأما لو استمرَّ كلُّ واحد من تلك الأمور إلى محلِّ يمكن إعادة القراءة جهرا أو إخفاتا، كما إذا التفت الناسى أو علم الجاهل قبل الركوع، فهل يجب عليهم إعادة القراءة، أو أنّ مدلول الرواية هو الإخبار بعدم وجوب شىء عليهم لا إعادة الصلاة ولا أمر آخر؟ وجهان.

ولا بدّ قبل الخوض فى معنى الرواية من بيان ما يحتمل فى اعتبار الجهر والإخفات فى مواضعهما ثبوتا.

فنقول: يحتمل أن يكون الجهر فى الصلوات الجهرية، والإخفات فى الصلوات الإخفاتية، معتبرا فى نفس الصلاة مستقلا بلا واسطه شىء، بحيث كان الجهر فى بعض الصلوات والإخفات فى بعضها الآخر شرطا لنفس تلك الصلوات، نظير سائر الشروط المعتبره فيها مستقلا، ولا ينافى هذا كونهما وصفين عارضين للقراءة كما هو واضح.

وحيثُذ فالقراءة إخفاتا فى الصلوات الجهرية مثلا- لا- تخرج عن الجزئيه للصلاه، فلا- تبطل الصلاة من حيث فقدانها لبعض الأجزاء، بل بطلانها يكون مسببا عن فقدانها لبعض الشروط المعتبره فيها.

و يحتمل أن يكون كلّ منهما معتبرا في القراءة، و صيرورتها جزء للصلاه، بحيث يكون الجزء للصلوات الجهرية هي القراءة التي يجهر بها، لا نفس القراءة، و كذا في الصلوات الإخفائية، و حينئذ فلو أُخِلَّ بشيء منهما في مواضعهما، يكون بطلان الصلاه مستندا إلى كونها فاقده لجزئها الذي هي عبارته عن القراءة.

فعلى الأول: لو نسي الجهر في موضعه، فذكر قبل أن يركع، فالظاهر عدم وجوب إعادته القراءة أيضا، لعدم إمكان التدارك، ضرورة أنّ الجهر المعتبر في الصلاه إنما هو الجهر بالقراءة التي هي جزء لها، و القراءة الموصوفه بهذا الوصف قد تحققت فاقده للجهر المعتبر في أصل الصلاه، و القراءة الثانيه و إن كانت مشتمله على الجهر و موصوفه به، إلا أنّها لا تكون جزء للصلاه، ضرورة أنّ أوّل وجودات طبيعته يكفى في حصول الغرض منها، و العدول عنه إليه بجعل الوجود الثاني جزء و رفع اليد عن الأول غير ممكن.

ضروره أنّ ما وقع متّصفا بشيء لا يمكن أن يتغيّر عمّا وقع عليه، فلا يصار إليه إلا فيما لو دلّ عليه الدليل، و هو هنا مفقود.

و بالجملة: فالظاهر أنّه لا يمكن التدارك في هذه الصورة، فلا يجب عليه إعادته القراءة أيضا.

و على الثاني: لو نسي الجهر في موضعه فالتفت قبل الركوع، فلا إشكال في إمكان التدارك في هذه الصورة، لأنّ الإخلال بالجهر مرجعه إلى الإخلال بالقراءة التي هي جزء لها، و المفروض أنّ محلّها باق، كمن نسي أصل القراءة، و حينئذ فهل يجب عليه إعادته القراءة بعد الفراغ عن عدم وجوب إعادته الصلاه أو لا-؟ قد يقال بالثاني نظرا إلى قوله عليه السّلام في الروايه: «فلا- شيء عليه»، الظاهر في عدم تعلّق تكليف و جوبى متعلّق بإعادته الصلاه أو القراءة بمثل هذا الشخص أصلا.

و لكن يمكن أن يقال: إنّ الروايه متعرّضه لجبهه وجوب إعادته الصلاه و عدمه

فقط، بيانه إنه لا- إشكال في أن الجملة الأولى المتعرضه لحكم المتعمد، ظاهره في وجوب إعادة الصلاة، و الجملة الثانية تفرغ على هذا الحكم، و بيان لمفهوم الجملة الأولى الداله على اختصاص الحكم بصوره التعمد.

و يؤيده ذكر كلمه الفاء الظاهره في التفرغ، و من الواضح أن المنفى في طرف المفهوم إنما هو الحكم المذكور في المنطوق، لا هو مع شيء آخر، فالمراد بقوله: «فلا شيء عليه» هو عدم وجوب إعادة الصلاة عليه، و يؤيده قوله عليه السلام بعده: «و قد تمت صلاته» فلا ينافي وجوب إعادة القراءة في مثل الفرض.

و بالجملة: فالتأمل في الروايه يقضى بأن محط نظر الامام عليه السلام خصوص مسأله التماميه و عدمها، و لكن الظاهر منها هو الاحتمال الأول، فليتأمل.

ثم إن الروايه كما عرفت تدل على عدم وجوب الإعادة على الناسى و الساهى، و من لا يدري، أى الجاهل، و لكن هنا روايه أخرى لزراره عن أبى جعفر عليه السلام تشتمل على ذكر الأولين فقط حيث قال: قلت له رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغى الجهر فيه و أخفى فيما لا ينبغى الإخفاء فيه، و ترك القراءة فيما ينبغى القراءة فيه، أو قرأ فيما لا ينبغى القراءة فيه، فقال: «أى ذلك فعل ناسيا أو ساهيا فلا شيء عليه» (١).

هذا و يحتمل قويا اتحاد الروايتين، خصوصا مع كون الراوى عن زراره فيهما واحدا، و هو حريز، و الاختلاف في السؤال و الجواب يكون ناشئا من الروايات المتأخرين عنه. و كيف كان فعبارات القدماء أيضا خاليه عن عد الجاهل في عداد الناسى و الساهى، و لكن هذا المقدار لا- يوجب الاعراض عن الروايه، بحيث يسقطها عن الحجية رأسا، خصوصا مع ذهاب جل المتأخرين بل كلهم إلى عدم

ص: ١٨٩

(١-١) التهذيب ١٤٧: ٢ ح ٥٧٧، الوسائل ٦: ٨٦. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٦ ح ٢.

نعم هنا شىء، و هو إنّ الجاهل قد جعل فى الصحيحه الأولى مقابلا للمتعمّد، لما عرفت من أنّ الجملة الثانيه فى الروايه بيان لمفهوم الجملة الأولى الداله على وجوب الإعادة بالنسبه إلى خصوص المتعمّد، مع أنّ الجاهل متعمّد أيضا، لأنّ الجهل لا ينافى العمد الذى هو بمعنى القصد، إلاّ أن يقال: بأنّ المراد من المتعمّد هو الذى جهر فى موضع الإخفات أو عكس، قاصدا لمخالفه الشرع، فيخرج الجاهل عن المتعمّد بهذا المعنى، أو يقال بأنّ ذكر الجاهل فى عداد الناسى و الساهى إنما هو لمجرد اشتراكه معهما فى الحكم، بعدم وجوب الإعادة، لا لكونه مثلهما من مصاديق غير المتعمّد الذى هو الموضوع فى القضية المفهوميه، و عبارته أخرى هو مستثنى من المتعمّد حكما لا موضوعا فتدبر.

ثمّ إنّ الجهل إمّا أن يكون بالنسبه إلى الحكم، بأن لا يعلم بوجوب الجهر و الإخفات فى مواضعهما، و هو و إن كان فرضه بعيدا بملاحظه ما عرفت، من استقرار سيره المسلمين من صدر الإسلام إلى هذه الأزمنه، إلاّ أنّه يمكن فرضه بملاحظه اشتهاار الفتوى بالاستحباب من فقهاء العامه، الذين كانوا مرجعا لأكثر المسلمين فى مقام الفتوى، و بيان الأحكام الشرعيه.

و إمّا بالنسبه إلى محلّ الجهر و الإخفات، و موضعهما بأن يعلم أنّ الصلوات فى الشرعيه على قسمين: بعضها جهريه و بعضها إخفاتيّه، و لكن لا يميّز بينهما، فيتخيّل أنّ المغرب مثلا من الصلوات الإخفاتيّه.

و إمّا بالنسبه إلى الموضوع، بأن لا يعلم حدّ الجهر أو الإخفات، و الظاهر شمول الروايه لجميع الصور، نعم الظاهر خروج الجاهل المتردّد و الشاكّ عن قوله:

ص: ١٩٠

١ - ١) المنتهى ١: ٢٧٧، مفاتيح الشرائع ١: ١٣٤، جواهر الكلام ١٠: ٢٤-٢٥، كشف اللثام ٤: ٣٨، مستند الشيعة ٥: ١٦١-١٦٢، جامع المقاصد ٢: ٢٦١.

«لا- يدرى»، لانصرافه عنه، لأنَّ ظاهر الرواية نفى وجوب الإعادة بالنسبة إلى من جهر في موضع الإخفات، أو عكس بمقتضى طبعه، والشاكِّ ليس كذلك كما هو ظاهر.

و هنا إشكال عقليّ، وهو أنّه بناء على اشتراك الجاهل مع الناسي، و اختصاص الحكم بوجوب الإعادة بالمتعمّد العالم، يلزم أن يكون وجوب الجهر و الإخفات في مواضعهما مشروطا بالعلم به.

و هذا محال، إمّا للزوم الدور الصريح بحسب الواقع، كما في المصباح (١) و تقريره:

إنّه لا- خفاء في توقّف العلم بوجوب الجهر و الإخفات على نفس الوجوب، فلو كان الوجوب أيضا متوقّفا على العلم به كما هو المفروض يلزم الدور. و إمّا للزوم الدور في نظر العالم، بناء على منع توقّف العلم بشيء على وجوده، لإمكان القطع بشيء معدوم، غايه الأمر عدم موافقته للواقع و نفس الأمر.

و بالجملة: فمرتبه المعلوم في نظر العقل مقدّمه على مرتبه تعلّق العلم به، فلو أخذ العلم بالحكم في موضوعه يلزم تأخّره عنه، لتقدّم رتبه المعلوم عليه، و تقدّمه عليه لتقدّم الموضوع على الحكم، و من الواضح استحاله اتّصافه بالتقدّم على شيء، و التأخّر عن ذلك الشيء في زمان واحد.

و قد حقّقنا في الأصول (٢) أنّ البعث و الزجر يتوجّه إلى طبيعه المكلف المعراه عن خصوصيه العلم و الجهل، و إن كانت الإراده الباعثه على البعث و الزجر، و الغرض منهما- و هو تحقّق الانبعاث و الانزجار بسببهما- لا يتحقّق إلاّ في صورته العلم، ضروره أنّ في غير هذه الصوره لا- يكون الانبعاث مسببا عن نفس البعث و لا الانزجار مستندا إلى نفس الزجر، إلاّ أنّ ذلك القصور في ناحيه الغرض، لا في

ص: ١٩١

١- ١) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٣١٦.

٢- ٢) نهايه الأصول، مقدّمه الواجب: ٢٠٢، و مبحث القطع: ٤٢٠.

و بالجمله:فلا شبهه فى استحاله أخذ القطع بالحكم فى موضوع ذلك الحكم.

و القول بمعذوريه الجاهل فى المقام،و كذا فى مسأله القصر و الإتمام،مستلزم لهذا الأمر المحال.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه أجاب عن هذا الإشكال فى المصباح بما حاصله:إننا نمنع أن يكون وجوب الجهر و الإخفات فى مواضعهما مشروطا بالعلم،كيف! و صرح بعض بل نسبه إلى ظاهر الأصحاب باستحقاقه للعقوبه الذى هو أثر للوجوب،و معنى معذوريته إنما هو خصوص تماميه الصلاه،و عدم وجوب الإعاده عليه،و لا استحاله فى ذلك أصلا.

بيانه إنه من الجائز أن يكون لطبيعه الصلاه من حيث هى مصلحه ملزمه مقتضيه لإيجابها،و كونها فى ضمن الفرد المشتمل على الجهر أو الإخفات،مشتمله على مصلحه أخرى ملزمه أيضا،فاجتماع كلتا المصلحتين فى هذا الفرد أوجب تأكد طلبه،فإذا أتى المكلف بها فى ضمن فرد آخر،فقد أحرز مصلحه نفس الطبيعه،فلا يعقل بقاؤها بصفه الوجوب،و عند ارتفاعه عنها يتعذر عليه إحراز مصلحه الخصوصيه.

إذ المفروض أن المصلحه المقتضيه لخصوص الفرد تعلقت بإيجاده،امثالاً للأمر بالطبيعه،و قد فرضنا سقوط الأمر المتعلق بها بإيجادها فى الخارج،فهو و إن كان أوجد الطبيعه،إلا أنه فوت المزيه الواجبه فيستحق المؤاخذة،و لا يمكنه تداركها بعد ذلك.

إن قلت:إذا وجب عليه الإجهار فى صلاته فقد حصل بفعله مخالفه ذلك التكليف،فيكون منهياً عنه،فكيف يصح وقوعه عباده.

قلت:مخالفه ذلك التكليف تحصل بترك الجهر الذى هو نقيض للمأمور به،لا

بفعل الإخفات، نعم لو قلنا باقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص، ووجب الالتزام بحرمة، ولكنه خلاف التحقيق.

لا يقال: مقتضى ما ذكرت عدم وجوب إعادة الصلاة على من أخلّ بهما عمداً، وهو خلاف الفرض.

لأننا نقول: لا ندعى أنّ طبيعه الصلاة المعزّاه عن هذه الخصوصية مطلوبه مطلقاً كيفما اتّفقت، وإنما المقصود بيان إمكان ذلك دفعا لتوهم الاستحالة، وإلا فمن الجائر تقييد مطلوبه صرف طبيعه بخلوصها عن شائبه التجزى كى ينافيها التعمّد أو التردّد كما لا يخفى (1)، انتهى.

و ما أفاده فى جواب الإشكال الأول الذى أورده على نفسه محلّ نظر، لأنّه إذا كان الضدّان ممّا لا ثالث لهما كما هو المفروض فى المقام، تكون مخالفه الأمر المتعلّق بواحد منهما بنفس إيجاد الضدّ الآخر، فإنّه إذا أمر المولى بالسكون الذى هو ضدّ للحركه، تتحقّق مخالفته بنفس التحرك كما لا يخفى.

ثمّ إنّ بعض المحقّقين من المعاصرين بعد الإشكال على الجواب المذكور- بأنّ لازمه صحه العمل و إن أتى بالطبيعه الجامعه متممّداً، فإنّ الإتيان بها على الفرض عباده، و إن قارن عصيان الأمر الآخر، إلاّ أن يقال باقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص، فيلزم بطلان العباده من حيث المضادّه، و لكننا لم نقل بذلك- أجاب عنه بوجه آخر حيث قال: و حلّ أصل الإشكال أنّ المصلحه القائمه بالطبيعه الجامعه إنما حدثت بعد الجهل بالحكم، و فى الرتبّه المتأخّره، و ليس المقام من قبيل وجود المصلحه الملزمه، فى المطلق و المقيد فى عرض واحد، حتّى يرد الإشكال المتقدّم.

ص: ١٩٣

و يتفرّع على ذلك أمور ثلاثة من دون منافاه بعضها مع البعض الآخر:

أحدها: تماميه الصلاه التي ينطبق عليها الجامع عند الجهل بلزوم الخصوصيه.

الثاني: استحقاق العقوبه على ترك الخاصّ، إذا كان مستندا إلى تقصيره.

الثالث: عدم الصحه لو تعمّد في ترك الخاصّ، و الإتيان بالجامع (1)، انتهى.

أقول: مراده بالمصلحه القائمه بنفس الطبيعه الحادثه، بعد الجهل بالحكم، و في الرتب المتأخره، هل هي المصلحه القائمه بالطبيعه المقيده، أو مصلحه أخرى قائمه بصرف الطبيعه حادثه عند الجهل؟ فإن كان الأول، يلزم عود المحذور، بيانه إن ترتّب المصلحه على الطبيعه المقيده حينئذ بحيث يكون للقيّد دخل فيها، إنما هو في صوره العلم، لأنّ المفروض أنّ في صوره الجهل تكون المصلحه قائمه بنفس الطبيعه و حينئذ تكون مدخلية القيد في ترتّب المصلحه مشروطه بالعلم بها، و هو أصل الإشكال.

هذا، مضافا إلى أنّه لو كان مراده ذلك لما كان وجه لاستحقاق الجاهل للعقوبه، لأنّ المفروض إنّ لم يفت من المصلحه شيئا إلاّ أن يقال باستحقاقه لها من حيث ترك تحصيل العلم، و هو مع أنّه خلاف التحقيق، مخالف لصريح كلامه حيث قال بأنّ استحقاقه لها إنما هو من حيث ترك المقيّد.

و إن كان الثاني، يلزم أن يترتب على عمل الجاهل الذي عمل على طبق الواقع مصلحتان:

إحدهما: المصلحه القائمه بالطبيعه المقيده، لعدم اختصاصها بصوره العلم كما هو المفروض.

و الأخرى: المصلحه القائمه بنفس الطبيعه الحادثه عند الجهل، بخلاف العالم،

ص: ١٩٤

فإنَّ المصلحه المترتبه على نفس الطبيعه منتفيه بالنسبه إليه لفرض اختصاصها بصوره الجهل، فيلزم أن يكون عمل العالم أنقص من عمل الجاهل كما لا يخفى.

لا- يقال: إنَّ المصلحه القائمه بالطبيعه إنما تحدث بالنسبه إلى الجاهل الذى يعمل على خلاف الواقع، فالجاهل الذى عمل على طبقه لا يترتب على عمله إلا مصلحه واحده كالعالم.

فإننا نقول: إنَّ مرجع ذلك إلى مدخلية الجهر فى موضع الإخفات، أو الإخفات فى موضع الجهر فى ترتب المصلحه، وهو مضافا إلى استبعاده بل استحالته- نظرا إلى أنه كيف يمكن أن يؤثر الشىء و ضدّه فى شىء واحد، فإنَّ الجهر فى موضعه إذا كان دخيلا فى ترتب المصلحه على الصلاه، فكيف يمكن أن يكون الإخفات فى موضع الجهر أيضا مؤثرا فى ذلك- مخالف لظاهر كلامه بل صريحه، لأنَّ مقتضاه قيام المصلحه بالطبيعه الجامعه، و على المفروض تكون المصلحه الحادثه قائمه بالطبيعه المقيده بالجهر موضع الإخفات أو العكس، فهو خلاف ما يقول به فتدبر.

ثمَّ إنَّ ظاهر كلامه أنَّ المصلحه القائمه بالطبيعه الجامعه إنما حدثت بعد الجهل بالحكم، و فى الرتب المتأخره عنه، و لتوضيح الحال بحيث يرتفع الاشكال لا- بدّ أولا من بيان بعض الموارد التى اجتمع فيها الحكمان، مترتبا أحدهما على الآخر ثمَّ ملاحظه المقام.

فنقول: من تلك الموارد مسأله الترتب المعنونه فى الأصول، و المقصود منها إثبات جواز الأمر بالضدين فى الرتبين، فعن بعضهم التصريح بالامتناع (1)، و ربما يقال فى وجهه أنَّ قوام التكليف إنما هو بالإراداه التشريعيه التى مرجعها إلى إراداه المولى تحقّق المبعوث إليه من العبد.

و من الواضح أنَّ الإراداه التشريعيه تكون كالإراداه التكوينيّه، فكما لا يصح

ص: ١٩٥

تعلق الإرادة التكوينية بالأمر الممتنع، كالطيران إلى السماء، والجمع بين الضدين في موضوع واحد، في زمان واحد، وإيجاد شيء وإعدامه في آن واحد، وغيرها من الأمور المستحيلة الممتنع، كذلك لا يصح تعلق الإرادة التشريعية بها، فلا يصح البعث إلى شيء منها لتقومه بها، وهي ممتنع.

وكما أنّ التكليف الواحد بالجمع بين الضدين في موضوع واحد في زمان واحد محال من العالم، باستحاله المكلف به، وامتناع تحققه في الخارج، كذلك التكليفان المتوجه كل منهما إلى أحد الضدين، فإنه كيف يمكن تعلق إرادتين بتحققهما من العبد المكلف في زمان واحد، وهل هو إلا كإرادته واحده متعلقه بالجمع بينهما؟ ومن الواضح استحالتها.

والظاهر عدم تمامية هذا الوجه، فإنّ المفروض أنّ هنا تكليفين مستقلّين تعلق كل واحد منهما بشيء ممكن في نفسه، فإنّ الأمر بانقضاء الولد تكليف متعلق بأمر غير مستحيل، وكذا التكليف بانقضاء الأخ، وليس هذان التكليفان في نظر العقل بمنزلة تكليف واحد، بالجمع بين إنقاذ الغريقين المستحيل لكونه جمعا بين الضدين، لأنّ في مرتبه التكليف بالأهم لا يكون إلا تكليف واحد متعلق بأمر ممكن.

غايه الأمر إنّ حيث لا تكون إرادته المولى انبعاث العبد و تحقق المبعوث إليه منه علّه تامّه لتحقيقه في الخارج، إذ من الممكن أن لا تتحقق الإطاعة و الانبعاث منه، فللمولى أن يوجه تكليفا آخرا إليه متعلقا بمحبوبه الآخر، لئلا يفوت منه المحبوبان.

نعم لا بدّ أن يعلق التكليف الثاني بما إذا لم يؤثر التكليف الأول في نفس العبد، و حصل منه عصيانه، و مع هذا الوصف لا نرى في عقولنا استحاله التكليف الثاني المشروط بعدم تأثير الأول، بل نقول: لا وجه لعدم توجيهه إلى العبد، مع ثبوت ملاكه و اشتراكه مع الأول، في المحبوبيه الأكيدة.

و حينئذ فلو تحققت المخالفه بالنسبه إلى كليهما يستحق العبد لعقوبتين، لأنه تحقق منه عصيانان، و لا مانع من الالتزام بذلك أصلا كما لا يخفى.

بالجملة: فلا- استحاله في الترتب بهذا التقريب، لأن في مرتبه التكليف بالأهم لا- يكون إلا- تكليف واحد متعلق بواحد من الضدين، و التكليف الثانى معلق على صورته قصور الأول عن التأثير، و حصول العصيان من العبد، و قد عرفت إنه مع إمكانه لا وجه لعدمه بعد ثبوت ملاكته كالأول.

اجتماع الحكم الواقعي مع الظاهري

المحكى عن السيد الأصفهاني قدس سره أنه أفاد في وجه الجمع بين الحكمين، و عدم المنافاه بينهما ما ملخصه: إنه لا إشكال في أن الأحكام إنما تتعلق بالمفاهيم المتصوره في الذهن، لكن لا- من حيث إنها حاكيه عن الخارج، ثم إن المفهوم المتصور تاره يكون مطلوبا على نحو الإطلاق، و اخرى على نحو التقييد، و على الثانى فقد يكون لعدم المقتضى في ذلك المقيد، و قد يكون لوجود المانع.

مثلا قد يكون عتق الرقبه مطلوبا على سبيل الإطلاق، و قد يكون الغرض في عتق الرقبه المؤمنه خاصه، و قد يكون في المطلق إلا أن عتق الرقبه الكافره مناف لغرضه الآخر، و لأجله قيد العتق المطلوب بما إذا تحقق في الرقبه المؤمنه، فتقييده في هذا القسم إنما هو من جهه الكسر و الانكسار، لا- لتضييق دائره المقتضى، و ذلك موقوف على تصور العنوان المطلوب أولا- مع العنوان الآخر المتحد معه في الوجود المخرج له عن المطلوبيه الفعلية، فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين في الذهن، فلا- يعقل تحقق الكسر و الانكسار.

فالألزام من ذلك- و الكلام للسيد الأصفهاني- إنه متى تصور العنوان الذى فيه جهه المطلوبيه يكون مطلوبا صرفا من دون تقييد، و كذا العنوان الذى فيه جهه المغضوبيه، و العنوان المتعلق للأحكام الواقعيه مع العنوان المتعلق للأحكام

الظاهريه ممّا لا يجتمعان في الوجود الذهني، مثلاً إذا تصوّر الأمر صلاه الجمعه، فلا يمكن أن يتصوّر معها إلا الحالات التي يمكن أن تتّصف بها في هذه الرتبه، مثل كونها في المسجد أو في الدار مثلاً، و أمّا اتصافها بكون حكمها الواقعي مشكوكاً، فليس ممّا يتصوّر في هذه الرتبه، لأنّ هذا الوصف إنما يعرض الموضوع بعد تحقق الحكم و الأوصاف المتأخّره عنه لا يمكن إدراجها في موضوعه، فلا- منافاه حينئذ بين الحكمين، لأنّ جهه المطلوبيه ملحوظه في ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم، و جهه المبعوضيه ملحوظه مع لحاظه (١) انتهى.

أقول: قد حقّقنا في الأصول (٢) أنّ معنى الإطلاق، سواء كان راجعاً إلى الموضوع أو إلى المتعلّق، عبّاره عن كون ذلك الموضوع مثلاً هو تمام الموضوع للحكم المجعول، و أنّه لا مدخله لشيء آخر، فأصاله الإطلاق الجاريه في متعلّق قوله: أعتق رقبه، معناها أنّ مطلوب الأمر و محبوبه الذي بعث عبده إليه، إنما هو هذا العنوان فقط، بحيث لا مدخله لشيء من العناوين المتّحده معه في الخارج في ذلك أصلاً.

فكلّ مصداق تحقق في الخارج و صدق عليه هذا العنوان، يكفي الإتيان به في تحقق الإطاعه، بما أنّه مصداق لذلك العنوان، و إن صدق عليه العناوين الأخر، مثلاً إذا أعتق المكلف رقبه مؤمنه، فقد أوجد مطلوب المولى بما أنّه أعتق رقبه، لا بما أنّه أعتق رقبه مؤمنه، و كذا الإطلاق الجارى في موضوع الحكم، مثل عنوان المستطيع الذي يكون موضوعاً لوجوب الحجّ، فإنّ معناه أنّ من وضع عليه هذا التكليف إنما هو من صدق عليه عنوان المستطيع بما أنّه مصداق لهذا العنوان،

ص: ١٩٨

١ - ١) حكاها عنه المحقّق الحائري رحمه الله في درر الفوائد: ٣٥١-٣٥٢. و لم نعر عليه في كتاب (الرسائل الفشاركيه) تأليف السيد الفشاركي رحمه الله.

٢ - ٢) نهايه الأصول: ٣٧٦.

فالمستطيع الذى يكون عالما و متصفا بهذا الوصف إنما يجب عليه الحج لكونه مستطيعا، لا لكونه مستطيعا عالما.

و بالجمله فمعنى الإطلاق بلا ريب عباره عن كون الشىء المأخوذ متعلقا للحكم أو موضوعا له تاما فى ذلك، بلا مدخلية لشىء آخر، و محبوبا أو مبغوضا بنفسه، بلا ملاحظه شىء من الخصوصيات، و ليس معناه راجعا إلى ملاحظه جميع العناوين التى يمكن أن تتحد معه فى الخارج موضوعا و حكما، حتى يقال بلزوم الاقتصار من تلك العناوين على ما يمكن تصويره فى هذه الرتبة.

فالعناوين الحادثه بعد تعلق الحكم لا يعقل أن تكون ملحوظه للأمر، مثل عنوان العلم، و الجهل، و الإطاعه، و العصيان، و نحوها من الحالات المتأخره عن جعل الحكم، بل الإطلاق إنما هو بالمعنى الذى عرفت.

و عليه فلا- فرق بين العناوين أصلا، فإن صلاه الجمعه مطلوبه مطلقا، بمعنى أنه لا مدخلية لشىء آخر فى اتصافها بذلك، فمتى تحققت تتصف بذلك، سواء تحققت من العالم بحكمها، أو من الجاهل به، و سواء عصاه المكلف، أم أطاعه، فإنه فى جميع هذه الصور تكون مطلوبه بما أنها صلاه الجمعه، لا بما أنها صدرت من العالم مثلا. و حينئذ فالحكم الواقعى المتعلق بالمطلق كما أنه ثابت بالنسبه إلى العالم، كذلك يكون ثابتا فى صوره الجهل أيضا كما عرفت، فالإشكال لا يندفع بما أفاده السيد.

و الذى ينبغى أن يقال فى حلّ الاشكال بناء على ما ذكرنا فى معنى الإطلاق:

أن البعث الصادر من المولى و إن كان مطلقا، و لا اختصاص له بالمكلف العالم به، للزوم الدور كما عرفت، إلا أنه لا ريب فى قصوره من التأثير فى نفس المكلف الجاهل، إذ لا- يعقل الانبعاث من البعث مع الجهل به، فالإيراده الباعثه عليه لا محاله تكون مقصوره بصوره العلم بالتكليف.

فلو أراد المولى تحقق مطلوبه من المكلف مطلقا، ولو كان جاهلا، لا يجوز له الاكتفاء بذلك البعث، لما عرفت من قصوره عن التأثير بالنسبة إلى الجاهل، بل له أن يبعث المكلف الجاهل بالبعث الأول ثانيا، إما مطلقا أو مقيدا ببعض القيود، مثل ما إذا أخبر به العدل مثلا- فيقول: إذا أخبرك العادل بوجوب صلاة الجمعة تجب عليك، وهذا البعث لا يمكن أن يكون مسيئا عن مصلحة أخرى في صلاة الجمعة غير المصلحة الملزمة التي أوجبت البعث عليها مطلقا، لما عرفت من إطلاقها لصوره الجهل أيضا، بل لا بد أن يكون بلحاظ نفس تلك المصلحة.

و حينئذ فإذا صادف قوله الواقع، يصير وجوبها بالنسبة إليه فعليا، وإذا خالفه يصير الحكم الثانى حكما صوريا لا يريد المولى انبعثته منه، فالحكم الظاهرى إنما جعل لملاحظه الواقع، ولا يكون مخالفا له، لا من حيث الملاك، لما عرفت من أن ملاكه هو ملاكه، ولا- من حيث نفس الحكمين، لما عرفت من أنه في صورته التطابق لا يكون هنا إلا إرادته واحده، وفي صورته التخالف لا يكون هنا إرادته أصلا.

و من هنا يظهر الفرق بين هذه المسألة و مسألة ترتب الضدين المتقدمه، فإنه في تلك المسألة يكون التكليف بالأهم باقيا على فعليته أيضا في صورته العصيان المحقق لموضوع الأمر بالمهم، فإن المولى لم يرفع يده عن محبوبه الأول، غاية الأمر إنه حيث لم يؤثر بعثه في نفس العبد، بحيث يتحقق منه الانبعاث، أوجب عليه محبوبه الثانوى في هذا الفرض.

و هذا بخلاف المقام، فإن الحكم الواقعى إنما يكون فعليا بالنسبة إلى خصوص العالم، و البعث قاصر عن التأثير بالنسبة إلى الجاهل أيضا، و بعبارة أخرى موضوع المسألة الأولى هو العاصى الذى يكون التكليف بالأهم ثابتا عليه، لأنه لا يسقط بالعصيان، و موضوع المقام هو الجاهل الذى يكون البعث الواقعى قاصرا

عن التأثير في نفسه، ولا تكون إرادته المولى تحقق الانبعاث بهذا البعث منه أيضا.

ثمّ لا يخفى أنّ لسان بعض الأحكام الظاهرية لسان التوسعة في الأمور به بالأمر الواقعي، ويكون ناظرا إليه مثلا الحكم بالطهارة الظاهرية المستصحبه، فيما إذا كان بدن المصلّي أو ثوبه طاهرا سابقا، مرجعه إلى جواز الصلاة معه، فيدلّ على أنّ الأدله الواردة في اشتراط الصلاة بطهاره البدن و الثوب أعمّ ممّا إذا كانت الطهاره طهاره واقعيه أو ظاهريّه ثابتة بالاستصحاب أو قاعدتها.

وقد ذكرنا في مبحث الإجزاء من الأصول (١)، إنّ هذا القسم من الأحكام الظاهرية مقتضيه للإجزاء سواء كانت من الأصول أو الأمارات، و سواء كانت الشبهه حكميه أو موضوعيه، و ليس مدلولها مجرد كون المكلف معها معذورا في مخالفه الحكم الواقعي، فإنّه كيف يمكن أن يحمل قول أمير المؤمنين عليه السّلام: «ما أبالي أبول أصابني أم ماء إذا لم أعلم» (٢)، على مجرد المعذوريه في المخالفه مع الشكّ كما هو واضح.

إذا عرفت جميع ذلك فاعلم أنّه يمكن أن يجاب عن الإشكال المتقدّم الذي مرجعه إلى أنّه كيف يمكن أن يؤخذ العلم في الحكم بوجوب الصلاة جهرا أو إخفاتا، بأنّنا لا نقول بكون الحكم الواقعي - أي الوجوب المتعلّق بالصلاه المشتمله على خصوصيه الجهر أو الإخفات - مختصّا بالعالم به، بحيث يكون العلم داخلا - في موضوعه، بل هو كسائر الأحكام الواقعيه مطلق بلا اختصاص بالعالم به، و لكن الجاهل في المقام حيث إنّه كان عمله موافقا للحكم الظاهري المتوجه إليه، فلا محاله يكون عمله تامّا.

ص: ٢٠١

١- (١) نهاية الأصول: ١٣٧.

٢- (٢) الفقيه ١: ٤٢ ح ١٦٦، التهذيب ١: ٢٥٣ ح ٧٣٥، الاستبصار ١: ١٨٠ ح ٦٢٩، الوسائل ٣: ٤٦٧. أبواب النجاسات ب ٣٧ ح ٥.

توضيحه إنك عرفت أنّ المراد بقوله عليه السّلام: «لا يدرى» في صحيحه زراره المتقدمه (١) ليس الأعم من الجاهل المتردد الشاك، فإنّ قرينه السياق تقتضى أن يكون المراد به هو الجاهل الذى كان سبب اجهاره فى موضع الإخفات أو العكس هو جهله، و عدم علمه باعتبار هذه الخصوصيه فى الصلاه، كما أنّ الناسى أو الساهى يكون سبب مخالفته هو النسيان أو السهو، فالجاهل الذى لا يكون عمله المخالف للواقع مستندا إلى جهله كالشاك المتردد، حيث إنّ التردد و الشكّ يقتضى الإتيان بطرفى الاحتمال، لا خصوص واحد منهما يكون خارجا عن مورد الروايه.

و حيثئذ فبملاحظه ما عرفت سابقا أيضا من أنّ عمل المسلمين كان من زمن النبى صلّى الله عليه و آله و الخلفاء بعده مستمرا على الجهر فى الصلوات الجهرية، و الإخفات فى الصلوات الإخفاتيّه، يظهر أنّ من عمل على خلاف هذه الطريقه المستمره بين المسلمين، فلا محاله يكون عمله مستندا إلى الفتاوى المشهوره بينهم، الصادره من المراجع الذين كانوا يرجعون إليهم فى أخذ الفتوى.

و قد عرفت استقرار فتاويهم على الاستحباب، و لم يظهر القول بالوجوب إلّا من ابن أبى ليلى (٢)، فالجاهل الذى تشمله الروايه هو من كان إجهاره موضع الإخفات أو العكس مستندا إلى فتوى مراجعهم، فهى حجّه عقليه عليهم، فمرجع تماميه صلاه الجاهل إلى أجزاء الحكم الظاهرى المختصّ به عن الحكم الواقعى الذى ليس مختصّا بالعالم.

و من هذا البيان يظهر أنّه كما تكون صلاه الجاهل تامّه على ما هو مدلول

ص: ٢٠٢

١- (١) الوسائل ٦: ٨٦. أبواب القراءه فى الصلاه ب ٢٦ ح ١.

٢- (٢) راجع ٢: ١٧٤.

الروايه، كذلك لا يكون مستحقًا للعقوبه أيضا، إذ لا وجه لاستحقاقه لها بعد صحه عمله، و ذهاب جماعه من الأصحاب إليه- كما حكاه في المصباح (١)- لا يلزمنا بذلك بعد عدم الدليل عليه.

ثمَّ إنَّه لو أغمض النظر عمَّا ذكرناه من حجه فتاوى مراجعهم بالنسبه إليهم، لكان الوجه في عدم فعليه الحكم الواقعي غير المختصَّ بالعالم بالنسبه إلى الجاهل، هي هذه الروايه الداله على تماميه صلاته المخصَّيه، لما دلَّ على عدم معذوريه الجاهل مطلقا، فإنَّك عرفت أنَّ الحكم الواقعي و إن كان مطلقا إلَّا- أنَّ الخطاب المتضمَّن له قاصر عن بعث الجاهل به، لعدم معقوليه تحقق الانبعاث من البعث المجهول.

فإذا أراد المولى صدور المبعوث إليه من الجاهل، فلا بدَّ له من أن يتوصَّل إلى ذلك بخطاب آخر متوجَّه إلى خصوص الجاهل بالخطاب الأول، ليعلم أنَّه لم يرفع يده عن تكليفه، و أنَّه فعلى حتَّى بالنسبه إلى الجاهل، و حينئذ فمن الجائز كما في المقام تخصيص ذلك الدليل بالنسبه إلى بعض الموارد كما في المقام، و مسأله القصر و الإتمام كما هو غير خفيّ.

ثمَّ إنَّه يرد على ما أفاده في المصباح من الجواب المتقدِّم، إنَّه مع قيام مصلحه ملزمه بنفس الصلاه أيضا لا بدَّ أن تكون هي بنفسها متعلِّقه للوجوب، فيكون هنا وجوبان لا وجوب واحد، مع أنَّه بناء عليه لا وجه لتماميه صلاه الجاهل التي دلَّت عليها صحيحه زواره المتقدمه، لأنَّه بعد ما كانت المصلحه القائمه بالطبيعته المقيِّده فائته مع الإتيان بأصل الطبيعه، لا يبقى وجه لتماميه صلاته الظاهره في عدم الفرق بينه و بين العالم كما هو واضح.

ص: ٢٠٣

المسألة الثالثة: الجهر بالبسملة في الصلوات الإخفائية

لا- إشكال في وجوب الجهر بالبسملة في الصلوات الجهرية، لما عرفت من جزئيتها للسورة التي أمر بالإجهار بها فيها (١)، و أما الجهر بها في الصلوات الإخفائية ففي وجوبه مطلقاً، أو استحبابه كذلك، أو وجوبه في خصوص الركعتين الأوليين، أو استحبابه كذلك، أو استحبابه بالنسبة إلى خصوص الإمام وجوه و أقوال:

نسب الأول إلى القاضي بن البراج في المهذب، و إلى ظاهر الصدوق في الخصال (٢). و الثاني إلى المشهور على ما ادّعاه غير واحد (٣). و الثالث إلى أبي الصلاح في الكافي (٤). و الرابع إلى الحلّي (٥). و الخامس إلى ابن الجنيد (٦).

و مستند المسألة أخبار كثيرة وردت في المقام.

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن عبد الرحمن بن أبي نجران، عن صفوان قال: صلّيت خلف أبي عبد الله عليه السلام أيّاماً فكان يقرأ في فاتحة الكتاب بسم الله الرحمن الرحيم، فإذا كانت صلاة لا يجهر فيها بالقراءة جهر بسم

ص: ٢٠٤

-
- ١-١) الخلاف ١:٣٣١ مسألة ٨٣، الغنية: ٧٨، السرائر ١:٢١٨، المنتهى ١:٢٧٨، تذكرو الفقهاء ٣:١٥٢ مسألة ٢٣٧.
 - ١-٢) المهذب ١:٩٢، الخصال: ٦٠٤.
 - ١-٣) الخلاف ١:٣٣١، تذكرو الفقهاء ٣:١٥٢، المنتهى ١:٢٧٨، جامع المقاصد ٢:٢٦٨، مدارك الأحكام ٣:٣٦٠، مستند الشيعة ٥:١٧٠، جواهر الكلام ٩:٣٨٥، كشف اللثام ٤:٤٦.
 - ١-٤) الكافي في الفقه: ١١٧.
 - ١-٥) السرائر ١:٢١٨.
 - ١-٦) المختلف ٢:١٥٥ عنه.

اللّٰه الرحمن الرحيم، و أخفى ما سوى ذلك (١).

و رواه فى الوسائل عن الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن عبد الرحمن بن أبى نجران، و لكن لا بدّ حينئذ من الالتزام بأنّ السند مقلوب، لأنّ عبد الرحمن من صغار الطبقة السادسة، و هو من كبارها، و لا يروى هو عنه، و الدليل على ذلك أنّ السند على ما فى التهذيب موافق لما ذكرنا، كما أنّه رواه فى الوسائل أيضا بهذا النحو فى غير هذا الباب (٢).

و روى فى الوسائل نظير هذه الرواية عن الكلينى بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمّد، عن صفوان الجمال قال: «صليت خلف أبى عبد الله عليه السّلام أيّاما، فكان إذا كانت صلاة لا يجهر فيها جهر بيسم الله الرحمن الرحيم، و كان يجهر فى السورتين جميعا» (٣). و لكن المراد بصفوان فى الرواية الأولى هو صفوان بن يحيى و فى هذه الرواية هو صفوان بن مهران، و كيف كان فمدلول الروايتين هو أنّ الإمام جهر بالبسملة فى الصلوات الإخفائية، و لكن لا يستفاد منهما أنّ ذلك هل هو على سبيل الوجوب أو الاستحباب؟، لأنّ الفعل يحتملها، كما أنّه لا يستفاد منهما الإطلاق بالنسبة إلى غير إمام الجماعة، لأنّ موردهما هذه الصورة.

و منها: رواه حنّان بن سدير قال: صليت خلف أبى عبد الله عليه السّلام، فتعوّذ بإجهار ثمّ جهر بيسم الله الرحمن الرحيم (٤).

هذا، و لا يستفاد منها الإطلاق بالنسبة إلى الصلوات الإخفائية، لإمكان اختصاص ذلك بالصلوات الجهرية، كما أنّه لا دلالة لها على الإطلاق بالنسبة إلى

ص: ٢٠٥

-
- ١- ١) التهذيب ٢: ٦٨ ح ٢٤٦، الاستبصار ١: ٣١٠ ح ١١٥٤، الوسائل ٦: ١٣٤. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٥٧ ح ٢.
 - ٢- ٢) الوسائل ٦: ٥٧. أبواب القراءة فى الصلاة ب ١١ ح ١.
 - ٣- ٣) الكافي ٣: ٣١٥ ح ٢٠، الوسائل ٦: ٧٤. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٢١ ح ١.
 - ٤- ٤) التهذيب ٢: ٢٨٩ ح ١١٥٨، قرب الإسناد: ١١٥ ح ٤٢٣، الوسائل ٦: ٧٥. أبواب القراءة فى الصلاة ب ٢١ ح ٣.

و منها: رواه أبي حمزه قال: قال علي بن الحسين عليهما السلام: «يا ثمالى! إن الصلاة إذا أقيمت جاء الشيطان إلى قرين الإمام فيقول: هل ذكر ربّه؟ فإن قال: نعم، ذهب و إن قال: لا، ركب على كتفيه، فكان إمام القوم حتى ينصرفوا»، قال: فقلت:

جعلت فداك أليس يقرؤون القرآن؟ قال: «بلى، ليس حيث تذهب يا ثمالى، إنما هو الجهر بسم الله الرحمن الرحيم» (١). ولكنها مضافا إلى احتمال سندها على الإرسال بإبهام الواسطه لا دلالة فيها على غير إمام الجماعة، مع أنّ شمولها للصلوات الإخفاته محلّ نظر بل منع، لما سيجىء.

و منها: ما رواه الصدوق في الخصال بإسناده عن الأعمش، عن جعفر بن محمّد عليهما السلام في حديث شرائع الدين قال: «و الإجهار بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة واجب» (٢). و إطلاقها بالنسبه إلى الصلوات الإخفاته غير ثابت، لاحتمال الاختصاص بالصلوات الجهرية.

و توهم أنّ الإجهار بالبسمله فيها لم يكن يحتاج إلى البيان لوضوحه، مندفع بالاختلاف فيه أيضا من كثير من علماء العامه، و لا بأس بنقل عباره الخلاف هنا ليظهر ثبوت الاختلاف في الصلوات الجهرية أيضا بين المسلمين.

قال في الخلاف: يجب الجهر بسم الله الرحمن الرحيم في الحمد و في كلّ سورة بعدها، كما يجب بالقراءة، هذا فيه يجب الجهر فيه، فإن كانت الصلاة لا- يجهر فيها استحباب أن يجهر بسم الله الرحمن الرحيم، و إن جمع في النوافل بين سور كثيره و جب أن يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم مع كلّ سورة، و هو مذهب الشافعى، إلا- أنه لم يذكر استحباب الجهر فيما يسرّ فيه بالقراءة، ذكر ذلك في البويطى و في اختلاف

١- (١) التهذيب ٢: ٢٩٠ ح ١١٦٢، الوسائل ٦: ٧٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢١ ح ٤.

٢- (٢) الخصال: ٦٠٤، الوسائل ٦: ٧٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢١ ح ٥.

العراقيين، و ذكر ابن المنذر عن عطاء و طاوس و مجاهد و سعيد بن جبیر، إنهم كانوا يجهرون بيسم الله الرحمن الرحيم، و روى مثل ذلك عن ابن عمر أنه كان لا يدع الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم في أم القرآن، و السوره التي بعدها.

و ذهب أبو حنيفه و سفيان الثوري و الأوزاعي و أبو عبيده و أحمد إلى أنه يسرّ بها، و قال مالك: المستحب أن لا يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، و يفتح القراءه بالحمد لله رب العالمين (١). ثم قال: دليلنا إجماع الفرقه، فإنهم لا يختلفون في ذلك. ثم نقل روايه صفوان.

أقول: هذه العبارة كما ترى صريحه في وقوع الاختلاف في الجهر بالبسملة في الصلوات الجهرية أيضا، و أن القائل بالوجوب من العامه هو الشافعي فقط، نعم كان عمل بعضهم أيضا على الجهر، كما حكاه ابن المنذر، و روى عن ابن عمر، و أمّا أبو حنيفه و سفيان و الأوزاعي و أبو عبيده فكلهم قائلون بالاسرار بها في جميع الصلوات، و قال مالك باستحباب تركها رأسا، و مع ثبوت هذا الاختلاف خصوصا مع ذهاب جلهم إلى الإسرار في الصلوات الجهرية أيضا، لا يبقى مجال للاطمئنان بإطلاق مثل الروايه، لو لم نقل بأن ذلك يوجب الانصراف إلى خصوص الصلوات الجهرية، إذ هي التي كان الجهر بالبسملة فيها واجبا عند الأئمه عليهم السلام، و كانوا بصدد بيانها نوعا، في قبال العامه الذين ذهب أكثرهم إلى نفي الوجوب، بل إلى وجوب الاسرار.

و منها: روايه رجاء بن أبي الضحاك عن الرضا عليه السلام أنه كان يجهر بيسم الله الرحمن الرحيم في جميع صلواته بالليل و النهار (٢). و هذه الروايه و إن كانت صريحه في الجهر بالبسملة في الصلوات الإخفاته أيضا، إلا أنه حيث كانت حكاية لفعل

ص: ٢٠٧

١- ١) الخلاف ١: ٣٣١-٣٣٢ مسأله ٨٣، المجموع ٣: ٣٤١-٣٤٢، المغنى لابن قدامه ١: ٣٤١-٤٧٨، المحلى ٣: ٢٥٢.

٢- ٢) عيون اخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٨٢، الوسائل ٦: ٧٦. أبواب القراءه في الصلاه ب ٢١ ح ٧.

الإمام عليه السّلام، و من المعلوم أنّ الفعل لا يكون له إطلاق كالقول، إذ لا يقع إلّا على وجه واحد، فإطلاقها بالنسبة إلى غير إمام الجماعة كما توهم باطل، لا مجال لدعواه، فلا يستفاد منها الإجهار حتّى بالنسبة إلى المنفرد، إذ لعله كان يصلّي جماعه.

و منها: رواه سليم بن قيس المرويه في روضه الكافي عن أمير المؤمنين عليه السّلام في خطبه طويله مشتمله على إحداه الولاه الذين كانوا قبله إلى أن قال: «و أمرت [الناس] بالتكبير على الجنائز خمس تكبيرات، و ألزمت الناس الجهر بسم الله الرحمن الرحيم» (١). و الظاهر اختصاصها بحال الصلاه إلّا أنّه بملاحظه ما ذكرنا يظهر اختصاصها بالصلوات الجهرية التي كان بناؤهم على الاسرار فيها.

و منها: ما ورد من أنّ الجهر بالبسملة من علائم المؤمن (٢)، و دلالته على الجهر بها في الصلوات الإخفائية ممنوعه كما عرفت.

و منها: خبر فضل بن شاذان المروى في محكّي العيون عن الرضا عليه السّلام في كتابه إلى المأمون قال: «و الإجهار بسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات سنّه» (٣).

و هذه الروايه ظاهره بل صريحه في عدم الاختصاص بالصلوات الجهرية، و لكنّ المراد بالسّنه هي المطابقه لعمل النبي صلّى الله عليه و آله، فلا ينافي الاستحباب في خصوص الصلوات الإخفائية، و مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين المنفرد و الإمام، و قد عرفت أنّ ما كان من الروايات مشتمله على حكاية فعل الإمام عليه السّلام لا إطلاق لها بالنسبة إلى المنفرد، بل مورد بعضها هو الإجهار في الجماعة، و لكن لا يستفاد منها الاختصاص بهذه الصوره، فالأظهر ما ذهب إليه المشهور.

ثمّ إنّ ذلك فيما لو وجب الإخفات بالأصالة، و أمّا لو وجب لعارض الجماعة

ص: ٢٠٨

١- ١) روضه الكافي: ٦١ ح ٢١، الوسائل ١: ٤٥٨. أبواب الوضوء ب ٣٨ ح ٣.

٢- ٢) مصباح المتهدّد: ٥٥١، بحار الأنوار ٨٢: ٧٥.

٣- ٣) عيون اخبار الرضا عليه السّلام ٢: ١٢٣، الوسائل ٦: ٧٦. أبواب القراءه في الصلاه ب ٢١ ح ٦.

كالمأموم المسبوق، فهل يستحبّ له الجهر بالبسملة أيضا؟ الظاهر العدم، لعدم ثبوت إطلاق الرواية بالنسبة إلى هذه الجهة، بل المقصود منها بيان ما هو وظيفه المصلّي مع قطع النظر عن حال الايتمام المؤثر في اختلاف تكليفه، مضافا إلى عموم قوله عليه السّلام: «لا ينبغي لمن خلفه أن يسمعه شيئا ممّا يقول» (١)، و إلى أنّ وضع الجماعة التي بناؤها على متابعه الإمام الذي هو بمنزلة الرئيس للمأمومين، و عدم المزاحمة معه، يقتضى ذلك، و إلى أنّ سقوط الجهر في موارد وجوبه يقتضى سقوطه في موارد ندبه بطريق أولى كما لا يخفى.

المسألة الرابعة: عدم وجوب الجهر على النساء

قد تقدّمت الإشارة إلى أنّ وجوب الجهر في مواضعه إنما يختصّ بالرجال، و أمّا النساء فليس عليهنّ جهر، و الدليل على ذلك - مضافا إلى أنّ ما هو العمده في إثبات وجوب الجهر، و هو سيره المسلمين من زمان النبي صلّى الله عليه و آله على ذلك، لا يشمل النساء كما هو واضح - صحيحه عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السّلام المرويه في قرب الإسناد لعبد الله بن جعفر قال: و سألته عن النساء هل عليهنّ الجهر بالقراءة في الفريضة؟ قال: «لا إلا أن تكون امرأة تؤمّ النساء فتجهر بقدر ما تسمع قراءتها» (٢).

و كلمه «تسمع» إمّا من باب الإفعال فيصير معناه حينئذ بقدر إسماعها قراءتها، و إمّا مبنى للمفعول، و الظاهر سماع المأمومات قراءتها، و أمّا احتمال أن يكون مبنيًا للفاعل بحيث يكون معناه سماع نفسها قراءتها، كما حكى عن

ص: ٢٠٩

١- (١) التهذيب ٣: ٤٩ ح ١٧٠، الوسائل ٨: ٣٩٦. أبواب صلاة الجماعة ب ٥٢ ح ٣.
٢- (٢) قرب الاسناد: ١٨٦ ح ٨٥٣، الوسائل ٦: ٩٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣١ ذ ح ٣.

الحدائق (١)، فهو خلاف الظاهر كما لا يخفى.

هذا، ويدل على حكم إمامه المرأة للنساء روايتان.

إحدهما: رواه علي بن يقطين عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال: سألته عن المرأة تؤم النساء ما حدّ رفع صوتها بالقراءة و التكبير؟ قال: «بقدر ما تسمع» (٢).

و الأخرى: صحيحه أخرى لعلي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن المرأة تؤم النساء ما حدّ رفع صوتها بالقراءة و التكبير؟ قال: «قدر ما تسمع» (٣). والمراد بالجواب في هاتين الروايتين هو ما عرفت في الرواية الأولى.

و كيف كان، فمدلول الرواية الأولى عدم وجوب الجهر على النساء في الصلوات الجهرية، و مدلول الروايات الثلاث جواز الجهر فيما إذا أمت النساء بقدر ما تسمع قراءتها المأمومات، لا جميعهن بل من قربت منهن إليها، كما في الرجل إذا أم.

ثم إن جواز الجهر لها في موضعه ممّا لا إشكال فيه، فيما إذا لم يسمع صوتها الأجنبي، و أمّا إذا سمع صوتها مع العلم بأنّه يسمع، فإن قلنا بحرمة إسماعها صوتها إياه مطلقاً، فالظاهر بطلان صلاتها، و إن قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهي كما هو التحقيق (٤)، لأن ذلك لا يصحح العبادة كما عرفت مراراً، و إن لم نقل بذلك فلا وجه لبطلانها.

نعم لو كان صوتها مشتملاً على التلذذ و الريبه، فالظاهر البطلان لحرمة

ص: ٢١٠

١- (١) الحدائق ١٤٢: ٨.

٢- (٢) التهذيب ٣: ٢٦٧ ح ٧٦٠، الوسائل ٦: ٩٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣١ ح ١.

٣- (٣) التهذيب ٣: ٢٦٧ ح ٧٦١، قرب الإسناد: ١٨٦ ح ٨٥٢، الوسائل ٦: ٩٥. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣١ ح ٢.

٤- (٤) نهاية الأصول: ٢٥٩.

إسماعها حينئذ بلا إشكال. هذا كله في الصلوات الجهرية، و أما الإخفاته منها فالظاهر تعين الإخفات عليهن كالرجال، لأن التخيير إنما هو في خصوص الجهرية كما عرفت.

المسألة الخامسة: استحباب الاستعاذه أمام القراءة

تستحب الاستعاذه أمام القراءة في خصوص الركعة الأولى، ويدل عليه - مضافاً إلى الإجماع (١)، و ورود الأمر بها عند قراءة القرآن في الكتاب العزيز (٢) الشامل لحال الصلاة و غيره، - جملة من الأخبار:

منها: رواه حنان بن سدير قال: «صليت خلف أبي عبد الله عليه السلام، فتعوذ بإجهر ثم جهر بسم الله الرحمن الرحيم» (٣).

و غير ذلك من الأخبار الدالة عليه (٤)، المختلفه في صيغه الاستعاذه، و لكن الظاهر حصول امتثال الأمر الاستحبابي المتعلق بها بجميعها، بل بغيرها من الصيغ غير المذكوره فيها كما لا يخفى. هذا، و المشهور بينهم هو استحباب الإخفات بالاستعاذه، و لو في الصلوات الجهرية (٥)، و حكى عن الخلاف (٦) دعوى الإجماع عليه و رواه حنان بن سدير حملت على الجواز و لا بأس به.

ص: ٢١١

-
- ١ - ١) الخلاف ١: ٣٢٤ مسألة ٧٦، مجمع البيان ٣: ٣٨٥، الذكري ٣: ٣٣٠، المنتهى ١: ٢٦٩، جامع المقاصد ٢: ٢٧١، مستند الشيعة ٥: ١٧٣، جواهر الكلام ٩: ٤٢٠، كشف اللثام ٤: ٥٢.
 - ٢ - ٢) النحل: ٩٨، فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم .
 - ٣ - ٣) التهذيب ٢: ٢٨٩ ح ١١٥٨، الوسائل ٦: ١٣٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ٥٧ ح ٤.
 - ٤ - ٤) راجع الوسائل ٦: ١٣٥ بقيه أحاديث الباب.
 - ٥ - ٥) مستند الشيعة ٥: ١٧٥، الحدائق ٨: ١٦٤، رياض المسائل ٣: ٤٠٦، مفتاح الكرامه ٢: ٣٩٩.
 - ٦ - ٦) الخلاف ١: ٣٢٦ مسألة ٧٩.

المسأله السادسة: اعتبار الموالاه بين أجزاء القراءه

المعروف بين المتأخرين اعتبار الموالاه فى أجزاء القراءه فى صحتها (١)، بحيث لو أخلّ بها يجب عليه استئناف القراءه و إعادتها، ولكنّ القدماء من الأصحاب لم يظهر منهم اعتبارها، على ما يشهد به التتبع فى كتبهم الموضوعه لنقل فتاوى الأئمه عليهم السّلام (٢).

نعم ربما يظهر ذلك من الشيخ فى كتاب المبسوط الذى صنّفه لبيان الفروع التى يستخرج حكمها من الأصول الصادره عنهم عليه السّلام، على خلاف النهج المتعارف بين علماء الإماميه فى ذلك الزمان فى مقام التأليف و التصنيف.

قال فيه تفريعا على وجوب الترتيب بين آيات الحمد ما هذا لفظه:

فإن قرأ من خلالها آيه أو آيتين من غيرها ساهيا، أتمّ قراءتها من حيث انتهى إليه حتى يرتبها، فإن وقف فى خلالها ساعه ثمّ ذكر مضى على قراءته. ثمّ قال: وإن قرأ متعمّدا فى خلالها من غيرها، وجب عليه أن يستأنفها من أولها (٣).

انتهى موضع الحاجه من كلامه قدّس سرّه.

فإنّ حكمه بوجوب استئناف القراءه من أولها، فيما لو قرأ عمدا فى خلال القراءه من غيرها، ليس إلاّ من جهه اعتبار التوالى بين أجزاءها، إذ ليس المراد هو ما إذا قرأ متعمّدا من غير القراءه بعنوان أنّه منها حتى يكون البطلان مستندا إليه،

ص: ٢١٢

١- ١) نهاية الاحكام ١: ٤٦٣، الذكري ٣: ٣١٠، مفاتيح الشرائع ١: ١٢٩، جواهر الكلام ١٠: ١١، مستند الشيعة: ١٢٥، كشف اللثام ٤: ٤٤.

٢- ٢) مثل المقنعه و الهدايه و النهايه و الوسيله و المراسم و المهذب.

٣- ٣) المبسوط ١: ١٠٥.

لأنه مضافا إلى ندره الفرض، يكون مقتضى ذلك بطلان أصل الصلاة، لا وجوب استئناف القراءة فقط كما لا يخفى.

و كيف كان فقد استدلل على اعتبار التوالى فى صحه القراءة بقوله صلى الله عليه و آله: «صلّوا كما رأيتمونى أصلى» (١). و فيه أنّ استفاده مثل هذه الأمور الجارية مجرى العاده من مثله ممنوعه. مضافا إلى أنّه لو دلّ لكان مقتضاه بطلان أصل الصلاة بالإخلال به، لا بطلان خصوص القراءة و وجوب استئنافها.

هذا، و ذكر فى المصباح فى وجه ذلك، أنّ المتبادر من أوامر القراءة فى الصلاة و لو بواسطة المناسبات المغروسة فى الذهن، هو الإتيان بمجموع القراءة فى ضمن فرد من القراءة، بحيث يعدّ فى العرف مجموعها قراءة واحده، مع حفظ صورتها التى بها تتقوم ماهية القرآنیه التى هى قوام المأمور به، فالفصل الطويل المنافى لصدق وحده القراءة عرفا أو مزج كلمات خارجيه منافيه لحفظ الصورة مخّل بصحتها (٢).

انتهى.

و لا يخفى أنّ دعوى تبادر ذلك ممنوعه جدّا، لا ترى أنّه لو نذر قراءة سوره، فهل يجب عليه أن يقرأها بنحو التوالى بحيث لو قرأ نصفها مثلا، ثمّ اشتغل بعمل آخر، ثمّ قرأ نصفها الآخر، لما تحقق برّ نذره، و المعلوم خلافه على ما يشهد به مراجعه المتشرّعه فى أمثال ذلك.

و بالجمله: فلزوم كون القراءة قراءة واحده، ممّا لم يدلّ عليه دليل.

نعم لا- ننكر اعتبار التوالى بين أجزاء القراءة، بما يعتبر بين القراءة و سائر أجزاء الصلاة، و لكنّه معتبر فى نفس الصلاة، و لا يتحقّق الإخلال به بمثل قراءة آيه قصيره أو آيتين كذلك، و اما اعتباره فى نفس القراءة- بحيث كان الإخلال به مضرا

ص: ٢١٣

١- ١) صحيح البخارى: ١- كتاب الأذان: ١٧٦، سنن الدار قطنى ١: ٢٢٠.

٢- ٢) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٣١٣ المسأله الثانيه.

بصدقها، لا بصدق أصل الصلاة، ولا محاله تكون دائرته حينئذ أضيق من دائره التوالى المعبر فى الصلاه- فلم نعلم له مستندا، و ما تقدم غير صالح لإثبات هذا المعنى كما عرفت.

هذا، و لا- ننكر أيضا اعتبار التوالى بين أجزاء كلمه واحده أو كلام واحد، لأنّ صدق تلك الكلمه يتوقف على التكلم بحروفها متواليه، إذ مع التوقف فى خلالها لا- تتحقق الكلمه، كما أنّ صدق الكلام يتوقف على الإتيان بكلماته متواليه، إلا أنّ ذلك معتبر فى نفس الكلمه و الكلام.

و بالجمله: فليس هنا ما يدلّ على اعتبار التوالى فى صحه القراءه مع قطع النظر عن الموالاه المعبره فى صحه الصلاه، و مع قطع النظر عن التوالى المعبر فى صدق الكلمه و الكلام فتدبر.

المسأله السابعه: ما يعتبر فى صحه القراءه

يجب فى قراءه الحمد و السوره مراعاه ما يعتبر فى صحه التكلم بالألفاظ العرييه عند العرب، بحيث يصدق عندهم أنّه قرأ الفاتحه و حينئذ فلو أخلّ بحرف واحد عمدا بطلت صلاته، و فى حكمه الإخلال بالتشديد، لأنّ الإخلال به يرجع إلى الإخلال بحرف واحد، لأنّه حادث من التقاء حرفين، أوّلهما ساكن و الآخر متحرّك، و الإخلال به يوجب إسقاط الحرف الساكن، و كذلك تبطل الصلاه بالإخلال بالإعراب، سواء كان مغيّرا للمعنى، كما إذا قرأ التاء فى أنعمت عليهم بالضمّ، أو لم يكن موجبا له.

و أما ما ذكره علماء التجويد، فأكثرها يعدّ من محسنات القراءه، و لهذا سمّوا ذلك العلم باسم التجويد، لا أنّه معتبر فى صحتها، و الضابط ما عرفت من اعتبار

أن تكون القراءة على نحو كانت عند العرب موصوفه بالصحة، و لا- يعتبر أن تكون كيفيتها باللهجه العربيه التي تكون مختصيه بهم، و يتعسر تحصيلها لغيرهم كما هو واضح.

ثم إن المتداول بين العرب في المحاورات، الوقف في بعض الموارد، و الوصل في البعض الآخر، كما هو كذلك في المتكلمين بسائر اللغات، إلا أن الوقف عندهم يوجب تغير الكلمه من حيث الهيئه، بل الماده في بعض الموارد.

ففي هذه الحاله قد يحذفون حركه آخر الكلمه، سواء كانت حركه إعرابيه، أو بنائيه، و قد يكون الوقف عندهم بإبدال التنوين ألفا، كما في حال النصب، و قد يبدلون الحرف الآخر ألفا، كما في مثل إذن، لشباهتها بالمنون المنسوب، كما أنهم يبدلون في حال الوقف تاء التأنيث هاء، و قد يلحقون الهاء بآخر الكلمه في تلك الحاله، كما في نحو ارم، حيث يقولون في حاله الوقف ارمه، بالحاق الهاء بآخرها، إلى غير ذلك من قواعد الوقف.

و حينئذ فيقع الكلام في أن هذه القواعد هل تعتبر في صحه القراءة، أو أنها من محسناتها، و لا يضر الإخلال بها بصحتها عندهم، و قد تعرض لهذا الفرع المتأخرون من الفقهاء في كتبهم الفقهيه الاستدلاليه (١)، و لم نعثر حتى الآن على من تعرض له من القدماء.

و كيف كان فقد جعلوا النزاع على ما هو ظاهر عباراتهم في الوقف بالحركه، و الوصل بالسكون، مع أن الظاهر عدم الاختصاص، فإن الغرض بيان حكم ما إذا خالف الطريقه المتداوله بين العرب في حالتى الوقف و الوصل كما لا يخفى.

و بالجملة: فالمسأله خلافيه، فالمحكى عن كاشف الغطاء الجواز فيهما (٢)،

ص: ٢١٥

١- ١) مسالك الأفهام ١: ٢٠٣، رياض المسائل ٣: ٣٨٠، تذكرة الفقهاء ٣: ١٤٠، المعتمد ٢: ١٦٦، الذكري ٣: ٣٠٤.

٢- ٢) كشف الغطاء: ٢٣٦.

و المصرح به في كلام جماعه عدم الجواز (١)، بل عن المحدث المجلسي أنهما غير جائزين باتفاق القراء و أهل العرييه (٢).

و صرح الشيخ الأنصاري قدس سره في رساله الصلاه، التفصيل بين الوقف بالحركه و الوصل بالسكون، بجواز الأول دون الثاني، قال في وجه ذلك ما هذه عبارته:

و الأظهر أن يقال: أما الوصل بالسكون، فالأقوى فيه عدم الجواز، لأن الحركه في آخر الكلمه من قبيل الجزء الصوري، فإذا وقف عليها سقطت، لقيام الوقف مقامها في عرف العرب، و عند القراء، و أهل العرييه، و أمّا سقوطها مع الوصل، فهو نقص للجزء الصوري، و لا فرق بين حركات الأواخر و غيرها، في أن إبدالها أو حذفها يوجب تغيير الجزء الصوري، إلى أن قال: و أمّا الوقف على الحركه فلا دليل على منعه، عدا ما يستفاد من حكم القراء بلزوم حذف الحركه، و قد عرفت عدم وجوب ما يلتزمونه (٣). انتهى موضع الحاجه من كلامه قدس سره.

و يمكن أن يستدل للقول بالجواز فيهما، بأن الوقف في موضعه ليس تابعا للانفصال الواقعي، و كذا الوصل في محله، فإنه أيضا لا يكون تابعا للاتصال الواقعي، بل إنما هما أمران تابعان لإرادته المتكلم، فإن المتكلم المشتغل بالتكلم قد يريد الوقف على موضع من كلامه للتنفس أو الاستراحه، أو لغيرهما من الأمور الأخر، و قد لا يريد ذلك، بل يأتي بجملات كلامه متصلا.

و حينئذ فنقول: إذا أراد المتكلم الوقف على كلمه، فحذف حركه آخرها، ثم بدا له الوصل، فهل يستأنف تلك الكلمه و يأتي بها ثانيا مع عدم حذف الحركه، أو يأتي بسائر الكلمات من دون استئناف، فعلى القول بالمنع لا بد من القول بوجوب

ص: ٢١٤

١-١) المعبر ٢: ١٨١، مجمع البيان ٩: ٣٧٧-٣٧٨، جواهر الكلام ٩: ٢٩٩، كتاب الصلاه للشيخ الأنصاري: ١٤٢.

٢-٢) بحار الأنوار ٨: ٨٢، حكاه عن والده رحمه الله.

٣-٣) كتاب الصلاه للشيخ الأنصاري رحمه الله: ١٤٢.

الإتيان بها ثانياً، مع أنّ الظاهر خلافه، كما يظهر بمراجعته محاوراتهم.

كما أنّ لازمه القول بوجوبه، فيما إذا أراد المتكلم الوصل، فأتى بحركة آخر الكلمة، ثمّ بدا له الوقف فوقف، فإنّه وقف على الحركة، ولا يجوز بناء على هذا القول، إذ لا فرق بين نيه الخلاف في الابتداء و عدمها، لأنّ مرجع عدم الجواز إلى بطلان القراءة في صورتين، وهو لا فرق فيه بين المقامين كما هو واضح.

و كيف كان، فالظاهر إنّّه لا دليل على بطلان القراءة بسبب الوقف بالحركة أو الوصل بالسكون، و اتفاق القراء و أهل العربية لا يثبت اللزوم الشرعي، نعم الأحوط ذلك في خصوص ما إذا أراد الوقف على كلمه، فوقف عليها مع الإتيان بحركة آخرها، و كذا في الوصل، أمّا إذا أراد الوصل فوقف لعروض البداء أو مانع عنه كالتنحج و غيره، أو أراد الوقف فوصل كذلك، فالظاهر الجواز من دون مراعاة الاحتياط بالاستئناف كما لا يخفى.

هذا، و ممّا حكم القراء بلزومه في القراءة المدّ، و هو على قسمين: المتّصل و المنفصل (١)، و المراد بالأول ما كان حرف المدّ الذي هو عبارته عن الألف التي كان قبلها مفتوحاً، و الواو التي كان قبلها مضموماً، و الياء التي كان قبلها مكسوراً، و موجه الذي هو السكون أو الهمزة في كلمه واحده، و بالثاني ما كان كلاهما في كلمتين، و قد اتفق القراء على لزومه، خصوصاً المدّ المتّصل، سيّما إذا كانت الهمزة واقعه بعد حرف المدّ، أو كان السكون لازماً لا عارضاً لأجل الوقف، و أقصى ما استدّلوا به هو ما روه عن رجل، عن ابن مسعود حين قرأ عليه قوله: **إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ** (٢) بدون المدّ، فقرأ عليه ابن مسعود مع المدّ، ثمّ قال

ص: ٢١٧

١- ١) الإتيان في علوم القرآن ٣٣٤: ١.

٢- ٢) التوبه: ٦٠.

هكذا: أقرأني رسول الله صَلَّى الله عليه و آله (١)، و هو على تقدير دلالة لا يدلُّ على أزيد من المدِّ في نحو الآية، و هو اجتماع الألف مع الهمزة و الياء مع السكون، و لكنَّه لا- دلالة له على الوجوب، فإنَّه يمكن أن تكون قراءة النبي صَلَّى الله عليه و آله كذلك، لكونه مستحسنا، لا لاعتباره في صحة القراءة، مضافا إلى أن ملاحظه المحاورات تقضى بخلاف ذلك كما لا يخفى.

و أما الإدغام فهو أيضا على قسمين: الصغير و الكبير (٢)، و المراد بالأول ما إذا كان أحد المتماثلين أو المتقاربين أو المتجانسين ساكنا، و بالثاني ما كان كلَّ منهما متحرِّكا نحو ما سَلَمَكُمُ فِي سَيِّقَرٍ (٣) و أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ (٤) و المراد بالتقارب التقارب في المخرج، و بالتجانس الاتحاد في المخرج مع الاختلاف في الصفة كالتاء و الطاء.

ثمَّ إنَّ الإدغام الصغير في المتماثلين لعلَّه كان ضروريا للنطق، فلا وجه للنزاع في لزومه، و أمَّا غيره فلا دليل على لزومه، و قد حكي عن حمزه أنَّه كره الإدغام في الصلاة (٥)، و عن جماعه تركه في مطلق قراءة القرآن (٦)، و لكن ظاهر الباقي هو اللزوم في الإدغام الصغير، و أمَّا الكبير فظاهر ابن مالك في الألفيه (٧)، لزومه في المتماثلين في كلمه واحده، نحو ما سلككم، و لكنَّه لا دليل عليه بعد مساعده المحاورات على الخلاف.

ص: ٢١٨

-
- ١- (١) الإتيان في علوم القرآن ٣٣٣:١.
 - ٢- (٢) الإتيان في علوم القرآن ٣٢٣:١ و ٣٢٨.
 - ٣- (٣) المدثر: ٤٢.
 - ٤- (٤) المرسلات: ٢٠.
 - ٥- (٥) الإتيان في علوم القرآن ٣٣١:١.
 - ٦- (٦) الإتيان في علوم القرآن ٣٣١:١.
 - ٧- (٧) ألفيه ابن مالك: ١٤٩، و هو هذا الشعر: و فكَّ افعل في التعجب التزم و التزم الإدغام أيضا في هلمَّ

ثمَّ إنّ ممّا تعرّضوا له بالخصوص، هو اجتماع التنوين أو النون الساكنه مع حروف يرملون، وذكروا أنّ النون إذا وقع بعده أحد حروف الحلق، فاللّازم إظهاره، وإذا وقع بعده الباء، فاللّازم قلبه ميما ثمَّ ادغامه في الباء، وإذا وقع بعده أحد حروف يرملون فاللّازم الإدغام فيه، وإذا وقع بعده سائر الحروف، فحكمه الإخفاء وهو حاله بين الإظهار والإدغام.

أقول: أمّا المورد الذى يجب فيه الإظهار، فالحكم فيه مطابق للقاعده، وأما وجوب القلب إلى الميم أو الإخفاء فلا دليل عليه، نعم الأحوط مراعاة الإدغام إذا كان بعدهما أحد حروف يرملون، كما أنّ الأحوط مراعاة الغنه في الميم والنون، ولا بأس بتركها في الواو والياء أيضا.

ثمَّ إنّّه لا يلزم مراعاة مخارج الحروف التى عيّنها القراء، بل الواجب كما عرفت فى صدر المسأله هو صحه القراءه عند العرب، نعم الأحسن مراعاتها كسائر ما ذكره علماء التجويد.

المسأله الثامنه: وجوب التعلّم على من لا يحسن القراءه

يجب على من لا يحسن الفاتحه أصلا التعلّم، على ما ذكره الأصحاب (١)، و حكى عن المعتمر و الذكري دعوى الإجماع عليه (٢)، و ظاهرهم وجوبه عليه عينا لا تخييرا بينه و بين الائتمام، و صرح بذلك فى محكى كشف الغطاء (٣)، و أنّه لو تركه

ص: ٢١٩

-
- ١ - ١) المنتهى ١: ٢٧٢، نهايه الأحكام ١: ٤٧٣، مسالك الأفهام ١: ٢٠٤، مدارك الأحكام ٣: ٣٤٢، رياض المسائل ٣: ٣٨٢، مستند الشيعه ٥: ٨٢، جواهر الكلام ٩: ٣٠٠.
- ٢ - ٢) المعتمر ٢: ١٦٩، الذكري ٣: ٣١٠.
- ٣ - ٣) كشف الغطاء: ٢٣٦.

و ائتم أتم و صحت صلاته، و ظاهر الجواهر اختياره (١).

و لكن لا- دليل على ذلك، لأنّ التعلّم لا يكون واجبا إلاّ مقدّمه للإتيان بالمأمور به، و هي الصلاه المشتمله على قراءه الفاتحه، و حينئذ فإذا فرض سقوط وجوبها في بعض الموارد لأجل الائتمام مثلا، فلا وجه لوجوب التعلّم عليه مطلقا، بل الظاهر التخيير بينه و بين الائتمام، نعم لو عجز عن الثاني يتعيّن عليه الأول، كما هو الشأن في جميع الواجبات التخييرية، التي عجزت عن الإتيان ببعض أطرافها.

و ظاهر الأصحاب و إن كان ما ذكرنا من إيجابه تعيينا، إلاّ أنّ الظاهر كون مرادهم ذلك لعدم الدليل على وجوب التعلّم مطلقا، و صرح بذلك في المصابيح حيث قال فيما حكى عنه:

و ظاهر الأصحاب وجوب التعلّم، و إن أمكنه الاقتداء و القراءه في المكتوب، بل صرح بعضهم بترتبها على العجز عنه. قال: و فيه أنّ وجوب التعلّم ليس إلاّ- لتوقّف العباده عليه، و متى أمكن الإتيان بها بدونها لم يجب، فإن ثبت الإجماع، كما في المعبر و الذكرى، و إلاّ أتجه القول بنفي الوجوب لانتفاء ما يدلّ عليه (٢). انتهى.

هذا فيما إذا دخل الوقت، و أمّا قبل دخوله فكذلك يجب عليه التعلّم مقدّمه لثبوت الوجوب لذيها، بناء على القول بثبوت الواجب المعلق، كما هو التحقيق، و أمّا بناء على العدم فيمكن القول بوجوبه، فيما إذا لم يقدر عليه في الوقت لحكم العقل بذلك كما لا يخفى.

ص: ٢٢٠

١- ١) جواهر الكلام ٣٠٠: ٩-٣٠١.

٢- ٢) حكاة عنه في جواهر الكلام ٣٠١: ٩.

قال المحقق في الشرائع، بعد الحكم بوجوب سوره كامله بعد الحمد: و لو قَدّم السوره على الحمد أعادها، أو غيرها بعد الحمد (١).

و هذه العبارة تتضمن صحة الصلاه في مفروض المسأله، و كون الوظيفه إعاده نفس تلك السوره، أو غيرها بعد الحمد، و القدر المتيقن منها صورته النسيان، و أمّا شمولها لصوره العمده أيضا فمحل تردد.

و كيف كان فقد اختلف الفقهاء في بطلان الصلاه لو قَدّمها عليه عامدا، فعن الفاضل و الشهيدين و المحقق الثاني و غيرهم القول بالبطلان (٢)، و عن الأردبيلي و بعض من تبعه القول بالصحة (٣).

و لا يخفى أنّ هذا الفرض في غايه الندره بل لا يكاد يمكن أن يتحقق، ضروره أنّه لو كان المكلف قاصدا لامتنال أمر المولى المتعلق بالصلاه، و المفروض أنّه يعلم بكيفيتها، و أنّه يجب تأخير السوره عن الحمد، فكيف يأتي بها بقصد الجزئيه عمدا قبل الحمد، إلا أن يوجه كما في المصباح (٤) بأنه يمكن تحقق هذا النحو من القصد من العامد العالم، بعد بناءه على المسامحه في الأحكام الشرعيه.

فقد ترى المكلف المتسامح في عمله يقدم الصلاه على وقتها عند مزاحمتها لما يقصده بعد الوقت من سفر و نحوه، أو ينوى التقرب بصلاته التي يعلم إجمالا

ص: ٢٢١

-
- ١-١ (١) شرائع الإسلام ١: ٧٢.
 - ٢-٢ (٢) القواعد: ١-٢٧٣، المنتهى ١: ٢٧٢، تذكره الفقهاء ٣: ١٤٢، جامع المقاصد ٢: ٢٥٥، الذكرى ٣: ٣١٠، المسالك ١: ٢٠٥، الحدائق: ٨-١٢٤، جواهر الكلام ٩: ٣٣٨، كشف اللثام ٤: ١٠.
 - ٣-٣ (٣) مجمع الفائده و البرهان ٢: ٢٢٠، المدارك ٣: ٣٥١.
 - ٤-٤ (٤) مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٢٨٩-٢٩٠.

باختلال بعض أجزائها، أو شرائطها، و نحو ذلك، و كيف كان فلو فرض تحقّقه فهل يوجب البطلان أم لا؟ ربما يستدلّ للأوّل:

تاره: بأنّه إن أعاد السوره بعد الحمد فقد زاد في صلاته عمدا فيعمّه ما دلّ على أنّ «من زاد في صلاته فعلية الإعادة» و إلا فقد نقص في صلاته.

و اخرى: بأنّ تقديم السوره تشريع، فيندرج في الكلام المحرّم الذي يكون مبطلا إجماعا.

و ثالثه: بأنّه لا خلاف في حرمة تقديم السوره على الفاتحه، و النهي في العباده يستدعي فسادها، من غير فرق بين أن يكون النهي متعلّقا بنفسها، أو بجزئها، لأنّ مثال الأخير أيضا إلى النهي عن العباده المشتمله على هذا الجزء.

و رابعه: بحصول القران الذي يكون محرّما و مبطلا.

و خامسه: بأنّ إتيان بعض أجزاء الصلاه على النحو المحرّم الشرعي، ماح لصوره الصلاه عند المتشرّعه، فيكشف أنّ الهيئه المتخذة من الشرع أمر ينافي وجود بعض الأجزاء على النحو الحرام.

و سادسه: بأنّه يعتبر في صحه العباده أن يقصد التقرب بما هو المأمور به، و تقديم السوره عمدا ينافي ذلك، لأنّ مرجعه إلى قصد التقرب بغير ما يكون مقربا، لأنّ المركّب من المأمور به و غيره لا يتّصف بصفه المقربيه أصلا.

هذا، و ربما يورد على الوجه الأوّل، بأنّه لا دليل على ابطال ما يتّصف بصفه الزيادة بعد وجوده، و إنما المسلّم ابطال ما يوجد زائدا من أوّل الأمر، و لكن لا يخفى أنّ السوره المقدمه على الحمد إذا قصد بها الجزئيه تتصف بصفه الزيادة من حين وجودها، و لا يتوقّف اتصافها بها على الإتيان بسوره أخرى بعد الحمد، ضروره أنّه لو لم يأت بها أيضا تكون السوره الأولى زائده، لعدم صلاحيتها، لوقوعها

جزء،فقصد الجزئيه بها يوجب الزيادة بلا إشكال.

و لكن لا- دليل على إبطال مطلق الزيادة و إنما المسلّم إبطال الركعه الزائده،لأنّه المتبادر من الروايات الداله على إبطال الزيادة،مضافا إلى أنّه قد صرّح فى بعضها بذلك،كما سيجىء فى باب الخلل إن شاء الله تعالى.

و كيف كان فالوجه الأول:مخدوش من وجوه:

من جهه أنّ فرض ترك السوره بعد الحمد،و الحكم ببطلان الصلاه من جهته، خارج عن مورد البحث،لأنّ محلّه هو بطلانها من حيث زياده السوره قبل الحمد، لا من حيث تركها بعده.

و من جهه أنّ اتصاف السوره المأتى بها قبل الحمد بالزيادة لا يتوقّف على الإتيان بها بعده،كما هو ظاهر الدليل،لما عرفت من أنّها زائده على التقديرين، لأنّه قصد بها الجزئيه للصلاه مع عدم قابليتها لها.

و من جهه ابتناؤه على مبطلته مطلق الزيادة،و قد عرفت أنّه لا دليل عليها فى غير الركعه الزائده.

و أمّا الوجه الثانى:فيرد عليه منع كليه الكبرى،و الإجماع المدعى عليها لا يكون واجدا لشرائط الحجيه،لأنّ معقده من المسائل الفرعيه التى لا يكشف الاتفاق فيها عن وجود نصّ معتبر،كما حقّق فى محلّه و مرّت الإشاره إليه مرارا.

و أمّا الوجه الثالث:فيرد عليه أنّ نفي الخلاف لا- ينافى عدم تعرّض الأكثر لأصل المسأله أصلا،فلا يكون حجّه،مضافا إلى أنّ الظاهر كون مراد المتعرّضين من التعبير بمثل كلمه«لا يجوز»هو بيان الحكم الوضعى لا التكليفى.

و أمّا الوجه الرابع:فيرد عليه منع حرمة القران،بل الظاهر كراهته كما عرفت سابقا،مضافا إلى أنّ كون المقام من مصاديق القران محلّ منع أيضا،لأنّ المتبادر

منه هو القران بين السورتين بعد الحمد كما لا يخفى.

و أمّا الوجه الخامس: فيرد عليه أنّ كون الكلام المحرّم ماحيا لصوره الصلاه عند المتشرّعه، هل هو لمجرّد كونه محرّما؟ فمن الواضح أنّ إيجاد المحرّم فى الصلاه لا يوجب بطلانها، كالنظر إلى الأجنبيّه مثلا، وإن كان ذلك لكونه كلاما، بمعنى أنّ الكلام مطلقا يوجب ذلك، فبطلانه أظهر من أن يخفى، وإن كان المراد أنّ الكلام الذى إذا لم يكن محرما لا يوجب البطلان، فهو إذا اتّصف بالحرمة يكون ماحيا لصورتها، فيرد عليه المنع منه، فيما إذا كان قرآنا أو دعاء، لعدم الدليل عليه.

و أمّا الوجه الأخير: فالظاهر تماميته فيما إذا كان قاصدا من أوّل الأمر زياده سوره قبل الحمد، لأنّه حينئذ لم يقصد التقرب إلّا بما لا يكون مقرّبا شرعا، لعدم كونه مأمورا به، و أمّا إذا كان من أوّل الأمر قاصدا للتقرب بنفس الصلاه المأمور بها، ثمّ بدا له بعد التكبير أن يأتى بسوره قبل الحمد أيضا، فلا وجه لبطلان صلاته، لأنّ المفروض احتمالها على نيه التقرب بخصوصها لا بها مع أمر زائد، و نيه التقرب بالسوره الزائده كنفسها ممّا لا يضرّ أصلا لعدم الدليل عليه.

و الاستداه المعتمره فى العباده إلى الفراغ منها إنما هو بالنسبه إلى أجزاء العباده، و لذا لا يضرّ قطعها فى السكوات المتخلله بين الأفعال، هذا كلّه فيما لو قدم السوره على الفاتحه عمدا.

و أمّا لو قدّمها عليه سهوا، فقد استدلّ فى المصباح على عدم بطلان الصلاه بسببه -مضافا إلى الإجماع- بوجوه:

منها: فحوى ما يدلّ عليه فى العمد، و أنت خير بأنّه لم يقدّم دليل على الصحه فى صوره العمد حتّى يستدلّ بفحواه على صوره السهو، غايه الأمر عدم تماميه الوجوه التى استند إليها على البطلان، فصار مقتضى الأصل عدم مانعيه السوره المقدمه.

و منها: عموم قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسه» (١) و التمسك به مخدوش أيضا، من جهة احتمال اختصاص حديث لا- تعاد بما إذا صار النسيان سببا لترك شيء مما اعتبر وجوده في المأمور به جزء أو شرطا، و أمّا إذا صار سببا لإيجاد بعض الموانع التي اعتبر عدمها فيها، فلا يعلم أن يشمل هذا الحديث له، و السرّ فيه أن الاستثناء في الحديث يكون مفرغا، لعدم ذكر المستثنى منه، و الأمور الخمسه المستثناه دائره بين ما اعتبر وجوده بنحو الجزئيه، أو الشرطيه، فيحتمل قويا أن يكون المستثنى منه من نسخها، بحيث لم يعمّ الأمور التي يكون وجودها مخالفاً بالمأمور به كما لا يخفى.

و منها: خصوص روايه عليّ بن جعفر، المرويه في محكّي قرب الإسناد إنّه سأل أخاه عن رجل افتتح الصلاة فقرأ سورة قبل فاتحه الكتاب ثمّ ذكر بعد ما فرغ من السوره؟ قال: «يمضى في صلاته و يقرأ فاتحه الكتاب فيما يستقبل» (٢).

و دلالتها على الصحه و إن كانت ظاهره، إلا أنّها بظاهرها مخالفه للمشهور القائلين بوجوب إعادة السوره بعد قراءه الفاتحه، لأنّ ظاهرها الاكتفاء بالسوره التي قرأها، و عدم وجوب قراءه الفاتحه، و لا- إعادة السوره، و مرجعه إلى فوات محلّ الفاتحه بسبب تقديم السوره، لأنّ المراد بقوله: «يمضى في صلاته»، هو المضيّ بنحو كأنّه قرأ الفاتحه قبلها.

فالمراد بقوله: «فيما يستقبل» هي الركعات التي بعد هذه الركعه، فمضمون الروايه هو الاكتفاء بالسوره التي قرأها، لفوات محلّ الفاتحه بسببها، و إن لم يركع.

و أمّا ما في المصباح من كون المراد بقوله: «يمضى في صلاته»، هو مجرّد

ص: ٢٢٥

١-١) الفقيه ١: ١٨١ ح ٨٥٧، التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٧، الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبلة ب ٩ ح ١.

٢-٢) قرب الاسناد: ١٧٠ ح ٧٤٨، الوسائل ٦: ٨٩. أبواب القراءه في الصلاه ب ٢٨ ح ٤.

الصحة، و وجوب القراءة فيما يستقبل راجع إلى وجوب الابتداء بها بعد المضي في الركعة التي قَدِّم فيها السورة (١)، فهو خلاف ظاهر الرواية كما لا يخفى على المتأمل المنصف.

و لكن يعارض هذه الرواية في خصوص موردها مع بعض الروايات الأخرى، مثل موثقه سماعه قال: سألته عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحه الكتاب؟ قال: «فليقل: أستعِذ بالله من الشيطان الرجيم إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ، ثُمَّ لِيَقْرَأْهَا مَا دَامَ لَمْ يَرْكَعْ فَإِنَّهُ لَا قِرَاءَةَ حَتَّى يَبْدَأَ بِهَا فِي جَهْرٍ أَوْ إِخْفَاتٍ» (٢).

فإن نسيان الفاتحة قبل الركوع لا يصدق إلا بعد الشروع فيما يكون بعدها من السورة، مضافا إلى أنه نفى القراءة و البدء بالفاتحة إنما يكون فيما إذا قرأ شيئا من غيرها، وإلا فلا معنى له أصلا كما لا يخفى.

و حينئذ فمفاد الرواية وجوب قراءة الفاتحة بعد التذكُّر، و ارتفاع النسيان في مورد تلك الرواية، فتكون معارضة لها.

و نظيرها رواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أم القرآن؟ قال: «إن كان لم يركع فليعد أم القرآن» (٣)، فإن نسيانها إنما هو فيما إذا قرأ السورة أو شيئا منها، و التعبير بالإعادة مع أنه لم يقرأ الفاتحة بملاحظه استئناف القراءة، كأنه لم يقرأ أصلا، فالمراد منها هو الرجوع و رفع اليد عمّا قرأ، و لا - يخفى أن الترجيح بعد التعارض معهما باعتبار كون فتوى المشهور - هو وجوب قراءة الفاتحة و إعادته السورة - مطابقا لهما، فالرواية الأولى معرض عنها.

ص: ٢٢٤

١- ١) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ٢٨٩.

٢- ٢) التهذيب ١: ١٤٧ ح ٥٧٤، الوسائل ٦: ٨٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٨ ح ٢.

٣- ٣) الكافي ٣: ٣٤٧ ح ٢، الوسائل ٦: ٨٨. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٨ ح ١.

قد وقع الخلاف بين فقهاء العامة و الخاصة، في جواز القراءة من المصحف لدى التمكّن من الحفظ عن ظهر القلب، بعد الاتّفاق ظاهراً على الجواز عند الضرورة، و عدم القدره على الحفظ.

فعن ظاهر الشيخ (١) في أكثر كتبه و جماعه (٢) المنع، و ظاهر جماعه كالمحقّق و العلامة القول بالجواز (٣)، و يدلّ عليه مضافاً إلى الأصل، ما رواه الشيخ في

ص: ٢٢٧

١ - ١) لا- يخفى أنّ منع الشيخ قدّس سرّه بحسب ظاهر كلامه إنّما هو فيما إذا قرأ الفاتحة أو السورة الواجبه بعدها في المصحف، و أمّا مجردّ قراءه القرآن في الصلاة من المصحف فلا- يظهر من كلامه المنع، بل صرح بالجواز، فإنّه قال في كتاب الخلاف ١: ٤٢٧ مسألة ١٥٧: من لا- يحسن القراءة ظاهراً جاز له أن يقرأ في المصحف، و به قال الشافعي، و قال أبو حنيفة: ذلك يبطل الصلاة، دليلنا إجماع الفرقه و أخبارهم و أيضاً قوله تعالى فَأَقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ و لم يفرق. انتهى و قال في ص ٤٤١ مسألة ١٨٩: إذا قرأ في صلاته من المصحف فجعل يقرأ ورقه فإذا فرغ صفح اخرى و قرأ لم تبطل صلاته و به قال الشافعي و قال أبو حنيفة: تبطل صلاته، لأنّه تشبّه بأهل الكتاب، و هذا ممنوع منه، دليلنا إجماع الفرقه، و أيضاً الأصل الإباحه، و المنع يحتاج إلى دليل، و أيضاً نواقض الصلاة يعلم شرعاً، و ليس في الشرع ما يدلّ على أنّ ذلك يبطل الصلاة. و روى الحسن بن زياد الصيقل قال: سألته إلى آخر الروايه. انتهى. و أنت خبير بأنّ مورد كلامه الأول الذي حكم فيه بالجواز لخصوص من لا- يحسن القراءة ظاهراً، و ظاهره المنع لغيره إنّما هي القراءه المعتره في صحه الصلاة، و مورد كلامه الثاني هي القراءه من المصحف زائده على ما يعتبر في أصل الصلاة، و منه يعلم أنّه رحمه الله حمل روايه الحسن بن زياد الصيقل على هذا المعنى، و لذا لم يستدلّ به في كلامه الأول، كما أنّه يعلم أنّ استدلال أبي حنيفة للبطلان بأنّه تشبّه بأهل الكتاب، إنّما هو في هذا المورد، فيمكن أن يكون دليله على المنع في المورد الأول هو الدليل الثاني الذي نقلناه في المتن فلا تغفل (منه).

٢ - ٢) المبسوط ١: ١٠٩، الخلاف ١: ٤٢٧ مسألة ١٧٥، النهايه: ٨٠، الذكري ٣: ٣٠٦، مدارك الأحكام ٣: ٣٤٢، مسالك الأفهام ١: ٢٠٥، جامع المقاصد ٢: ٢٥٢، كشف اللثام ٤: ٢٢.

٣ - ٣) المعبر ٢: ١٧٤، المنتهى ٥: ٧٠، تذكرة الفقهاء ٣: ١٥١ مسألة ٢٣٥، الذخيره: ٢٧٢، مجمع الفائده و البرهان ٢: ٢١٢، مستند الشيعه ٥: ٨١، جواهر الكلام ٩: ٣١١.

التهديب بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن العباس بن معروف، عن عليّ ابن مهزيار، عن فضالة بن أيوب، عن أبان بن عثمان، عن الحسن بن زياد الصيقل قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في الرجل يصلّي و هو ينظر في المصحف يقرأ فيه يضع السراج قريبا منه؟ فقال: «لا بأس بذلك» (١).

و دلّالته على الجواز في مورد الكلام، مبنيه على أن يكون المراد بالقراءة في المصحف، هي القراءة المعتبره في صحه الصلاه، بمعنى أنه يقرأ فاتحه الكتاب، أو السوره التي تجب قراءتها بعدها في المصحف، و أمّا لو كان المراد هي قراءة القرآن عدا ما اعتبرت في صحه الصلاه، بحيث كان مرجعه إلى السؤال عن جواز قراءة القرآن في الصلاه ناظرا في المصحف، فهو أجنبي عن المقام، و لكنّه لا دليل على تعيين هذا الاحتمال، مضافا إلى أنّ السؤال و ترك الاستفصال دليل على الشمول و عدم الاختصاص، كما هو واضح.

و قد استدللّ للمنع بما رواه الحميري في قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن عن جدّه عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام قال: سألته عن الرجل و المرأه يضع المصحف أمامه ينظر فيه و يقرأ و يصلّي؟ قال: «لا يعتدّ بتلك الصلاه» (٢). و لكنّه محمول على الكراهه جمعا بينه و بين الخبر المتقدم، لأنّ هذا ظاهر في عدم الجواز، و هو نص في الجواز، فيرفع اليد عن الظهور بسبب النص.

مضافا إلى أنّ كتاب قرب الإسناد لا يبلغ في الاعتبار ما بلغه مثل التهذيب الذي كان مرجعا لأهل الفتوى في كلّ عصر و زمان، و ذلك يوجب شدّه الاهتمام به، و تحصيل كلّ منهم نسخه صحيحه مطابقه لنسخه الأصل، و إلى أنّه يحتمل قريبا أن يكون هذا الخبر صدر تقيه، باعتبار كون الفتوى الشائع من العامه في ذلك

ص: ٢٢٨

- ١- (١) التهذيب ٢: ٢٩٤ ح ١١٨٤، الوسائل ١٠٧: ٦. أبواب القراءة في الصلاه ب ٤١ ح ١.
- ٢- (٢) قرب الاسناد: ١٦٨ ح ٧٢٨، الوسائل ١٠٧: ٦. أبواب القراءة في الصلاه ب ٤١ ح ٢.

الزمان هو المنع.

ثمَّ إنَّه حكى عن أبي حنيفة القائل ببطلان الصلاة بسبب القراءه من المصحف أنَّه استدلَّ لمذهبه تاره بأنَّه تشبَّه بأهل الكتاب كما هو المحكَّى عنه في الخلاف (١)، و اخرى بقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِلأعرابي الذي صَلَّى مرتين أو مرَّات فاسده، في مقام بيان الصلاة الصحيحه: «اقرأ ما تيسر من القرآن» (٢)، و لم يأمره بالقراءه من المصحف، فلو كان ذلك جائزا لكان الواجب أن يأمره به.

و أنت خبير بفساد كلا الدليلين:

أمَّا الأول: فواضح.

و أمَّا الثاني: فلأنَّ الأعرابي البدوي لا يتمكَّن من القراءه من المصحف، و لا من غيره غالبا، مضافا إلى وضوح قلَّه المصاحف في ذلك الزمان.

و بالجمله: فلم يقم على المنع دليل، فلا يبعد القول بالجواز، و إن كان الأحوط الترك.

ثمَّ إنَّه على المنع اختلف في تقدِّمه على الائتمام، أو اتباع القارئ، أو تأخره عنهما، أو التساوى، فالمحكَّى عن البيان و المسالك أنَّ المصحف مقدَّم على الائتمام (٣)، و قال الشهيد في محكَّى الذكري: و في ترجيحه -يعنى اتباع القارئ- على المصحف احتمال، لاستظهاره في الحال، و لو كان يستظهر في المصحف استويا (٤).

و المحكَّى عن كشف اللثام، و جامع المقاصد التخيير بين الأمور الثلاثة، و عدم الترتيب بينها (٥)، و التحقيق أنَّه لا وجه لتقدِّمه على الائتمام، لأنَّ الائتمام إنما يكون

ص: ٢٢٩

١-١) الخلاف ١:٤٤١ مسألة ١٨٩.

٢-٢) سنن ابن ماجه ١:٣٣٦ ح ١٠٦٠.

٣-٣) مسالك الأفهام ١:٢٠٥، البيان: ٨٣.

٤-٤) الذكري ٣:٣٠٧.

٥-٥) كشف اللثام ٤:٢٢، جامع المقاصد ٢:٢٥٢.

المكلف مخيراً بينه و بين القراءة ظاهراً، بل هو أفضل الفردين فكيف تكون القراءة من المصحف التي تكون في طول القراءة ظاهراً، بناء على هذا القول، مقدّمه على الائتمام الذي هو أفضل من القراءة عن ظهر القلب؟! فالحقّ ما ذكره في كشف اللثام، من أنّه لا وجه لهذا التقديم (1)، و الذي يسهل الخطب ما عرفت من أنّ هذا الاختلاف إنّما هو على القول بالمنع، و قد نفينا البعد عن القول بالجواز.

ص: ٢٣٠

١-١) كشف اللثام ٢٢:٤.

إشارة

اعتبار الركوع وجزئيته للصلاة مما لا شبهة فيه، بل من الضروريات (١)، كوجوب أصل الصلاة، وهو من أعظم أجزائها، ولذا سُمي كل ركعة من الصلاة المشتمله على جملة من أفعالها ركعة، فإنَّ الركعة بحسب اللغة عبارة عن الركوع مرّه، ومن هنا احتملنا سابقاً أن يكون الركن من القيام هو القيام للركوع فراجع.

وقد أطلق الركوع في الكتاب العزيز على مجموع الصلاة في قوله تعالى:

وَازْكُرُوا مَعَ الزَّاكِّينَ ۚ حَيْثُ إِنَّ الْمَفْسِّرِينَ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ، الصَّلَاةَ مَعَ الْمُصَلِّينَ (٢)، وكيف كان فالظاهر أنَّ الركوع قد استعمل في لسان الشرع على طبق معناه اللغوي، وهو مطلق الانحناء، ولم يكن للشارع في ذلك وضع مخصوص.

ص: ٢٣١

١- (١) الغنية: ٧٩، المعتمر ٢: ١٩١، تذكرة الفقهاء ٣: ١٦٥، الذكرى ٣: ٣٦٣، جامع المقاصد ٢: ٢٨٣، جواهر الكلام ١٠: ٦٩، مستند الشيعة ٥: ١٩٢، مفتاح الكرامة ٢: ٤١٤، مفاتيح الشرائع ١: ١٣٨، البحار ١٠٠: ٨٢.

٢- (٣) مجمع البيان ١: ١٩٠، تفسير الصافي ١: ١٢٥، الجامع لأحكام القرآن ١: ٣٤٨، الدر المنثور ١: ١٥٥، تفسير الطبري ١: ٣٦٦.

و دعوى القطع به غير بعيدة، ولا- فرق في الانحناء الذى هو وضع خاصّ و كيفية مخصوصه، كالقيام و القعود، بين أن يكون مسبقا بالعدم، بأن انتقل من القيام أو القعود إليه، أو لا يكون كذلك، كما إذا كان الشخص منحنيا بحسب الخلقه الأصلية، فإنه يصدق عليه أنه راعى كما هو ظاهر.

مقدار الانحناء المعتبر فى الركوع

إنّ الانحناء له مراتب، فإنه قد يكون يسيرا، و قد يبلغ إلى مرتبه يمكن إيصال الكفّين إلى الركبتين، و قد يكون أكثر من ذلك، و قد اختلفت عبارات الأصحاب بحسب الظاهر فى تحديد الانحناء المعتبر فى الركوع الذى هو جزء للصلاه.

فمن المنتهى و الذكرى إنه يجب فيه الانحناء بقدر يتمكّن معه من بلوغ يديه على ركبتيه (١)، و فى الثانى التعبير بعين الركبه، و عن التذكرة وضع راحتيه على ركبتيه، مدّعا عليه إجماع أهل العلم كافّه، ما عدا أبى حنيفه (٢)، و فى المعتبر إجماع أهل العلم كافّه على وصول كفّيه إليهما غير أبى حنيفه (٣).

و ظاهر عبارتى المنتهى و الذكرى هو الاكتفاء بوصول جزء من اليد إلى الركبه، و لو كان رؤوس الأصابع، و قد نسب العلامة المجلسى الاكتفاء بهذا المقدار إلى المشهور، و حمل عبارتى التذكرة و المعتبر على المسامحه فى التعبير، و تبعه صاحب الحدائق فى ذلك (٤)، و لكنّ المحكّى عن الفاضل الخراسانى فى الذخير أنه مال إلى أنّ التجوّز و المسامحه وقع فى عبارتى المنتهى و الذكرى (٥).

ص: ٢٣٢

١- (١) المنتهى ١: ٢٨٥، الذكرى ٣: ٣٦٥.

٢- (٢) تذكرة الفقهاء ٣: ١٦٥.

٣- (٣) المعتبر ٢: ١٩٣.

٤- (٤) بحار الأنوار ٨٢: ١١٩-١٢٠، الحدائق ٨: ٢٣٦.

٥- (٥) الذخير: ٢٨١.

و المسأله تكون حينئذ ذات قولين:

أحدهما: كفايه الانحناء بقدر ما يتمكن معه من إيصال رؤوس الأصابع إلى الركبه.

ثانيهما: لزوم الانحناء إلى مقدار تصل الراحتان أو الكفان إلى الركبه، فلا بدّ من ملاحظه أخبار المسأله، فنقول:

منها: صحيحه زراره المشتمله على قوله عليه السلام: «بأبغ أطراف أصابعك عين الركبه، و فرج أصابعك إذا وضعتها على ركبتك، فإن وصلت أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتك أجزاءك ذلك، و أحب إلى إن تمكن كفيك من ركبتك، فتجعل أصابعك في عين الركبه.» (١).

و منها: ما نقله المحقق في محكيّ المعبر عن معاويه بن عمّار و ابن مسلم و الحلبي قالوا: «و بآبغ بأطراف أصابعك عين الركبه، فإن وصلت أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتك أجزاءك ذلك و أحب إن تمكن كفيك من ركبتك.» (٢).

قال صاحب الحدائق بعد حكاية الروايه عن المعبر: و الظاهر أنّ هذه الروايه قد نقلها المحقق من الأصول التي عنده، و لم تصل إلينا إلاّ منه قدس سرّه و كفى به ناقلًا (٣).

و كيف كان، فهل المراد بأطراف الأصابع هو رؤوسها أو الأطراف التي تلي الكفّ؟ و جهان، و المحكيّ عن جامع المقاصد إنّّه حملها على الوجه الثاني، و نفى الاختلاف بين العبارات بذلك (٤)، و لكنّه بعيد جدّا، لوضوح أنّ المراد بأطراف الأصابع هو منتهى الأصابع و رؤوسها، كما يظهر بمراجعته الاستعمالات.

ص: ٢٣٣

١- ١) الكافي ٣: ٣٣٤ ح ١، التهذيب ٢: ٨٣ ح ٢، الوسائل ٥: ٤٦١، أبواب أفعال الصلاه ب ١ ح ٣.

٢- ٢) المعبر ٢: ١٩٣، الوسائل ٦: ٣٣٥، أبواب الركوع ب ٢٨ ح ٢.

٣- ٣) الحدائق ٨: ٢٣٧.

٤- ٤) جامع المقاصد ٢: ٢٨٣.

نعم يقع الكلام حينئذ في أنّ المراد بالأصابع، هل هو جميعها الذى منها الإبهام، أو أنّ المراد بها أكثرها، أو فرضت كالشئىء الواحد، فيصدق بلوغها ببلوغ واحد منها كما هو الشأن في المركبات؟ لا سبيل إلى الأخيرين لمخالفتها لظاهر الروايه، ضرورة أنّ ظاهرها هو بلوغ الجميع، وحينئذ يقع الإشكال في أنّ بلوغ رأس الإبهام لا يجتمع مع بلوغ رؤوس سائر الأصابع، لعدم كونهما في عرض واحد، ضرورة أنّ بلوغ رأس الإبهام لا يتحقق إلا مع بلوغ ما يقرب من الراحه من سائر الأصابع و حينئذ فيصير التعبير ببلوغ الجميع لغوا.

و التحقيق أن يقال: إنّ المذكور في الروايتين المتقدمتين هو عين الركبه لا- نفسها، والمراد بها هي النقره التى في مقدّمها عند الساق، كما في لسان العرب (١) أو النقرتان في أسفل الركبه، كما في أقرب الموارد (٢)، وقال في الأول إنّ لكل ركبه عينين، و هما نقرتان في مقدّمها عند الساق.

و حكى عن علماء التشريح أنّ في المفصل بين الساق و الركبه عظما يشبه الدائره، متّصلا بعين الركبه، و هي الحفره في مقدمها، و حينئذ فإذا بلغت أطراف الأصابع إلى عين الركبه يقع الكفّ و الراحه على نفس الركبه، فيصير مدلول الروايه ما يدلّ عليه عبارتا المعتر و التذكره، لكن في دلاله الروايه على وجوب هذا المقدار إشكال، فإنّ فيها احتمالين:

أحدهما: أن يكون المراد بقوله عليه السلام: «فان وصلت أطراف أصابعك في ركوعك إلى ركبتيك أجزأك ذلك» هو وصولها إلى عين الركبه المذكوره في الجملة التى هي قبل هذه الجملة، لا الوصول إلى نفسها الصادق بالوصول إلى أعلاها،

ص: ٢٣٤

١-١ (١) لسان العرب ٥٠٧:٩.

٢-٢ (٢) أقرب الموارد ٨٥٦:٢.

و حينئذ فيكون المراد من قوله عليه السّلام: «و أحبّ إليّ إن تمكّن كفيك من ركبتيك» هو مجرد استحباب وضع الكفّين بالفعل على الركبتين، فتكون الرواية متضمّنه لحكمين:

حكم وجوبيّ، و هو وجوب الانحناء بقدر ما يمكن وصول أطراف الأصابع إلى عين الركبه.

و حكم استحبابيّ، و هو استحباب الوضع خارجا، و جعل الركبه مكانا للكفّ.

ثانيهما: أن يكون المراد بقوله عليه السّلام «فإن وصلت أطراف أصابعك»، هو وصول أطراف الأصابع إلى نفس الركبه، و هو يصدق بالوصول إلى أعلاها، من غير جهه الساق، و يكون المراد بالجملة التي بعدها هو الوصول إلى قدر يتمكن معه من وضع الكفّين.

ففي الحقيقه تكون الجملتان الأخيرتان مفسّرتين للجملة الأولى المشتمله على وجوب إيصال أطراف الأصابع إلى عين الركبه، بأنّ هذا المقدار لا يكون واجبا بتمامه، بل القدر المجزى هو ما يدلّ عليه الجملة الثانيه، و المقدار المستحبّ هو ما يدلّ عليه الجملة الأخيره، فتكون الروايه بناء على هذا الاحتمال متعرّضه لما يجب من الانحناء، و ما يستحبّ منه، و لا دلالة لها حينئذ على استحباب الوضع الحقيقي و التمكين أصلا.

هذا، و الظاهر هو الاحتمال الأول، و يؤيده تفرّيع الجملة الثانيه على الجملة الأولى الظاهر في كون مفادها مستفادا منها، و ظهور الجملة الأخيره في الوضع و التمكين، كما يدلّ عليه قوله عليه السّلام في ذيل روايه زراره المتقدمه: «فتجعل أصابعك في عين الركبه» كما لا يخفى.

و بالجملة: فالالتزام بكفايه بلوغ رؤوس الأصابع إلى الركبه الصادق ببلوغها

إلى أعلاها ممّا لا سبيل إليه، ودعوى الشهره (١) على ذلك ممّا لا تسمع، لعدم كون المسأله معنونه فى كتب قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم.

نعم ذكر الشيخ فى الخلاف فى مسأله اعتبار الطمأنينه فى الركوع أنّه قال أبو حنيفه: أنّها يعنى الطمأنينه، غير واجبه، ولا يجب عنده أن ينحنى بقدر ما يضع يديه على ركبته، وقال فى المبسوط (٢): وأقل ما يجرى من الركوع أن ينحنى إلى موضع يمكنه وضع يديه على ركبته مع الاختيار، وما زاد عليه فمندوب إليه (٣).

و تبعه ابن إدريس فى السرائر، حيث إنّه ذكر هذه العبارة بعينها (٤)، ويظهر من المعتبر أنّه لا يكون بين العبارات المختلفه بحسب الظاهر فرق من حيث المقصود، لأنّه ادعى الإجماع على لزوم الانحناء إلى قدر تصل معه كفّاه إلى ركبته، ولم ينسب الخلاف إلّا إلى أبي حنيفه ثمّ استدلّ عليه بعمل النبى صلّى الله عليه وآله وبما رواه أنس قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «إذا ركعت فضع كفّيك على ركبتك»، و بروايه الثلاثه المتقدمه و بروايه زواره المتقدمه أيضا (٥).

و بالجملة: فالظاهر بملاحظه ما تقدّم هو عدم الاكتفاء بمجرد وصول رؤوس الأصابع إلى الركبه، لأنّ الظاهر أنّ أبا حنيفه أيضا لا يقول بكفّاه أقل من هذا المقدار، فعده مخالفا دليل على أنّ الإماميه، وكذا ما عدا أبي حنيفه من فقهاء العامه، يقولون بلزوم أزيد من هذا المقدار كما هو ظاهر.

ثمّ إنّ الأصحاب قد اتفقوا على ما اشتملت عليه روايه زواره، من أنّ المرأه إذا

ص: ٢٣٦

١-١) كما عن المجلسى فى البحار ١١٩: ٨٢-١٢٠.

٢-٢) الخلاف ١: ٣٤٨ مسأله ٩٨.

٣-٣) المبسوط ١: ١١١.

٤-٤) السرائر ١: ٢٤٠.

٥-٥) المعتبر ٢: ١٩٣.

ركعت وضعت يديها فوق ركبتيها على فخذيها لثلاً تطأطأ كثيراً، فترتفع عجيزتها (١)، و مقتضاه كون ركوع المرأة أقل انحناء من ركوع الرجل، لأن الظاهر أنها في هذا الفرض لا تنحني إلا بمقدار يمكنها وضع اليد على الفخذ، غاية الأمر استحباب الوضع عليه.

ولكنه ذكر في الجواهر أنه لا منافاه بين استحباب وضع اليدين فوق الركبتين، و كون الانحناء بمقدار الرجال، فيكون إطلاق الأصحاب بحاله، مضافاً إلى أن ذلك لا يتم بناء على الوضع الشرعي للركوع، إذ لا منافاه في وضعه للانحنائين الخاصين بالنسبة إلى المكلفين، بل و إن لم نقل بالوضع الشرعي و قلنا بالمراد الشرعي، إذ لا مانع من تكليف الرجال بهذا الفرد من الركوع، و النساء بالفرد الآخر بعد أن كان في اللغة لمطلق الانحناء (٢)، انتهى.

ولكنه لا يخفى أن مجرد وضع اليد على الفخذ مع الانحناء بمقدار الرجال، لا يوجب عدم ارتفاع العجيزه التي وقع عله للحكم المذكور في الروايه، لأن الذي يوجب ذلك هو كون الانحناء قليلاً كما هو واضح.

و أمّا الوضع الشرعي للركوع، فقد عرفت سابقاً أنه لا يكون للشارع في ذلك وضع خاص، بل هو قد استعمله أيضاً في معناه اللغوي، و هو مطلق الانحناء.

غايه الأمر أن له مراتب من حيث القله و الكثره و حينئذ فنقول: إن ضم هذه الروايه إلى الروايات المتقدمه يعطى التفصيل بين الرجل و المرأة، بمعنى أن الرجل مأمور بمقدار من الانحناء، و المرأة بأقل منه، فما عن جامع المقاصد (٣) من التصريح

ص: ٢٣٧

١-١) المقنعه: ١١١، مفاتيح الشرائع ١: ١٤١، المهذب ١: ٩٣، الوسيله: ٩٥، السرائر ١: ٢٢٥، مستند الشيعة ١٩٥: ٥.

٢-٢) جواهر الكلام ٧٣: ١٠-٧٤.

٣-٣) جامع المقاصد ٢: ٢٨٤.

بعدم الفرق بين الرجل و المرأة ممّا لا وجه له ظاهرا.

هل يجب الانحناء الحدوثى فى الركوع؟

إنّ الركوع هل هو عباره عن الانحناء بمعناه الحدوثى الذى مرجعه إلى أنّه من حين التلبس بالانحناء يكون أخذاً فى الركوع، غايه الأمر إنّ صدق عنوانه عليه مراعى شرعا ببلوغه إلى ذلك الحدّ الخاص، فهو أمر تدريجى الوجود يتحقّق أولاً بمرتبته الضعيفه إلى أن ينتهى إلى ذلك الحد، أو أنّه عباره عن المرتبه الخاصه من الانحناء، و هى المرتبه البالغه ذلك الحدّ الشرعى و الهوىّ إليه يكون مقدّمه لتحققه كهوىّ السجود؟ وجهان، بل قولان:

حكى الأول عن التذكره، و الذكرى، و الدروس، و البيان، و الموجز الحاوى، و كشف الالتباس، و الجعفرى، و عن الشيخ الأنصارى قدّس سرّه (١)، و قوّاه صاحب المصباح (٢).

و ذهب صاحب الجواهر إلى الثانى، و هو المحكّى عن منظومه العلامه الطباطبائى حيث قال:

إذ الهوى فيهما مقدمه خارجه لغيرها ملتزمه (٣)

و الثمره بين القولين تظهر فيما لو هوى غافلا لا بقصد الركوع، أو بقصد غيره من قتل حيّه أو عقرب مثلا، ثمّ بدا له الركوع، فعلى الأول لا يجوز بل يجب أن ينتصب ثمّ يركع و على الثانى يجوز.

و قد استدلّ فى المصباح على مذهبه بالفرق بين هوىّ الركوع و هوىّ السجود،

ص: ٢٣٨

١ - ١) تذكره الفقهاء ٣: ١٦٥ مسأله ٢٤٧، الذكرى ٣: ٣٦٥، الدروس الشرعيّه ١: ١٧٦، البيان: ٨٥، الموجز الحاوى (الرسائل العشر): ٧٩، و حكاه عن كشف الالتباس و الجعفرى فى جواهر الكلام ١٠: ٧٨، كتاب الصلاه للشيخ الأنصارى: ١٥٧.

٢ - ٢) مصباح الفقيه، كتاب الصلاه: ٣٢٥-٣٢٧.

٣ - ٣) جواهر الكلام ١٠: ٧٦-٧٧، الدرّه النجفيّه: ١٢٦.

فإنَّ حقيقته السجود هو وضع الجبهة على الأرض، والهوى خارج عنها، بخلاف الركوع الذى قد فسّر بالانحناء الظاهر فى إرادته بمعناه الحدوثى، وهو يقتضى أن يكون من حين التلبس بفعل الانحناء أخذاً فى الركوع، إلى أن يتحقق الفراغ عنه، و حكى عن الشيخ قدس سرّه إنّه اعترض على العلامة الطباطبائي بأن الظاهر من الركوع هو الانحناء الخاص الحدوثى الذى لا يخاطب به إلا من لم يكن كذلك، فلا يقال للمنحنى: انحن.

نعم، لو كان المراد من الركوع مجرد الكون على تلك الهيئة، بالمعنى الأعمّ من الحادث و الباقي صح، لكن الظاهر خلافه، فالهوى وإن كان مقدّمه، إلا أنّ إيجاد مجموعته لا بنيه الركوع يوجب عدم تحقق الركوع المأمور به لأجل الصلاة، انتهى.

و لكن يستفاد من بعض الروايات أنّ الهوى يكون خارجاً عن الركوع، و مقدمه لتحقيقه، و هو ما ورد فى نسيان القنوت. فقد روى الشيخ بإسناده عن عمّار عن أبي عبد الله عليه السّلام عن الرجل ينسى القنوت فى الوتر أو غير الوتر، فقال: «ليس عليه شيء» و قال: «إن ذكره و قد أهوى إلى الركوع قبل أن يضع يديه على الركبتين فليرجع قائماً و ليقتن ثمّ ليركع، و إن وضع يده على الركبتين فليمض فى صلاته و ليس عليه شيء» (١)، فإنّ الحكم بالرجوع قبل أن يصل إلى حدّ يمكنه أن يضع يديه على الركبتين يناسب أن يكون الهوى خارجاً عن الركوع، لأنّ ذلك يدلّ على بقاء محلّ القنوت قبل الوصول إلى ذلك المقدار.

فلو كان الهوى داخلاً فى الركوع، و كان الركوع عبارة عن الانحناء بمعناه الحدوثى، لم يكن محلّ القنوت باقياً، فلم يكن وجه للرجوع، هذا مع أنّ التعبير بقوله: «و قد أهوى إلى الركوع»، يشعر بكون الهوى مغايراً للركوع، و قد وقع نظير هذا التعبير فى عبارات الأصحاب كثيراً.

ص: ٢٣٩

هذا، ولكن يمكن أن يقال: بأن أفعال الصلاة و أجزائها حيث تكون مشتركة صوره بين كونها جزء لها و بين غيره، فصيروره شيء منها فعلا- للصلاه و وقوعه جزء منها، لا يتحقق إلا بالقصد، كما عرفت ذلك في مبحث النيه (1)، و حينئذ فصيروره الهوى هوياً للركوع لا يتحقق إلا إذا عزم الانحناء لأجل الركوع، لا الانحناء لقتل العقرب و نحوه.

ثمّ لو فرض عدم الدليل على المنع في المقام فإجراء أصاله البراءه عنه كما في الجواهر (2) ممّا لا يجوز، بعد كون كيفية الصلاة ثابتة بعمل النبي صلى الله عليه و آله، و لم يعهد منه صلى الله عليه و آله أنه هوى إلى قتل العقرب و نظائره، ثمّ قصد الركوع من غير انتصاب كما هو واضح.

فروع في أحكام الركوع:

إشارة

الأول: لا إشكال في أنّ التحديد المتقدم المذكور في النصّ و الفتوى إنما هو بالنسبه إلى مستوى الخلقه، فلو كانت يدها طويلتين بحيث تبلغان إلى عيني الركبه من غير انحناء أو مع انحناء يسير، أو كانت يدها قصيرتين بحيث لا تبلغان إلى الركبتين إلا بغايه الانحناء، يجب عليه الانحناء بمقدار ينحنى مستوى الخلقه، بمعنى أن يفرض نفسه بحيث كانت أعضاؤه متناسبه، و ينحنى بمقدار انحنائه على ذلك الفرض.

الثاني: إذا لم يتمكن المصلّي من الانحناء بالمقدار المعتبر في الركوع شرعا، يجب عليه الانحناء بمقدار يتمكن. بلا خلاف (3)، بل حكى عن المعتبر دعوى

ص: ٢٤٠

١-١ (١) راجع ٢:١١.

٢-٢ (٢) جواهر الكلام ١٠:٧٧.

٣-٣ (٣) تذكره الفقهاء ٣:١٦٦، المنتهى ١:٢٨١-٢٨٢، الذكرى ٣:٣٦٦، مدارك الأحكام ٣:٣٨٦، مسالك الأفهام ١: ٢١٣، جامع المقاصد ٢:٢٨٨.

الإجماع عليه (١)، ويمكن الاستدلال عليه مضافاً إلى قاعده: «الميسور لا يسقط بالمعسور» (٢) بأنّ بدليه الإيماء عن الركوع، فيما لو عجز عنه، إنما هو لاشتمال الإيماء على خفض و رفع، الذي هو نظير الانحناء ثمّ الانتصاب، فلو كان قادراً على الانحناء بمقدار يسير غير بالغ للحدّ الشرعي، فالاجتزاء به مع صدق معنى الركوع عليه كما عرفت، أولى من الانتقال إلى الإيماء كما لا يخفى.

الثالث: لو كان المصلّي منحنياً خلقه، أو لعروض كبر، أو مرض، فربّما قيل:

بأنّه يجب عليه أن يزيد في انحنائه في حال الركوع، ليكون فارقاً بين القيام و الركوع (٣)، و في المحكيّ عن جامع المقاصد، أنّه لو كان انحناءه على أقصى مراتب الركوع، ففي ترجيح الفرق أو هيئته الركوع تردّد (٤)، و ذكر صاحب الجواهر قدّس سرّه أنّه قد يمنع أصل وجوب الفرق بالأصل، و بأنّه قد تحقّق فيه حقيقة الركوع، و إنما المنتفى هيئته القيام (٥)، انتهى.

و ما ذكره قدّس سرّه و إن كان حسناً في بادئ النظر، إلّا أنّه يمكن أن يقال: بأنّ وجوب الانتقال من حال القيام إلى الركوع في غير المنحنى، ربما يدلّ على أنّه يعتبر في الصلاة التي هي عبارته عن الخضوع و الخشوع في مقابل المولى، بعد حال القيام، تغيير الكيفيه و الخضوع بنحو آخر، يكون أكمل من حاله الأولى، و هذا المعنى لا يتحقّق في المنحنى إلّا بعد أن ينحني بمقدار زائد على انحنائه الأصلي.

نعم، في الفرض الذي ذكره جامع المقاصد، ربما يتوجه الإشكال من حيث

ص: ٢٤١

١-١) المعتبر ١٩٣:٢.

٢-٢) عوالي اللئالي ٤:٥٨ ح ٢٠٥.

٣-٣) المبسوط ١:١١٠، المعتبر ٢:١٩٤، قواعد الأحكام ١:٢٧٦، المنتهى ١:٢٨٢.

٤-٤) جامع المقاصد ٢:٢٨٩.

٥-٥) جواهر الكلام ١٠:٨١.

خروجه عن صدق الركوع، لو زاد الانحناء و لو بمقدار يسير، فتدبر.

الرابع: لو صَلَّى قاعدا، نافله كانت أو فريضه، يجب عليه الانحناء إلى حدّ يتمكّن معه من وضع اليدين على الركبتين في الصلاة قائما، بمعنى حصول النسبه التي كانت بين فقرات الظهر بعضها مع بعض، و مجموعها مع شيء آخر مفروض فوقها في الركوع في الصلاة قائما فيها أيضا، فمجرد الانحناء بمقدار يسير - كما ربما يرى - لا يكفي في تحقق الركوع أصلا.

هنا مسائل:

المسألة الأولى: وجوب الطمأنينه في الركوع

من واجبات الركوع الطمأنينه، والمراد بها ليس استقرار الأعضاء في حال الركوع، بل المراد أنّه إذا بلغ انحناءه إلى الحدّ المعتبر شرعا، فلا يرفع رأسه فورا، بل يبقى على ذلك الحال بقدر ما يؤدّي الذكر الواجب، و اعتبارها في الركوع ممّا لا شبهه فيه (١)، و لم يخالف فيه أحد من المسلمين إلاّ - أبو حنيفة، فإنّ المحكي عنه في الخلاف أنّه قال: إنّها غير واجبه (٢)، و الأخبار أيضا تدلّ على ما ذكرنا، و قد ورد في بعضها، و هي الروايه المشتمله على قصّه الأعرابي أنّ النبي صَلَّى الله عليه و آله قال له بعد الأمر بإسباغ الوضوء، و استقبال القبلة، و التكبير، و قراءه ما تيسر له من القرآن: «ثمّ

ص: ٢٤٢

-
- ١ - ١) الخلاف ١: ٣٤٨، مسأله ٩٨، الغنيه: ٧٩، المسائل الناصريات: ٢٢٣، المعتمر ٢: ١٩٤، تذكره الفقهاء ٣: ١٦٦، مسأله ٢٤٨، المنتهى ١: ٢٨٢، جامع المقاصد ٢: ٢٨٤، جواهر الكلام ١٠: ٨٢، مستند الشيعة ٥: ١٩٩، مفتاح الكرامه ٢: ٤١٦.
- ٢ - ٢) المغنى لابن قدامه ١: ٥٠٠، المجموع ٣: ٤١٠، الخلاف ١: ٣٤٨، مسأله ٩٨.

اركع حتى تطمئن راکعا ثم ارفع رأسك حتى تعتدل قائما ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا.» (١).

المسألة الثانية: وجوب الذكر والتسييح في الركوع

التسييح من واجبات الركوع أيضا، ويقع في هذا المقام جهات من الكلام:

الجهة الأولى:

في أنه هل يكون التسييح في الركوع واجبا أو مستحبا؟ لا خلاف ولا إشكال عند الإمامية في وجوب التسييح (٢)، لاستمرار عمل النبي صلى الله عليه وآله على ذلك، مضافا إلى دلالة الأخبار المروية عن أهل البيت عليهم السلام عليه أيضا (٣).

والمحكى في الخلاف عن عامة الفقهاء هو القول بعدم الوجوب (٤)، ومستندهم في ذلك هي الرواية المتقدمة المتضمنة لقصة الأعرابي (٥)، فإن النبي صلى الله عليه وآله لم يأمره بذلك لا في الركوع ولا في السجود، مع كونه في مقام بيان تعليم الصلاة، واستمرار عمله صلى الله عليه وآله على ذلك لا ينافي الاستحباب، لأن العمل أعم من الوجوب.

ولكنه لا يخفى أن عدم أمره صلى الله عليه وآله بالتسييح في الركوع والسجود، لعله كان لعلمه بأن الأعرابي كان عالما بهذه الجهة، ورفع اليد عما استمر عليه عمل النبي صلى الله عليه وآله

ص: ٢٤٣

١-١) سنن البيهقي ٢: ٨٨.

٢-٢) المقنعة: ١٠٥، الانتصار: ١٤٩، المقنع: ٩٣، الخلاف ١: ٣٤٨ مسألة ٩٩، التهذيب ٢: ٨١، الكافي في الفقه: ١٤٢، المهذب ١: ٩٧، المراسم: ٦٩، الوسيلة: ٩٣، شرائع الإسلام ١: ٨٥، الدروس ١: ١٧٧.

٣-٣) الوسائل ٢٩٩: ٦. أبواب الركوع ب ٤.

٤-٤) المغنى لابن قدامة ١: ٥٠١، المجموع ٣: ٤١٤، الخلاف ١: ٣٤٨ مسألة ٩٩.

٥-٥) سنن البيهقي ٢: ٨٨، صحيح البخاري ١: ١٧٦، كتاب الأذان، سنن الدار قطنى ١: ٢٢٠، سنن النسائي ٢: ١٠، كتاب الأذان.

استنادا إلى أنّ العمل أعمّ من الوجوب لا يجوز، بعد وضوح أنّ كيفية الصلاة قد ثبتت بعمل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ خُصُوصًا مع قوله: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصَلِّي»، ولذا قد عرفت أنّ التمسك بأصالة البراءة عن الوجوب في مثل ذلك ممّا لا يجوز.

و بالجمله: فلا إشكال في وجوب التسييح و عدم كونه على سبيل الاستحباب.

الجهة الثانية:

في كيفية التسييح المعتبر في الركوع و كميته، وقد وردت في هذا الباب روايات مختلفة بحسب الظاهر، فطائفه منها تدلّ على أنّ المراد به هي ثلاث تسيحات، و هي روايه مسمع عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا يجوز الرجل في صلاته أقلّ من ثلاث تسيحات أو قدرهنّ» (١) و رواها في الوسائل في موضع آخر هكذا، قال:

«يجزيك من القول في الركوع و السجود ثلاث تسيحات أو قدرهنّ مترسّلا، و ليس له و لا كرامه أن يقول سَبَّحَ سَبَّحَ سَبَّحَ» (٢).

و روايه داود الأبراري عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «أدنى التسيح ثلاث مرّات و أنت ساجد لا تعجل بهنّ» (٣).

و روايه سماعه المشتمله على قوله: قلت: كيف حدّ الركوع و السجود؟ فقال:

«أمّا ما يجزيك من الركوع فثلاث تسيحات تقول: سبحان الله سبحان الله سبحان الله ثلاثا» (٤).

و روايه أبي بصير قال: سألته عن أدنى ما يجزي من التسيح في الركوع و السجود، قال: «ثلاث تسيحات» (٥).

ص: ٢٤٤

-
- ١- ١) التهذيب ٢: ٧٩ ح ٢٩٧، الاستبصار ٣: ٣٢٣ ح ١٢٠٨، الوسائل ٦: ٣٠٣. أبواب الركوع ب ٥ ح ٤.
 - ٢- ٢) التهذيب ٢: ٧٧ ح ٢٨٦، السرائر ٣: ٦٠٢، الوسائل ٦: ٣٠٢. أبواب الركوع ب ٥ ح ١.
 - ٣- ٣) التهذيب ٢: ٧٩ ح ٢، الاستبصار ٣: ٣٢٣ ح ١٢٠٩، الوسائل ٦: ٣٠٣. أبواب الركوع ب ٥ ح ٥.
 - ٤- ٤) التهذيب ٢: ٧٧ ح ٢٨٧، الاستبصار ٣: ٣٢٤ ح ١٢١١، الوسائل ٦: ٣٠٣. أبواب الركوع ب ٥ ح ٣.
 - ٥- ٥) التهذيب ٢: ٨٠ ح ٢٩٩، الاستبصار ٣: ٣٢٣ ح ١٢١٠، الوسائل ٦: ٣٠٣. أبواب الركوع ب ٥ ح ٦.

و روايه معاويه بن عمّار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: أخفّ ما يكون من التسبيح في الصلاة؟ قال: «ثلاث تسبيحات مترسّلا تقول: سبحان الله سبحان الله سبحان الله» (١).

و طائفه تدلّ على أنّ المراد بالتسبيح هي ثلاث تسبيحات بالتسبيحه الكبرى، و هي روايه أبي بكر الحضرمي قال: قلت لأبي جعفر عليه السّلام: أيّ شيء حدّ الركوع و السجود؟ قال: «تقول سبحان ربّي العظيم و بحمده ثلاثا في الركوع و سبحان ربّي الأعلى و بحمده ثلاثا في السجود، فمن نقص واحده نقص ثلث صلاته، و من نقص اثنتين نقص ثلثي صلاته، و من لم يسبّح فلا صلاه له» (٢).

و رواها في الوسائل في موضع آخر من الباب الرابع من أبواب الركوع، لكن مع الاختلاف، حيث روى عن أبي بكر الحضرمي أنّه قال: قال أبو جعفر عليه السّلام تدرى أيّ شيء حدّ الركوع و السجود؟ قلت: لا، قال: «سبّح في الركوع ثلاث مرّات سبحان ربّي العظيم و بحمده، و في السجود سبحان ربّي الأعلى و بحمده ثلاث مرّات، فمن نقص واحده نقص ثلث صلاته، و من نقص اثنتين نقص ثلثي صلاته، و من لم يسبّح فلا صلاه له» (٣).

و كيف كان، فظاهرها أنّ الفرض تسبيحه واحده، و التسبيحتان الأخيرتان لهما مدخلية في تحقيق الكمال، لا في أصل الصحه.

و روايه هشام بن سالم قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن التسبيح في الركوع و السجود؟ فقال: «تقول في الركوع: سبحان ربّي العظيم و في السجود سبحان ربّي

ص: ٢٤٥

١- (١) التهذيب ٧٧: ٢ ح ٢٨٨، الاستبصار ٣٢٤: ١ ح ١٢١٢، الوسائل ٣٠٣: ٦. أبواب الركوع ب ٥ ح ٢.

٢- (٢) التهذيب ٨٠: ٢ ح ٣٠٠، الوسائل ٣٠٠: ٦. أبواب الركوع ب ٤ ح ٥.

٣- (٣) الوسائل ٣٠١: ٦ ب ٤ ح ٧.

الأعلى، الفريضة من ذلك تسيححه، والسنة ثلاث، والفضل في سبع» (١).

واقصره عليه السّلام على قوله: سبحان ربّي العظيم و سبحان ربّي الأعلى، من دون إضافه كلمه: «و بحمده»، ليس لكون المراد هو ذلك، بل للإشاره إلى ما هو المعروف بين المسلمين كما لا يخفى.

وطائفه ثلثه من الأخبار تدلّ على كفايه تسيححه واحده، التي هي عباره عن سبحان الله، وهي روايه زراره عن أبي جعفر عليه السّلام قال: قلت له: ما يجزى من القول في الركوع والسجود؟ فقال: «ثلاث تسيحات في ترسل، و واحده تامّه تجزى» (٢).

بناء على أن يكون المراد بالواحد التامّه هي الواحد الصغيره المذكوره في حال الركوع، لا في الهوى إليه أو القيام منه، و يحتمل أن يكون المراد بها هي الواحد الكبيره.

و روايه عليّ بن يقطين عن أبي الحسن الأول عليه السّلام قال: سألته عن الركوع والسجود كم يجزى فيه من التسيح؟ فقال: «ثلاثه و تجزئك واحده إذا أمكنت جبهتك من الأرض» (٣) و رواها في الوسائل في موضع آخر من الباب الرابع من أبواب الركوع، لكن مع الاختلاف في عباره حيث قال: سألته عن الرجل يسجد كم يجزئه من التسيح في ركوعه و سجوده؟ فقال: «ثلاث، و تجزئه واحده» (٤).

و روايه معاويه بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: قلت له: أدنى ما يجزئ المريض من التسيح في الركوع و السجود، قال: «تسيححه واحده» (٥)، و لا يبعد أن

ص: ٢٤٦

- ١-١) التهذيب ٢: ٧٦ ح ٢٨٢، الاستبصار ١: ٣٢٢ ح ١٢٠٤، الوسائل ٦: ٢٩٩. أبواب الركوع ب ٤ ح ١.
- ٢-٢) التهذيب ٢: ٧٦ ح ٢٨٣، الاستبصار ١: ٣٢٣ ح ١٢٠٥، الوسائل ٦: ٢٩٩. أبواب الركوع ب ٤ ح ٢.
- ٣-٣) التهذيب ٢: ٧٦ ح ٢٨٤، الاستبصار ١: ٣٢٣ ح ١٢٠٦، الوسائل ٦: ٣٠٠. أبواب الركوع ب ٤ ح ٣.
- ٤-٤) الباب الرابع ح ٤.
- ٥-٥) الكافي ٣: ٣٢٩ ح ٤، الوسائل ٦: ٣٠١. أبواب الركوع ب ٤ ح ٨.

يقال بأن هذه الرواية من تتمه روايه معاويه المتقدمه لا روايه مستقله.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه لا إشكال في الاكتفاء بتسيحه واحده كبرى، كما هو مقتضى روايتى أبى بكر الحضرمى و هشام بن سالم المتقدمين، وكذلك روايه زراره عن أبى جعفر عليه السّلام، بناء على أحد احتماليها، وإطلاق روايه على بن يقطين المتقدمه، ولا يبعد أن يقال: بأنّ كفيتهها هي سبحان ربّ العظيم في الركوع، و سبحان ربّ الأعلى في السجود، ولا تجب إضافه كلمه: «و بحمده» لروايه هشام عن أبى عبد الله عليه السّلام، و ما ذكرناه من كونها إشاره إلى ما هو المعروف بين المسلمين، فإنّما هو مجرّد احتمال لا يصادم الظهور في الاكتفاء بما ذكره عليه السّلام، و عدم وجوب الزائد عنه.

ثمّ لا يخفى أنّه لا تعارض بين ما يدلّ على الاجتزاء بتسيحه كبرى، و ما يدلّ على أنّ أدنى ما يجزى من التسيح ثلاث تسيحات، لأنّه مضافا إلى إمكان منع الإطلاق فيها، و القول بأنّ المتبادر منها هي التسيحه الصغرى، كما قد فسّرت بذلك في بعض الروايات المتقدمه، يمكن أن يقال: بأنّه على فرض الإطلاق لا بدّ من حملها على التسيحه الصغرى، للأخبار الداله على كفايه واحده كبرى، فانقدح أنّه لا مجال للإشكال في الاكتفاء بالواحد الكبرى.

نعم، يقع الإشكال في أنّه هل يجزئ بالواحد الصغرى أم لا؟ مقتضى إطلاق روايه على بن يقطين المتقدمه، و كذا روايه زراره بناء على أحد احتماليها، هو الاجتزاء، و مقتضى الأخبار الداله على أنّ أدنى ما يجزئ من التسيح في الركوع و السجود هي ثلاث تسيحات، هو العدم.

و الحقّ أن يقال: إنّ روايه على بن يقطين لا تعرّض فيها لبيان كفيه التسيح، لأنّ السؤال فيها إنما هو عن الكمية، و هذا يدلّ على كون الكفيه معلومه عند السائل، بحيث لم يكن يحتاج إلى السؤال عنها، فالتمسك بإطلاقها لكفايه الواحد

الصغرى غير صحيح، لعدم كونها وارده في مقام بيان هذه الجهة، وهو شرط لجواز التمسك بالإطلاق.

و أمّا روايه زراره، فالظاهر أنّ المراد بالواحد التامه فيها هي التسيحه الكبرى، لاستمرار عمل المسلمين من صدر الإسلام إلى زماننا هذا على قراءتها في الركوع والسجود، بل يمكن أن يقال: بأنه لو لم يكن في بعض الروايات المتقدمه تصريح بجواز التسيحه الصغرى ثلاثاً، لأشكال استفادته من الأخبار المطلقة الداله على أنّ أدنى ما يجزئ من التسيح في الركوع والسجود ثلاث تسيحات، لمعهوديه كون التسيح فيهما هي التسيحه الكبرى.

و كيف كان، فلو فرض ثبوت الإطلاق لروايه علي بن يقطين، فالواجب تقييده بسبب روايه زراره، الداله على أنّ الواحده المقيدّه بكونها تامه تجزئ، لكون ظهورها في دخاله القيد أقوى من ظهور تلك الروايه في الإطلاق، فظهر أنّ الواحده الصغيره لا تجزئ.

نعم، مقتضى روايه معاويه بن عمّار المتقدمه الاجتزاء بها للمريض، بناء على أن تكون تتمه لروايته الأخرى المتقدمه، لأنها حينئذ ظاهره في كون المراد بالتسيحه هي التسيحه الصغرى، و أمّا بناء على أن تكون روايه مستقله، فيشكل ذلك، اللهم إلا أن يتمسك بإطلاقها.

و أيضاً مقتضى روايه علي بن أبي حمزه الاكتفاء بالواحد للمستعجل في النافله حيث قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل المستعجل ما الذي يجزئه في النافله؟ قال: «ثلاث تسيحات في القراءه و تسيحه في الركوع، و تسيحه في السجود» (1). و ليعلم أنّ ما حكى عن العلامة (2) من عدم وجوب القراءه في النافله،

ص: ٢٤٨

١- (١) الكافي ٣: ٤٥٥ ح ٢٠، الوسائل ٦: ٣٠٢. أبواب الركوع ب ٤ ح ٩.

٢- (٢) تذكره الفقهاء ٣: ١٣٠.

يمكن أن يكون مستنده هذه الروايه و نظائرها، فالاعتراض عليه كما عن المتأخرين بخلوّه عن الدليل (١) غير وارد عليه.

الجهه الثالثه:

إنّ القول الواجب أو المستحبّ في الركوع و السجود، هل هو مطلق الذكر، بحيث لا يكون للتسييح خصوصيه، بل كان الاجتزاء به من باب أنّه بعض مصاديق الذكر، أو أنّه يتعيّن التسييح؟ وجهان، بل قولان (٢).

ولا يخفى أنّ الخلاف في ذلك إنما وقع بين أصحابنا القائلين بوجوب قول في الركوع و السجود، و أمّا عامّه مخالفينا القائلون بالاستحباب، فالظاهر اتّفاقهم على تعيّن التسييح (٣)، و أنّه هو المستحب، نظرا إلى استمرار عمل النبي صلّى الله عليه و آله.

و كيف كان، فظاهر أكثر الروايات المتقدمه هو تعيّن التسييح، و لكن مقتضى روايه مسمع المتقدمه المداله على كفايه ثلاث تسييحات أو قدرهنّ (٤) هو الاكتفاء بغير التسييح، لأنّ المراد بقوله: «أو قدرهنّ» هو مقدار ثلاث تسييحات، و إن لم يكن تسييحا، و يدلّ عليه أيضا ما رواه ابن أبي عمير عن هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: قلت له: يجزى أن أقول مكان التسييح في الركوع و السجود: لا إله إلاّ الله و الحمد لله و الله أكبر؟ قال: «نعم كلّ هذا ذكر الله». و رواه في الكافي عن

ص: ٢٤٩

-
- ١- ١) مدارك الأحكام ٣: ٣٣٧، الذكرى ٣: ٣٠٠، مستند الشيعة: ٧١، جواهر الكلام ٩: ٢٨٦، الحدائق ٨: ٩٤.
- ٢- ٢) أمّا القائلين بكفايه مطلق الذكر فهم كصاحب المبسوط ١: ١١١، و السرائر ١: ٢٢٤، و تذكره الفقهاء ٣: ١٦٩، و إيضاح الفوائد ١: ١١٢، و جامع المقاصد ٢: ٢٨٦، و مدارك الأحكام ٣: ٣٩٢، و مسالك الأفهام ١: ٢١٥، و مستند الشيعة ٥: ٢٠٣. و أمّا القائلين بتعيّن التسييح فهم كصاحب المقنعه: ١٠٥، و الانتصار: ١٤٩، و المقنع: ٩٣، و الخلاف ١: ٣٤٨، و التهذيب ٢: ٨١، و الكافي في الفقه: ١٤٢، و المهذب ١: ٩٧، و المراسم: ٦٩، و الوسيله: ٩٣، و شرائع الإسلام ١: ٨٥، و الدروس ١: ١٧٧.
- ٣- ٣) راجع ٢: ٢٤٣.
- ٤- ٤) الوسائل ٦: ٣٠٣. أبواب الركوع ب ٥ ح ٤.

ابن المغيرة، عن هشام بن الحكم نحوه (١).

و روى الشيخ بإسناده عن سعد، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطّاب، عن جعفر بن بشير، عن حماد بن عثمان، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

سألته يجزى عنى أن أقول مكان التسييح فى الركوع و السجود: لا إله إلا الله و الله أكبر؟ قال: «نعم» (٢). و الروايتان صريحتان فى أنّ القول الواجب فى الركوع و السجود هو مطلق الذكر، و عليه فالتخيير بين التسييح و غيره من الأذكار تخيير عقلى لا شرعى، لأنّ متعلّق الوجوب أمر واحد، و هو مطلق الذكر، و العقل يحكم بكون المكلف مختيراً بين مصاديقه.

و قد يستشكل فى الأخذ بمقتضى الروايتين من جهة استمرار العمل من زمان النبى صلّى الله عليه و آله إلى زمان صدورهما، و من ذلك الزمان إلى زماننا هذا، على قراءة التسييح فى الركوع و السجود، و هذا ممّا لا وجه له، بعد كون الروايتين تامّتين من حيث الدلالة و السند.

و لا يخفى أنّ كفايه مطلق الذكر و الـاجتزاء بغير التسييح مكانه لا. ينافى ما ذكرنا فى الجبهه الثانيه من وجوب الثلاث، و عدم أجزاء الواحده، لأنّ السؤال فى هاتين الروايتين إنما هو عن أجزاء قول آخر مكان التسييح، و ظاهره أنّه هل يكون للتسييح خصوصيه أم لا؟ فلا يكون فيهما تعرّض لبيان الكميّه.

و حينئذ فلا يضّرّ بذلك الاقتصار فى ذيل روايه هشام بن سالم على مجرد التهليل و التكبير، مضافاً إلى احتمال أن يكون السقط مستنداً إلى النسخ. و كيف كان، فلا شبهه فى أنّ مفاد الروايتين هو كفايه مطلق الذكر، و لا تعرّض فيهما لبيان الكميّه أصلاً.

ص: ٢٥٠

١- ١) التهذيب ٢: ٣٠٢ ح ١٢١٧، الكافي ٣: ٣٢٩ ح ٥، السرائر ٣: ٦٠٣، الوسائل ٦: ٣٠٧. أبواب الركوع ب ٧ ح ١.

٢- ٢) التهذيب ٢: ٣٠٢ ح ١٢١٨، الكافي ٣: ٣٢١ ح ٨، الوسائل ٦: ٣٠٧. أبواب الركوع ب ٧ ح ٢.

لا إشكال ولا خلاف في كون الركوع ركنا تبطل الصلاة بالإخلال به عمدا أو سهواً، وكذا زيادته (١)، واعتبار عدم الزيادة وإن لم يكن مستفاداً من مجرد كونه ركناً، لما عرفت في مبحث القيام، من أنّ معنى ركنه شيء لشيء هو شدة احتياجه إليه، بحيث لا يكاد يمكن أن يتحقق بدونه، وأمّا كون الزيادة أيضاً كالنقيضه مانعه عن تحقّقه، فلا يستفاد من مجرد ركنيه، بل لا بدّ من دليل آخر يدلّ على مانعيه وجوده الثانوي، إلّا أنّه لا إشكال في المقام في أنّ الزيادة مبطله أيضاً.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه لو سهى عن الركوع حتّى فرغ من الصلاة، فلا إشكال ولا خلاف في وجوب الاستئناف، كما أنّه لا خلاف في أنّه لو سهى عنه قبل أن تتحقّق منه السجده، يجب عليه أن ينتصب قائماً، ويركع ويتمّ الصلاة (٢).

إنما الخلاف فيما لو ذكر ذلك بعد السجدين أو بعد السجده الواحده، فالمحكى عن المبسوط أنّه قال: وفي أصحابنا من يسقط السجود ويعيد الركوع، ثمّ يعيد السجود، واختار هو أنّه إن أخلّ به في الأوليين مطلقاً أو في ثالثه المغرب بطلت صلاته، وإن كان في الأخيرتين من الرباعيّه وتركه ناسياً وسجد السجدين أو واحده منهما أسقط السجده وقام وركع وأتمّ انتهى.

والمحكى عن ابن الجنيد وعلّي بن بابويه أنّهما ذهبا إلى أنّه لو نسي الركوع

ص: ٢٥١

-
- ١ - ١) المعتمد ٢: ١٩٢، تذكره الفقهاء ٣: ١٦٥، مسأله ٢٤٦، الدروس ١: ١٧٦، جامع المقاصد ٢: ٢٨٣، الذكرى ٣: ٣٦٤، مستند الشيعة ٥: ١٩٢، جواهر الكلام ١٠: ٦٩، مفتاح الكرامه ٢: ٤١٤.
- ٢ - ٢) جمل العلم والعمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٦، المراسم: ٩٠، الوسيله: ٩٩، المهذب ١: ١٥٦، السرائر ١: ٢٤٠، جامع المقاصد ٢: ٤٨٨، مفاتيح الشرائع ١: ١٣٨، شرائع الإسلام ١: ١٠٦، المعتمد ٢: ٣٧٧.

بعد ما سجد في الركعة الأولى تبطل الصلاة و تجب الإعادة، وإن كان الركوع من الركعة الثانية أو الثالثة، فيجب حذف السجدين، و جعل الثالثة ثانية و الرابعه ثالثه (١).

هذا، و لكن المشهور هو البطلان مطلقاً، سواء ذكر بعد السجده الأولى أو بعد السجدين (٢)، و ذهب جماعه من المتأخرين إلى عدم البطلان فيما لو ذكر بعد السجده الأولى، و وجوب التدارك بالانتصاب قائماً، ثم الركوع، ثم السجود إلى آخر الصلاة (٣)، نظراً إلى أنّ السجده التي لم تكن مسبوقة بالركوع لا تكون جزء من الصلاة، فتكون فعلاً خارجاً عنها، و حينئذ فلا وجه لأن يقال بفوات محلّ الركوع، بعد عدم قابليته السجده المأتى بها، لوقوعها جزء من الصلاة.

و فيه: أنّ ذلك مبنيّ على كون الترتيب بين الأجزاء شرطاً في صحتها التأهليه، و قابليتها لوقوعها جزء من الصلاة، مع أنّه يحتمل أن يكون شرطاً لأصل الصلاة.

و توضيح ذلك: إذا تعلّق الأمر بمركب ذي أجزاء، بحيث كان التدرّج و الترتب بين الأجزاء و وقوع بعضها عقيب بعض معتبراً أيضاً، فلا إشكال في أنّ اتّصاف كلّ جزء منها بصفه الجزئية الفعلية يتوقّف على تحقّق الكلّ، ضرورة أنّ الكليه و الجزئية من الأمور المتضايفه التي لا يعقل تحقّق واحد منها بدون صاحبه، فما دام لم يتحقّق الكلّ في الخارج و لم يوجد، يستحيل أن تكون الأجزاء جزء فعلياً له، و هذا واضح جدّاً.

و حينئذ فلا أجزاء المتحققه في الخارج قبل حصول الكلّ صحه تأهليه،

ص: ٢٥٢

١- ١) حكاه عنهما في مختلف الشيعة ٣٦٣: ٢.

٢- ٢) المقنعه: ١٣٨، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٥، المراسم: ٨٩، السرائر ١: ٢٤٥، الكافي في الفقه: ١١٨، المهذب ١: ١٥٣، المبسوط ١: ١٠٩.

٣- ٣) منهم: صاحب المدارك ٤: ٢١٨ و كشف اللثام ٤: ٤٢١ و العروه الوثقى ١: ٦٤٤ مسألة ١٤.

و قابلیه للقوق الأجزاء الأخر إليها، حتى يلتئم من جميعها الكلّ.

فيقع الكلام في أنّ التدرّج و الترتّب المعترف في تحقق المركّب هل يكون معتبرا في نفس المركب، بحيث لو لم يتدرّج الأجزاء على النحو الذي اعتبره الأمر، يكون عدم تحقق المركّب مستندا إليه و معلولا عنه فقط، و لا ارتباط له بالأجزاء المأتى بها، لوقوعها صحيحه بالصحة التأهليه، أو أنّه معتبر في صيروره الجزء جزء و قابلا للقوق باقى الأجزاء إليها، بحيث يكون عدم تحقق المركب في صوره الإخلال به مستندا إلى الإخلال بأجزائه؟، مثلا لو سجد في محلّ الركوع عمدا أو نسيانا، و ركع في محلّ السجود، و أتمّ الصلاه، فهل يكون بطلانها مسببا عن فقدها للترتيب المعترف في تحققها، أو أنّه يكون مستندا إلى فقدها لكثير من أجزائها كالركوع و السجود و غيرهما؟.

إذا عرفت ذلك يظهر لك أنّ القول بعدم بطلان الصلاه في مفروض المسأله إنما يبنى على أن يكون الترتيب معتبرا في صحه الأجزاء، و قابليتها لا تصافها بالجزئيه الفعلية المساوق لتحقيق الكلّ، فيكون تأخر السجود عن الركوع شرطا في تحقّقه، كوقوعه على المحلّ الطاهر، و غيره ممّا يعتبر في تحقق السجود المعترف في الصلاه، و حينئذ فمع نسيانه لا تكون السجده صالحه للجزئيه أصلا، فتكون لغوا، فيمكن تدارك الركوع.

و هذا المبنى ممّا لم يقم عليه دليل، لو لم نقل بظهور الأدله على خلافه، لأنّ مفادها هو اعتبار الترتيب في نفس الصلاه، كاعتبار سائر الأجزاء و الشرائط المعترفه فيها.

هذا، و لا يخفى أنّ مقتضى هذا الوجه إمكان التدارك بعد السجدين أيضا، و الفرق بين الصورتين - بأنّ التدارك بعد السجدين يستلزم زياده الركن، بخلافه بعد السجده الواحد - ممّا لا يتمّ، بعد ملاحظه كون السجدين المأتى بهما غير

واجدين لجميع شرائطهما، لفقدهما للترتيب المعترف فيهما. هذا ما تقتضيه القواعد.

و أما الأخبار:

فمنها: رواه رفاعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل ينسى أن يركع حتى يسجد و يقوم؟ قال: «يستقبل» (١). و الظاهر أن موردها ما إذا تذكّر بعد الإتيان بالسجدين، كما أن الظاهر أن المراد بقوله: «يستقبل» هو استئناف الصلاة، و الإتيان بها من رأس، لا التدارك ثم الإتمام.

و منها: رواه إسحاق بن عمار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل ينسى أن يركع؟ قال: «يستقبل حتى يضع كل شيء من ذلك موضعه» (٢). و إطلاقها يشمل ما إذا تذكّر بعد الإتيان بالسجده الواحد، و تعلييل وجوب الاستقبال، بأن يضع كل شيء موضعه، دليل على أن المراد بالاستقبال هو الاستئناف و الإتيان بها من رأس، لا الرجوع للتدارك فتدبر.

و منها: رواه صفوان، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أيقن الرجل أنه ترك ركعه من الصلاة و قد سجد سجدتين و ترك الركوع استأنف الصلاة». و روى صفوان عن منصور، عن أبي بصير مثله (٣).

و الظاهر أن في الطريق الأول إرسالاً، لأنه لا يمكن لصفوان النقل عن أبي بصير من دون واسطه.

و كيف كان، فمقتضى الروايه باعتبار تقييد الموضوع بما إذا سجد سجدتين، هو

ص: ٢٥٤

١- (١) الكافي ٣: ٣٤٨ ح ٢، التهذيب ٢: ١٤٨ ح ٥٨١، و الاستبصار ١: ٣٥٥ ح ١٣٤٤ و ١٣٤٥، الوسائل ٦: ٣١٢. أبواب الركوع ب ١٠ ح ١.

٢- (٢) التهذيب ٢: ١٤٩ ح ٥٨٣، الاستبصار ١: ٣٥٦ ح ١٣٤٧، الوسائل ٦: ٣١٣. أبواب الركوع ب ١٠ ح ٢.

٣- (٣) التهذيب ٢: ١٤٨ ح ١٤٩ و ٥٨٠ و ٥٨٧، الاستبصار ١: ٣٥٥ ح ٣٥٦ و ١٣٤٣ و ١٣٤٩، الوسائل ٦: ٣١٣. أبواب الركوع ب ١٠ ح ٣.

اختصاص وجوب استئناف الصلاة لأجل ترك الركوع نسيانا بهذه الصورة، فتصلح الرواية لأن تصير مقيدة لمثل الرواية المتقدمة التي تدلّ بإطلاقها على الوجوب في غير هذه الصورة، مثل ما رواه ابن مسكان عن أبي بصير قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل نسي أن يركع؟ قال: «عليه الإعادة» (١). فإنّ إطلاقها يقيد بما إذا تذكر بعد السجدين.

و أما روايه رفاعه المتقدمه فلا تصلح للتقييد لكون القيد فيها مذكورا في كلام الراوى دون الإمام عليه السلام.

و منها: روايه محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في رجل شكّ بعد ما سجد أنّه لم يركع، قال: «فإن استيقن فليلق السجدين اللّتين لا ركعه لهما، فينبى على صلاته على التمام، وإن كان لم يستيقن إلّا بعد ما فرغ و انصرف فليقم فليصل ركعه و سجديتين و لا شيء عليه». و رواه الصدوق في الفقيه هكذا: «في رجل شكّ بعد ما سجد أنّه لم يركع، فقال: يمضى في صلاته حتّى يستيقن أنّه لم يركع، فإن استيقن أنّه لم يركع فليلق السجديتين». (٢).

و حينئذ فلا يبقى مجال للإشكال في الرواية باضطراب المتن، من حيث كون السؤال عن حكم صورته الشكّ و الجواب متعرّض لبيان حكم صورته الاستيقان كما هو ظاهر، و هذه الرواية التي استند إليها الشيخ (٣)، لما ذهب إليه من التفصيل بعد حملها على الركعتين الأخيرتين، جمعا بينها و بين الأخبار المتقدمة.

و الإشكال على الاستدلال بها باشتمالها على ما لا يقول به أحد من وجوب

ص: ٢٥٥

-
- ١- (١) التهذيب ٢: ١٤٩ ح ٥٨٤، الاستبصار ١: ٣٥٦ ح ١٣٤٦، الوسائل ٦: ٣١٣. أبواب الركوع ب ١٠ ح ٤.
- ٢- (٢) الفقيه ١: ٢٢٨ ح ١٠٠٦، التهذيب ٢: ١٤٩ ح ٥٨٥، الاستبصار ١: ٣٥٦ ح ١٣٤٨، السرائر ٣: ٥٩٢، الوسائل ٦: ٣١٤. أبواب الركوع ب ١١ ح ٢.
- ٣- (٣) المبسوط ١: ١١٩.

صلاه ركعه مع سجدين بعد الانصراف من الصلاه إذا استيقن ترك الركوع، كما هو المحكى عن الرياض (١).

مندفع بأنّ القائل بعدم بطلان الصلاه فيما إذا أيقن ترك الركوع بعد السجدين في الركعه الثالثه أو الرابعه، ووجوب الرجوع للتدارك يلزمه القول بذلك، لصيروره الركعه الثالثه حينئذ ثانيه، والرابعه ثالثه، فتكون الفريضه ناقصه ركعه، فإذا ركعها بعد التمام جاء بها على وفق القاعده.

نعم يرد عليه عدم الشاهد على هذا الجمع، فيمكن حملها على النافله، كما في الوسائل (٢)، ولعله يجيء الكلام حول هذا المقام في مبحث الخلل إن شاء الله تعالى.

المسأله الرابعه: وجوب رفع الرأس من الركوع

قد عدّ من واجبات الركوع رفع الرأس منه، بمعنى أنّه لا يجوز أن يهوى للسجود قبل رفع الرأس من الركوع، وكذلك الطمأنينه في الانتصاب، بمعنى أن يعتدل قائماً و يسكن و لو يسيراً، و اعتبارهما و إن كان ممّا لا خلاف فيه بين أصحابنا الإماميه رضوان الله عليهم (٣)، إلا أنّ عدّهما من واجبات الركوع غير خال عن المسامحه، لأنّهما متأخران عن الركوع كما هو واضح.

ص: ٢٥٦

١-١) رياض المسائل ٤:٢٠٦.

٢-٢) الوسائل ٦:٣١٥. أبواب الركوع ب ١١ ذيل الحديث ٣.

٣-٣) الخلاف ١:٣٥١، الغنيه: ٧٩، المعتمد ٢:١٩٧، مدارك الأحكام ٣:٣٨٩، جامع المقاصد ٢:٢٨٨، مفاتيح الشرائع ١:١٣٩، مستند الشيعه ٥:٢٠١، جواهر الكلام ١٠:٨٧، كشف اللثام ٤:٧٣، مفتاح الكرامه ٢:٤٢٠.

إشارة

اعتبار السجود فى الصلاة و جزئيته لها ممّا لا إشكال فيه و لا خلاف (١)، بل ربما يعد من الضروريات، كوجوب أصل الصلاة، و يجب أن يكون على سبعة أعظم، للروايات الكثيره التى رواها العامه و الخاصه.

فمن طريق العامه ما رواه عمرو بن دينار عن طاوس، عن ابن عباس، عن النبى صلّى الله عليه و آله قال: «أمرنا أن نسجد على سبعة أعظم» (٢). و ما رواه عبد الله بن طاوس، عن أبيه، عن ابن عباس قال: قال النبى صلّى الله عليه و آله: «أمرت أن أسجد على سبعة أعظم: على الجبهه و أشار بيده على أنفه و اليدين و الركبتين و أطراف القدمين» (٣).

و من طريق الخاصه ما رواه زراره قال: قال أبو جعفر عليه السلام: قال

ص: ٢٥٧

-
- ١ - ١) المقنعه: ١٠٥، النهايه: ٨٢، الغنيه: ٧٩، الوسيله: ٩٣، المراسم: ٦٩، تذكره الفقهاء ٣: ١٨٤، المنتهى ١: ٢٨٦، مستند الشيعه ٥: ٢٣١، جواهر الكلام ١٠: ١٢٧.
- ٢ - ٢) سنن البيهقى ٢: ١٠١ و ١٠٣.
- ٣ - ٣) سنن البيهقى ٢: ١٠١ و ١٠٣.

رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «السجود على سبعة أعظم: الجبهة، واليدين، والركبتين، والإبهامين من الرجلين، وترغم بأنفك إرغاماً، أما الفرض فهذه السبعة، وأما الإرغام بالأنف فسنه من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ» (١).

و ما رواه عبد الله بن جعفر في قرب الإسناد عن محمد بن عيسى، عن عبد الله بن ميمون القداح، عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال: «يسجد ابن آدم على سبعة أعظم:

يديه ورجليه، وركبتيه، وجبهته» (٢).

و بالجمله: لا خلاف عندنا في أنه يجب أن يكون السجود على الأعضاء السبعة المذكوره في الروايات، و عن أبي حنيفة و مالك: عدم وجوب السجده على غير الجبهة (٣)، لقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «سجد وجهي» (٤)، و لو ساواه غيره لما خصّه بالذكر، و لأنّ وضع الجبهة يسمى سجوداً، و لا كذا غيره فينصرف الأمر المطلق إلى ما به يحصل مسماه، و لأنّه لو وجب على غير الجبهة لوجب كشفه كالجبهة.

و أجاب عنه المحقق في المعتمد: لا نسلم أنّ اختصاصها بالذكر يدلّ على عدم الوجوب عن غيرها، لجواز أن يكون الاختصاص بالذكر لما يختصّ به سجوداً، من مزيه الخضوع الذي يحصل بها، و قوله: «وضع الجبهة يسمى سجوداً»، قلنا:

حقّ، و كذا ما ينضمّ إليها، و قد قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «سجد لحمي و عظمي و ما أقلتّه قدامي» (٥). و قوله: «لو وجب على غير الجبهة لوجب كشفه»، قلنا: لو نسلم فما

ص: ٢٥٨

١- (١) التهذيب ٢: ٢٩٩ ح ١٢٠٤، الاستبصار ١: ٣٢٧ ح ١٢٢٤، الخصال: ٣٤٩، الوسائل: ٦-٣٤٣. أبواب السجود ب ٤ ح ٢.

٢- (٢) قرب الإسناد: ٣٦ ح ٦٩، الوسائل: ٦: ٣٤٥. أبواب السجود ب ٤ ح ٨.

٣- (٣) المجموع ٣: ٤٢٣ و ٤٢٧، المغني لابن قدامة ١: ٥٩١، الشرح الكبير ١: ٥٩١، تذكرة الفقهاء ٣: ١٨٥ مسألة ٢٥٦.

٤- (٤) صحيح مسلم ٦: ص ٤٨ ح ٢٠١، سنن ابن ماجه ١: ٣٣٥ ح ١٠٥٤، سنن البيهقي ٢: ١٠٩.

٥- (٥) صحيح مسلم ٦: ص ٤٨ ح ٢٠١، سنن ابن ماجه ١: ٣٣٥ ح ١٠٥٤، سنن البيهقي ٢: ١٠٩.

الجامع ثم يبدى الفارق (١)، انتهى.

و يرد على ما أجاب به عن الدليل الثانى أنّ وضع الجبهه يسمى سجودا بلا إشكال، و أمّا وضع سائر الأعضاء مجردا فلا يسمى سجودا كما يظهر بمراجعته العرف، فلا يقال لمن وضع يديه على الأرض: أنّه سجدت يداه كما هو واضح.

و يدلّ على عدم مدخلية وضع سائر الأعضاء فى تحقق حقيقه السجود، ما ذكره من أنّ زياده الركن تتحقق بوضع الجبهه على الأرض مرتين أو مرارا، و إن لم تتحقق زياده بالنسبه إلى وضع سائر الأعضاء.

و حينئذ فبعد قيام الدليل الشرعى على وجوب كون السجود على سبعة أعظم، لا بدّ و أن يقال: إمّا بكون وضع سائر الأعضاء واجبا فى حال السجود، و إن لم يكن ركنا، أو يقال بأنّ الواجب فى الصلاه هى الكيفيه الحاصله من السجود، و من وضع سائر الأعضاء الست على الأرض، و لعلّه يجيء الكلام على هذه الجبهه فى مبحث ركنيه السجود.

و كيف كان فلا خلاف و لا إشكال فى وجوب السجده على الجبهه، و عدم كفايه إرغام الأنف و السجده عليه، كما دلّت عليه الروايات المتقدمه، و المراد بالجبهه هو ما بين قصاص الشعر و طرف الأنف طولاً. و بين الجبينين عرضاً، فالسجده على أحد الجبينين غير مجزيه.

و الواجب من ذلك هو مسمى السجود على الجبهه، و ما به يتحقّق عرفاً، لأنّه من الأفعال التى تصدق بالبعض، مضافاً إلى دلالة النصوص الكثيره على ذلك مثل ما رواه زراره عن أحدهما عليهما السّلام قال: قلت: الرجل يسجد و عليه قلنسوه أو عمامه؟ فقال: «إذا مسّ جبهته الأرض فيما بين حاجبيه و قصاص شعره فقد أجزأ عنه» (٢).

ص: ٢٥٩

(١ - ١) المعتبر ٢٠٧: ٢.

(٢ - ٢) الفقيه ١: ١٧٦ ح ٨٣٣، التهذيب ٢: ٨٥ و ٢٣٦ ح ٣١٤ و ٩٣١، الوسائل ٦: ٣٥٥. أبواب السجود ب ٩ ح ١.

و ما رواه زراره أيضا عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن حدّ السجود؟ قال:

«ما بين قصاص الشعر إلى موضع الحاجب، ما وضعت منه أجزاءك» (١).

و ما رواه مروان بن مسلم و عمّار الساباطي جميعا قال: «ما بين قصاص الشعر إلى طرف الأنف مسجد، أي ذلك أصبت به الأرض أجزاءك» (٢).

و ما رواه زراره أيضا عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الجبهة كلّها ما بين قصاص شعر الرأس إلى الحاجبين موضع السجود، فأَيما سقط من ذلك إلى الأرض أجزاءك مقدار الدرهم أو مقدار طرف الأنملة» (٣). و ذكر الدرهم و طرف الأنملة إنما هو من باب المثال لا التحديد، فلا تنافي الروايات المتقدمة كما لا يخفى. هذا في الجبهة.

و أمّا الكفّان فلا إشكال أيضا في وجوب وضعهما على الأرض، و هما المراد باليدين المذكور في كثير من الروايات و المتبادر من الوضع و كذا المتعارف منه إنما هو وضع باطن الكفّين، فلا- يجزى وضع ظاهرهما في حال الاختيار، و هل يجب فيهما الاستيعاب أم لا؟ الظاهر الوجوب، لأنّ الاعتماد على الكفّين إنما يتحقّق بوضع مجموع باطنهما، نعم لا يعتبر الاستيعاب الحقيقي، بل يكفي الاستيعاب العرفي.

و أمّا الركبتان فقد اتفقت النصوص (٤) و الفتاوى (٥) على اعتبار وضعهما، و الظاهر كفايه الاعتماد على بعضهما، لصدق الاعتماد عليهما ببعض كما لا يخفى.

ص: ٢٦٠

١- (١) التهذيب ٢: ٨٥ ح ٣١٣، الوسائل ٦: ٣٥٥. أبواب السجود ب ٩ ح ٢.

٢- (٢) الفقيه ١: ١٧٦ ح ٨٣٦ و ٨٣٧، التهذيب ٢: ٢٩٨ ح ١٢٠١، الاستبصار ١: ٣٢٧ ح ١٢٢٢، الوسائل ٦: ٣٥٦. أبواب السجود ب ٩ ح ٤.

٣- (٣) الكافي ٣: ٣٣٣ ح ١، الوسائل ٦: ٣٥٦. أبواب السجود ب ٩ ح ٥.

٤- (٤) راجع الوسائل ٦: ٣٤٣، أبواب السجود ب ٤ ح ٢ و ٨ و ٩.

٥- (٥) المقنعه: ١٠٥، المقنعه: ٨٨، المسائل الناصريّات: ٢٢٦، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٢، الخلاف ١: ٣٥٦، الكافي في الفقه: ١١٩، الغنية: ٨٠، الوسيلة: ٩٤، المراسم: ٧١، المعتبر ٢: ٢٠٦، تذكرة الفقهاء ٣: ١٨٥، مستند الشيعة ٥: ٢٣٥، جواهر الكلام ١٠: ١٣٩، كشف اللثام ٤: ٨٩.

و أمّا إبهاما الرجلين كما فى روايه زراره المتقدمه (١) أو أطراف القدمين، كما فى روايه ابن عباس (٢)، أو الرجلان كما فيما رواه فى قرب الإسناد (٣)، فلا إشكال فى وجوب السجود عليهما، و فى كون المراد بالرجلين و أطراف القدمين هو إبهاميهما، و لكن لا دليل على لزوم أن يكون الاعتماد على رأسهما، بل الظاهر كفايه ظاهرهما و باطنهما، نعم الأحوط ذلك.

هنا مسائل:

المسأله الأولى: اعتبار عدم علوّ موضع الجبهه عن الموقف

إشاره

يجب أن ينحنى المصلّى للسجود حتّى يتساوى موضع جبهته مع موقفه، إلا أن يكون العلوّ بمقدار لبنه، و يدلّ عليه استمرار السيره من الأزمنه المتقدمه إلى زماننا هذا على ذلك، اللهم إلا أن يقال: إنّ استمرار السيره على بعض أفراد الطبيعه، لا يدلّ على عدم كفايه غيره فى مقام امتثال الأمر بالطبيعه، و مع الشكّ فى اعتبار التساوى يكون المرجع هو أصل البراءه الجارى فى موارد دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين.

هذا، و لكن وردت هنا روايات ظاهره فى كون العلوّ الزائد على مقدار اللبنة مخلّا و مانعا عن تحقق الصلاه شرعا:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن

ص: ٢٤١

١- (١) الوسائل ٣٤٣: ٦. أبواب السجود ب ٤ ح ٢.

٢- (٢) سنن البيهقى ١٠١: ٢ و ١٠٣.

٣- (٣) قرب الإسناد: ٣٦ ح ٦٩.

عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن موضع جبهه الساجد أ يكون أرفع من مقامه؟ فقال: «لا، ولكن ليكن مستويا» (١).

و منها: ما رواه أيضا عنه، عن النضر بن سويد، عن عاصم بن حميد، عن أبي بصير يعني المرادى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرفع موضع جبهته في المسجد؟ فقال: «إني أحب أن أضع وجهي في موضع قدمي، وكرهه» (٢).

و منها: ما رواه أيضا بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن النهدي، عن ابن أبي عمير، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن السجود على الأرض المرتفع؟ فقال: «إذا كان موضع جبهتك مرتفعا عن موضع بدنك قدر لبنه فلا بأس» (٣). و قد نوقش في سندها باشتراك النهدي بين جماعه لم يثبت توثيق بعضهم، و لكن يدفعها -مضافا إلى انجبارها بفتوى الأصحاب على طبقها- أن المراد بالنهدي هو الهيثم بن أبي مسروق، لروايه محمد بن علي بن محبوب عنه، و هو ممدوح في كتب الرجال، كما أنه قد يناقش في الروايه بأن في بعض النسخ بدل «بدنك» «يديك» باليائين المثنتين، فلا دلالة لها حينئذ على حكم الموقف، و لكن الظاهر أن هذا الاحتمال نشأ من اشتباه النساخ، لأن ما ذكرنا هو الموجود في كتب الاستدلال و الأخبار.

و دعوى أنه يمكن الاستدلال بها على هذا التقدير أيضا بالفحوى و أولويّه الموقف من اليدين كما في الجواهر (٤)، مما لا نعرف له وجهها.

و لا يخفى أن ظاهر الروايه الأولى، هو وجوب التساوي بين موضع الجبهه

ص: ٢٤٢

-
- ١-١) التهذيب ٢: ٨٥ ح ٣١٥، الكافي ٣: ٣٣٣ ح ٤، الوسائل ٦: ٣٥٧. أبواب السجود، ب ١٠ ح ١.
 - ٢-٢) التهذيب ٢: ٨٥ ح ٣١٦، الوسائل ٦: ٣٥٧. أبواب السجود ب ١٠ ح ٢.
 - ٣-٣) التهذيب ٢: ٣١٣ ح ١٢٧١، الوسائل ٦: ٣٥٨. أبواب السجود ب ١١ ح ١.
 - ٤-٤) جواهر الكلام ١٥١: ١٠.

والمقام، وصریح الروایه الأخیره هو نفی البأس عمّا إذا كان الارتفاع بمقدار لبنه، فیجب حمل الأولى على الاستحباب، كما تدلّ علیه الروایه الثانیه، فظهر من مجموعها عدم جواز الارتفاع الزائد عن مقدار اللبنة.

و یؤیده عدم صدق عنوان السجود فیما إذا كان الارتفاع كثيرا، والمراد باللبنه هی المعروفه فی ذلك الزمان، وقد قدر بأربع أصابع مضمومه، و یؤیده اللبن الموجود الآن فی أبنیه بنی عباس فی سرّ من رأى، فإنها بهذا المقدار تقریبا. هذا فی الارتفاع.

و أمّا الانخفاض، فمقتضى القاعدة عدم البأس به، لأنه یوجب مزیه الخضوع، و لكن مقتضى روایه عمّار عن أبی عبد الله علیه السّلام عدم الجواز، إذا كان زائدا على قدر أجره حیث قال: سألته عن المریض أ یحلّ له أن یقوم على فراشه و یسجد على الأرض؟ قال: فقال: «إذا كان الفراش غلیظا قدر أجره أو أقلّ استقام له أن یقوم علیه و یسجد على الأرض، و إن كان أكثر من ذلك فلا» (١).

و یحتمل أن یكون المراد من الروایه هو كون المصلّى فی حال القيام على الفراش، و فی حال السجود على الأرض بالانتقال من الفراش إليها، لا أن یكون المراد هو السؤال عن عدم مساواه المقام مع المسجد، و انخفاض الثانی بالنسبه إلى الأول، و لكن هذا الاحتمال بعید جدّا.

فانقدح أنّه لا یجوز الارتفاع و لا الانخفاض إلاّ بمقدار أربع أصابع مضمومه الذی هو مقدار اللبنة و الآجره، و الظاهر أنّه لم یظهر الفتوى بذلك من الأصحاب فی الانخفاض، بل صرح العلامه فی محكّی النهایه بوجوب تساوی الأسافل و الأعالی، أو انخفاض الأعالی (٢)، بل عن الشهید فی الذکری، الفتوى باستحباب

ص: ٢٤٣

١- ١) الكافي ٣: ٤١١ ح ١٣، التهذيب ٣: ٣٠٧ ح ٩٤٩، الوسائل ٦: ٣٥٨. أبواب السجود ب ١١ ح ٢.

٢- ٢) نهایه الأحكام ١: ٤٨٨، الذکری ٣: ٣٨٩.

انخفاض الأعلى، لما فيه من زياده الخضوع (١).

و حينئذ فالوجه فى عدم الفتوى على طبق الروايه الوارده فى الانخفاض، إمّا عدم الاعتماد عليها، وإمّا استظهار الاحتمال الثانى من الاحتمالين اللذين ذكرناهما، و كيف كان فالفتوى بتساوى الانخفاض و الارتفاع من حيث الحكم- و هو عدم الزيادة على اللبنة- مشكل، و إن كان الأحوط ذلك.

ثمّ إنّ روايه عبد الله بن سنان المتقدمه الداله على التفصيل فى المسأله، بين قدر اللبنة و الزائد عليه، تدلّ على أنّ الارتفاع بهذا المقدار إنما يلاحظ بالنسبه إلى موضع الجبهه، و موضع البدن، و المراد بالأول واضح، و أمّا الثانى فيجرى فيه احتمالات أربعه:

أحدها: أن يكون المراد به هو موضع البدن فى حال القيام، و هو محلّ القدمين، ضروره أنّ استقراره فى ذلك الحال إنما هو على القدمين، فموضعه هو المكان الذى اعتمدنا عليه كما لا يخفى.

و حكى هذا الاحتمال فى الجواهر عن أستاذه فى كشف الغطاء (٢)، و لكن هذا الاحتمال فى غايه البعد، بل لا يجوز حمل الروايه عليه أصلاً، لأنّ لازمه البطلان فى من كان موقفه فى حال القيام أخفض من موضع الجبهه بالمقدار الزائد على اللبنة، و لكن كان موضع الجبهه مساوياً لمواضع الأعظم السنّه فى حال السجود، كما إذا انتقل من موقفه فى ذلك الحال إلى مكان مساو لموضع الجبهه لأجل السجود، و من الواضح عدم البطلان فى هذه الصوره.

ثانيها: الاحتمال الأول بشرط أن لا ينتقل من موقفه فى حال القيام إلى مكان

ص: ٢٦٤

١- ١) نهايه الأحكام ١: ٤٨٨، الذكرى ٣: ٣٨٩.

٢- ٢) كشف الغطاء: ٢٦٥، جواهر الكلام ١٠: ١٥٩.

آخر. و يبعد هذا الاحتمال أنّ اعتبار عدم كون الارتفاع زائدا على ذلك المقدار إنما هو لمراعاة تحقق السجود، و حصول الكيفيه الخاصه الراجعه إلى عدم ثبوت الاختلاف الكثير بين مواضع السجود، و من المعلوم أنّ الموقف في حال القيام ممّا لا ربط له بحال السجود، خصوصا بعد عدم كونه موضعا لشيء من الأعظم السبعه.

ضروره أنّ موضع الإبهامين و كذا موضع الركبتين، إنما هو واقع في طرفي الموقف في حال القيام، و المحاذي له إنما هو الساق الذي يكون متجاфия عن الأرض في حال السجده، و لا يكون له اعتماد عليها كما هو واضح.

ثالثها: أنّ يكون المراد به هو موضع البدن، و ما استقرّ و اعتمد عليه في حال الجلوس للسجود، و من المعلوم أنّ البدن في حال الجلوس يكون معتمدا على القدمين و الساق و الركبتين، فالمراد بموضعه هو محلّها من الأرض الذي هو مقدار ذراع تقريبا.

و هذا الاحتمال و ان كان أقرب من الاحتمال الثاني، إلاّ أنّه يبعده ما عرفت من أنّ ملاحظه موضع البدن في حال الجلوس ممّا لا ربط له بحال السجود الذي يصير البدن في ذلك الحال بكيفيه أخرى، و يتغير مستقره و معتمده كما لا يخفى.

رابعها: و هو أظهر الاحتمالات، أنّ يكون المراد به هو موضع البدن و مستقرّه في حال السجود، و من المعلوم أنّ استقراره في ذلك الحال إنما هو على الأعظم السبعه المعبر وضعها على الأرض في السجده، فمرجع هذا الاحتمال إلى أنّه يلزم أن لا يكون التفاوت بين مواضع السجود بأزيد من مقدار لبنه.

و لكن يقع الكلام في أنّه هل يلزم ملا-حظه ذلك بالنسبه إلى جميع مواضع السجود، بأن لا يكون موضع الجبهه عاليا بذلك المقدار، لا- عن موضع اليدين، و لا- عن موضع الركبتين، و لا- عن موقف الإبهامين، أو يقال: بأنّ المراد بموضع البدن في حال السجود، هو موضع الركبتين و الإبهامين فقط، لأنّ عمدته استقراره

فى ذلك الحال إنما هو عليهما، إذ لو فرض عدم وضع اليدين لما يضرّ ذلك بتحقيق السجود، ولا بالانحناء المعتبر فيه كما لا يخفى.

و من هنا يمكن أن يقال: بأنّ المعتبر إنما هو موضع الركبتين فقط، وهذا، ولكنّ الأحوط هو الوجه الأول، كما أنّ الأظهر هو الوجه الأخير، ويمكن أن يستفاد الوجه الأول عمّا حكى من نهاية الأحكام، من أنّه يجب تساوى الأعلى و الأسفل، أو انخفاض الأعلى (١)، إذ الظاهر أنّ المراد بالأعلى هو اليدان و الجبهة، و بالأسفل هو الركبتان و الإبهامان.

و كيف كان، فلا يخفى أنّه لا معارضة بين هذه الرواية الدالة على اعتبار موضع البدن بالمعنى الذى ذكرنا، و بين الرواية الأخرى لعبد الله بن سنان المتقدمه (٢)، التى عتبر فيها بالمقام، لأنّ الظاهر أنّ المراد بالمقام هو مكان المصلّى و موضعه، لا موضع القيام، و قد عرفت أنّ الأظهر بنظر العرف من ملاحظه مكان المصلّى، هو موضعه فى حال السجود، لعدم ارتباط حال القيام، و كذا حال الجلوس، بتحقيق كيفية السجود المعتبره فيه، و الانحناء الذى هو الغرض منه، فلا تنافى بين الروايتين.

فرع: لو سجد على موضع مرتفع سهوا

لو سجد فوقعت جبهته على موضع مرتفع بأزيد من مقدار لبنه سهوا، ففى جواز رفع الرأس ثمّ وضعه على محلّ يصح السجود عليه، أو وجوب الجزّ و عدم جواز الرفع، و جهان بل قولان، حكى الأول عن المعتبر، و المنتهى، و جامع المقاصد، و كشف اللثام، و البيان (٣)، و غيرها، و ذهب إليه صاحب الجواهر،

ص: ٢٦٦

١- ١) نهاية الأحكام ٤٨٨: ١.

٢- ٢) الوسائل ٣٥٧: ٦. أبواب السجود ب ١٠ ح ١.

٣- ٣) المعتبر ٢١٢: ٢، المنتهى ٢٨٨: ١، جامع المقاصد ٢٩٩: ٢، كشف اللثام ٨٧: ٤، البيان ٨٩- ٩٠.

و اختاره فى المصباح (١). و لكن المحكى عن السيد صاحب المدارك هو الثانى (٢).

و حيث إنّ القول بعدم جواز الرفع يمكن أن يكون مستنده لزوم الزيادة فى الصلاه المبطله لها، فلا- بدّ لنا من التكلّم فى هذه الجبهه.

فقول: ظاهر كلمات الأصحاب و فتاويهم هو الاتفاق على أنّ زياده السجده الواحده مبطله للصلاه عمدا، و زياده السجدين مبطله لها مطلقا، عمدا كانت أو سهوا (٣)، و هذا الحكم و إن لم يكن منصوبا بالخصوص، إلاّ أنّه يستكشف من ذلك- أى من اتفاق الأصحاب- وجود نصّ معتبر، غايه الأمر أنّه لم يصل إلينا.

و حينئذ يقع الكلام فى أنّ المراد بالسجده الزائده المبطله للصلاه هل هى السجده التى كانت واجده لجميع ما اعتبر فيها، من طهاره المسجد، و وقوعها على ما يصح السجود عليه، و عدم كون موضعها أعلى من سائر المواضع بأزيد من مقدار لبنه، و غير ذلك من الأمور المعتبره فيها، أو أنّ المراد بها هى طبيعه السجده و لو لم تكن كذلك؟ و بعبارة أخرى هل المراد بها هى السجده الشرعيه القابله للوقوع جزء من الصلاه، أو طبيعه السجده و لو لم تكن شرعيه بل كانت عرفيه؟ لا يبعد أن يقال: بأنّ الظاهر هو الوجه الثانى، لأنّه لو فرض أنّه سجد بعد السجدين على موضع نجس، أو على شىء لا يصحّ السجود عليه، لعدم كونه من الأرض و نباتها، فالظاهر أنّهم يحكمون ببطان الصلاه بسببه، مع أنّها لا تكون سجده شرعيه.

ص: ٢٤٧

١- ١) جواهر الكلام ١٥٩: ١٠، مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٣٤٥.

٢- ٢) مدارك الأحكام ٣: ٤٠٨.

٣- ٣) المبسوط ١١٢: ١، الغنيه: ١١١، المهذب ١٥٣: ١ و ١٥٦، المراسم: ٨٩، الكافى فى الفقه: ١١٩، السرائر ١: ٢٤٠-٢٤١، جواهر الكلام ١٠: ١٢٧ و ١٣٠، مستند الشيعة ٢٣١: ٥، تذكرة الفقهاء ٣: ١٨٤ مسأله ٢٥٦.

ثمَّ إنَّه يقع الكلام أيضا في أنَّ المراد بالزيادة هل التي كانت من أوَّل تحقُّقها متَّصفه بهذه الصفة، و لازمه حينئذ أن لا يصدق عنوان الزائد على شيء إلاَّ بعد حصول المزيد عليه، أو أنَّ المراد بها هي التي لا تقع جزء للصلاة، سواء كانت متقدِّمه على المزيد عليه، أو متأخِّره عنه.

غايه الأمر إنَّ عدم وقوع الزيادة المتقدِّمه جزء للصلاة، إنما يكون مستندا إلى عدم كونها واجده لجميع الأمور المعتره في صيروره نوعها جزء للصلاة، و إلاَّ فلا وجه لعدم وقوعها جزء لها كما لا يخفى، و أمَّا الزيادة المتأخِّره فيمكن أن تكون متصفه بها مع كونها واجده لجميع تلك الأمور.

هذا، و الظاهر أنَّ المراد بزيادة السجدين هو الإتيان بأربع سجرات في ركعه واحده، فإذا شرع في السجده الثالثه أو الرابعه يتحقق معنى الزيادة، لعدم كون الزائد على السجدين معتبرا في ركعه واحده، و هذا لا فرق فيه بين أن تكون السجرتان الأوليان واجدتين لجميع شرائط صحه السجود، أو لم تكن. ففي الصوره الثانيه أيضا تكون السجرتان الأخيرتان زائدتين، و إن كانتا واجدتين لجميع شرائطها.

و حينئذ فلا يصلح شيء من السجرات للوقوع جزء من الصلاة، لعدم كون الأوليان واجدتين لما يعتبر في السجود الصلوتي، و كون الأخيرتان زائدتين، لا يمكن أن يلتئم منهما الصلاة.

هذا، و مقتضى ما ذكرنا أنَّ الاتصاف بالزيادة دائما إنما يتحقق عند تحقق الأمر الزائد، و لا يتوقَّف على شيء آخر، و لو أغمض عن ذلك.

فدعوى اعتبار الاتصاف بها من أوَّل تحقُّقه كما في المصباح (1) و غيره، ممَّا لا

ص: ٢٤٨

وجه له، لأنّه بناء عليه أيضا يكون حصول المزيد عليه كاشفا من اتّصاف الزائد بها من أوّل وجوده، لا أن يكون حصوله موجبا لاّتصافه بها من حين حصول المزيد عليه كما هو واضح.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّ رفع الرأس في المقام من الموضع المرتفع، و وضعه على ما دونه، يستلزم زياده سجده واحده عمدا، و قد عرفت الاتفاق على كونها مبطله، و أمّا ما يظهر من الجواهر (١)، من عدم كون وضع الجبهه على الموضع المرتفع بأزيد من لبنه مصداقا للسجود و لو عرفا، فلا تتحقق زياده السجده، ففساده أظهر من أن يخفى، ضروره أنّ وضع الجبهه على موضع مساو للبنه، أو على موضع أزيد منه بقليل، ممّا لا فرق بينهما في نظر العرف أصلا.

فدعوى صدق عنوان السجود في الأول دون الثاني تحكّم صرف، نعم قد تكون الزيادة كثيره جدّا بحيث لا يصدق عنوان السجود عند أهل العرف أيضا، فلا بأس حينئذ في الرفع، هذا كلّ ما تقتضيه القاعده، مع قطع النظر عن الأخبار الواردة في الباب.

و أمّا الأخبار، فمنها: رواه معاويه بن عمّار، قال: «قال أبو عبد الله عليه السّلام: إذا وضعت جبهتك على نبيكه فلا ترفعها، و لكن جرّها على الأرض» (٢). و النبيكه بالنون و الباء المفتوحين واحده النبك، و هي أكمه محدوده الرأس، و قيل: النباك التلال الصغار.

و دلالة الروايه على عدم جواز الرفع، و وجوب الجرّ في المقام، مبنيه على أن تكون النبيكه شامله لما يرتفع عن مواضع غير الجبهه من محال السجود بأزيد من

ص: ٢٤٩

١-١) جواهر الكلام ١٥٩: ١٠.

٢-٢) الكافي ٣: ٣٣٣ ح ٣، التهذيب ٢: ٣٠٢ ح ١٢٢١، الاستبصار ١: ٣٣٠ ح ١٢٣٨، الوسائل ٦: ٣٥٣. أبواب السجود ب ٨ ح ١.

لبنه، فيصير المعنى إنه لو وضعت الجبهه على النبكه المرتفعه التى تمنع عن تحقق السجده الشرعيه، أو غير المرتفعه التى تشقّ السجده عليها لكون رأسها محدودا، فلا يجوز الرفع، بل يجب الجزّ على الأرض.

هذا، وقد يناقش فى سند الروايه باشماله على محمّد بن إسماعيل، و هو مجهول، و لكنّ الظاهر أنّه هو محمّد بن إسماعيل النيسابورى، الراوى عن الفضل بن شاذان، و هو و إن لم يكن مصرّحا بالتوثيق، إلّا أنّ إجازته الفضل له نقل كتابه ربما يستفاد منها وثاقته.

و منها: روايه الحسين بن حمّاد عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: قلت له: أضع وجهى للسجود فيقع وجهى على حجر أو على موضع مرتفع أحوّل وجهى إلى مكان مستو؟ فقال: «نعم جزّ وجهك على الأرض من غير أن ترفعه» (١).

و منها: روايه علىّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام قال: سألته عن الرجل يسجد على الحصى فلا يمكن جبهته من الأرض؟ قال: «يحرّك جبهته حتّى يتمكّن، فينحى الحصى عن جبهته و لا يرفع رأسه» (٢).

و منها: روايه الحسين بن حمّاد أيضا قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: أسجد فتقع جبهتى على الموضع المرتفع؟ فقال: «ارفع رأسك ثمّ ضع» (٣). و هذه الروايه الداله على جواز الرفع معارضه-مضافا إلى سائر الروايات- مع الروايه الأخرى لهذا الراوى، و حينئذ يتحقق الاضطراب فى روايته، و لا- يعلم أنّه روى جواز الرفع، خصوصا مع كون الراوى عنه فى الروايه المتقدمه هو ابن مسكان الذى هو من أجلاء الروات و ثقاتهم، فلا يجوز الاعتماد على هذه الروايه فى رفع اليد عن مقتضى القاعده.

ص: ٢٧٠

-
- ١- (١) التهذيب ٢: ٣١٢ ح ١٢٦٩، الاستبصار ١: ٣٣٠ ح ١٢٣٩، الوسائل ٦: ٣٥٣. أبواب السجود ب ٨ ح ٢.
- ٢- (٢) التهذيب ٢: ٣١٢ ح ١٢٧٠، الاستبصار ١: ٣٣١ ح ١٢٤٠، قرب الإسناد: ١٧٣ ح ٧٦٥، الوسائل ٦: ٣٥٤. أبواب السجود ب ٨ ح ٣.
- ٣- (٣) التهذيب ٢: ٣٠٢ ح ١٢١٩، الاستبصار ١: ٣٣٠ ح ١٢٣٧، الوسائل ٦: ٣٥٤. أبواب السجود ب ٨ ح ٤.

و حينئذ فلا يبعد القول بعدم جواز الرفع، و أولى من المقام فى الحكم بعدم الجواز، ما إذا وقعت جبهته على الموضع النجس أو على غير الأرض و نباتها، فإنّ الظاهر فى جميع تلك الموارد وجوب الجرّ و عدم جواز الرفع، و الله أعلم.

المسألة الثانية: رفع الرأس من موضع السجود قهراً

إذا وضع الجبهة على الأرض ثمّ ارتفعت عنها قهراً، فإنّ تمكّن من حفظها عن الوقوع ثانياً، فالواجب عليه أن يجلس و تحسب تلك السجده سجده واحده، فيأتى بسجده اخرى إن كانت هى الأولى، و إن لم يتمكّن من حفظها كذلك بل عادت إلى الأرض كارتفاعها قهراً، فالمجموع سجده واحده، فيأتى بالذكر لو لم يأت به.

المسألة الثالثة: وضع الجبهة على ما لا يصحّ السجود عليه

باعتقاد أنه وقع على ما يصحّ

لو وضع جبهته على ما لا يصحّ السجود عليه، باعتقاد أنه وقع على ما يصحّ، و انكشف الحال بعد الجلوس و رفع الرأس، فالظاهر عدم بطلان الصلاة، لحديث لا تعاد (١) الذى يدلّ على عدم وجوب إعادة الصلاة إلاّ من ناحيه الأمور الخمسه المذكوره فيه، و السجود و إن كان من جملتها، إلاّ أنّ اقتضائه لوجوب الإعادة إنما هو فى صورته الإخلال به، و المفروض هنا خلاف ذلك، لعدم تحقق الإخلال به،

ص: ٢٧١

١-١) الفقيه ١:١٨١ ح ٨٥٧، التهذيب ٢:١٥٢ ح ٥٩٧، الوسائل ٤:٣١٢. أبواب القبلة ب ٩ ح ١.

لأنّ مرجع ذلك إلى أنّ اعتبار كون ما يسجد عليه من الأرض أو نباتها إنما هو في صورته الالتفات و التوجه.

هذا، و يمكن أن يقال: بأنّ الإخلال بالسجده كما يتحقق بترك هيئتها المعتبره في الصلاه، كذلك يتحقق بالإخلال بما يعتبر فيه، و الإخلال بالسجده الواحده و إن لم يكن موجبا لبطلان الصلاه و وجوب إعادتها كما عرفت، إلا أنّ ذلك إنما هو في صورته النسيان لا العمد كما في المقام.

و قد يستدل لحكم المسأله بما رواه الطبرسي في الاحتجاج عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري، عن صاحب الزمان صلوات الله و سلامه عليه أنّه كتب إليه يسأله عن المصلّي يكون في صلاه الليل في ظلمه، فإذا سجد يغلط بالسجاده و يضع جبهته على مسح أو نطح، فإذا رفع رأسه وجد السجاده هل يعتدّ بهذه السجده أم لا يعتدّ بها؟ فكتب إليه في الجواب: «ما لم يستو جالسا فلا شيء عليه في رفع رأسه لطلب الخمره» (١).

هذا، و لا يخفى أنّ مورد الروايه هو ما إذا سجد على ما يعلم أنّه ليس بسجاده، فهو خلاف مفروض المقام، و المسأله غير خاليه عن الإشكال، فلا يترك الاحتياط فيها بالإعاده.

المسأله الرابعه: لو لصقت التربه بالجبهه

قال السيد قدّس سرّه في العروه فيما لو لصقت التربه بالجبهه، بعد الحكم بأنّ الاحتياط يقتضى رفعها ما لفظه: بل الأقوى و جوب رفعها إذا توقّف صدق السجود على

ص: ٢٧٢

الأرض أو نحوها عليه (١).

أقول: لا- يتوقف صدق السجود على رفعها قط، إذ ليس معنى السجود هو اتصال الجبهه بجزء من الأرض، ولو لم يكن المصلى على هيئه الساجد، بل معناه هو اتصالها به مع كونه على هيئه السجود التي هي هيئه خاصه، ووضع مخصوص، فإذا وضع جبهته المتصله بجزء من الأرض على الأرض أو ما عليها، بحيث تحققت هيئه السجود، يصدق حينئذ أنه ساجد على الأرض.

نعم الأحوط رفع التربه، خصوصا بملاحظه الأخبار الكثيره الوارده فى مسح التراب أو الحصى عن الجبهه، ولكن الظاهر أنه لا يستفاد من شىء منها الوجوب، كما لا يخفى على من راجعها (٢).

المسأله الخامسه: لو تعذر وضع باطن الكفين

ذكر فى العروه أيضا بعد الحكم بأنه يشترط فى الكفين وضع باطنهما مع الاختيار، أنه مع الضروره يجرى الظاهر، كما أنه مع عدم إمكانه، لكونه مقطوع الكف، أو لغير ذلك ينتقل إلى الأقرب من الكف فالأقرب، من الذراع، و العضد (٣).

هذا، و لا يخفى أن دعوى كفايه الظاهر عند الضروره مبنيه على أن انصراف وجوب السجده على الكفين إلى باطنهما إنما هو مع الإمكان، و أما مع التعذر فلا، لكن يقع الكلام فى وجوب السجده على باقى أجزاء اليد مع تعذر الكفين مطلقا.

ص: ٢٧٣

١- (١) العروه الوثقى ١:٥٢٠ مسأله ٢.

٢- (٢) راجع الوسائل ٦:٣٧٣. أبواب السجود ب ١٨.

٣- (٣) العروه الوثقى ١:٥٢١ مسأله ٣.

و يمكن أن يكون الوجه فيه هو أنّ بعض الروايات الواردة في باب السجود يدلّ على وجوب السجده على اليدين، و من المعلوم أنّ اليد مطلقه فيحمل على صورته الاضطرار و عدم القدره على السجود على الكفين، لكن فيه: أنّ لازمه الاكتفاء بكلّ جزء من الأجزاء، و التخيير بينها، لا- الترتيب كما ذكره، مضافا إلى أنّ قاعده حمل المطلق على المقيد تقتضى حمل اليد على خصوص الكفين.

المسأله السادسة: لو نسي السجده

لو نسي سجده واحده، و تذكّر قبل الدخول في الركوع من الركعه التاليه، يجب عليه العود إليها، ثمّ الإتيان بما يترتب عليه من قراءه أو تسبيح، و أمّا إذا تذكّر بعد الدخول في ركوع الركعه التاليه، فلا يجب عليه العود، بل لا يجوز، لاستلزامه زياده الركن، بل تصحّ صلاته.

نعم، يجب عليه قضاؤها بعد الفراغ منها، و يدلّ على ما ذكرنا مضافا إلى الإجماع (١)، صحيحه إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل نسي أن يسجد السجده الثانيه حتى قام، فذكر و هو قائم أنه لم يسجد، قال: «فليسجد ما لم يركع فإذا ركع فذكر بعد ركوعه أنه لم يسجد فليمض على صلاته حتى يسلم ثمّ يسجدها فإنها قضاء» (٢).

و رواه عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث أنّه سأله عن رجل نسي سجده فذكرها بعد ما قام و ركع؟ قال: «يمضى في صلاته و لا يسجد حتى يسلم فإذا سلّم

ص: ٢٧٤

١ - (١) المقنعه: ١٤٧، الغنيه: ١١٣، المهذب: ١: ١٥٦، المراسم: ٨٩، الوسيله: ١٠٠، الكافي في الفقه: ١١٩، النهايه: ٨٨، السرائر: ٢٤١، الجامع للشرائع: ٨٣، تذكره الفقهاء ٣: ٣٣٤، جواهر الكلام ١٢: ٢٨٧.

٢ - (٢) التهذيب ٢: ١٥٣، ح ٦٠٢، الاستبصار ١: ٣٥٩، ح ١٣٦١، الوسائل ٦: ٣٦٤. أبواب السجود ب ١٤ ح ١.

سجد مثل ما فاتته». قلت: فإن لم يذكر إلا بعد ذلك؟ قال: «يقضى ما فاتته إذا ذكره» (١).

و رواه أبى بصير قال: سألته عمن نسى أن يسجد سجده واحده فذكرها و هو قائم؟ قال: «يسجدها إذا ذكرها ما لم يركع، فإن كان قد ركع فليمض على صلاته فإذا انصرف قضاها و ليس عليه سهو» (٢). و غيرها ممّا يدلّ على ذلك.

هذا، و يمكن أن يستفاد من بعض الروايات خلاف ما ذكرنا، مثل روايه معلّى ابن خنيس (٣) قال: «سألت أبا الحسن الماضى عليه السّلام فى الرجل ينسى السجده من صلاته؟ قال: إذا ذكرها قبل ركوعه سجدها و بنى على صلاته ثمّ سجد سجده السهو بعد انصرافه و إن ذكرها بعد ركوعه أعاد الصلاه و نسيان السجده فى الأوليين و الأخيرتين سواء» (٤).

هذا و لكن الروايه محموله على ما إذا نسى طبيعه السجده، و هو يتحقق بنسيان السجدين لا السجده الواحده فقط.

و لو نسى السجدين معا فلو تذكر بعد الدخول فى ركوع الركعه اللاحقه فلا إشكال فى بطلان الصلاه، لاستلزام جواز الرجوع و العود للتدارك، زياده الركن المبطله مطلقا.

ص: ٢٧٥

١- (١) التهذيب ٢: ١٥٣ ح ٦٠٤، الاستبصار ١: ٣٥٩ ح ١٣٦٢، الوسائل ٦: ٣٦٤. أبواب السجود ١٤ ح ٢.

٢- (٢) الفقيه ١: ٢٢٨ ح ١٠٠٨، التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٨، الاستبصار ١: ٣٥٨ ح ١٣٦٠، الوسائل ٦: ٣٦٥. أبواب السجود ب ١٤ ح ٤.

٣- (٣) المذكور فى ترجمه المعلّى، هو أنّه كان من أصحاب الصادق عليه السّلام، و فى روايه الكشى أنّه قتل فى زمانه عليه السّلام و حينئذ فلا يمكن له النقل عن أبى الحسن عليه السّلام، خصوصا مع التعبير عنه بالماضى الدالّ على كونه بعد وفاته، اللهم إلا أن يكون المعلّى الذى هو راوى الحديث رجلا آخر، لكنّه يبعده أنّه غير مذکور فى التراجم أصلا، فالحديث لا يخلو عن اضطراب السند، خصوصا مع كونه مرسلا يابهاً الواسطه أيضا (منه).

٤- (٤) التهذيب ٢: ١٥٤ ح ٦٠٦، الاستبصار ١: ٣٥٩ ح ١٣٦٣، الوسائل ٦: ٣٦٦. أبواب السجود ب ١٤ ح ٥.

و أمّا لو تذكّر قبل الدخول في ركوعها، فالظاهر جواز العود بل وجوبه، لعدم وجود مانع عن ذلك، مضافاً إلى إمكان استفادته ذلك من الأخبار الواردة في السجده الواحده بطريق أولى، لأنّ الأفعال المترتبه على السجدين قد وقعت باطله لنقصان الركن، وهذا بخلاف ما إذا نسي سجده واحده كما هو ظاهر، هذا كلّ في غير الركعه الأخيره.

و أمّا فيها فلا- إشكال في وجوب الرجوع و تدارك السجده الواحده، أو السجدين ما لم يسلم، وكذا لا إشكال في بطلان الصلاه، لو نسي السجدين منها، و تذكّر بعد السلام، و الإتيان بما يبطل الصلاه مطلقاً عمداً و سهواً، كالحدث، و الاستدبار، و كذا في صحه الصلاه و وجوب القضاء لو نسي سجده واحده، و تذكّر بعدهما أو بعد السلام، و قبل الإتيان بشيء من القواطع.

إنما الإشكال فيما لو نسي السجدين و تذكّر بعد السلام، و قبل فعل المنافى، فذهب السيد قدّس سرّه في العروه إلى البطلان (١)، و لكن الظاهر الصحه، و لزوم التدارك، لأنّ الأفعال المترتبه عليهما قد وقعت فاسده، و لأنّ الإخلال بهما معاً لا يجتمع مع صحه الصلاه، و حينئذ فلا مانع من العود و التدارك، ثمّ الإتيان بما يترتب عليهما من الأفعال.

و كون السلام محللاً و مخرجا للمصلّى عنها، و موجبا لحليّه ما حرّمته تكبيره الإحرام التي هي افتتاح للصلاه (٢)، لا يوجب المنع عن العود، لأنّ هذا الحكم إنما هو فيما إذا وقع السلام صحيحاً لا- مطلقاً، و صحته متوقفه على وقوع السجدين قبله، فلا يمنع بوجوده الفاسد عن الإتيان بهما في محلّهما.

هذا، مضافاً إلى أنّ السلام لا يكون من الصلاه حقيقه، لأنّ معناها إنما هو

ص: ٢٧٦

١- (١) العروه الوثقى ١: ٥٢٥ مسألة ١٦.

٢- (٢) الوسائل ٦: ٤١٥. أبواب التسليم ب ١.

الخضوع و الخشوع في مقابل المعبود، و من المعلوم أنّ التسليم على الأنفس و على العباد الصالحين و على المأمومين مثلا خارج عن حقيقته الخضوع، بل حقيقته التسليم كما في بعض الأخبار هو إذن الإمام للمأمومين في الخروج عن الصلاة، و حينئذ فيبعد أن يكون مع ذلك موجبا لعدم جواز العود، مع أنّ التشهد الذي هو من أجزائها حقيقته، لا يكون مانعا عنه، كما في التشهد في الركعه الثانيه، فالظاهر في المقام عدم البطلان و وجوب التدارك.

المسأله السابعه: جلسه الاستراحه

يستحبّ الجلوس بعد السجده الثانيه من الركعه الأولى و الثالثه مع الطمأنينه، و يسمّى ذلك بجلسه الاستراحه، و القول بالاستحباب هو المشهور بين الأصحاب (١)، و حكى عن السيد المرتضى قدّس سرّه في بعض كتبه، القول بوجوبها، محتجّا بالإجماع، و الاحتياط (٢)، و يلوح ذلك من كلام غير واحد من قدماء الأصحاب (٣) و عن كاشف اللثام - من المتأخرين - الميل إليه، و حكى عن الحدائق تقويته (٤).

و المسأله بين العامه أيضا كانت ذات قولين (٥)، و الأخبار الوارده في هذا الباب كثيره، و لا بد من نقلها ليظهر مفادها فنقول:

ص: ٢٧٧

- ١ - (١) المبسوط ١: ١١٣، المهذب ١: ٩٨، السرائر ١: ٢٢٧، المعتمد ٢: ٢١٥، مستند الشيعة ٥: ٢٩٥، جواهر الكلام ١٠: ١٨٢، الحدائق ٨: ٣٠٢.
- ٢ - (٢) الانتصار: ١٥٠، المسائل الناصريّات: ٢٢٣.
- ٣ - (٣) المقنعه: ١٠٦، المراسم: ٧١، الغنيه: ٧٩، الوسيله: ٩٣، الخلاف ١: ٣٦٠ مسأله ١١٧.
- ٤ - (٤) كشف اللثام ٤: ١٠٣، الحدائق ٨: ٣٠٢.
- ٥ - (٥) راجع المجموع ٣: ٤٤٣، المغنى لابن قدامه ١: ٦٠٣، الشرح الكبير ١: ٦٠٥، تذكره الفقهاء ٣: ١٩٩ مسأله ٢٧١.

منها: ما رواه عبد الحميد بن عوّاض عن أبي عبد الله عليه السلام قال: رأيتُه إذا رفع رأسه من السجده الثانيه من الركعه الأولى جلس حتى يطمئن ثم يقوم» (١). و من المعلوم أنّ هذه حكاية فعل، و هو أعمّ من الوجوب.

و منها: ما رواه أبو بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا رفعت رأسك في السجده الثانيه من الركعه الأولى حين تريد أن تقوم فاستو جالسا ثم قم» (٢).

و ظاهرها باعتبار الأمر بالاستواء جالسا هو الوجوب.

و مثلها ما رواه زيد النرسى في كتابه قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «إذا رفعت رأسك من آخر سجدتك في الصلاة قبل أن تقوم فاجلس جلسه - إلى أن قال -: و لا تطيش من سجودك مبادرا إلى القيام، كما يطيش هؤلاء الأقباب في صلاتهم» (٣).

و منها: ما رواه أصبغ بن نباته قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا رفع رأسه من السجود قعد حتى يطمئن ثم يقوم، فقيل له: يا أمير المؤمنين كان من قبلك أبو بكر و عمر إذا رفعوا رؤوسهم من السجود نهضوا على صدور أقدامهم كما تنهض الإبل. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «إنما يفعل ذلك أهل الجفاء من الناس، إنّ هذا من توقير الصلاة» (٤). هذا، و التعليل يناسب الاستحباب كما هو غير خفى.

و منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن زراره قال: رأيت أبا جعفر و أبا عبد الله عليهما السلام إذا رفعوا رؤوسهما من السجده الثانيه نهضا و لم يجلسا (٥). و هذه الروايه نصّ في جواز الترك و عدم الوجوب، فيرفع اليد بسببها عن ظهور أكثر الأخبار المتقدمه

ص: ٢٧٨

-
- ١- (١) التهذيب ٢: ٨٢ ح ٣٠٢، الاستبصار ١: ٣٢٨ ح ١٢٢٨، الوسائل ٦: ٣٤٦. أبواب السجود ب ٥ ح ١.
 - ٢- (٢) التهذيب ٢: ٨٢ ح ٣٠٣، الاستبصار ١: ٣٢٨ ح ١٢٢٩، الوسائل ٦: ٣٤٦. أبواب السجود ب ٥ ح ٣.
 - ٣- (٣) أصل زيد النرسى: ٥٣، البحار ١٨٤: ٨٢ ح ١٠، مستدرک الوسائل ٤: ٤٥٦. أبواب السجود ب ٥ ح ٢.
 - ٤- (٤) التهذيب ٢: ٣١٤ ح ١٢٧٧، الوسائل ٦: ٣٤٧. أبواب السجود ب ٥ ح ٥.
 - ٥- (٥) التهذيب ٢: ٨٣ ح ٣٠٥، الاستبصار ١: ٣٢٨ ح ١٢٣١، الوسائل ٦: ٣٤٦. أبواب السجود ب ٥ ح ٢.

فى الوجوب، مضافا إلى أنّ كتاب زىء النرسى مّا لا- يجوز الاعتماد عليه، لأنه من الكتب التى ظهرت فى القرون الأخرىه و لم يعلم صحه انتسابه إلى مؤلفه.

و منها: ما رواه الشىخ بإسناده عن على بن الحكم عن رحيم قال: قلت لأبى الحسن الرضا عليه السّلام: جعلت فداك أراك إذا صليت فرفعت رأسك من السجود فى الركعه الأولى و الثالثه فتستوى جالسا ثم تقوم، فنصنع كما تصنع؟ فقال:

«لا تنظروا إلى ما أصنع أنا، اصنعوا ما تؤمرون» (١).

و قد يحمل هذا الخبر بملاحظه ذيله على التقيه، و لكن لا- وجه له بعد ما عرفت من كون المسأله بين العامه من الصحابه و التابعين اختلافيه، خصوصا بعد حكايتهم عن النبى صلّى الله عليه و آله إنّه كان إذا رفع رأسه من السجده الأخيره فى الركعه الأولى استوى قاعدا ثم قام، و قوله عليه السّلام: «اصنعوا ما تؤمرون» يمكن أن يكون الوجه فيه كون الراوى من زمرة العوام، لعدم ثبوت روايه له فى أبواب الفقه، عدا هذه الروايه، كما يظهر بملاحظه الأسانيد.

و الظاهر باعتبار نقل على بن الحكم عنه، هو كونه من أهل الكوفه التى كان الشائع فيها فى تلك الأعصار هى فتاوى أبى حنيفه، و من الواضح أنّ الرجل العامى يعمل غالبا على طبق ما هو المتعارف بين الناس من الفتاوى، فأمره عليه السّلام بمتابعه ما يؤمر به، إنما هو بملاحظه أنّه لم يشأ الإمام عليه السّلام أن يترك الرجل سيرته المستمرّه، و لا يلزم منه إغراء بالجهل، لعدم كون ذلك واجبا، فالروايه ربما يستفاد منها الاستحباب بملاحظه الذيل.

و بالجملة: فسؤال الراوى فى هذه الروايه يكشف عن كون الجلوس بعد السجدين أمرا غير معهود عند من يحشر معهم من أهل بلده، و لكن الظاهر عدم ثبوت سيره المستمرّه على الترك، كيف و قد ذهب جمع من الصحابه على ما حكى

ص: ٢٧٩

(١-١) التهذيب ٢: ٨٢ ح ٣٠٤، الاستبصار ١: ٣٢٨ ح ١٢٣٠، الوسائل ٦: ٣٤٧. أبواب السجود ب ٥ ح ٦.

عنهم في كتاب الخلاف (١) إلى الاستحباب.

كما أنّ الظاهر أنّ ما حكاه مالك بن الحويرث من فعل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (٢)، و أنّه كان إذا رفع رأسه من السجده الأخيره في الركعه الأولى استوى قاعدا ثمّ قام لم يكن على سبيل الاستمرار، و إلا لاستمرّ العمل من المسلمين عليه. و قد عرفت أنّ المحكّي عن الشيخين في روايه الأصبغ هو أنّهم إذا رفعوا رؤوسهم من السجود نهضوا على صدور أقدامهم و لم يجلسوا.

و كيف كان، فالمسأله كانت موردا لاختلاف المسلمين، و لذا صار الرواه بصدد حكايه قول الإمام عليه السّلام أو فعله، و قد عرفت أنّ روايه زراره نصّ في جواز الترك، و يؤيد الاستحباب أنّه لو كانت جلسته الاستراحه واجبه، لكان اللازم أن يكون وجوبها ضروريا، لعموم الابتلاء بها، فلا يبعد القول بالاستحباب، و إن كان الأحوط بملاحظه أهميه حال الصلاه، و أنّها إن قبلت قبل ما سواها و إن ردّت ردّ ما سواها، هو الإتيان، فلا ينبغي الترك.

المسأله الثامنه: استحباب إرغام الأنف

يستحبّ إرغام الأنف حال السجود كما هو المشهور (٣)، و المحكّي عن الصدوق في الفقيه القول بالوجوب (٤)، و يمكن أن يستدلّ له بما رواه الشيخ عن

ص: ٢٨٠

١- (١) الخلاف ١: ٣٦١ مسألة ١١٩.

٢- (٢) صحيح البخارى ١: ٢١٨ ب ١٢٧ ح ٨٠٢ و ص ٢٢٤ ب ١٤٢، ح ٨٢٣، سنن النسائي ٢: ٢٤٩ ح ١١٤٨.

٣- (٣) المقنعه: ١٠٥، الخلاف ١: ٣٥٥، المراسم: ٧١، الوسيله: ٩٤، مستند الشيعة ٥: ٢٨٩، جواهر الكلام ١٠: ١٧٤، كشف اللثام ١٠١: ٤.

٤- (٤) الفقيه ١: ٢٠٥، الهدايه: ١٣٧.

أحمد بن محمد، عن محمد بن يحيى، عن عمّار، عن جعفر، عن أبيه قال: قال عليّ عليه السّلام:

«لا تجزى صلاه لا يصيب الأنف ما يصيب الجبين» (١).

و بما رواه الكليني عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبد الله بن المغيرة، عمّن سمع أبا عبد الله عليه السّلام يقول: «لا صلاه لمن لم يصب أنفه ما يصيب جبينه» (٢). وهذا و لكن الثانيه مرسله، و الأولى يكون الراوى فيها عاميا على الظاهر، فلا يصحّ الاعتماد على روايته.

و يدلّ على الاستحباب صحيحه زراره قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: «السجود على سبعة أعظم: الجبهة، و اليدين، و الركبتين، و الإبهامين من الرجلين، و ترغم بأنفك إرغاما، أمّا الفرض فهذه السبعة، و أمّا الإرغام بالأنف فسنة من النبي صلّى الله عليه و آله» (٣).

و ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن أبي عبد الله البرقي، عن محمد بن مصادف (٤) قال: سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: «إنما السجود على الجبهة و ليس على الأنف سجود» (٥). فإنّ الظاهر أنّ المراد بالسنة فى الصحيحه ما يقابل الوجوب، كما تدلّ عليه الروايه الثانيه النافيه للسجود على الأنف.

ص: ٢٨١

١- (١) التهذيب ٢: ٢٩٨ ح ١٢٠٢، الاستبصار ١: ٣٢٧ ح ١٢٢٣، الوسائل ٦: ٣٤٤. أبواب السجود ب ٤ ح ٤.

٢- (٢) الكافي ٣: ٣٣٣ ح ٢، الوسائل ٦: ٣٤٥. أبواب السجود ب ٤ ح ٧.

٣- (٣) التهذيب ٢: ٢٩٩ ح ١٢٠٤، الاستبصار ١: ٣٢٧ ح ١٢٢٤، الخصال: ٣٤٩، الوسائل ٦: ٣٤٣. أبواب السجود ب ٤ ح ٢.

٤- (٤) الظاهر أنّ الصواب محمد بن مضارب، فإنّه هو الذى يروى عن الصادق عليه السّلام، و أمّا محمد بن مصادف فلم يوجد فى الرواه، نعم يوجد فيهم مصادف الذى كان مولى الصادق عليه السّلام، و قد روى عنه كثيرا. هذا، و لكن سند الروايه غير خال عن الإرسال ظاهرا، لأنّ أبا عبد الله البرقي من الطبقة السابعه، و أصحاب الصادق عليه السّلام من الطبقة الخامسه، فكان بينهما واسطه من الطبقة السادسه (منه).

٥- (٥) التهذيب ٢: ٢٩٨ ح ١٢٠٠، الاستبصار ١: ٣٢٦ ح ١٢٢٠، الوسائل ٦: ٣٤٣. أبواب السجود ب ٤ ح ١.

و توهم إنه لا منافاه بينهما، بتقريب أن ظاهر قوله: «و ترغم بأنفك إرغاما» هو الوجوب، و عليه فالمراد من السنه هي ما ثبت وجوبها بقول النبي صلى الله عليه و آله، أو فعله، مقابل الفرض الذي هو عبارته عمّا ثبت وجوبه بالكتاب، و أمّا قوله: «ليس على الأنف سجود» فظاهره نفى وجوب السجود على الأنف، و هو لا ينافى كون الإرغام واجبا مستقلا غير مرتبط بالسجود.

مندفع بأن ظاهر الصحيحه أن الفرق بين الأنف و سائر الأعظم السبعه هو شيء واحد، و هو كونها فرضا و هو سنّه، و لو كان المراد من السنه هو ما ذكر، يلزم ثبوت الفرق بينهما من وجهين كما هو واضح، فالظاهر أن المراد بالسنه هو الاستحباب مقابل الوجوب، و يدلّ عليه مضافا إلى ما عرفت أنه لو كان الإرغام واجبا في الصلاة، أو في السجود، لكان اللازم مع عموم الابتلاء به لكلّ أحد، أن يكون وجوبه ضروريا فضلا عن أن تكون السيره على خلافه، و الشهره الفتاويه أيضا قائمه على الخلاف، فالأقوى ما ذهب إليه المشهور.

ثمّ إنّ ظاهر الأخبار يقتضى حصول الاستحباب بإصابه أى جزء من الأنف، و لكن المحكّي عن المرتضى في جمل العلم و العمل، اعتبار إصابه الطرف الأعلى الذي يلي الحاجبين (١)، و عن ابن الجنيد أنه قال: يماسّ الأرض بطرف الأنف و خديه (٢)، و قد عرفت أن الظاهر هو الإطلاق.

ثمّ إنّ الإرغام عبارته عن إصاق الأنف بالرغام و هو التراب، فمقتضى الجمود على هذا الظهور، أن يكون المعتبر في السنّه هو وضع الأنف على التراب فقط، و لكن الظاهر كفايه مطلق الأرض، بل مطلق ما يصح السجود عليه، كما يدلّ على

ص: ٢٨٢

١- ١) جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٢.

٢- ٢) الحدائق ٨: ٢٩٧.

ذلك ما ورد في مرسله ابن المغيرة و روايه عمّار المتقدمين (١)، ممّا ظاهره كفايه ما يكفى في وضع الجبهه عليه، و التعبير بالارغام إنّما هو بملاحظه أنّ الغالب فيما يسجد عليه هو التراب كما لا يخفى.

و حيثئذ فيظهر أنّ السجود على الأنف و الإرغام به ليسا أمرين، خلافا لما حكى عن بعض من التباير بينهما (٢)، نظرا إلى اعتبار الوضع على التراب في تحقق الإرغام، و لو كان سجودا لكان يكفى فيه كلّ ما يصحّ السجود عليه فتدبّر.

ثمّ إنّ العامه أيضا اختلفوا في وجوب الإرغام و عدمه (٣)، و لكنّ الظاهر أنّ الوجه في ذلك هو أنّ الواجب عندهم هي السجده على الوجه لا- الجبهه، فوقع الاختلاف بينهم في أنّ الواجب من السجده على الوجه هي السجده على الجبهه، أو على الأنف، أو على كليهما معا، أو أنّه يتخيّر المصلّي بينهما، و أمّا النزاع بين الإماميه، فهو بعد الفراغ عن وجوب السجده على الجبهه تعيينا كما هو واضح.

ص: ٢٨٣

١- (١) الوسائل ٣٤٤:٦-٣٤٥. أبواب السجود ب ٤ ح ٤ و ٧.

٢- (٢) كتاب الأربعين للشيخ البهائي رحمه الله: ١٦٧.

٣- (٣) المجموع ٣:٤٢٥، المغنى لابن قدامه ١:٥٩٢، الشرح الكبير ١:٥٩٢، تذكرة الفقهاء ٣:١٨٨.

إشاره

لا إشكال ولا خلاف في استمرار عمل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَصَحَابِهِ وَالتَّابِعِينَ عَلَى الْإِتْيَانِ بِالتَّشْهَدِ فِي كُلِّ ثَنَائِيهِ مَرَّةً، وَفِي كُلِّ ثَلَاثِيهِ وَرَبَاعِيهِ مَرَّتَيْنِ (١)، وَمَعَ ذَلِكَ فَقَدْ وَقَعَ الْخِلَافُ فِي وَجُوبِهِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، فَذَهَبَ عُلَمَائُنَا أَجْمَعٌ إِلَى وَجُوبِهِ فِي الرَّكْعَةِ الْأَخِيرَةِ مِنْ كُلِّ صَلَاةٍ، وَفِي الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ مِنَ الثَّلَاثِيَةِ وَالرَّبَاعِيَةِ، وَوَأَفْقُنَا عَلَى ذَلِكَ اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ، وَإِسْحَاقُ، وَأَبُو ثَوْرٍ، وَدَاوُدُ.

وَلَكِنَ الْمُحْكَمُ عَنِ الشَّافِعِيِّ، وَوَالْمَالِكِيِّ، وَوَأَبِي حَنِيفَةَ، أَنَّ التَّشْهَدَ الْأَوَّلَ سَنَّهُ، كَمَا أَنَّ الْمُحْكَمَ عَنِ الْأَخِيرِينَ وَالثَّوْرِيِّ، اسْتَحْبَابَ التَّشْهَدِ الْأَخِيرِ أَيْضًا، إِلَّا أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ يَقُولُ: الْجُلُوسُ فِي الثَّانِي قَدْرَ التَّشْهَدِ وَاجِبٌ، وَأَمَّا الشَّافِعِيُّ فَيَقُولُ بِوَجُوبِ التَّشْهَدِ الْأَخِيرِ، وَهُوَ الَّذِي يَتَعَقَّبُهُ السَّلَامُ، وَبِهِ قَالَ عُمَرُ، وَوَأَبْنُهُ، وَوَأَبُو مَسْعُودٍ، وَوَالْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ، وَوَأَحْمَدُ (٢).

ص: ٢٨٥

-
- ١- ١) سنن البيهقي ٢: ١٤٢، صحيح البخاري ١: ٢٢٥ ب ١٤٥، ح ٨٢٨، سنن النسائي ٢: ٢٥٣ ح ١١٥٩.
- ٢- ٢) الخلاف ١: ٣٦٤ مسألة ١٢١ و ص ٣٦٧ مسألة ١٢٦، الانتصار: ١٥١، المعتمد ٢: ٢٢١، تذكره الفقهاء ٣: ٢٢٧، المجموع ٣: ٤٤٩ و ٤٥٠-٤٦٢، المغني لابن قدامة ١: ٦٠٦ و ٦١٣، الشرح الكبير ١: ٦٣٤.

و الدليل على ما ذكرنا من وجوبه مطلقا-مضافا إلى استمرار عمل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالأئمة عليهم السَّلَام-الأخبار المأثوره عنهم التي هي أكثر من أن تحصى (١)، كما أنّ الجلوس بقدر التشهد أيضا كذلك، إلا أنه حيث إنّ التشهد في نظر المتشرعه كأنه عباره عن مجموع الجلوس، و الذكر الذي يقال في حاله، فلا يعدّون الجلوس واجبا مستقلا، مع أنّ التشهد ليس إلا الشهادتين و الجلوس واجب آخر.

كيفية التشهد

و أما كيفية التشهد فأدنى التشهد عند الإماميه عباره عن الشهادتين، و الصلاه على النبي و آله (٢)، و قال الشافعي: يجب خمس كلمات أن يقول: التحيات لله، السلام عليك أيها النبي و رحمه الله و بركاته، السلام علينا و على عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، و أنّ محمّدا رسول الله (٣).

و يدفع وجوب التحيات مضافا إلى الأصل روايه محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السَّلَام قال: قلت: قول العبد: التحيات لله و الصلوات الطيبات لله؟ قال: «هذا اللطف من الدعاء يلطف العبد ربّه» (٤). و أيضا لو وجب لكان متواترا مع عموم البلوى، و أما التسليم فهو مخرج عن الصلاه، فلا يجوز تقديمه على التشهد.

هذا، و أما أفضل التشهد و أكمله فقد وقع الاختلاف فيه أيضا بين أرباب المذاهب، و الأفضل عند الإماميه هو ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السَّلَام من الروايه الطويله المذكوره في الوسائل في الباب الثالث من أبواب التشهد (٥) فراجع،

ص: ٢٨٦

١- (١) الوسائل ٣٩٣:٦-٣٩٨. أبواب التشهد ب ٣ و ٤.

٢- (٢) الخلاف ٣٧٢:١ مسألة ١٣١، تذكرة الفقهاء ٣:٢٣٠ مسألة ٢٩٢، المعبر ٢:٢٢٢، المنتهى ٢:٢٩٣.

٣- (٣) الامّ ١١٨:١، المجموع ٣:٤٥٨-٤٥٩، تذكرة الفقهاء ٣:٢٣٠ مسألة ٢٩٢.

٤- (٤) التهذيب ١٠١:٢ ح ٣٧٩، الاستبصار ١:٣٤٢ ح ١٢٨٩، الوسائل ٦:٣٩٧. أبواب التشهد ب ٤ ح ٤.

٥- (٥) الوسائل ٦:٣٩٣. أبواب التشهد ب ٣ ح ٢.

و أما الأفضل عند سائر المذاهب فيعلم بمراجعته كتاب الخلاف و غيره (١).

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه لا إشكال في وجوب الشهادتين بعد الركعة الثانية و الأخيره (٢)، و أمّا خبر حبيب الخنعمي عن أبي جعفر عليه السلام أنه يقول: «إذا جلس الرجل للتشهد فحمد الله أجزأه» (٣). فالظاهر أن المراد به هو كفايه حمد الله تعالى في العمل بالوظيفة الاستجابية، في مقابل الأدعية و التحيات الطويلة، و إلا فمن الواضح باعتبار إطلاق التشهد على الأذكار التي تقرأ بعد الركعة الثانية و الأخيره من زمن النبي صلى الله عليه و آله إلى يومنا هذا، أن المعتبر هو ما يصدق عليه هذا العنوان و هو الشهادتان: الشهادة بالوحدانية و الشهادة بالرسالة.

و لا يعارض ما ذكرنا من وجوب الشهادتين في الركعة الثانية، ما عن الشيخ في الصحيح عن زراره قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ما يجزى من القول في التشهد في الركعتين الأولتين؟ قال: «أن تقول: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له».

قلت: فما يجزى من تشهد الركعتين الأخيرتين؟ فقال: «الشهادتان» (٤). و ذلك لكون الرواية في غاية الشذوذ، بحيث لم ينقل عن أحد من الأصحاب العمل على طبقها و الفتوى بمضمونها.

نعم، حكى في الذكري عن الجعفي في الفاخر، أنه عمل على طبق الرواية.

و ذهب إلى اجتزاء شهادته واحده في التشهد الأول (٥)، و لكن هذا لا يخرجها عن الشذوذ، خصوصا بعد كون العامل بها بعيدا عن المجامع العلميّه، لأنه كان مقيما

ص: ٢٨٧

١- ١) الخلاف ٣: ٣٦٨، تذكره الفقهاء ٤: ٢٣٧، المعتبر ٢: ٢٢٣-٢٢٤.

٢- ٢) الخلاف ١: ٣٧٢، مسأله ١٣١، الغنيه: ٨٠، تذكره الفقهاء ٣: ٢٣٠، مسأله ٢٩٢.

٣- ٣) التهذيب ٢: ١٠١ ح ٣٧٦، الاستبصار ١: ٣٤١ ح ١٢٨٦، الوسائل ٦: ٣٩٩. أبواب التشهد ب ٥ ح ٢.

٤- ٤) التهذيب ٢: ١٠٠ ح ٣٧٤، الاستبصار ١: ٣٤١ ح ١٢٨٤، الوسائل ٦: ٣٩٦. أبواب التشهد ب ٤ ح ١.

٥- ٥) الذكري ٣: ٤٢٠.

بمصر، و صنف الفاخر فيه أيضا.

و بالجملة: فلا إشكال في وجوب الشهادتين في الركعة الثانية أيضا كالأخيره.

و حينئذ يقع الكلام في كيفية التشهد، و أنه هل يجزى مطلق الشهاده بالوحدانيه و الشهاده بالرساله بأيه صورته وقعتا، أو يلزم أن تكونا على النحو المتعارف، و هى الشهاده بالوحدانيه، مع زياده «وحداه لا شريك له» الموجه لتأكيدهما، و الشهاده بالرساله المشتمله على الشهاده بالعبوديه أيضا، بأن يقول: أشهد أن محمدا عبده و رسوله؟ و التحقيق أن يقال: إن إضافه «وحداه لا شريك له» لا مدخل لها في تحقق الشهاده بالوحدانيه، ضروره أن هذه الزياده لا توجب إلا تأكيد تلك الشهاده، كما أن إضافه «عبده» فى الشهاده بالرساله لا مدخل لها فيها أصلا، و لا يوجب تأكيدا أيضا.

و حينئذ فما ورد فى الأخبار الكثيره من أنه يجزى فى التشهد الشهادتان، أو أنه إذا فرغ الرجل من الشهادتين فقد مضت صلاته (١)، لا يدل على أزيد من الشهاده بالوحدانيه، و الشهاده بالرساله، بأي نحو تحققتا، و يدل على الاكتفاء بذلك خبر الحسن بن الجهم قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل صلى الظهر أو العصر فأحدث حين جلس فى الرابعه؟ قال: «إن كان قال: أشهد أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله صلى الله عليه و آله فلا يعيد، و إن كان لم يتشهد قبل أن يحدث فليعد» (٢).

هذا، و لكن يمكن أن يقال بانصراف الشهادتين الواردتين فى تلك الأخبار إلى النحو المتعارف بين الناس فى مقام العمل، و روايه الحسن لا تنافى ذلك، لأنها

ص: ٢٨٨

١- (١) الوسائل ٣٩٧: ٦ و ٣٩٨. أبواب التشهد ب ٤ ح ٢ و ٦.

٢- (٢) التهذيب ٣٥٤: ٢ ح ١٤٦٧ و ج ١: ٢٠٥ ح ٥٩٦، الاستبصار ١: ٤٠١ ح ١٥٣١، الوسائل ٢٣٤: ٧. أبواب قواطع الصلاه ب ١ ح ٦.

مسوقه لبيان حكم آخر، و هو صحه الصلاه إذا وقع الحدث بعد التشهد، و بطلانها إذا وقع قبله، فلا- يستفاد منها كفايه مجرد الشهاده بالوحدانيه، و الشهاده بالرساله.

و يؤيد عدم الاجتزاء بذلك صحيحه محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: التشهد في الصلاه؟ قال: مرتين. قال: قلت: و كيف مرتين؟ قال:

«إذا استويت جالسا فقل: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، و أشهد أن محمدا عبده و رسوله، ثم تنصرف» (١).

و لكن الروايه في غايه الاضطراب، لأنه لا يكون السؤال عن مجرد التشهد في الصلاه سؤالا تاما، بل يحتاج إلى ضميمه، فيحتمل أن يكون مقصوده السؤال عن أصل وجوب التشهد في الصلاه، و يحتمل أن يكون المراد السؤال عن كيفية التشهد، و إنه هل تكفى شهاده واحده، أو أنه تجب الشهادتان؟ كما أنه يحتمل أن يكون غرضه السؤال عن وجوبه مره أو مرتين.

و لا- يخفى أن ظاهر كلمه مرتين الوارده في الجواب هو الدفعتان في مقابل دفعه واحده، فينطبق على السؤال على النحو الأخير، و يبعد أن يكون المقصود بها الشهادتين في مقابل شهاده واحده، حتى ينطبق على السؤال على النحو الثاني.

ثم إن سؤاله ثانيا المشتمل على قوله: «و كيف مرتين» مضطرب أيضا، فإن الجمع بين كلمه مرتين و كلمه كيف ممّا لا وجه له، إلا أن يكون غرضه أن التشهد الذي حكم بوجوبه مرتين ما كفيته؟ فينطبق الجواب عليه بعد حملة على التشهد الأخير بقرينه قوله: «ثم تنصرف».

و كيف كان، فالروايه مضطربه جدا، و الانصاف أن رفع اليد عن ظاهر الأخبار الداله على الاجتزاء بمطلق الشهادتين مشكل، خصوصا بعد ما عرفت من

ص: ٢٨٩

عدم مدخله الزيادتين في حقيقه الشهاده بالوحدانيه، والشهاده بالرساله، كما أنّ الفتوى بكفائتهما مطلقا أيضا كذلك، فالأحوط الذي لا يجوز تركه هو مراعاة النحو المتعارف بين الناس في كيفية التشهد.

و يجب بعد الشهادتين الصلاه على النبي و آله، و الظاهر أنّه لا- خلاف فيه، بل حكى عن غير واحد دعوى الإجماع عليه (١)، و لكن خالفنا في ذلك جمهور العامه، فإنّ المحكّي عن أبي حنيفه و مالك أنّهما استحبا الصلاه على النبي صلّى الله عليه و آله، و لكن ذهب الشافعي إلى وجوبه في خصوص التشهد الأخير (٢)، هذا في الصلاه على النبي صلّى الله عليه و آله، و أما الصلاه على آله فلم يقل بوجوبها من العامه إلاّ البويحي من أصحاب الشافعي، و أحمد في إحدى الروايتين، و قال الشافعي: إنّه يستحبّ (٣).

و يدلّ على ما ذكرنا- مضافا إلى الإجماع و الأخبار الوارده من طرق الإماميه (٤)- ما ذكره في المعتمر، من أنّهم رووا عن عائشه قالت: سمعت رسول الله صلّى الله عليه و آله يقول: «لا- تقبل صلاه إلاّ- بطهور و بالصلاه عليّ». و رووه عن فضاله بن عبيد الأنصاري عن النبي صلّى الله عليه و آله قال: «إذا صلّى أحدكم فليبدأ بتحميد ربّه عزّ و جلّ و الثناء عليه، ثمّ ليصلّ على النبي صلّى الله عليه و آله» (٥)، و روى كعب بن عجره قال: كان

ص: ٢٩٠

-
- ١ - (١) الغنيه: ٨٠، الخلاف ٣٧٣: ١ مسأله ١٣٢، المسائل الناصريات: ٢٢٨-٢٢٩، تذكره الفقهاء ٣: ٢٣٢ مسأله ٢٩٣، المنتهى ١: ٢٩٣، جامع المقاصد ٢: ٣١٩، مستند الشيعة ٥: ٣٢٩، جواهر الكلام ١٠: ٢٥٣، المعتمر ٢: ٢٢٦، كشف اللثام ٤: ١١٩، الذكري ٣: ٤٠٦.
 - ٢ - (٢) المجموع ٣: ٤٦٥ و ٤: ٤٦٧، المغنى لابن قدامه ١: ٦١٤، الشرح الكبير ١: ٦١٣-١: ٦١٤، تذكره الفقهاء ٣: ٢٣٢ مسأله ٢٩٣.
 - ٣ - (٣) المجموع ٣: ٤٦٥، المغنى لابن قدامه ١: ٦١٦، الشرح الكبير ١: ٦١٦، المعتمر ٢: ٢٢٧، تذكره الفقهاء ٣: ٢٣٣ مسأله ٢٩٤.
 - ٤ - (٤) راجع الوسائل ٦: ٤٠٧ أبواب التشهد ب ١٠.
 - ٥ - (٥) سنن البيهقي ٢: ١٤٧.

رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَقُولُ فِي صَلَاتِهِ: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مُجِيدٌ» (١)، وَرَوَى جَابِرُ الْجَعْفِيُّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ، عَنْ ابْنِ مَسْعُودِ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «مَنْ صَلَّى صَلَاةً وَ لَمْ يَصَلِّ فِيهَا عَلَيَّ وَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِي لَمْ تَقْبَلْ مِنْهُ» (٢). (٣)

وَ يَدُلُّ عَلَى وَجُوبِ الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْآيَةُ الشَّرِيفَةُ الْأَمْرَةُ (٤) بِالصَّلَاةِ عَلَيْهِ، بِضَمِيمَةِ الْإِجْمَاعِ عَلَى عَدَمِ وَجُوبِ الصَّلَاةِ عَلَيْهِ فِي غَيْرِ حَالِ الصَّلَاةِ، وَ عَلَى عَدَمِ وَجُوبِهَا فِي حَالِهَا فِي غَيْرِ التَّشْهَدِ أَيْضًا، فَالْإِجْمَاعُ يَكُونُ مَقْتَدًا لِلآيَةِ لِأَنَّهُ يُوجِبُ صَرْفَ الْأَمْرِ الظَّاهِرِ فِي الْوَجُوبِ عَنْ ظَاهِرِهِ، وَ الْحَمْلُ عَلَى الْاسْتِحْبَابِ، إِذْ لَا وَجْهَ لِلْحَمْلِ عَلَيْهِ مَعَ عَدَمِ الدَّلِيلِ عَلَى جَوَازِ التَّرْكِ فِي حَالِ الصَّلَاةِ أَيْضًا، مِثْلًا إِلَى وَجُودِ الدَّلِيلِ عَلَى الْوَجُوبِ كَالْإِجْمَاعِ، وَ الْأَخْبَارُ الَّتِي مِنْهَا مَوْثِقُهُ عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عَمْرِو الْأَحْوَلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «التَّشْهَدُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَتَيْنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، وَ تَقَبَّلْ شَفَاعَتَهُ وَارْفَعْ دَرَجَتَهُ» (٥). وَ اشْتِمَالُهَا عَلَى مَا قَامَ الدَّلِيلُ عَلَى عَدَمِ وَجُوبِهِ لَا يُضَرُّ بِالْإِسْتِدْلَالِ بِهَا عَلَى الْوَجُوبِ، بِالنَّسْبَةِ إِلَى مَا لَمْ يَقُمْ الدَّلِيلُ عَلَى عَدَمِ وَجُوبِهِ كَمَا هُوَ وَاضِحٌ.

وَ بِالْجُمْلَةِ: فَالْإِشْكَالُ فِي وَجُوبِ الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ وَآلِهِ مِمَّا لَا يَنْبَغِي أَنْ يَصْغَى إِلَيْهِ.

فَتَحْصُلُ مِنْ جَمِيعِ مَا ذَكَرْنَا أَنَّ الْوَاجِبَ بَعْدَ الرَّكْعَةِ الثَّانِيَةِ وَ الْأَخِيرَةِ، هُوَ

ص: ٢٩١

١- ١) سنن البيهقي ١٤٧:٢، سنن أبي داود ٢٥٧:١ ح ٩٧٦ و ٩٧٨.

٢- ٢) سنن الدارقطني ٢٨١:١ ح ١٣٢٨.

٣- ٣) المعتمر ٢٢٦-٢٢٧.

٤- ٤) الأحزاب: ٥٦.

٥- ٥) التهذيب ٩٢:٢ ح ٣٤٤، الوسائل ٣٩٣:٦. أبواب التشهد ب ٣ ح ١.

الشهادتان و الصلاة على النبي و آله، و أما باقى الأذكار فهى مستحبه، و أكملها ما رواه أبو بصير عن أبى عبد الله عليه السّلام (١)، و أما السلام على النبي صلى الله عليه و آله، و على الأنفس، و العباد الصالحين، كما فى التحيّات المنقوله عن العامه (٢) على اختلافها، فلا يجوز أصلا، لأنه يوجب الخروج عن الصلاه كلّما تحقق فلا يجوز تقديمه على التشهد.

نسيان التشهد

لو نسى التشهد الأول، و لم يتذكر إلاّ بعد القيام، فإن كان ذلك قبل الركوع يجب عليه أن يرجع للتشهد، فيجلس و يتشهد ثمّ يأتى بما يترتب عليه من الأفعال و لا- شىء عليه، و إن كان ذلك بعد الدخول فى ركوع الركعه الثالثه، فليس له أن يرجع بل يتمّ الصلاه، و عليه قضاء التشهد و سجدتا السهو.

و يدلّ على ما ذكرنا مضافا إلى تطابق الفتاوى عليه (٣)، الروايات الكثيره الوارده فى المسأله.

منها: رواه فضيل بن يسار عن أبى جعفر عليه السّلام قال: فى الرجل يصلّى الركعتين من المكتوبه ثمّ ينسى فيقوم قبل أن يجلس بينهما، قال: «فليجلس ما لم يركع و قد تمت صلاته، و إن لم يذكر حتى ركع فليمض فى صلاته، فإذا سلّم سجد سجدتين و هو جالس» (٤).

ص: ٢٩٢

١- (١) الوسائل ٣٩٣: ٦. أبواب التشهد ب ٣ ح ٢.

٢- (٢) راجع ٢٨٦: ٢.

٣- (٣) الغنيه: ١١٣، المهذب ١: ١٥٦، الخلاف ١: ٣٦٦ مسألة ١٢٤ و ص ٤٥٢ مسألة ١٩٧، الكافى فى الفقه: ١٤٩، السرائر ١: ٢٥٧، تذكرة الفقهاء ٣: ٣٣٩، جواهر الكلام ١١: ٢٨٤، كشف اللثام ٤: ٤٣٣.

٤- (٤) الكافى ٣: ٣٥٦ ح ٢، التهذيب ٢: ٣٤٥ ح ١٤٣١، الوسائل ٦: ٤٠٥-٤٠٦. أبواب التشهد ب ٩ ح ١.

و منها: رواه علي بن أبي حمزه البطائني الكوفي الواقفي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا قمت في الركعتين الأولتين و لم تتشهد فذكرت قبل أن ترقع فاقعد فتشهد، و إن لم تذكر حتى ترقع فامض في صلاتك كما أنت، فإذا انصرفت سجدت سجدتين لا ركوع فيهما، ثم تشهد التشهد الذي فاتك» (١).

و منها: رواه محمد بن علي الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يسهو في الصلاة فينسى التشهد؟ قال: «يرجع فيشهد»، قلت: أيسجد سجدة السهو؟ فقال: لا، ليس في هذا سجدة السهو» (٢). و لكنها محمولة بقريته سائر الروايات على ما إذا تذكر قبل الدخول في ركوع الركعة الثالثة.

و منها: رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا قمت في الركعتين من الظهر أو غيرها فلم تتشهد فيهما، فذكرت ذلك في الركعة الثالثة قبل أن ترقع فاجلس فتشهد و قم فأتم صلاتك، فإن لم تذكر حتى ترقع فامض في صلاتك حتى تفرغ، فإذا فرغت فاسجد سجدة السهو بعد التسليم قبل أن تتكلم» (٣).

و منها: رواه ابن أبي يعفور قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي الركعتين من المكتوبة فلا يجلس فيهما حتى يركع؟ فقال: «يتم صلاته ثم يسلم و يسجد سجدة السهو و هو جالس قبل أن يتكلم» (٤).

و منها: رواه أبي بصير قال: سألت عن الرجل ينسى أن يتشهد؟ قال:

«يسجد سجدتين يتشهد فيهما» (٥). هذا، و لكنها محمولة على ما إذا تذكر ذلك بعد

ص: ٢٩٣

-
- ١- (١) الكافي ٣: ٣٥٧ ح ٧، التهذيب ٢: ٣٤٤ ح ١٤٣٠، الوسائل ٨: ٢٤٤. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٦ ح ٢.
 - ١- (٢) التهذيب ٢: ١٥٨ ح ٦٢٢، الاستبصار ١: ٣٦٣ ح ١٣٧٦، الوسائل ٦: ٤٠٦. أبواب التشهد ب ٩ ح ٤.
 - ١- (٣) الكافي ٣: ٣٥٧ ح ٨، التهذيب ٢: ٣٤٤ ح ١٤٢٩، الوسائل ٦: ٤٠٦. أبواب التشهد ب ٩ ح ٣.
 - ١- (٤) التهذيب ٢: ١٥٨ ح ٦٢٠ و ج ١٥٩ ح ٦٢٤، الاستبصار ١: ٣٦٣ ح ١٣٧٥، الوسائل ٦: ٤٠٢. أبواب التشهد ب ٧ ح ٤.
 - ١- (٥) التهذيب ٢: ١٥٨ ح ٦٢١، الوسائل ٦: ٤٠٣. أبواب التشهد ب ٧ ح ٦.

الدخول فى الركوع. إلى غير ذلك من الأخبار (١).

ثمَّ إنَّك عرفت أنَّ الفتاوى متطابقيه على وجوب قضاء التشهد، والإتيان بسجدة السهو معا، فيما لو تذكَّر بعد الركوع، مع أنَّ الروايات المتقدمه خاليه عن الدلاله على وجوب القضاء، نعم يمكن أن يقال بدلاله روايه أبى بصير على ذلك، بناء على أن يكون المراد بقوله: «يتشهد فيهما» هو قضاء التشهد المنسى، لا التشهد الذى هو جزء من سجدة السهو.

ولكنَّها بعد ذلك تخالف الفتاوى أيضا، من حيث أنَّ مقتضى الروايه وجوب الإتيان بقضاء التشهد المنسى بعد السجدة للسهو، ومقتضى الفتاوى العكس، وإنَّه يجب أولا بعد الفراغ من الصلاه قضاء التشهد، ثمَّ الإتيان بالسجدة، فالروايه مخالفه للفتاوى على أى تقدير.

و من هنا يظهر الإشكال فى دلاله روايه على بن أبى حمزه المتقدمه على وجوب قضاء التشهد، فاللازم أن يكون المراد بقوله: «ثمَّ تشهد.»، هو تشهد السجدة، غايه الأمر أنَّه ينوى به التشهد الذى فاته، و عليه فتكون أيضا مخالفه للمشهور.

و كيف كان، فيستكشف من الفتاوى وجود نص معتبر مذکور فى الجوامع الأوليه، دالَّ على هذا الحكم، غايه الأمر أنَّه لم يضبط فى الجوامع الثانويه التى بأيدينا، والاستدلال على ذلك بإطلاق قوله عليه السَّلام فى صحيحه ابن سنان: «إذا نسيت شيئا من الصلاه ركوعا أو سجودا أو تكبيرا ثمَّ ذكرت فاقض الذى فاتك سهوا» (٢) وقوله عليه السَّلام فى صحيحه حكم بن حكيم قال: سألت أبا عبد الله عليه السَّلام عن

ص: ٢٩٤

١-١) راجع الوسائل ٤٠١:٦ الباب ٧.

٢-٢) الفقيه ٢٢٨:١ ح ١٠٠٧، التهذيب ٣٥٠:٢ ح ١٤٥٠، الوسائل ٢٣٨:٨. أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ٢٣ ح ٧ و ص ٢٤٤ ب ٢٦ ح ١.

رجل ينسى من صلاته ركعه أو سجده أو الشيء منها ثم يذكر بعد ذلك؟ قال:

«يقضى ذلك بعينه»، فقلت: أيعيد الصلاة؟ فقال: «لا» (١). ممّا لا يتم بعد وضوح عدم إمكان الالتزام بهذا العموم، خصوصاً بعد عدم إمكان الالتزام به في موردهما كما لا يخفى، هذا كله في التشهد الأول.

و أمّا لو نسي التشهد الأخير، فيمكن أن يستفاد حكمه من بعض الروايات:

منها: رواه محمد بن عليّ الحلبي المتقدمه الشامله بإطلاقها لما إذا نسي التشهد الأخير.

و منها: إطلاق روايه أبي بصير المتقدمه.

و منها: روايه محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام، في الرجل يفرغ من صلاته و قد نسي التشهد حتى ينصرف فقال: «إن كان قريباً رجع إلى مكانه فتشهد و إلاّ طلب مكاناً نظيفاً فتشهد فيه» و قال: «إنما التشهد سنّه في الصلاة» (٢).

هذا، و المراد من السنه هو ما ثبت وجوبه بالسّنّه مقابل الفرض، و هو ما ثبت وجوبه بالكتاب، لا السنّه في مقابل الوجوب، و ذكره إنما هو بملاحظه أنّه حيث يكون التشهد سنّه، فلا يلزم من الإخلال به سهواً بطلان الصلاة، و يمكن أن يقال:

بدلاله هذه الروايه على وجوب قضاء التشهد، فيما إذا نسي التشهد الأول لإطلاقها من حيث نسيان التشهد.

و منها: روايه عمّار عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إن نسي الرجل التشهد في الصلاة فذكر أنّه قال: بسم الله فقط فقد جازت صلاته، و إن لم يذكر شيئاً من التشهد أعاد الصلاة» (٣). و لكن هذه الروايه بمعناها الظاهر غير معمول بها، فلا اعتبار بها، و أمّا

ص: ٢٩٥

١- ١) التهذيب ٢: ١٥٠ ح ٥٨٨، الوسائل ٨: ٢٠٠، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٣ ح ٦.

٢- ٢) التهذيب ٢: ١٥٧ ح ٦١٧، الوسائل ٦: ٤٠١، أبواب التشهد ب ٧ ح ٢.

٣- ٣) الاستبصار ١: ٣٤٣ ح ١٢٩٣ و ص ٣٧٩ ح ١٤٣٧، التهذيب ٢: ١٩٢ ح ٧٥٨، الوسائل ٦: ٤٠٣، أبواب التشهد ب ٧ ح ٧.

الروايات المتقدمه فيستفاد من أكثرها الرجوع إلى التشهد ثم إعادة السلام، إذ لا يصدق نسيانه إلا مع الإتيان بالسلام.

و حينئذ فمرجع ذلك إلى أنّ السلام لا يكون مفوّتا لمحلّ التشهد، ولا يكون كالركن، حيث عرفت أنّه لا مجال للعود مع الدخول فيه، فالأظهر وجوب الرجوع للتشهد، ويظهر ذلك من الشيخ في المبسوط، حيث قال: التشهد في الصلاة فرض واجب للأول و الثاني في الثلاثيه و الرباعيات، و في كلّ ركعتين في باقى الصلوات، فمن تركهما أو واحدا منهما متعمّدا فلا صلاه له، و من تركهما أو واحدا منهما ناسيا حتّى فرغ من الصلاه قضاها بعد التسليم، و أعاد التسليم بعد التشهد الأخير، فإن ترك التشهد الأول قضاها، و ليس عليه تسليم بعده (١). انتهى.

و المراد بقوله: «قضاها» ليس هو القضاء المصطلح، حتّى لا يناسب مع إعادة التسليم بعد التشهد الأخير، بل المراد به هو مجرّد الإتيان به، لكنّه ينافى ذلك ما ذكره في موضع آخر من المبسوط حيث قال: و من نسى التشهد الأخير حتّى يسلم قضاها بعد التسليم أي وقت كان (٢). انتهى.

و حينئذ فمقتضى الاحتياط الإتيان بالتشهد، لا بنيه الأداء، و لا القضاء، ثمّ التسليم، و إن كان يظهر من غيره كالسيد في جمل العلم و العمل، و ابن البراج في شرحه، و وجوب الرجوع و الإعادة (٣).

ص: ٢٩٦

١-١ (١) المبسوط ١:١١٥.

١-٢ (٢) المبسوط ١:١٢٢.

١-٣ (٣) جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣:٣٦، المهذب ١:١٥٦.

إشارة

و فيه جهات من الكلام:

الجهة الأولى: التسليم في آخر الصلاة

لا- إشكال في استمرار عمل المسلمين على التسليم في آخر الصلاة، ولا فرق في ذلك بين الإماميه وغيرهم، كما يستشعر بل يستظهر ذلك من الأخبار الكثيره الوارده في الأبواب المتفرقه، كـبعض الأخبار الوارده في حكم الشك في الركعتين الأخيرتين (١)، و في نسيان التشهد (٢) كما عرفت، و في قضاء الصلوات الفائته (٣)، و في تقديم سجود السهو عليه أو تأخيره عنه (٤)، و في غير ذلك من الموارد الكثيره

ص: ٢٩٧

-
- ١-١) راجع الوسائل ٨:٢١٢. أبواب الخلل. ب ٨ ح ١ و ٣ و ص ٢٤٥ ب ٢٦ ح ٤ و ٥، و ج ٦ ص ٤٠٢-٤٠٤، ٤٠٣. أبواب التشهد ب ٧ ح ٣ و ٤ و ٨.
- ٢-٢) راجع الوسائل ٨:٢١٢. أبواب الخلل. ب ٨ ح ١ و ٣ و ص ٢٤٥ ب ٢٦ ح ٤ و ٥، و ج ٦ ص ٤٠٢-٤٠٤، ٤٠٣. أبواب التشهد ب ٧ ح ٣ و ٤ و ٨.
- ٣-٣) الوسائل ٤:٢٩٠. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ١.
- ٤-٤) راجع الوسائل ٨:٢٠٧. أبواب الخلل ب ٥.

التي لا يبقى للناظر فيها الارتباب في كون التسليم في آخر الصلاه أمراً مفروغاً عنه بين الإماميه في مقام العمل.

و من المعلوم أنّ هذا النحو من الاستمرار، أى استمرار المسلمين في مقام العمل، يكشف عن مداومه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَى ذَلِكَ.

و بالجمله: فاستقرار عمل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ الْمُسْلِمِينَ بَعْدَهُ مِمَّا لَا يَكَادُ يُمْكِنُ إِنْكَارَهُ.

الجهه الثانيه: صيغه التسليم

إنّ لكيفيه التسليم ثلاث صيغ معروفه بين العامه و الخاصه، و قد عرفت أنّ الأوليين منها داخلتان في تحيّات التشهد عندهم، بل عن الشافعي وجوبهما كوجوب قول التحيّات لله (1)، و لكن ظاهرهم الاتفاق على الإتيان بهما قبل الشهادتين، و الصلاه على النبي و آله (2)، و قد ظهر لك (3) أنّ ذلك يوجب الخروج عن الصلاه عند الإماميه.

و الظاهر أنّ التسليم عندهم (4) هي الصيغه الأخيره المعروفه، كما أنّه ربما يستفاد ذلك من روايه أبي بصير الطويله المشتمله على تحيّات التشهد، على النحو الأكمل، حيث أنّه قال فيها بعد ذكر التحيّات المتضمّنه لقول السلام عليك أيها النبي، و السلام علينا و على،: «ثُمَّ تَسَلَّمَ» (5)، فإنّ ظاهرها أنّ التسليم ليس

ص: ٢٩٨

١-١) راجع ٢:٢٨٦.

٢-٢) راجع ٢:٢٨٦.

٣-٣) راجع ٢:٢٨٦.

٤-٤) المجموع ٣:٤٧٥-٤٧٦، المغنى لابن قدامه ١:٦٢٦، الشرح الكبير ١:٦٢٦، تذكرة الفقهاء ٣:٢٤٥ مسألة ٣٠١.

٥-٥) التهذيب ٢:٩٩ ح ٣٧٣، الوسائل ٦:٣٩٣. أبواب التشهد ب ٣ ح ٢.

هي الصيغتين الأوليين، بل هما من تحيات التشهد، غايه الأمر أن محلّهما إنما هو بعده.

و التحقيق في هذا المقام أن يقال: إنّه لا إشكال في أنّ صيغه التسليم الأولى لا تكون تسليما مخرجا عن الصلاة، كما أنّه لا إشكال في استحبابه و عدم وجوبه، إنما الكلام في الصيغتين الأخيرتين، وإنّه هل يتحقق الخروج بالأخيره منهما فقط، أو بمجموعهما، أو بكلّ واحده منهما؟ وجوه.

و التتبع في الروايات يقضى بكون المراد بالتسليم المعتبر في صحه الصلاة هو خصوص الصيغه الأخيره، و هي قول السلام عليكم.
منها: روايه أبي بصير المتقدمه.

و منها: روايه عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن الصادق عليه السلام الوارده في حكاية فعل رسول الله صلّى الله عليه وآله و إتيانه بصلاه الخوف في غزوه ذات الرقاع المشتمله على قوله عليه السّلام: «ثُمَّ اسْتَمَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَائِمًا فَصَلُّوا لَأَنْفُسِهِمْ رُكْعَةً، ثُمَّ سَلَّمَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ» - إلى أن قال: - «ثُمَّ جَلَسَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَتَشْهَدُ ثُمَّ سَلَّمَ عَلَيْهِمْ» (١).

و منها: روايه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام الوارده في كيفية صلاه الخوف أيضا حيث قال عليه السّلام: «يَقُومُ الْإِمَامُ وَتَجِيءُ طَائِفَةٌ مِنْ أَصْحَابِهِ» - إلى أن قال: - «ثُمَّ يَجْلِسُ الْإِمَامُ فَيَقُومُونَ هُمْ فَيَصَلُّونَ رُكْعَةً أُخْرَى ثُمَّ يَسَلِّمُ عَلَيْهِمْ فَيَنْصَرِفُونَ بِتَسْلِيمِهِ» (٢).

و منها: بعض الروايات الأخر الوارده في صلاه الخوف أيضا (٣).

ص: ٢٩٩

١ - (١) الفقيه ١: ٢٩٣ ح ١٣٣٧، الكافي ٣: ٤٥٦ ح ٢، التهذيب ٣: ١٧٢ ح ٣٨٠، الوسائل ٨: ٤٣٥ أبواب صلاه الخوف و المطارده ب ٢ ح ١.

٢ - (٢) الكافي ٣: ٤٥٥ ح ١، التهذيب ٣: ١٧١ ح ٣٧٩، المقنع ١٣٠، الوسائل ٨: ٤٣٧ أبواب صلاه الخوف و المطارده ب ٢ ح ٤.

٣ - (٣) راجع الوسائل ٨: ٤٣٥ أبواب صلاه الخوف و المطارده ب ٢.

و منها:روايه المعراج المشتمله على بيان أفعال الصلاه المتضمّنه لقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ:

«فقال لى-يعنى جبرئيل-يا محمّد:صلّ عليك و على أهل بيتك،فقلت:صَلَّى اللهُ عَلَيَّ وَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِي وَ قَدْ فَعَلَ،ثُمَّ التَفْتُ فَإِذَا أَنَا بِصَفُوفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَ النَّبِيِّينَ وَ الْمُرْسَلِينَ،فقال لى:يا محمّد سلّم،فقلت:السلام عليكم و رحمه الله و بركاته» (١).

و منها:بعض الروايات الوارده فى كيفيه تسليم المنفرد و الإمام و المأموم، المذكوره فى الوسائل فى الباب الثانى من أبواب التسليم.

و بالجمله:فلا إشكال بل و لا خلاف بين المسلمين،فى أنّ المراد من التسليم متى أطلق هو قول:السلام عليكم.

و حينئذ يقع الكلام فى أنّ الصيغه الثانيه،وهى السلام علينا و على عباد الله الصالحين،هل تكون مخرجه و محلّله لما حرّمته الصلاه أم لا؟فنقول:

الأخبار الوارده فى هذا الباب كثيره:

منها:روايه الحلبي قال:قال أبو عبد الله عليه السّلام:كلّ ما ذكرت الله عزّ و جلّ و النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فهو من الصلاه،و إن قلت:السلام علينا و على عباد الله الصالحين فقد انصرفت» (٢).

و منها:روايه أبى كهمس عن أبى عبد الله عليه السّلام قال:سألته عن الركعتين الأوّلتين إذا جلست فيهما للتشهد فقلت و أنا جالس:السلام عليك أيّها النبى و رحمه الله و بركاته،انصراف هو؟قال:«لا،و لكن إذا قلت:السلام علينا و على عباد الله الصالحين فهو الانصراف» (٣).

ص:٣٠٠

١-١) علل الشرائع:٣١٢ الباب ١، ح ١،الكافى ٣:٤٨٢-٤٨٥ ح ١،الوسائل ٥:٤٦٦.أبواب أفعال الصلاه ب ١ ذ ح ١٠.

٢-٢) الكافى ٣:٣٣٧ ح ٦،التهذيب ٢:٣١٦ ح ١٢٩٣،الوسائل ٦:٤٢٦.أبواب التسليم ب ٤ ح ١.

٣-٣) الفقيه ١:٢٢٩ ح ١٠١٤،التهذيب ٢:٣١٦ ح ١٢٩٢،السرائر ٣:٦٠٤،الوسائل ٦:٤٢٦.أبواب التسليم ب ٤ ح ٢.

و منها: روايه ميسره عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «شيئان يفسد الناس بهما صلاتهم: قول الرجل: تبارك اسمك و تعالى جدك، و إنما هو شيء قالته الجنّ بجهاله فحكى الله عنهم، و قول الرجل: السلام علينا و على عباد الله الصالحين» (١).

و منها: مرسله الصدوق قال: قال الصادق عليه السّلام: «أفسد ابن مسعود على الناس صلاتهم بشيئين: بقوله: تبارك اسم ربك و تعالى جدك، و هذا شيء قالته الجنّ بجهاله، فحكى الله عنها، و بقوله: السلام علينا و على عباد الله الصالحين يعنى فى التشهد الأول» (٢).

و منها: ما فى عيون الأخبار بإسناده عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السّلام فى كتابه إلى المأمون قال: «و لا يجوز أن تقول فى التشهد الأول السلام علينا و على عباد الله الصالحين، لأنّ تحليل الصلاه التسليم، فإذا قلت هذا فقد سلّمت» (٣).

و منها: روايه أبى بصير الطويله المشتمله على قوله عليه السّلام: «ثمّ قل: السلام عليك أيها النبى و رحمه الله و بركاته، السلام على أنبياء الله و رسله، السلام على جبرئيل و ميكائيل و الملائكه المقربين، السلام على محمّد بن عبد الله خاتم النبيين لا نبى بعده، و السلام علينا و على عباد الله الصالحين، ثمّ تسلّم» (٤).

و منها: روايه أخرى لأبى بصير عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: «إذا نسى الرجل أن يسلم فإذا ولى وجهه عن القبلة و قال: السلام علينا و على عباد الله الصالحين فقد فرغ من صلاته» (٥).

و منها: روايه ثالثه لأبى بصير أيضا عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: «إذا كنت إماما

ص: ٣٠١

١-١) الخصال: ٥٠ ح ٥٩، الوسائل ٧: ٢٨٦. أبواب قواطع الصلاه ب ٢٩ ح ١، و فى الوسائل «ثعلبه بن ميسر».

٢-٢) الفقيه ١: ٢٦١ ح ١١٩٠، الوسائل ٦: ٤١٠. أبواب التشهد ب ١٢ ح ٢.

٣-٣) عيون أخبار الرضا عليه السّلام ٢: ١٢٣، الوسائل ٦: ٤١٠. أبواب التشهد ب ١٢ ح ٣.

٤-٤) الوسائل ٦: ٣٩٣. أبواب التشهد ب ٣ ح ٢.

٥-٥) التهذيب ٢: ١٥٩ ح ٦٢٦، الوسائل ٦: ٤٢٣. أبواب التسليم ب ٣ ح ١.

فإنما التسليم أن تسلّم على النبي عليه وآله السلام، وتقول: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فإذا قلت ذلك فقد انقطعت الصلاة، ثم تؤذن القوم وتقول أنت مستقبل القبلة: السلام عليكم، وكذلك إذا كنت وحدك تقول: السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، مثل ما سلّمت وأنت إمام، فإذا كنت في جماعه فقل مثل ما قلت، وسلّم على من على يمينك و شمالك، فإن لم يكن على شمالك أحد فسلم على الذين على يمينك، ولا تدع التسليم على يمينك إن يكن على شمالك أحد» (١).

و ينبغي أولاً بيان المراد ممّا ورد من أنّ تحريم الصلاة التكبير، وتحليلها التسليم (٢)، فنقول: إنّه يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون المراد بكون التسليم محلّلاً، إنّه حيث يكون الشروع في الصلاة موجبا لحرمة قطعها، والإتيان بشيء ممّا ينافيها، فالتسليم الذي هو آخر أفعال الصلاة، يحلّل جميع ما حرّمته الصلاة بالحرمة التكليفية، لحصول الفراغ به عنها.

ولا يخفى أنّ هذا الوجه لا يكاد يجرى في الصلاة النافله، لأنّ قطعها والإتيان بالمنافيات في أثنائها، لا يكون محرّماً إجماعاً (٣)، فلم يكن الشروع فيها موجبا للحرمة حتّى ترتفع بالتسليم.

ثانيهما: أن يكون المراد بتحليل التسليم هو التحليل الوضعي، بمعنى أنّ الإتيان به يوجب أن لا يكون فعل المنافيات مضراً بصحة الصلاة، و مانعاً عن انطباق عنوانها على المأتيّ به من الأفعال، في مقابل ما إذا وقع شيء منها في

ص: ٣٠٢

١- (١) التهذيب ٢: ٩٣ ح ٣٤٩، الاستبصار ١: ٣٤٧ ح ١٣٠٧، الوسائل ٦: ٤٢١. أبواب التسليم ب ٢ ح ٨.

٢- (٢) الكافي ٣: ٦٩ ح ٢، الفقيه ١: ٢٣ ح ٦٨، الوسائل ٦: ٤١٥ و ٤١٧. أبواب التسليم ب ١ ح ١ و ٨.

٣- (٣) نهاية الأحكام ١: ٥٢٢، قواعد الأحكام ١: ٢٨١، جامع المقاصد ٢: ٣٥٨، كشف اللثام ٤: ١٨٤، روض الجنان: ٣٣٨.

و ذلك إمّا لكون التسليم آخر أفعال الصلاة، حيث إنّ العمل إذا تحقق الفراغ منه، لا يكون الإتيان بما ينافيه حينئذ مضرّاً بتحقيقه، فكونه محلّلاً - إنما هو لكونه آخر أفعال الصلاة، و إمّا لكون التسليم نظير ما به يتحقق الإحلال في الإحرام في الحج، أو العمرة.

فإنّ المصلّي بمجرد دخوله في الصلاة يتحقق له الإحرام أيضاً، لا - لمجرّد حرمة الإتيان بالمنافيات عليه، بل لكون نفس الإحرام الذي هو أمر اعتباري، حاصلًا له في مقام الخضوع و الخشوع في مقابل الحقّ جل و علاء، كالإحرام في باب الحج المنعقد ب: «لبيك».

و حينئذ فكما أنّ الحلق و التقصير اللّذين يتحقق بهما الإحلال، مع كونهما منافيين لحقيقه الإحرام، جعلًا محلّلين له، كذلك التسليم في آخر الصلاة يكون محلّلاً للإحرام الصغير المتحقق في الصلاة، لا لكونه آخر أفعال الصلاة، بل لكونه خارجًا عنها، منافيا لها.

و يؤيده أنّه من كلام الآدميين ليس له مدخلية في حقيقه الصلاة الراجعة إلى الخضوع و الخشوع في مقابل الحقّ، و حينئذ يكون الإتيان بالتسليم كالإتيان بالحدث قبل التسليم و بعد التشهد، في منافاته لحقيقه الصلاة، و مرجع هذا الاحتمال الأخير إلى أنّ التسليم لكونه كلامًا آدميًا منافيا لحقيقه الصلاة، و لذا لو سلّم في الأثناء تبطل صلاته، لأنّه جعل التسليم محلّلاً لها، لا لكونه آخر أفعال الصلاة، و به يتحقق الفراغ منها، فيجوز الإتيان بالمنافيات حينئذ.

و بالجملة: فالمشابهة التامة المتحققة بين الإحرام الصغير، الذي يتحقق بالشروع في الصلاة، و يحصل التحلّل منه بالفراغ منها، و بين الإحرام الكبير الموجود في الحجّ، التي لا تكون بين الحج و سائر العبادات، تقتضي أن يكون المحلل

فيهما على نحو واحد، و سنخ فارد.

فكما أنّ المحلّل في إحرام الحج مع كونه منافيا لحقيقه الإحرام جعل محلّلا له، فكذلك المحلّل في الصلاة خصوصا مع ما عرفت من عدم الملائمة بين الصلاة التي هي الخضوع والخشوع في مقابل المولى، وبين السلام الذي هو من كلام آدميين، و قد عرفت أنّه لا منافاه بين كونه آخر أفعال الصلاة، وبين كونه كلام آدميين، و محلّلا لما حرّمه الدخول في الصلاة، و يؤيد ما ذكرنا، الأخبار الكثيره الوارده في باب التسليم، المذكوره في الوسائل، و قد نقل أكثرها في الباب الأول من أبواب التسليم فراجع.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ المراد بالتسليم الذي كان محلّلا للنزاع بين القدماء من الأصحاب، في أنّه هل يكون واجبا أو مستحبّا، هي الصيغه الأخيره، و هي «السلام عليكم»، و لم يكن في كتبهم ذكر من تحقّقه بالصيغه الثانيه، و هي «السلام علينا و على عباد الله الصالحين» أصلا.

و لكن للشيخ قدّس سرّه في كتاب المبسوط عبارته، ربما يظهر منها خلاف ذلك، حيث قال: و السادس: التسليم، ففي أصحابنا من جعله فرضا، و فيهم من جعله نفلا، ثمّ قال: و من قال من أصحابنا: إنّ التسليم سنّه، يقول إذا قال: السلام علينا و على عباد الله الصالحين، فقد خرج من الصلاة، و لا يجوز التلّفظ بذلك في التشهد الأول، و من قال: إنّ فرضه فبتسليمه واحده يخرج من الصلاة، و ينبغى أن ينوى بها ذلك و الثانيه ينوى بها السلام على الملائكه، أو على من في يساره (1)، انتهى.

و استفاد المحقّق من هذه العبارة، أنّ الشيخ قائل بوجوب السلام علينا و على عباد الله الصالحين، و يجعله آخر الصلاة، و يشير بالاستحباب إلى قوله: السلام

ص: ٣٠٤

عليكم ورحمه الله وبركاته، ولذا نسب إليه في المعتبر هذا القول (١).

هذا، ولكن يمكن أن يقال: بأنه لا يستفاد هذا الفتوى من كلام أحد من قدماء الأصحاب، لا من الذين كانوا متقدمين على الشيخ كالسيد المرتضى، وأبي الصلاح، وابن أبي عقيل (٢)، ولا من المتأخرين عنه إلى زمان المحقق (٣)، فكلام الشيخ مما لا شاهد له أصلاً.

مضافاً إلى إمكان المناقشة في استفاده ذلك من كلامه كما صرح به الشهيد في الذكرى، حيث قال: إن هذا -يعنى عبارته الشيخ- تصريح منه بما نقلناه عن المفيد، من أن السلام علينا سنه و مخرج (٤).

هذا، ولكن ظاهر العبارة يعطى ما استفاد منها المحقق، وأسندته إلى الشيخ من القول بوجوب «السلام علينا»، لأن هذا القول لو كان مستحباً عند القائل باستحباب التسليم، لكان اللازم عدم لزوم الإتيان به، وحينئذ فقد يؤتى وقد يترك، فيقع الإشكال في صورته الترك في المخرج عن الصلاة، مع أن ظاهر العبارة أن المخرج عند هذا القائل، هو «السلام علينا» دائماً، وهو لا ينطبق إلا على القول بوجوبه كما لا يخفى.

و بالجمله: فما ذكره الشيخ على تقدير كون المراد به ما استفاد منه المحقق، مما لا شاهد له في كلمات الأصحاب المتقدمين عليه، والمتأخرين عنه إلى زمان المحقق، حيث إنه ذهب إلى أنه لا يخرج من الصلاة إلا بأحد التسليمين، إما السلام عليكم، أو السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، وبأيهما بدأ كان خارجاً من الصلاة،

ص: ٣٠٥

١- (١) المعتبر ٢: ٢٣٤.

٢- (٢) المسائل الناصريات: ٢١٢ مسألة ٨٢، الكافي في الفقه: ١١٩، و حكاة عن ابن أبي عقيل في مختلف الشيعة ٢: ١٧٤.

٣- (٣) المراسم: ٦٩، الغنية: ٨١، المهذب ١: ٩٥، السرائر ١: ٢٣١، الوسيلة: ٩٦.

٤- (٤) الذكرى ٣: ٤٢٧.

و يصير الآخر مندوبا.

و كيف كان، فاللآزم ملاحظه الأخبار المتقدمه الوارده فى المقام فنقول: أربع منها تدلّ على تحقق الانصراف، بقول: السلام علينا و على عباد الله الصالحين، على اختلافها من حيث الإطلاق، و عدم التعرّض لخصوص التشهد الأول أو الثانى، أو التعرّض لخصوص التشهد الأول، فثلاث منها مطلقه، و هى روايه الحلبي، و روايه ميسره، و مرسله الصدوق، و واحده منها وارده فى خصوص التشهد الأول، و هى روايه أبى كهمس (١).

و لا- يخفى أنّ تحقق الانصراف بهذا القول لا يدلّ على كونه محلّلا، كصيغه السلام عليكم، لأنّ حصول الانصراف به إنما هو لكونه من كلام الآدميين، و منافيا للصلاه، و من الواضح أنّه لو وقع فى أثناء الصلاه شىء من المنافيات، تبطل الصلاه، و يتحقق الانصراف منها، و هذا لا يلازم اتصافها بالمحلّليه لو وقعت فى آخر الصلاه.

و بالجملة: فحصول الانصراف الراجع إلى بطلان الصلاه أمر، و كونه محلّلا- أمر آخر، فإنّ إيجاد ما به يتحقق الانصراف، يوجب بطلان الصلاه، فتجب إعادتها بعد ذلك، و المحلّل ما يوجب تحليل ما حرّمه الدخول فى الصلاه، مع فرض صحتها، و الذى يستفاد من هذه الروايات الأربع، هو الأمر الأول لا الثانى، و المقصود هو العكس كما هو غير خفىّ.

و أمّا روايه الفضل بن شاذان (٢)، فظاهرها باعتبار تعليل النهى عن قول:

السلام علينا و على عباد الله الصالحين بقوله: تحليل الصلاه التسليم، و إن كان ربما

ص: ٣٠٦

١- (١) الوسائل ٤:٢٢٦. أبواب التسليم ب ٤ ح ١ و ٢، و ص ٤١٠. أبواب التشهد ب ١٢ ح ٢، و ج ٧:٢٨٦. أبواب قواطع الصلاه ب ٢٩ ح ١.

٢- (٢) الوسائل ٤:٢١٠. أبواب التشهد ب ١٢ ح ٣.

يعطى أنّ هذا القول أيضا من التسليم المحلّل، فيكون مفادها كونه محلّلا كصيغته السلام عليكم، إذا وقع في آخر الصلاة، إلا أنّه باعتبار تحقق الانصراف بهذا القول إذا وقع في الأثناء، وحصول البطالين به ولو لم يكن محلّلا لما عرفت من كونه من كلام الأدميين، و منافيا للصلاه.

يمكن أن يقال: بأنّه لا يكون المقصود من الروايه بيان أنّه أيضا محلّل كالتسليم المحلّل، بل المقصود التشبيه بالتسليم المحلّل، فإنّه أيضا إذا وقع في أثناء الصلاة، يتحقق بسببه الانصراف منها، لكونه منافيا لها، و من هذه الجبهه جعل محلّلا كما عرفت. و حينئذ فلا يستفاد من الروايه كونه أيضا تسليما محلّلا فتدبر.

و أمّا روايات أبي بصير (1)، فالأولى منها ظاهره في أنّ السلام علينا لا يكون تسليما أصلا، كما أشرنا إليه سابقا، فهي من أدله القول بالخلاف.

و أمّا الثانيه منها فهي مضطربه، من جهه أنّ ظاهرها أنّه مع نسيان السلام إذا ولّى وجهه عن القبلة تتمّ صلاته، فمفادها أنّ هذا القول إنما يفيد إذا ولّى وجهه عن القبلة بعد التذكّر، و هو كما ترى.

و أمّا الثالثه منها: فتشتمل على بيان أحكام جميع المكلفين، من الإمام، و المأموم، و المنفرد. أمّا الإمام، فتسليمه أن يسلم على النبي صلّى الله عليه و آله، و يقول: السلام علينا و على عباد الله الصالحين، و ينصرف بذلك من الصلاه، ثمّ يعلم القوم بذلك، بقوله: السلام عليكم. فالغرض منه إنما هو إيذان المأمومين بتماميه الصلاه، و حصول الفراغ منها.

و أمّا المصلّي المنفرد، فسلامه إنما هو مثل سلام الإمام، غايه الأمر أنّه حيث يكون منفردا لا معنى للإيذان له بقوله: السلام عليكم.

ص: ٣٠٧

(١-١) الوسائل ٣٩٣:٦. أبواب التشهد ب ٣ ح ٢ و ص ٤٢٣ و ٤٢١. أبواب التسليم ب ٣ ح ١ و ب ٢ ح ٨.

و أما المأموم المقتدى، فهو أيضا يسلم مثل ما يسلم لو كان إماما، ثم يسلم على من على يمينه و شماله بقوله: السلام عليكم، لو كان على شماله أحد، سواء كان على يمينه أحد أم لم يكن، أو على خصوص من على يمينه، لو لم يكن على شماله أحد.

و حيثذ فيستفاد من الروايه أنّ قول: السلام عليكم لا- يكون محللا- و تسليما أصلا، بل إنما يقع مطلقا خارجا من الصلاة، و لا ارتباط له بها، غايه الأمر أنّه لو كان واجبا يكون واجبا مستقلا، و لو كان مستحبا يكون مستحبا كذلك، و يمكن أن يستفاد من الثاني التعبير عنه بالايذان كما لا يخفى.

و بالجملة: فمفاد الروايه أنّ السلام المحلل إما خصوص السلام علينا و على عباد الله الصالحين، و يكون السلام على النبي صلى الله عليه و آله مقدّمه له، و إما مجموع هذين التسليمين، أما «السلام عليكم» فلا يكون محللا بوجه، و هذا كما ترى ممّا لم يقل به الإماميه، فالروايه معرض عنها، فلا يجوز الاستدلال بها.

مضافا إلى أنّ الروايه تدلّ على أنّ السلام عليكم لا يكون من وظيفه المنفرد أصلا، مع أنّه خلاف ما صرح به الأصحاب (1)، حتى القائلين بالاستحباب كالشيخ قدّس سرّه، فلا- مجال للاعتماد على الروايه، و يمكن أن يقال: بأنّها لا- تكون بصدد بيان كيفية التسليم، و الفرق بين الإمام و المأموم و المنفرد من هذه الجهة، بل هي بصدد بيان التسليم من حيث الوحده و التعدد، فيكون غرضها الفرق بين الإمام و المنفرد، و بين المأموم، بأنهما يسلمان تسليمه واحده دونه، فإنّه يسلم تسليمين إن كان على شماله أحد، و تسليمه واحده إن لم يكن على شماله أحد.

و لا- ينافى ذلك ما فى الروايه، من انقطاع الصلاة بعد السلام على النبي، و «السلام علينا» الظاهر فى تماميتها، لما عرفت من أنّ السلام حيث كان مغائرا

ص: ٣٠٨

(١-١) راجع مستند الشيعة ٥:٣٥١ المسأله الثالثه، و كشف اللثام ٤:١٣٠.

لحقيقه الصلاه، جعل محللاً لها، فلا منافاه بين توقّف التحلّ عليه، وبين كونه خارجاً عن حقيقه الصلاه، ولا يخفى أنّ الروايه أيضاً غير خاليه عن الاضطراب و سوء التعبير، من حيث التعبير بكلمه الانقطاع و غيرها.

ثمّ إنّ هنا روايه أخرى، و هي روايه أبى بكر الحضرمى قال: قلت له: إنّى أصلى بقوم، فقال: سلّم واحده و لا- تلتفت. قل: السلام عليك أيّها النبى و رحمه الله و بركاته، السلام عليكم» (١). و لا يخفى أنّ السؤال فى غايه الإجمال، و لا يعلم المراد منه إلاّ بقريته الجواب.

فالمقصود منه هو السؤال عن تسليم الإمام الذى يصلّى بقوم، فأجابه عليه السّلام بقوله: سلّم واحده، و ظاهره أنّه تجب تسليمه واحده، خلافاً لمن يقول من العامه بوجوب تسليمتين (٢)، كما أنّ المراد بقوله: «لا- تلتفت» هو النهى عن الالتفات إلى اليمين و اليسار، كما يقولون به أيضاً (٣)، و التعرّض لكيفيه التسليم فى الذيل قرينه على أنّ مراد السائل هو السؤال عن التسليم كما و كيفاً.

و كيف كان، فالروايه تدلّ بظاهرها على أنّ السلام إنما هو قول السلام عليك..، و السلام عليكم، و لكن قد عرفت أنّ السلام على النبى صلّى الله عليه و آله لا يكون سلاماً و لا جزء له، فهذه الروايه أيضاً لا تطابق الفتاوى.

و قد ظهر لك سابقاً أنّ صيغه التسليم عند العامه كانت منحصره فى الصيغه الأخيره، و أمّا الصيغتان الأوليان فقد كانتا عندهم من تحيات التشهد، و كانوا يقولون باستحبابهما قبل الشهادتين، نعم ذهب الشافعى إلى وجوبهما قبلهما (٤)،

ص: ٣٠٩

١- (١) التهذيب ٣: ٤٨ ح ١٦٨، الوسائل ٦: ٤٢١. أبواب التسليم ب ٢ ح ٩.

٢- (٢) المجموع ٣: ٤٨٢، تذكره الفقهاء ٣: ٢٤٤ مسألة ٣٠٠.

٣- (٣) المغنى لابن قدامه ١: ٦٢٤، الشرح الكبير ١: ٦٢٤، المجموع ٣: ٤٨٢.

٤- (٤) راجع ٢: ٢٨٦.

و لم يكن فرق عندهم فى ذلك بين التشهد الأول و الأخير.

و حينئذ فيظهر أنّ المقصود من الأخبار المتقدمه هو الردّ عليهم، بأنّ السلام علينا، يوجب الانصراف فى التشهد الأول، و كذا فى التشهد الأخير إذا وقع قبل الشهادتين، كما كان ذلك مستمراً بينهم، فلا يكون المقصود منها كونه أيضاً تسليمًا محللاً، إذا وقع فى آخر الصلاة.

و مقتضى الاحتياط فى المقام هو العمل بما دلّ عليه خبر أبى بكر الحضرمى، من الجمع بين السلام على النبى و بين السلام عليكم، و لو فصل بينهما بالسلام علينا، جاز، و لكن الأخذ بالاحتياط يقتضى خلافه.

الجهه الثالثه: حكم التسليم من حيث الوجوب و الاستحباب

اعلم أنّ ذلك كان محلّ الخلاف بين العامه، فذهب الشافعى إلى أنّه ركن، و لا يخرج من الصلاة إلاّ به، و وافقه على ذلك الثورى، و قال أبو حنيفه: الذى يخرج به من الصلاة أمر غير معيّن، لأنّه يخرج به منها بأمر يحدثه، و هو ما ينافيها من سلام، أو كلام، أو حدث من ريح، أو بول، و لكنّ السنّه أن يسلم، لأنّ النبى صلى الله عليه و آله كان يخرج به منها (1).

و أمّا عند أصحابنا الإماميه رضوان الله عليهم، فالمسأله أيضاً محلّ خلاف، فالمحكى عن السيد المرتضى فى المسائل الناصريه، و فى المسائل المحمديه، القول بوجوب التسليم، يعنى السلام عليكم، و به قال أبو الصلاح، و سألار، و ابن أبى

ص: ٣١٠

١ - ١) المجموع ٣: ٤٨١، المحلّى ٣: ٢٧٧، المغنى لابن قدامه ١: ٥٥١، الخلاف ١: ٣٧٦، مسأله ١٣٤، المعتمد ٢: ٢٣٣، المنتهى ١: ٢٩٥ - ٢٩٦.

عقيل، و ابن زهره (١)، و عن الشيخ في التهذيب، و الاستبصار، و المبسوط، و المفيد في بعض كلماته، القول باستحبابه (٢)، مع سبق السلام علينا و على عباد الله الصالحين، و صرح العلامة في التذكرة و المختلف، بعدم وجوب التسليم مطلقا (٣)، و لم نجد مصرّحا بذلك غيره، و استدّل عليه فيهما بأمر:

الأول: أصاله براهه الذمه عن الوجوب، و لا يخفى أنّه لا مجال للتشبيث بالأصل، فيما ثبت استقرار عمل النبي صلّى الله عليه و آله على الإتيان به في الصلاة، كما تبّهنا على ذلك مرارا، لأنّ رفع اليد عن مثل ذلك تمسّكا بقبح العقاب من غير بيان ممّا لا وجه له، بعد كون عمله صلّى الله عليه و آله بيانا واضحا، خصوصا مع قوله صلّى الله عليه و آله: «صلّوا كما رأيتموني أصلي» (٤)، على ما رواه الجمهور.

و بالجمله: لو ثبت استقرار عمل النبي صلّى الله عليه و آله على شيء كما في المقام، مع عدم الدليل على الاستحباب، لا يجوز نفى وجوبه بالأصل، إذ لا يحكم العقل بذلك أصلا.

الثاني: إنّ النبي صلّى الله عليه و آله لم يعلم الأعرابيّ التسليم (٥)، و لو كان واجبا لبيّنه، لأنّه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة. هذا، و لا- يخفى أنّ الأعرابيّ لم يكن جاهلا بكيفيته الصلاة رأسا حتى كان محتاجا إلى بيانها عليه، بل الظاهر أنّ النبي صلّى الله عليه و آله علّمه منها ما لم يكن يعلمه، فلعلّه كان عالما بوجوب التسليم، فلم يعلمه النبي صلّى الله عليه و آله لذلك.

ص: ٣١١

١ - ١) المسائل الناصريات: ٢٠٩، و نقله عن محمدية و ابن أبي عقيل في مختلف الشيعة ١٧٤: ٢، الكافي في الفقه: ١١٩، المراسم: ٦٩، الغنية: ٨١.

٢ - ٢) التهذيب ٣٢٠: ٢ ح ١٣٠٦، الاستبصار ٣٤٦: ١، المبسوط ١١٥: ١-١١٦، المقنعة: ١٣٩.

٣ - ٣) تذكرة الفقهاء ٢٤٣: ٣ مسأله ٢٩٩، مختلف الشيعة ١٧٥: ٢.

٤ - ٤) سنن البيهقي ٣٤٥: ٢.

٥ - ٥) صحيح البخاري ٢١٦: ١ باب ١٢٢، ح ٧٩٣، سنن البيهقي ٣٧٢: ٢.

الثالث: قوله عليه السّلام «إنما صلاتنا هذه تكبير و قراءه و ركوع و سجود» و لم يذكر التسليم، و لو كان واجبا لكان داخلا فى الصلاه، و لأنّ المأمور به إنما هو الصلاه، فالإتيان بمسمّاهما يخرج المكلف عن العهده (١).

و فيه: أنّ التسليم على ما عرفت عباره عمّا يكون منافيا لحقيقه الصلاه، غايه الأمر أنّه جعل محلّلا كاللحاق و التقصير فى الإحرام و حينئذ فلا منافاه بين أن لا يكون من سنخ الصلاه التى حقيقتها الخضوع و الخشوع فى مقابل المعبود جلّ شأنه، و بين أن يكون واجبا و مخرجا عنها كما هو واضح.

الرابع: إنّ أحد التسليمين ليس بواجب، فكذا الآخر. و فساد هذا الدليل على طريقه الإماميه واضح.

الخامس: إنّ لو وجب التسليم لبطلت الصلاه بتخلّل الحدث الناقض للطهاره بين الصلاه على النبى و آله و بينه، و التالى باطل فالمقدّم مثله، أمّا الشرطيه فظاهره، لأنّ الحدث إذا وقع فى الصلاه أبطلها إجماعا، و أمّا بطلان التالى فلروايه (٢).

أقول: ما يدلّ على عدم بطلان الصلاه بتخلّل الحدث و وقوعه قبل التسليم روايتان:

الأولى: ما رواه أبان بن عثمان، عن زراره، عن أبى جعفر عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يصلّى ثمّ يجلس فيحدث قبل أن يسلم؟ قال: «تمّت صلاته» (٣).

الثانيه: ما رواه عمر بن أذينه، عن زراره، عن أبى جعفر عليه السّلام فى الرجل يحدث بعد أن يرفع رأسه فى السجده الأخيره و قبل أن يتشهد. قال: ينصرف فليتوضّأ فإن شاء رجع إلى المسجد و إن شاء ففى بيته و إن شاء حيث شاء قعد فيتشهد ثمّ

ص: ٣١٢

١- ١) مختلف الشيعة ١٧٥: ٢، عوالى اللئالى ١: ٤٢١ ح ٩٧.

٢- ٢) مختلف الشيعة ١٧٥: ٢، عوالى اللئالى ١: ٤٢١ ح ٩٧.

٣- ٣) التهذيب ٢: ٣٢٠ ح ١٣٠٦، الاستبصار ١: ٣٤٥ ح ١٣٠١، الوسائل ٦: ٤٢٤. أبواب التسليم ب ٣ ح ٢.

يسلم، وإن كان الحدث بعد الشهادتين فقد مضت صلاته». ورواه في الكافي بإسناده عن عمر بن أذينة مثله، إلا أنه قال: «وإن كان الحدث بعد التشهد» (١).

هذا، ولا يخفى أنّ المراد بالتسليم الذى أحدث الرجل قبله - كما فى الروايه الأولى - هو «السلام عليكم»، لأنّه الظاهر من إطلاقه، خصوصا بملاحظه ما عرفت ممّا من تعينه له، وأنّ الصيغه الثانيه كالصيغه الأولى من تحيات التشهد، وحينئذ فلا يستفاد من الروايه استحباب السلام مطلقا، كما هو مراد المستدلّ، وكذا الروايه الثانيه، فإنّها أيضا لا تدلّ على ذلك، إذ لم يحرز كون الصادر هو كلمه بعد الشهادتين، حتّى تدلّ على عدم كون وقوع الحدث قبل التسليم مطلقا مضرا بصحة الصلاه، بل يحتمل أن يكون الصادر هو كلمه «بعد التشهد»، كما فى الطريق الآخر.

و حينئذ يكون المراد وقوع الحدث قبل الصيغه الأخيره، لأنّ غيرها من تحيات التشهد، كما كان المعروف بينهم، فلا دلالة لها أيضا على استحباب التسليم مطلقا.

ويمكن أن يجاب عمّا ذكرنا: بأنّ صيغه السلام علينا و على عباد الله الصالحين لا تخلو من أحد أمرين: إمّا أن تكون من تحيات التشهد و آدابه، ولا تكون محلله و مخرجه، و إمّا أن تكون إحدى صيغتي التسليم، كصيغه «السلام عليكم»، فعلى الأول يصحّ ما ذكره العلّامه من استحباب التسليم مطلقا، لأنّ «السلام عليكم» يستفاد استحبابه من الروايه الداله على عدم كون الحدث بعد التشهد و قبل التسليم مضرا بصحة الصلاه، و أمّا صيغه «السلام علينا»، فالمفروض إنّه من تحيات التشهد و آدابه، و منه يظهر صحه ما ذكره العلّامه بناء على الوجه الثانى أيضا، فإنّ

ص: ٣١٣

١- (١) التهذيب ٢: ٣١٨ ح ١٣٠١، الاستبصار ١: ٤٠٢ ح ١٥٣٥، الكافي ٣: ٣٤٧ ح ٢، الوسائل ٦: ٤١٠. أبواب التشهد ب ١٣ ح ١.

مفروض الروايه وقوع الحدث بعد التشهد، وقبل التسليم، فتدلّ على استحباب السلام بكلتا صيغتيه، فالروايه تدلّ على مطلوبه مطلقا.

ثمّ إنّ بعض الأعاظم من المعاصرين -بعد حكمه بأنّ حمل الأخبار الداله على عدم بطلان الصلاه، بوقوع الحدث بعد التشهد و قبل التسليم على وقوع الحدث بعد السلام الأول، وقبل السلام الأخير بعيد جدّا- أفاد في وجه الجمع بين الأخبار الوارده في الباب التي بعضها يدلّ على وجوب التسليم، وبعضها على كونه محلّلا، ومنها ما يدلّ على أنّه إذا فرغ من التشهد الأخير تمّت صلاته، ومنها ما يدلّ على أنّ الحدث بعد التشهد ليس مبطلا للصلاه، ما ملّخصه:

إنّ الذي يقوى في النظر في مقام الجمع، هو القول بوجوب السلام، و كونه محلّلا، لكنّه خارج من أجزاء الصلاه، و جزء للمركّب المأمور به، و بعبارة أخرى، المأمور به مركّب من الصلاه و ما هو خارج عنها، فلو لم يأت به عمدا لم يأت بالمأمور به، و إن جاء بتمام أجزاء الصلاه، و قبل التسليم لا يجوز له ارتكاب المحرّمات التي حرّمت على المصلّي عمدا، فإنّه مقتضى كونه محلّلا.

و أمّا ارتكاب بعضها من غير اختيار فليس بمبطل من جهه الأدله، و بعضها الآخر مبطل، و إن كان من غير عمد كزياده ركعه، أو ركوع، أو سجدين، كما أنّه قبل تماميه التشهد الأخير يكون بعض المنافيات مبطلا مطلقا كالحدث، و بعضها يكون مبطلا إذا صدر عن عمد كالتكلم.

و من الجائز أن تكون مانعيه الحدث بنحو الإطلاع، إذا وقع في أثناء الصلاه لا -بعدها، و قبل وجود المحلّ، و أمّا لو وقع بعد الصلاه من غير عمد فلا يكون مبطلا، و إن كان قبل التسليم المحلّ، و بهذا يحصل الجمع بين الأخبار.

إن قلت: إنّ ما ذكرت لا يلائم ما يدلّ على أنّ آخر الصلاه التسليم، فإنّ الظاهر منه أنّه الجزء الأخير للصلاه، كما أنّ التكبير جزؤها الأول.

قلت: إطلاق آخر الشيء على ما ليس جزء له بل هو خارج عنه إطلاق شائع، وإن كان الظاهر من الأخبار المذكورة كونه جزء أخيراً من الصلاة، لكنّه لو جمع بينها وبين الأخبار الأخرى، بالتصرّف في هذا الظاهر بنحو ما قلنا، ليس ذلك خارجاً عن الجمع العرفي (١)، انتهى.

و يرد على ما ذكره، من أنّ الصلاة أحد جزئى الأمور به، و الجزء الآخر التسليم، إنّّه لو كان المراد أنّ هنا أمراً واحداً، تكون الصلاة بعض متعلّقه، و لا تكون الصلاة بنفسها متعلّقه للأمر مستقلّه، بل كانت متعلّقه لبعض الأمر الذى ينبسط على أجزاء متعلّقه.

فيردّه وضوح خلافه عند المتشرّعه، ضروره أنّ الصلاة عندهم تكون مأموراً بها مستقلّه، فلا بدّ من أن يكون المراد أنّ هنا أمرين: أحدهما تعلّق بنفس الصلاة، و تكون هى تمام متعلّقه، و الآخر تعلّق بالمركبّ منها و من السلام، فيتعلّق بعضه بالصلاة لا نبساطه على أجزائه.

و حينئذ نقول: إنّ الأخبار الواردة فى الباب ليست على أربع طوائف كما أفاده، بل هى على طائفتين: الأولى: ما يدلّ على أنّ التسليم محلّل للصلاة، و الثانية: ما يدلّ على عدم بطلانها بوقوع الحدث قبل التسليم، لأنّ ما يدلّ على وجوبه لا يكون مغائراً لما يدلّ على كونه محلّلاً، كما أنّ ما يدلّ على تماميه الصلاة بالتشهد ليس مغائراً لما يدلّ على عدم بطلانها بوقوع الحدث قبل التسليم كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الجمع بين الأخبار بالنحو الذى أفاده لا يستقيم، فإنّ القول بكون الحدث قبل التسليم غير مضرّ بالصلاة، لعدم وقوعه فى أثنائها لتماमितها بالتشهد،

ص: ٣١٥

و إن كان موافقا للأخبار الداله على هذا المضمون، إلا أنه لا يلائم مع ما يدل على كون التسليم محللا، لأن ظاهره باعتبار إضافه التحليل إلى الصلاه أنه ما لم يسلم يكون الإتيان بشيء من المنافيات مضرا بالصلاه، و موجبا لبطلانها، فكيف يلائم ذلك مع القول بعدم كون الحدث قبل وجود المحلل مبطلا كما هو ظاهر؟! و الحق في مقام الجمع بين الأخبار أن يقال: إنك عرفت أن اعتبار كون التسليم محللا إنما هو لعدم كونه من سنخ الصلاه التي هي عباره عن سنخ القراءة، و الركوع، و السجود، كما عرفت في بعض الأخبار المتقدمه (١)، لأنه من كلام الآدميين، و لا مناسبه بينه و بين التوجه إلى الخالق.

و بعباره أخرى التسليم - باعتبار كونه منافيا لحقيقه الصلاه، و لذا تبطل لو وقع في أثنائها - جعل محللا من الإحرام الصغير المتحقق بتكبيره الإحرام الباقي إلى آخر الصلاه، ففي الحقيقه لا يكون من أجزاء الصلاه، لعدم كونه من سنخها، كما أنه ليس بخارج منها، لعدم وقوع التحلل بغيره.

و حينئذ فلا بأس في التعبير بتماميه الصلاه بعد التشهد، كما أنه يمكن أن لا يكون الحدث غير العمدي مضرا بصحتها إذا وقع قبل التسليم، لتحقق الفراغ من أجزاء الصلاه حقيقه، و إن توقّف التحلل على التسليم، لكونه مقتضى اتصافه بوصف المحلليه للصلاه كما لا يخفى.

و ربما يستدل على وجوب التسليم بما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «مفتاح الصلاه الطهور و تحريمها التكبير و تحليلها التسليم» (٢).

و الإشكال فيه من جهة الإرسال لا يوجب القدح، بعد كون رواته من العامه موردا للوثاقه، و بعد اشتهاار الاستدلال به، حتى ممن لا يعمل بخبر الواحد، و لو

ص: ٣١٦

١- (١) الوسائل ٤١٧: ٦. أبواب التسليم ب ١ ح ١٠.

٢- (٢) سنن ابن ماجه ١: ١٠١ ح ٢٧٥ و ٢٧٦.

مضافا إلى أنه مروى مسندا من طريق الإماميه أيضا (1)، كما أنّ الإشكال فيه من حيث الدلالة مندفع بظهور الروايه في انحصار التحليل في التسليم، كما هو المتفاهم منها بنظر العرف، والوجه فيه إما أنّ التسليم حيث وقع خبرا فلا يجوز أن يكون أخصّ، فلا بدّ من أن يكون مساويا أو أعمّ، وإما أنّه مبتدأ مؤخر، والتسليم خبر مقدّم، لأنّه عارض للتسليم لا العكس، ومن المعلوم أنّ تقديم الخبر يفيد الحصر.

و بالجمله: لا مجال للمناقشه فيها، لا من حيث السند، ولا من حيث الدلالة.

ثمّ إنّ ذكر السيد المرتضى قدّس سرّه في الناصريّات في جملة الأدله على وجوب السلام و ردّ من يقول بعدم الوجوب كلاما هذا لفظه:

و ممّا يجوز الاستدلال به على من خالف من أصحابنا في وجوب التسليم، أن يقال: قد ثبت بلا- خلاف وجوب الخروج من الصلاه، كما ثبت وجوب الدخول فيها، فإن لم يقف الخروج ها هنا على السلام دون غيره، جاز أن يخرج بغيره من الأفعال المنافيه للصلاه كما يقول أبو حنيفه، وأصحابنا لا يجوزون ذلك، فثبت وجوب السلام (2)، انتهى.

أقول: لا- يخفى أنّ المركب ما دام لم يتحقق أجزاءه بأجمعها، لا يكون متحققا أصلا، وإذا حصلت يوجد ثمّ ينعدم، ولا يتوقف انعدامه على الخروج منه بشيء آخر، بل يكفي في ذلك مجرد الفراغ من أجزاءه، و حينئذ فما ذكره من أنّ الخروج من الصلاه واجب كالدخول فيها، لا يتم لو كانت الصلاه عباره عن نفس الأقوال

ص: ٣١٧

١- ١) الكافي ٣: ٦٩ ح ٢، وفيه: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: افتتاح الصلاه الوضوء و...»، و الفقيه ١: ٢٣ ح ٦٨، وفيه: «قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «افتتاح الصلاه الوضوء، و...»، الوسائل ٦: ٤١٥ و ٤١٧. أبواب التسليم ب ١

ح ١ و ٨.

٢- ٢) المسائل الناصريّات: ٢١٣ مسأله ٨٢.

و الأفعال المعهودة المعلومه، إذ ما دام لم تتحقق تلك الأفعال و الأقوال لا تتحقق الصلاة، فلا يصدق الدخول فيها، كما أنه إذا تحققت بأجمعها تحصل ثمّ تنعدم، فلا يتوقف الخروج منها على شيء.

و بالجمله: فالتعبير بالدخول و الخروج و التكليف بهما لا يصح، لو كانت الصلاة عبارة عمّا ذكرنا، نعم يتم ذلك لو كانت عبارة عن التوجه إلى الخالق، و الخضوع، و الخشوع، في مقابله الذي هو أمر يتحقق بمجرد التكبير الذي هو إجماع للصلاه، و يستمر إلى أن يتحقق الفراغ منها بالتسليم الذي به يحصل التحلل من إجماعها، كحصوله في إجماع الحجّ و العمره بالحلق أو التقصير.

و حينئذ فيصحّ التكليف بالخروج منها، إذ هي باقيه ما دام لم يحصل التحلل منها بالإتيان بشيء من المنافيات، فما أفاده السيد قدس سرّه يؤيد ما ذكرنا في معنى كون السلام محللاً كما عرفت.

فروع

الفرع الأول: نسيان التسليم

إذا نسى التسليم، فذكر بعد الإتيان بشيء من المنافيات مطلقاً عمداً أو سهواً، أو بعد فوت الموالاه و لو لم يأت بشيء من المنافيات، فهل تصحّ صلاته أم لا؟ وجهان.

من أنّ مقتضى حديث «لا تعاد الصلاة إلا من خمسه» (١)، عدم بطلانها إلا من ناحيه الإخلال بشيء من الأمور الخمسه المذكوره فيه، و التسليم ليس منها، فلا تجب إعادتها من جهه الإخلال به.

ص: ٣١٨

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

و من أنّ بطلان الصلاة ليس من جهه ترك التسليم، بل من جهه الإتيان بالمنافى فى أثناء الصلاة، و المفروض كونه منافيا مطلقا و لو صدر سهوا.

هذا، و لا يخفى أنّ وقوعه فى أثناء الصلاة متوقف على عدم سقوط السلام عن الجزئيه، و إلا فالمنافى قد وقع بعد الصلاة، لا فى أثناءها، فالاستدلال لعدم السقوط بوقوع المنافى فى الأثناء إنما يصير على وجه دائر.

و التحقيق فى المقام أن يقال: إنّ للمسأله صورتين:

الصورة الأولى: ما إذا سهى عن التسليم، و استمرّ سهوه إلى أن فات بسببه الموالاه، بحيث لا يمكن إلحاق السلام الذى هو الجزء الآخر للصلاه بباقى الأجزاء، فعدم صلاحية الحقوق بها ليس لوقوع مثل الحدث بينه و بينها، بل لأجل فوات الموالاه المعتبره عرفا فى الصلاة بالنسبه إلى أجزائها.

الصورة الثانية: ما إذا سهى عن التسليم، و أتى بشىء من المنافيات كالأستدبار و نحوه، بحيث لا يمكن إلحاق السلام بباقى الأجزاء، لوقوع المنافى بينهما لا لفوات الموالاه.

ففى الصورة الأولى: لا ينبغى الإشكال فى صحة الصلاة و عدم وجوب إعادتها، لأنّ المفروض أنّ ما صار سببا لعدم إمكان إلحاق السلام بباقى الأجزاء، هو السهو عن التسليم فقط، لا هو مع أمر آخر، و حديث «لا تعاد» يدلّ على عدم وجوب الإعادة، من جهه الإخلال بشىء من أجزاء الصلاة، أو شرائطها، غير الخمسه المذكوره فيه، إذا كان ذلك سهوا، فيدلّ على عدم وجوب الإعادة فى المقام.

و أمّا الصورة الثانية: فيشكل الحكم بالصحة فيها، لأنّ الإخلال بالتسليم لم يكن مسببا عن السهو عنه فقط، بل عنه و عن الإتيان بالمنافى، لأنّه صار سببا لعدم إمكان لحوقه بباقى الأجزاء، و إلا فلو فرض عدم كونه منافيا لم يكن هنا ما يمنع عن لحوقه و اتصافه بجزئيته للصلاه، لعدم استمرار سهوه إلى حدّ فوت

الموالاه كما هو المفروض.

و حينئذ فليس هنا ما يدل على سقوط التسليم عن الجزئيه حتى يقال بأن مقتضاه وقوع المنافى بعد الصلاه، لا في أثنائها، فالظاهر البطلان و وجوب الإعادة.

ثم إنه قد يقال في وجه البطلان في هذه الصوره: إنه لا إشكال في أن جزئيه السلام إنما ترتفع بعد فعل المنافى، إذ قبل وقوعه يجب عليه التسليم قطعاً، و لازم ذلك وقوع المنافى في أثناء الصلاه، فتبطل الصلاه من جهته، لأن المفروض إنه مناف مطلقاً عمداً و سهواً.

و أجاب عنه بعض الأعاضم من المعاصرين في كتاب صلاته بما هذا لفظه:

لا- معنى لإسقاط الجزئيه بعد عدم إمكان التدارك، نعم يمكن العفو و الإغماض، و تقبل الناقص مكان التام، و لو فرضنا أن مقتضى قولهم: «لا- تعاد»، جعل المركب الناقص في حق الساهى كما هو الظاهر منه، و فرغنا عن إمكان ذلك عقلاً، كما قرّر في الأصول، فاللآزم أن الجزئيه تكون ساقطه في حق من يسهو عنه، و يستمرّ سهوه في علم الله تعالى إلى مضى محلّ التدارك، فوقع الحدث بعد سهوه عن التسليم كاشف عن عدم كونه جزء من أول الأمر.

نعم لو قلنا بعدم إمكان تخصيص الساهى بتكليف، و حملنا قولهم عليهم السلام:

«لا- تعاد» على العفو عمّا هو عليه، يمكن أن يقال: إن العفو إنما ثبت هنا من حيث ترك التسليم، و أمّا من حيث وقوع المنافى المطلق في الأثناء فلا يدل على العفو، و لعل هذا هو منشأ الاحتياط بل الفتوى لسيد مشايخنا الميرزا الشيرازى قدس سرّه في حاشيه نجاه العباد (1)، انتهى موضع الحاجه.

و أنت خبير بأن السهو المقارن لإيقاع المنافى و السهو غير المقارن له، لا

ص: ٣٢٠

يكونان فردين من السهو، لأنَّ حيثه المقارنه لوقوعه أمر لا يرتبط بحقيقه السهو أصلا، فلو فرض أنَّ شخصا سهى عن التسليم في مدّه قليله، بحيث لم يفت الموالاه، و لم يأت بشيء من المنافيات، و شخصا آخر سهى عنه في هذه المده، غايه الأمر أنه أحدث، لم يكن بينهما فرق من حيث السهو عن التسليم في مدّه قليله غير مانعه عن صلاحية حقوق التسليم بسائر الأجزاء، حتّى يلتئم الكلّ، فدعوى شمول الحديث للشخص الثانى دون الأول تحكّم صرف، لعدم الفرق بينهما من حيثه الراجعه إلى ترك التسليم في مدّه قليله أصلا، و المفروض أنَّ الحدث المانع عن التدارك مبطل مطلقا و لو سهوا، فلا وجه لصحة صلاه الثانى، فالتحقيق فى المسأله ما ذكرناه من الفرق بين الصورتين.

و مجمل الكلام فى بيانه: أنَّ بطلان الصلاه من جهه ترك التسليم إنما هو فيما لو ترك فى المحلّ الذى لو أتى به فى ذلك المحلّ لكان قابلا- للحوقه بسائر الأجزاء، و اتصافه بوصف الجزئيه للصلاه، و مفاد حديث «لا تعاد» أنَّ تركه فى ذلك المحلّ لو كان مسببا عن سهو و ذهول، لما كان ذلك مضرا بصحة الصلاه.

و حينئذ فنقول: إنَّ تركه سهوا- فى المحلّ الذى لو أتى به فيه، لكان قابلا لوقوعه جزء من الصلاه- إنما يتحقق باستمرار السهو فى جميع تلك المدّه، ضروره أنَّ السهو فى آن واحد لا يوجب تركه فى محلّه، و لذا لا إشكال فى وجوبه لو سهى عنه، و تذكّر قبل فوت الموالاه، و قبل الإتيان بالمنافى، و لا إشكال فى أنَّ استمرار السهو إنما هو فى الصوره الأولى دون الثانى.

ضروره أنه لم يقع السهو عن التسليم فيها إلّا- فى مدّه قليله غير مانعه عن حقوق التسليم بسائر الأجزاء، لو لم يتفق فعل المنافى بينهما، فلم يكن ترك التسليم فى محلّه مستندا إلى السهو عنه، بل إلى المنافى الذى يكون مبطلا مطلقا، كما هو المفروض فى المسأله، فتدبّر جيّدا.

الفرع الثاني: اعتبار نية الخروج من الصلاة بالسلام

هل تعتبر نية الخروج بالسلام المخرج أم لا؟ قولان. قال فى الذكرى فى وجه الوجوب: إنَّ نظم السلام يناقض الصلاة فى وضعه من حيث هو خطاب للآدميين، و من ثمَّ تبطل الصلاة بفعله فى أثنائها عمداً، و إذا لم تقترن به نية تصرفه إلى التحليل كان مناقضاً للصلاة مبطلاً لها (١). انتهى.

و يرد على هذا الوجه أن كونه مناقضاً للصلاة مبطلاً لها، إنما هو لو وقع فى الأثناء، و أما لو وقع فى موقعه و هو آخر الصلاة، فلا وجه لأن يكون مناقضاً لها و مبطلاً، بل قد عرفت فيما سبق أن جعله محللاً إنما هو لعدم كونه من سنخ أجزاء الصلاة، و حينئذ فمع وقوعه فى محلّه يكون محللاً بحكم الشارع، من دون احتياج إلى قصد المصلّي.

و أضعف من هذا الوجه، ما حكى عن غايه المراد (٢)، من أن التسليم عمل يخرج من الصلاة، فيجب له النية، لعموم «إنما الأعمال بالنيات»، فإنَّ احتياج التسليم إلى النية ممّا لا- إشكال فيه، إنما الكلام فى الاحتياج إلى نية الخروج، و هو لا يثبت بالدليل بعد وضح أنه ليس هنا عمل إلا التسليم، لا كونه مخرجاً كما هو ظاهر.

و قد استدلل (٣) للقول بعدم الوجوب- مضافاً إلى الأصل- بإطلاق الأدله السابقه، و خصوص روايتى العيون و الخصال المصرّحتين بطلان الصلاة، بإتيان

ص: ٣٢٢

١- (١) الذكرى ٤٣٨: ٣.

٢- (٢) غايه المراد ١: ١٦٠، و قد ذكر الوجهين للوجوب و عدمه، ثمَّ قال: عدم الوجوب هو الأقرب.

٣- (٣) المستدلّ هو المحقق الحائرى رحمه الله: ٢٨٦.

الصيغه الثانيه فى التشهد (١)، كما يصنعه العامه، معللاً- بأن تحليل الصلاه التسليم، فإذا قلت هذا فقد سلّمت، مع أنّ العامه لا يقصدون به الخروج، فيدلّ ذلك على أنّ الخروج إنما هو من أحكام نفس السلام.

ولا- يخفى أنّ التمسّك بالأصل لا مجال له، لو قيل: بأنّ نيه الخروج ملازمه عاده للإتيان بصيغه «السلام»، بعد ملاحظه أنّه مخرج من الصلاه، و منه يظهر الخلل فى التمسّك بالإطلاق لنفى الوجوب، و أمّا الروايتان فغايه مدلولهما بطلان الصلاه، لو وقعت الصيغه الثانيه فى الأثناء.

و من الواضح أنّ بطلانها إنما هو لأجل وقوع كلام الآدمى فى أثنائها، و هو لا يحتاج إلى نيه الخروج، ضروره أنّ الصلاه تبطل بذلك على أىّ تقدير، كما أنّه لو وقعت الصيغه الأخيره فى الأثناء تبطل به مطلقاً، فلا يستفاد منهما عدم اعتبار نيه الخروج فى محلّيه السلام، فمن الممكن احتياجه إليها. هذا، و لكنّ الظاهر عدم وجوب نيه الخروج، لكون المسأله عام البلوى، فلو كانت واجبه لتواتر ذلك، و لم تكن المسأله مورداً للشكّ أصلاً.

ثمّ إنّ بناء على ما ذكرنا من أنّ السلام المحلّل المخرج إنما هى صيغه «السلام عليكم» يجب أن ينوى بها الخروج، بناء على لزوم نيته، و لا يجوز أن ينوى الخروج بصيغه السلام علينا، و منه يظهر أنّ مراعاة الاحتياط على المذهب المختار تقتضى الإتيان بالصيغه الثانيه رجاء، ثمّ الإتيان بالصيغه الأخيره مع نيه الخروج.

و أمّا بناء على القول بالتخيير، فلا يمكن الاحتياط أصلاً، لأنّه إمّا أن ينوى الخروج بصيغه السلام علينا، أو لا ينوى بها، بل ينوى بالصيغه الأخيره، فعلى الأول خالف القول بتعيين الأخيره للتسليم، كما أنّه على الثانى تكون الصيغه الثانيه زياده مبطله، لأنّه لم ينو بها الخروج مع اعتبار نيته فى حصول التحلّل، و تحقق

ص: ٣٢٣

الخروج، و منه يظهر الخلل فيما أفاده بعض الأعظم من المعاصرين، في كتاب صلاته، من تحقق الاحتياط، بناء على القول بالتخير، بالإتيان بالصيغتين، و قصد الخروج بما عيّنه الشارع له على تقدير التعيين، و على التقدير الآخر يعين في نفسه إحداهما (١)، فتأمل.

الفرع الثالث: كيفية تسليم الإمام و المأموم و المنفرد

مقتضى الأخبار و الروايات المأثورة عن العتره الطاهره عليهم السّلام، أنّ الإمام يسلم تسليمه واحده، كروايه أبي بصير لث المرادى قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: «إذا كنت في صفّ فسلم تسليمه عن يمينك و تسليمه عن يسارك، لأنّ (٢) عن يسارك من يسلم عليك، و إذا كنت إماما فسلم تسليمه و أنت مستقبل القبله» (٣). و هذه الروايه تدلّ على اعتبار وقوعه مستقبل القبله.

و روايه عبد الحميد بن عوّاض عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إن كنت تؤمّ قوما أجزأك تسليمه واحده عن يمينك و إن كنت مع إمام فتسليمتين و إن كنت وحدك فواحد مستقبل القبله» (٤). و هذه تدلّ على إجزاء تسليمه واحده عن اليمين.

و روايه منصور قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: «الإمام يسلم واحده و من وراءه يسلم اثنتين، فإن لم يكن عن شماله أحد يسلم واحده» (٥).

ص: ٣٢٤

١- ١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري رحمه الله: ٢٨٧.

٢- ٢) هكذا في الوسائل و الكافي، و الظاهر بدل لأن، إذا كان، كما لا يخفى (منه).

٣- ٣) الكافي ٣: ٣٣٨ ح ٧، الوسائل ٦: ٤١٩. أبواب التسليم ب ٢ ح ١.

٤- ٤) التهذيب ٢: ٩٢ ح ٣٤٥، الاستبصار ١: ٣٤٦ ح ١٣٠٣، الوسائل ٦: ٤١٩. أبواب التسليم ب ٢ ح ٣.

٥- ٥) التهذيب ٢: ٩٣ ح ٣٤٦، الاستبصار ١: ٣٤٦ ح ١٣٠٤، الوسائل ٦: ٤٢٠. أبواب التسليم ب ٢ ح ٤.

و روايه الفضلاء عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «يسلم تسليمه واحده إماما كان أو غيره» (١). وهذه مطلقه بل عامه من حيث الإمام و المأموم، بل و المنفرد.

و روايه أبي بصير المتقدمه (٢) المشتمله على كيفية تسليم الإمام و المأموم و المنفرد على التفصيل.

و روايه أبي بكر الحضرمي قال: قلت له: إنني أصلي بقوم، فقال: «سلم واحده و لا تلتفت قل: السلام عليك أيها النبي و رحمه الله و بركاته، السلام عليكم» (٣).

و روايه أنس بن مالك: أن رسول الله صلى الله عليه و آله كان يسلم تسليمه واحده (٤). هذا كله في الإمام.

و أما المأموم فمقتضى الروايات إنه يسلم تسليمين إن كان على شماله أحد، و تسليمه واحده إن لم يكن على شماله أحد، و بعضها و إن كان مطلقا، إلا أنه يقتد بما يدل على التفصيل.

و الروايات كثيره: منها روايه أبي بصير لث المرادى المتقدمه، و منها: روايه عبد الحميد المتقدمه، و منها: روايه منصور المتقدمه، و منها: روايه أبي بصير المفصلة المتقدمه.

و هنا روايه تدل على أن المأموم يسلم ثلاث تسليمات، و هي روايه المفضل بن عمر قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام: لأيّ عله يسلم على اليمين و لا- يسلم على اليسار؟ قال: «لأن الملك الموكل يكتب الحسنات على اليمين، و المذى يكتب السيئات على اليسار، و الصلاه حسنة ليس فيها سيئات، فلهذا يسلم على اليمين دون

ص: ٣٢٥

١- ١) التهذيب ٢: ٩٣ ح ٣٤٨، الاستبصار ١: ٣٤٦ ح ١٣٠٦، الوسائل ٦: ٤٢٠. أبواب التسليم ب ٢ ح ٥.

٢- ٢) الوسائل ٦: ٣٩٣. أبواب الشهد، ب ٣ ح ٢.

٣- ٣) التهذيب ٣: ٤٨ ح ١٦٨، الوسائل ٦: ٤٢١. أبواب التسليم ب ٢ ح ٩.

٤- ٤) سنن البيهقي ٢: ١٧٩.

اليسار-إلى أن قال:-قلت: فلم يسلم المأموم ثلاثا؟ قال: تكون واحده ردًا على الإمام، و تكون عليه و على ملكيه، و تكون الثانيه على من على يمينه و الملكين الموكّلين به، و تكون الثالثه على من على يساره و ملكيه الموكّلين به. (١). و لكن لا مجال للأخذ به بعد عدم الوثوق به، و معارضته للروايات الكثيره المتقدمه.

و أما المنفرد فمقتضى الروايات إنّه يسلم تسليمه واحده كالإمام، كروايه عبد الحميد بن عواض المتقدمه، و هى تدلّ على أنّ الواحده إنما هو فى حال استقبال القبلة، و عموم روايه الفضلاء المتقدمه، و روايه أبى بصير المفضّله، و روايه أبى بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: «إذا كنت وحدك فسلم تسليمه واحده عن يمينك» (٢).

ثمّ إنّ فى المقام كلاما-من حيث استحباب الإيماء للمصلّى، إماما كان، أو مأموما، أو منفردا-يظهر بالتأمّل فى الروايات.

الفرع الرابع: من المخاطب فى التسليم؟

قال الشهيد رحمه الله فى الذكرى ما ملخصه: إنّ المنفرد يقصد بصيغته الخطاب فى «السلام عليكم» الأنبياء و الأئمه و الحفظه عليهم السّلام، و يقصد الإمام مع ذلك المأمومين أيضا، لذكر أولئك، و حضور هؤلاء (٣).

و قال شيخنا المرتضى: يستحبّ أن يقصد الإمام بتسليمه الملكين كما فى عدّه من الروايات من أنّه تحية الملكين، و أن يقصد الأنبياء و الملائكه عليهم السّلام، لحديث المعراج المشتمل على تسليم النبى صلّى الله عليه و آله لهما رآهم خلفه، و أن يضمّ إليهم الأئمه عليهم السّلام، لما

ص: ٣٢٦

١- ١) علل الشرائع: ٣٥٩ ب ٧٧ ح ١، الوسائل ٤٢٢: ٦. أبواب التسليم ب ٣ ح ١٥.

٢- ٢) المعبر ٢٣٧: ٢، الوسائل ٤٢١: ٦. أبواب التسليم ب ٢ ح ١٢.

٣- ٣) الذكرى ٤٣٥: ٣.

فى عدّه من الأخبار من عدم قبول الصلاة على النبى من دون الصلاة على آله، فكيف السلام على سائر الأنبياء (١).

و فيه: ما أورد عليه فى المصباح من أنّ النبى صَلَّى الله عليه و آله إنما سلّم عليهم بعد أن رأهم حضوراً يصلّون خلفه، فلا يستفاد من ذلك أزيد ممّا دلّ عليه خبر المفضّل المتقدّم، من أنّ تسليم الإمام يقع على ملكيه و المأمومين، فضلاً عن أن يفهم من ذلك استحباب قصدهم بالتحيّة، ممّن لا يحضرون عنده (٢). و أمّا الوجه الثانى فيرد عليه أنّ ذلك قياس مع الفارق، و أضعف منه ما ذكره فى الذكري، لما أفاده فى المصباح من أنّه إن أريد بذكر أولئك ذكرهم فى التسليم المستحبّ، و هو السلام على أنبياء الله و ملائكته المقرّبين، ففيه: مع اقتضائه اختصاصه بمن أتى بهذا التسليم، أنّ ذكرهم فى ضمن التسليم عليهم لا يوجب استحباب تسليم آخر عليهم وراه، فضلاً عن أن يستحبّ قصدهم بهذا السلام الذى هو من أجزاء الصلاة، و بهذا يظهر الجواب عمّا لو أراد ذكرهم فى ضمن «السلام علينا و على عباد الله الصالحين»، مع أنّ الأنسب على هذا أن يضم إلى من ذكره جميع الصالحين من الإنس و الجن (٣) انتهى.

ثمّ إنّ هنا أقوالاً أخرى، و عبارات زائدة على ما ذكر، يظهر بمراجعته كتاب مفتاح الكرامه (٤).

و كيف كان فلا إشكال فى عدم وجوب هذا القصد، لكون المسألة ممّا يعمّ به البلوى، فكيف يمكن أن يكون واجبا؟ إلاّ أنّه حيث لا يكون المكلف بالصلاة

ص: ٣٢٧

١- ١) كتاب الصلاة للشيخ الأنصارى رحمه الله: ١٨٧.

٢- ٢) مصباح الفقيه: ٤٨٥.

٣- ٣) مصباح الفقيه: ٤٨٦.

٤- ٤) مفتاح الكرامه ٤٨٥: ٢-٤٨٦.

منحصرا في غير الأعراب ممن لا يعرفون لغة العرب، ولا يفهمون معناها، فلا بد من بيان ما هو مقتضى الروايات في ذلك.

فنقول: إن هنا اخبارا تدل على أن الإمام إنما يسلم على المأموم، وكذا المأمومون يسلم بعضهم على بعض، كروايه يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام:

صليت بقوم صلاه فقعدت للتشهد ثم قممت ونسيت أن أسلم عليهم، فقالوا: ما سلّم علينا! فقال: «ألم تسلم و أنت جالس؟» قلت: بلى، قال: «فلا بأس عليك، و لو نسيت حين قالوا لك ذلك استقبلتهم بوجهك و قلت: السلام عليكم» (١).

و روايه أبى بصير المفصله المتقدمه، وكثير من الروايات الوارده في صلاه الخوف (٢)، الداله على أنه يقوم الامام، و يجيء طائفه من أصحابه، فيقومون خلفه، و طائفه بإزاء العدو، فيصلّي بهم الإمام ركعه ثم يقوم و يقومون معه، فيمثل قائما و يصلّون هم الركعه الثانيه، ثم يسلم بعضهم على بعض، ثم ينصرفون فيقومون في مقام أصحابهم، و يجيء الآخرون، فيقومون خلف الإمام، فيصلّي بهم الركعه الثانيه، ثم يجلس الإمام فيقومون هم، فيصلّون ركعه أخرى ثم يسلم عليهم فينصرفون بتسليمه، فإن مفادها أن الإمام إنما يسلم على المأمومين، و المأمومين بعضهم على بعض.

و أمّا المنفرد فيدل على حكمه روايه عبد الله بن الفضل الهاشمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن معنى التسليم في الصلاه؟ فقال: «التسليم علامه الأمن و تحليل الصلاه. قلت: و كيف ذلك جعلت فداك؟ قال: كان الناس فيما مضى إذا سلّم عليهم وارد أمنوا شرّه، و كانوا إذا ردّوا عليه أمن شرّهم، و إن لم يسلم لم يأمنوه، و إن لم يردّوا على المسلم لم يأمنهم، و ذلك خلق في العرب، فجعل التسليم علامه للخروج

ص: ٣٢٨

١- (١) التهذيب ٢: ٣٤٨ ح ١٤٤٢، قرب الإسناد: ٢٣٨ ح ١١٩٢، الوسائل ٦: ٤٢٥. أبواب التسليم ب ٣ ح ٥.

٢- (٢) الوسائل ٨: ٤٣٥. أبواب صلاه الخوف و المطارده ب ٢.

من الصلاة، وتحليلاً للكلام، وأما من أن يدخل في الصلاة ما يفسدها، والسلام اسم من أسماء الله عز وجل، وهو واقع من المصلى على ملكي الله الموكلين» (١).

وليس هنا ما يدل على ضم الأنبياء والأئمة عليهم السلام والحفظ، لو كان المراد بهم مطلق حفظه المصلى عن الآفات، لا حفظه الأعمال، ومن العجيب أن ذلك وقع في عبارات العامة أيضا (٢)، مع أنه ليس لهم مستند أصلا على ما تتبعنا.

ثم إنه حكى عن المبسوط القول بأنه يقصد المصلى بالصيغة الأولى الخروج من الصلاة، وبالصيغة الثانية رد تحية الإمام (٣)، وفيه: أن الخروج من الصلاة لا يكون مدلولاً لعبارة السلام حتى يقصده بها، بل إنما هو حكم يترتب عليه، فلا منافاه بين قصد المعنى وقصد الخروج لأن قصد الخروج، لا يكون في عرض قصد المعنى كما هو أوضح من أن يخفى.

الفرع الخامس: كفايه التسليم الأخير

يكفى في الصيغة الأخيرة «السلام عليكم» من دون إضافته قوله: ورحمه الله وبركاته، للأصل، وعموم الأخبار، وخصوص روايه أبي بكر الحضرمي المتقدمه، وروايه عبد الله بن أبي يعفور قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تسليم الإمام وهو مستقبل القبلة؟ قال: يقول: «السلام عليكم» (٤). وروايه أبي بصير المتقدمه المفصلة بين الإمام والمأموم والمنفرد.

ص: ٣٢٩

١- (١) معاني الأخبار: ١٧٥ ح ١، الوسائل ٤: ٤١٨. أبواب التسليم ب ٢ ح ١٣.

٢- (٢) المجموع ٣: ٤٧٨، تذكره الفقهاء ٣: ٢٤٧ مسألة ٣٠٢.

٣- (٣) المبسوط ١: ١١٦.

٤- (٤) التهذيب ٣: ٤٨ ح ١٦٨، المعبر ٢: ٢٣٧، الوسائل ٦: ٤٢١. أبواب التسليم ب ٢ ح ٩ و ١١.

و بعض الأخبار يشتمل على إضافه كلمه «و رحمه الله»، كروايه على بن جعفر قال عليه السلام: «رأيت إختوتى موسى و إسحاق و محمد-بنى جعفر عليه السلام- يسلمون فى الصلاه عن اليمين و عن الشمال: السلام عليكم و رحمه الله، السلام عليكم و رحمه الله» (١). أو مع إضافه و بركاته أيضا كخبر ابن أذينة الحاكى لصلاه النبى صلى الله عليه و آله فى المعراج، الدال على أنه صلى الله عليه و آله لَمَّا أمره الله تعالى بالسلام قال: «السلام عليكم و رحمه الله و بركاته» (٢)، لا- يستفاد منها الوجوب، بل مجرد الرجحان، فلا ينبغى تركها فى مقام العمل.

و أمّا الصيغه الثانيه، و هى: السلام علينا و على عباد الله الصالحين، فلا يجوز حذف و على عباد الله الصالحين منها، لأنّ كفيتهما الوارده فى الأخبار إنما هو هذا النحو المتعارف كما لا يخفى.

هذا آخر ما تيسر لنا من إيراده فى هذا الجزء، و كان من تبتنا عند الشروع فى الطبع، إدراج مبحث القواطع فيه أيضا، إلا أنّ ضيق نطاق الجزء، و قصور وسائل الطبع قد منعنا عن ذلك.

و قد وقع الفراغ من تسويده، بيد مؤلفه الفقير إلى رحمه ربّه الغنى محمد الموحدى اللنكرانى ابن العلامه الفقيه حجه الإسلام و المسلمين الشهير بفاضل اللنكرانى، عاملهما الله بلطفه و فضله و كرمه و جعل مستقبل أمرهما خيرا من ماضيه، فى شهر رجب من شهر سنه ١٣٧٤ من الهجره النبويه على مهاجرها آلاف الثناء و التحية.

و الحمد لله الحقّ المبين، و صلى الله على نبيه الحبل المتين، و على آله الطيبين الطاهرين و السلام على من اتبع الهدى. (٣)

ص: ٣٣٠

١- ١) التهذيب ٣: ٣١٧ ح ١٢٩٧، الوسائل ٦: ٤١٩. أبواب التسليم ب ٢ ح ٢.

٢- ٢) علل الشرائع: ٣١٢ ب ١ ح ١، الكافي ٣: ٤٨٢-٤٨٥ ح ١، الوسائل ٥: ٤٦٥. أبواب أفعال الصلاه ب ١ ح ١٠.

٣- ٣) هنا آخر المجلد الأول فى الطبعة الأولى.

المطلب الثالث: فى قواطع الصلاه

اشاره

فى قواطع الصلاه

ص: ٣٣١

التكفير

قد نشأ إدخاله في الصلاة من الثاني من الخلفاء الثلاث، نظرا إلى ما هو المتعارف بين الأعاجم في مقام التعظيم للملوك و السلاطين، و لكن مع ذلك لا يكون واجبا عند جميع العامه، بل ذهب بعضهم إلى استحبابه كما يأتي.

و كيف كان، فالروايات الواردة في هذا الباب كثيره:

منها: روايه محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السّلام قال: قلت: الرجل يضع يده في الصلاة و حكي اليمنى على اليسرى؟ فقال: «ذلك التكفير لا تفعل» (1). و الظاهر أنّ مراد السائل هو السؤال عن جواز ارتكاب الشيعة هذا العمل في نفسه و لو من دون تقيه، لا السؤال عن العمل الذي كان متداولاً بين المسلمين، لأنّ التكفير بحسب اللغه هو وضع اليد على الصدر للتعظيم.

ثمّ إنّه بملاحظه أنّ المذكور في السؤال هو موضوع المسؤول عنه لا نفسه، لأنّ

ص: ٣٣٣

المذكور فيه مجرّد وضع الرجل يده اليمنى على اليسرى.فما يحتمل أن يكون مورد السؤال هو أحد الأمور التاليه:

١:- أن يكون مراد السائل هو السؤال عن حكم التكفير من حيث هو، وإنه هل يكون محرّمًا في حدّ نفسه مع قطع النظر عن الصلاة أم لا؟.

٢:- أن يكون المراد هو السؤال عن حكمه إذا وقع في الصلاة، وإنه هل يكون محرّمًا في ظرف الصلاة أم لا؟.

٣:- أن يكون مورد السؤال هو كونه مبطلًا للصلاة و مانعًا عنها.

٤:- أن يكون المراد هو السؤال عن أنه هل يكون من آداب الصلاة أم لا؟.

٥:- أن يكون مورد السؤال هو جوازه في حدّ نفسه بنحو الكراهه أو الإباحه بعد كون أصل التكفير جائزًا.

و لا يخفى بعد الاحتمال الأوّل و الأخير، لأنّ مورد السؤال هو وضع اليد في الصلاة لا في حدّ نفسه، فيدور الأمر بين الاحتمالات الثلاثه الأخر و الظاهر منها هو الاحتمال الثالث، لأنّ التعبير في الجواب بقوله: «لا- تفعل»، ظاهر في أنّ التكفير يوجب انحطاط الصلاة بحيث تصير فاسده، و يوجب عدم انطباق عنوان الصلاة على المأتى به من الأفعال، فالنهي نهى إرشادى و حينئذ فيمكن أن تصير الروايه منشأ لدعوى الإجماع على بطلان الصلاة بالتكفير كما عن السيد و غيره (١)، بناء على مبناهم فى دعوى الإجماع.

ثمّ إنّ التعبير فى الروايه بقوله: «حكى» دون-حكيت- يدلّ على أنّ محمّد بن

ص: ٣٣٤

١ - ١ الانتصار: ١٤١-١٤٢، المقنعه: ١٠٤، الخلاف ١: ٣٢١، النهايه: ٧٣، الغنيه: ٨١، الوسيله: ٩٧، الكافي فى الفقه: ١٢٥، السرائر ١: ٢١٧، المعتمد ٢: ٢٥٧، المنتهى ١: ٣١١، تذكره الفقهاء ٣: ٢٩٥ مسألة ٣٣٠، نهايه الأحكام ١: ٥٢٣، تحرير الأحكام ١: ٤٢، قواعد الأحكام ١: ٢٨١، الروضه البهيّه ١: ٢٣٥، جامع المقاصد ٢: ٣٤٤، رياض المسائل ٣: ٥١٣.

مسلم نقل الروايه لتلميذه الذي روى عنه، فعمل كذلك لأجل تفهيمه، وإلا فلو كان فعل ذلك عند الإمام عليه السّلام لعبر بقوله حكيت كما هو واضح.

و منها: روايه زراره عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «و عليك بالإقبال على صلوتك -إلى أن قال: -و لا تكفّر، فإنّما يصنع ذلك المجوس» (١).

و منها: مرسله حريز، عن رجل، عن أبي جعفر عليه السّلام في حديث قال: «و لا تكفّر، إنّما يصنع ذلك المجوس» (٢).

و الظاهر اتّحاد الروايتين و أنّ الرجل الذي أبهمه حريز و هو زراره المذكور في سند الروايه الأولى.

و الظاهر منهما هو الاحتمال الرابع من الاحتمالات المتقدّمه، و هو عدم كون التكفير من جمله آداب الصلاه، و لا يستفاد منهما عدم جوازه في الصلاه لأجل عدم معهوديته من النبي صلّى الله عليه و آله، و لا حرمة بما هو، و لا كراهته كذلك، و لا حرمة في الصلاه كما لا يخفى.

و منها: ما رواه في محكيّ قرب الإسناد عن عبد الله بن الحسن، عن جدّه عليّ ابن جعفر قال: قال أخى: قال عليّ بن الحسين عليهما السّلام: «وضع الرجل إحدى يديه على الأخرى في الصلاه عمل، و ليس في الصلاه عمل» (٣). و الظاهر أنّ المراد بالعمل هو العمل التصنعيّ الذي هو خلاف مقتضى الطبع في حال الخشوع و الخشوع.

إلى غير ذلك من الأخبار.

ثمّ اعلم أنّ العامّه اختلفوا في التكفير، فذهب مالك إلى كراهته في الفريضة

ص: ٣٣٥

١- ١) الكافي ٣: ٢٩٩ ح ١، الوسائل ٧: ٢٦٦. أبواب قواطع الصلاه ب ١٥ ح ٢.

٢- ٢) الكافي ٣: ٣٣٦ ح ٩، التهذيب ٢: ٨٤ ح ٣٠٩، الوسائل ٧: ٢٦٦. أبواب قواطع الصلاه ب ١٥ ح ٣.

٣- ٣) قرب الاسناد: ١٧٧ ح ٧٩٥، الوسائل ٧: ٢٦٦. أبواب قواطع الصلاه ب ١٥ ح ٤.

دون النافله، و لكن ذهب الجمهور إلى أنه من جمله مسنونات الصلاة (١)، قال ابن رشد في بدايه المجتهد: و السبب في اختلافهم أنه قد جاءت آثار ثابتة نقلت فيها صفه صلاته عليه الصلاة و السلام، و لم ينقل فيها أنه كان يضع يده اليمنى على اليسرى، و ثبت أيضا أن الناس كانوا يؤمرون بذلك، و ورد ذلك أيضا من صفه صلاته عليه الصلاة و السلام في حديث أبي حميد.

فراى قوم أن الآثار التي أثبتت ذلك اقتضت زياده على الآثار التي لم تنقل فيها هذه الزياده، و أن الزياده يجب أن يصار إليها، و رأى قوم أن الأوجب المصير إلى الآثار التي ليس فيها هذه الزياده لأنها أكثر، و لكون هذه ليست مناسبة لأفعال الصلاة و إنما هي من باب الاستغاثه، و لذلك أجازها مالك في النفل، و لم يجزها في الفرض، و قد يظهر من أمرها أنها هيئه تقتضى الخضوع و هو الأولى بها (٢). انتهى.

و لا يخفى أنه لو كان عمل النبي صلى الله عليه و آله مستمرا على التكفير في حال الصلاة لما كان وجه لعدم نقله في تلك الآثار الكثيره التي نقلت فيها صفه صلاته صلى الله عليه و آله، فعدم النقل فيها يكشف قطعا عن عدم ثبوته بوجه.

و أما الإماميه، فقال المحقق في المعبر: في وضع اليمين على الشمال في حال القراءه قولان: أحدهما حرام و تبطل الصلاة، و به قال الشيخان و علم الهدى و ابنا بابويه و أتباعهم. و قال أبو الصلاح بالكرهيه (٣).

ثم إنه حيث كان فقه الإماميه مأخوذا غالبا من الأئمه الهداه عليهم الصلاة

ص: ٣٣٦

١-١) المجموع ٣:٣١١، المغنى لابن قدامه ١:٥٤٩، المدونه الكبرى ١:٧٤.

٢-٢) بدايه المجتهد ١:١٩٧ المسأله الخامسه، تذكره الفقهاء ٣:٢٩٥ مسأله ٣٣٠.

٣-٣) المعبر ٢:٢٥٥-٢٥٦.

و السلام و كان كل واحد منهم معاصراً لعدّه من المخالفين المتصدّين لمقام الإفتاء و المراجعة، فلا بدّ في تحقيق مفاد الروايه و توضيح مدلولها من ملاحظه فتاوى المعاصرين للإمام الذين صدرت منهم الروايه. و حينئذ فما ورد في بعض الروايات من أنّ التكفير من فعل المجوس (١) ليس بناظر إلى حرمة من جهه التشبه بالمجوس، بل النظر فيه إلى ردّ العامّه القائلين باستمرار عمل النبي صلّى الله عليه و آله على ذلك، و أنّه ليس منه، بل منشؤه من المجوس، فلا يكون من سنن الصلاه أصلاً.

و ممّا ذكرنا يظهر الجواب عن المحقّق رحمه الله (٢) حيث استظهر من الروايه الكراهيه، لما تضمّنته من قوله: إنّ تشبّه بالمجوس، فإنّ مفاد الروايه كما مرّت الإشاره إليه هو بيان عدم كونه من آداب الصلاه لعدم معهوديته من النبي صلّى الله عليه و آله، فلا يستفاد منها الحرمة و لا الكراهيه بل و لا المبطلية، نعم يستفاد منها أنّ الإتيان به بما أنّه مستحبّ، و من جمله آداب الصلاه محرم تشريعاً كما يصنعه العامّه كذلك.

فالأولى التمسك للإبطال بروايه محمّد بن مسلم المتقدمه (٣)، بناء على ما استظهرنا منها. نعم يمكن التمسك له أيضاً بوجه آخر، و هو أنّه لا شكّ في حرمة التكفير تشريعاً، و من المعلوم أنّ المكفّر لا يكون قصده بهذا العمل إلاّ تكميل صلاته، و ليس بحيث لا يكون المحرّم المزبور دخيلاً في الصلاه بوجه، ففي الحقيقه قد أتى العامل بالصلاه على غير ما جاء به الشرع، فلا تقع صحيحه بل فاسده فتدبر.

ص: ٣٣٧

١- (١) الوسائل ٢٦٧، ٢٦٦: ٧. أبواب قواطع الصلاه ب ١٥ ح ٧، ٣، ٢.

٢- (٢) المعتبر ٢٥٧: ٢.

٣- (٣) الوسائل ٢٦٥: ٧. أبواب قواطع الصلاه ب ١٥ ح ١.

الالتفات إلى غير القبلة بقدر معتدّ به

أمّا القدماء فذهبوا إلى بطلان الصلاة به استناداً إلى الروايات الواردة في هذا الباب (١)، و أمّا المتأخرون (٢) الذين قاربوا عصرنا فقد أدرجوا المقام في مسأله ترك الاستقبال.

أمّا الروايات:

فمنها: روايه محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يلتفت في صلاته؟ قال: «لا، ولا ينقض أصابعه» (٣).
و منها: روايه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام في حديث -قال: «إذا التفت في صلاه مكتوبه من غير فراغ فأعد الصلاة إذا كان الالتفات فاحشاً، وإن كنت قد تشهّدت

ص: ٣٣٨

١- ١) المبسوط ١: ١١٧، النهاية: ٨٧، المراسم: ٨٧، السرائر ١: ٢٤٣، شرائع الإسلام ١: ٩١، الوسيله: ٩٧، الكافي في الفقه: ١٢٠، الغنيه: ٨٢.

٢- ٢) كشف اللثام ٤: ١٦٨، جواهر الكلام ١١: ٢٥-٤٣، ذخيره المعاد: ٣٥٣.

٣- ٣) الكافي ٣: ٣٦٦ ح ١٢، التهذيب ٢: ١٩٩ ح ٧٨١، الاستبصار ١: ٤٠٥ ح ١٥٤٤، الوسائل ٧: ٢٤٤. أبواب قواطع الصلاة ب ٣ ح ١.

فلا تعد» (١).

و منها: روايه زراره أنه سمع أبا جعفر عليه السلام يقول: «الالتفات يقطع الصلاة إذا كان بكلمه» (٢) والمراد بقوله: «بكلمه» هو الالتفات بجميع البدن، و يحتمل أن يكون المراد به هو الالتفات الفاحش.

و منها: روايه علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون في صلاته فيظن أن ثوبه قد انخرق أو أصابه شيء، هل يصلح له أن ينظر فيه أو يمسه؟ قال: «إن كان في مقدم ثوبه أو جانبه فلا بأس، وإن كان في مؤخره فلا يلتفت، فإنه لا يصلح» (٣).

و هذه الروايه تدلّ على منع الالتفات إذا كان إلى المؤخر. و أما إذا كان إلى أحد الجانبين اليمين و اليسار فلا.

و منها: روايه عبد الملك قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الالتفات في الصلاة أ يقطع الصلاة؟ فقال: «لا، و ما أحب أن يفعل» (٤).

و منها: روايه أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن تكلمت أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد الصلاة» (٥).

و منها: ما رواه في الخصال بإسناده عن علي عليه السلام في حديث الأربعمائه قال:

«الالتفات الفاحش يقطع الصلاة، و ينبغي لمن يفعل ذلك أن يبدأ بالصلاه بالأذان

ص: ٣٣٩

-
- ١- (١) الكافي ٣: ٣٦٥ ح ١٠، التهذيب ٢: ٣٢٣ ح ١٣٢٢، الوسائل ٧: ٢٤٤. أبواب قواطع الصلاة ب ٣ ح ٢.
- ٢- (٢) التهذيب ٢: ١٩٩ ح ٨٧٠، الاستبصار ١: ٤٠٥ ح ١٥٤٣، الوسائل ٧: ٢٤٤. أبواب قواطع الصلاة ب ٣ ح ٣.
- ٣- (٣) التهذيب ٢: ٣٣٣ ح ١٣٧٤، مسائل علي بن جعفر: ١٨٦ ح ٣٦٧، قرب الإسناد: ١٦٥ ح ٧٠٢، الوسائل ٧: ٢٤٥. أبواب قواطع الصلاة ب ٣ ح ٤.
- ٤- (٤) التهذيب ٢: ٢٠٠ ح ٧٨٤، الاستبصار ١: ٤٠٥ ح ١٥٤٦، الوسائل ٧: ٢٤٥. أبواب قواطع الصلاة ب ٣ ح ٥.
- ٥- (٥) الفقيه ١: ٢٣٩ ح ١٠٥٧، الوسائل ٧: ٢٤٥. أبواب قواطع الصلاة ب ٣ ح ٦.

و منها: ما رواه ابن إدريس فى آخر السرائر نقلا عن كتاب الجامع للبرنطى صاحب الرضا عليه السلام قال: سألته عن الرجل يلتفت فى صلاته، هل يقطع ذلك صلاته؟ قال: «إذا كانت الفريضة و التفت إلى خلفه فقد قطع صلاته، فيعيد ما صلى و لا يعتدّ به، و إن كانت نافله لا يقطع ذلك صلاته و لكن لا يعود» (٢).

و هذه الروايه تدلّ أيضا على بطلان الفريضة فى خصوص ما إذا كان الالتفات إلى الخلف فقط.

ثمّ إنّ ظاهر عنوان كلمات الفقهاء من القدماء و المتوسّطين هو تقييد الالتفات المنافى للصلاه بما إذا كان فاحشا و كان عن عمد، و ذكروا فى مبحث اعتبار الاستقبال أنّ ترك الاستقبال إن كان مسببا عن اشتباه الأماره، فإن كان الانحراف بمقدار يسير لا يبلغ حدّ اليمين و اليسار فلا بأس، و إلا فالواجب الإعادة فى الوقت دون خارجه.

هذا، و الظاهر وجود الاختلاف فى المسألتين، لأنّ معنى الالتفات كما يظهر بمراجعته العرف عبارته عن انصراف الوجه إلى جهه غير جهه مقاديم البدن، و ليس عبارته عن التوجّه بجميع المقاديم، و حينئذ فإن كانت المقاديم إلى القبلة فالالتفات بالوجه لا محاله يكون إلى غيرها من الخلف أو اليمين أو اليسار.

هذا، و المراد بالاستقبال فى مبحث القبلة هو التوجّه بمقاديم البدن جميعا سواء قلنا بلزوم استقبال العين أو بكفايه استقبال الجهه، فمجرد التفات الوجه عن جهه إلى القبلة لا يكون بنظر العرف محصّلا للاستقبال المعبر فى الصلاه، فلالتفات

ص: ٣٤٠

١- ١) الخصال: ٦٢٢، الوسائل ٢٤٥: ٧. أبواب قواطع الصلاه ب ٣ ح ٧.

٢- ٢) السرائر ٥٧٢: ٣، قرب الإسناد: ١٧٨ ح ٨٠٦، الوسائل ٢٤٦: ٧. أبواب قواطع الصلاه ب ٣ ح ٨.

معنى و للاستقبال معنى آخر، فلا ارتباط لإحدى المسألتين بالأخرى.

و منه يظهر أنّ المصلّى مع وصف كونه مستقبلا حقيقه تاره يكون بحيث لا يلتفت أصلا، و اخرى بحيث يلتفت قلبا فقط، و ثالثه بالقلب و العين، و رابعه بالوجه أيضا، و لا يخرج عن الاستقبال بمجرد انصراف الوجه عن القبلة، لأنه لا يكون المعبر في الصلاه هو الاستقبال بالوجه حتّى ينافيه الالتفات و الانصراف به، و أمّا قوله تعالى فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ (١)، كناية عن التوجّه إلى الكعبه بجميع مقادير البدن، لعدم انفكاك الاستقبال بالمقادير عن التوجّه بالوجه غالبا، و ليس المراد به هو كفايه الاستقبال بالوجه فقط حتّى تتحد المسألتان.

ثمّ إنّ المراد من الالتفات الفاحش ليس الالتفات الحقيقي-خلف الوجه-فإنّه مستحيل، بل المراد به هو الالتفات بحيث يرى خلفه و لو بأوّل مراتبه، فإذا كان بحيث يصل إلى أوّل مراتب الخلف فيفسد الصلاه، و إذا لم يصل إليه بأنّ نظر بالعين إلى اليمين أو اليسار فلا يوجب البطلان، فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّ الالتفات غير عدم الاستقبال.

ثمّ إنّ روايه عبد الملك المتقدّمه تدلّ بظاهرها على كراهيه الالتفات، و هل المراد بالالتفات فيها هو الالتفات بجميع مراتبه، أو خصوص بعض المراتب نظرا إلى الجمع بينها و بين الروايات الأخرى؟ فيه وجهان:

و روايه أبى بصير-لأجل احتمال أن يكون المراد بالانصراف المذكور فيها هو الانصراف عن القبلة بجميع المقادير فتكون مربوطه بباب القبلة-لا يمكن أن تجعل دليلا على بطلان الصلاه بالالتفات المبحوث عنه في المقام.

و روايه زراره الداله على كون الالتفات قاطعا إذا كان بكّله، فقد عرفت أنّ في

ص: ٣٤١

١-١) البقره: ١٤٤.

معناها احتمالين، فعلى الاحتمال الأوّل الذى مرجعه إلى كون المراد هو الالتفات بجميع البدن، تكون أجنبيه عن المقام، و مربوطه بمسأله الاستقبال.

و أمّا على الاحتمال الثانى تكون متعرّضه لحكم المقام، و لفظ الالتفات المذكور فيها و إن كان يناسب الاحتمال الثانى إلا أن حمل قوله عليه السّلام: «بكلّه» على مراتب الالتفات بعيد، لأنّ الظاهر منه هو كون المراد الالتفات بجميع البدن.

و بالجمله: فالظاهر أنّ الضمير فيه يرجع إلى الملتفت و المصلّى دون الالتفات، و حينئذ فصدر الروايه باعتبار ذكر الالتفات مناسب للاهتمام الثانى و ذيلها يناسب الاحتمال الأوّل.

ثمّ إنّه على فرض أن يكون المراد بقوله: «بكلّه» هو الالتفات بكل المصلّى و الملتفت بجميع بدنه، فهل يكون مدلول الروايه عدم بطلان الصلاه إذا لم يكن الالتفات بجميع البدن، فيتحقق التعارض بين مفهومها و منطوق سائر الروايات الداله على البطلان إذا كان الالتفات فاحشا، و إن لم يكن بجميع البدن، أو أنّ الروايه لا تدلّ إلا على مجرد بطلان الصلاه إذا التفت المصلّى بكلّه و لا تدلّ على عدم البطلان فى غيره؟ و بعباره أخرى: مفاد الروايه هو أنّ الالتفات بمجرد لا يكون قاطعا للصلاه، بل المتّصف بهذا الوصف هو الالتفات مع أمر زائد، فالموضوع للحكم بالقاطعيه أمر مركّب من الالتفات و شىء آخر، و أمّا كون الأمر الآخر الذى به يتحقق الموضوع فيترتب عليه الحكم، هو خصوص قيد «بكلّه» فلا يستفاد من الروايه أصلا و حينئذ فلا منافاه بينها و بين ما يدلّ على قاطعيه الالتفات إذا كان فاحشا، نظير قوله عليه السّلام: «إذا كان الماء قدر كّر لم ينجسه شىء»^(١). فإنّ المستفاد منه أنّ تمام

ص: ٣٤٢

١- ١) الوسائل ١: ١٥٨-١٥٩. أبواب الماء المطلق ب ٩ ح ٤، ٥، ٢، ١.

الموضوع للحكم بعدم التنجس ليس الماء بإطلاقه، بل هو مع خصوصيه زائده، و أما كون الخصوصيه الزائده منحصره فى بلوغها قدر كثر فلا يستفاد منه، فلا ينافى حينئذ قيام قيد آخر مقام الكزيه، كالجريان و نحوه.

هذا، و لا يخفى أنّ قوله عليه السلام: «لا»، فى روايه محمد بن مسلم المتقدمه فى مقام الجواب عن سؤاله «عن الرجل هل يلتفت فى صلاته؟» يفيد بظاهره أنّ تمام الموضوع هو مجرّد الالتفات، و حينئذ يحصل التعارض بينها و بين روايه زراره الداله على عدم كون تمام الموضوع هو نفس الالتفات. إلا أن يقال: إنّ قوله عليه السلام:

«لا»، لا ظهور له فى بطلان الصلاه بالالتفات، بل مفاده مجرّد الكراهه، و يؤيده قوله: «و لا ينقض أصابعه» كما لا يخفى، فلا تعارض بينهما.

و أمّا روايه الحلبي فتدلّ على بطلان الفريضه بالالتفات الفاحش، و يساويها فى هذا المضمون حديث الأربعمائه، و كذا روايه محمد بن إدريس من جهه الاشتمال على التخصيص بالفريضه، و أمّا من جهه خصوصيه الالتفات فهى تشتمل على التفصيل بين اليمين و اليسار و بين الخلف، و يساويها فى هذه الجهه روايه عليّ بن جعفر.

و مقتضى الجمع بينهما و بين روايه الحلبي و الأربعمائه المشتملتين على تقييد الالتفات بالفاحش أن يقال: إنّ المراد بالفاحش هو الالتفات إلى الخلف، فهاتان الروايتان مفسّرتان للمراد من الفاحش المذكور فيهما، فانقدح أنّ الالتفات الفاحش أى الالتفات إلى الخلف يوجب بطلان الصلاه، و الالتفات غير الفاحش أى الالتفات إلى اليمين أو اليسار لا يضرّ أصلا.

التأمين بعد قراءه الفاتحه

وقد وردت فيه روايات كثيره:

فمنها: روايه جميل عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «إذا كنت خلف إمام فقرأ الحمد و فرغ من قراءتها فقل أنت: الحمد لله رب العالمين، و لا تقل: آمين» (١).

و منها: روايه معاويه بن وهب قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: أقول: آمين إذا قال الإمام: غير المغضوب عليهم و لا الضالين؟ قال: «هم اليهود و النصارى، و لم يجب فى هذا» (٢).

و منها: روايه محمد الحلبى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام أقول إذا فرغت من فاتحه الكتاب: آمين؟ قال: «لا» (٣).

ص: ٣٤٤

١ - ١) الكافى ٣: ٣١٣ ح ٥، التهذيب ٢: ٧٤ ح ٢٧٥، الاستبصار ١: ٣١٨ ح ١١٨٥، الوسائل ٦: ٦٧. أبواب القراءه فى الصلاه ب ١٧ ح ١.

٢ - ٢) التهذيب ٢: ٧٥ ح ٢٧٨، الاستبصار ١: ٣١٩ ح ١١٨٨، الوسائل ٦: ٦٧. أبواب القراءه فى الصلاه ب ١٧ ح ٢.

٣ - ٣) التهذيب ٢: ٧٤ ح ٢٧٦، الاستبصار ١: ٣١٨ ح ١١٨٦، الوسائل ٦: ٦٧. أبواب القراءه فى الصلاه ب ١٧ ح ٣.

و منها: روايه زراره عن أبي جعفر عليه السّلام الوارده في كيفية الصلاه المشتمله على قوله عليه السّلام: «و لا تقولنّ إذا فرغت من قراءتك: آمين، فإن شئت قلت: الحمد لله ربّ العالمين» (١).

و منها: روايه جميل، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن قول الناس في الصلاه جماعه حين يقرأ فاتحه الكتاب: آمين؟ قال: «ما أحسنها! و اخفض الصوت بها» (٢).

ثمّ إنّ المحقّق في المعتمد ذهب إلى تقديم روايه جميل هذه على روايه محمّد الحلبي لضعفها بمحمّد بن سنان، و صحّحه هذه الروايه، فلذا أفتى بالكراهه (٣). و لا يخفى أنّه مع تسليم ما ذكره من تقديم روايه جميل على روايه الحلبي، لا معنى للفتوى بالكراهه مع التعبير في روايه جميل بقوله عليه السّلام: ما أحسنها.

نعم لو كانت كلمه «ما» فيها، نافية سواء كان الفعل المنفيّ من باب التفعيل أو من باب الإفعال مع كونه بصيغه المتكلم وحده كما احتمل الأمرين في المصباح (٤)، لأمكن الفتوى بالكراهه استنادا إلى الروايه، و لكنّه بعيد، فإنّ معنى قول الرجل:

إنّي ما أحسن ذلك نظير قوله: فلان يحسن الفاتحه أي يعرفها بالوجه الحسن، و هذا لا يناسب شأن الإمام عليه السّلام، مضافا إلى أنّ ذلك لا يلائم مع ذيل الروايه الدالّ على وجوب خفض الصوت بها كما لا يخفى.

فالظاهر أنّ قوله: «ما أحسنها» إنّما هو بصيغه التعجب و حينئذ فاللازم حمل الروايه على التقيه، لأنّها لا تقاوم سائر الروايات الداله على تحريم التأمين، مضافا

ص: ٣٤٥

-
- ١- ١) علل الشرائع: ٣٥٨ ب ٧٤ ح ١، الوسائل ٤٦٤: ٥. أبواب أفعال الصلاه ب ١ ح ٦.
 - ٢- ٢) التهذيب ٧٥: ٢ ح ٢٧٧، الاستبصار ٣١٨: ١ ح ١١٨٧، الوسائل ٦٨: ٦. أبواب القراءه في الصلاه ب ١٧ ح ٥.
 - ٣- ٣) المعتمد ١٨٦: ٢.
 - ٤- ٤) مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٣١٢.

إلى الإجماع على التحريم، و بطلان الصلاة بسببه كما ادّعاه السيد و الشيخ قدس سرهما (١).

ثمّ إنّه لو لا- الإجماع المزبور فهل يمكن استفاده كون التأمين مبطلا من سائر الروايات الداله على مجرّد النهي عنه أم لا؟ ذهب صاحب المدارك إلى العدم (٢)، و لا بدّ من التأمل في أنّ النهي الوارد في هذه الأخبار هل هو ناظر إلى عدم استحبابه، و كونه محرّما في قبال العامّة القائلين بالاستحباب، أو أنّ النهي فيها نهى إرشادى، و مرجعه إلى كونه منافيا للصلاه، و موجبا لعدم انطباق عنوانها على المأتى به من الأفعال، بترقّب أنّه صلاه و منطبق عليه لهذا العنوان، و يؤيّده أنّه لا شكّ في كونه محرّما تشريعا، فيثبت به بطلان الصلاة بالتقريب المتقدّم في بطلان الصلاة بالتكفير.

ثمّ اعلم أنّ المسلمين اختلفوا في التأمين، فالعامّة اتفقوا على استحبابه بعد الفاتحه و اختلفوا في الجهر به و الإخفات (٣)، و منشأ ذلك روايتان عن أبي هريره و غيره (٤). و الإماميه قد اتفقوا على عدم استحبابه بعد الفاتحه و إن اختلفوا بين قائل بالكراهه كما عن ابن الجنيد و أبي الصلاح، و احتمله المحقّق في المعتبر بل اختاره، و بين من ذهب إلى أنّه محرّم بالحرمة التكليفية كما عن صاحب المدارك (٥) و يحتمله ظواهر كلمات القائلين بالمنع. و بين قائل بالحرمة الوضعيّة الراجعة إلى بطلان الصلاة بسببه كما هو المشهور بينهم، و قد ادّعى السيّد في الانتصار و الشيخ في

ص: ٣٤٤

١- (١) الانتصار: ١٤٤، المقنعه: ١٠٥، الخلاف ١: ٣٣٢ و ٣٣٤.

٢- (٢) مدارك الاحكام ٣: ٣٧٣.

٣- (٣) المجموع ٣: ٣٧١-٣٧٣، المغنى لابن قدامه ١: ٥٦٤، تذكرة الفقهاء ٣: ١٦٢ مسألة ٢٤٥.

٤- (٤) سنن الدارقطني ١: ٢٦٣-٢٦٤ ب ٣٤، صحيح البخارى ٢: ٢١٣ ب ١١١-١١٣، سنن النسائي ٢: ١٥٤-١٥٦ ب ٣٣-٣٥.

٥- (٥) حكاة عن ابن الجنيد في الدروس ١: ١٧٤، الكافي في الفقه: ١٢٥، المعتبر ٢: ١٨٦، مدارك الاحكام ٣: ٢٧٤.

الخلاف الإجماع عليه (١). و منشأ ذلك هي الروايات المتقدمه الناهيه عن قول آمين بعد الفراغ من الفاتحه، و هي روايه جميل الأولى، و روايه محمّد الحلبي، و روايه زراره، و مفادها يشعر باستمرار الإماميه على الترك كما لا يخفى.

و هنا وجه آخر استدلل به الشيخ في الخلاف للقول بالبطلان، و هو أنّ آمين من كلام الآدمي، فهو مبطل للصلاه (٢)، و ردّ عليه بأنّه ليس من كلام الآدمي، لأنّه دعاء، إذ معناه: اللهم استجب، فهو دعاء بالاستجاب.

و أجيب عنه بوجهين:

أحدهما: أنّ أسماء الأفعال ليست موضوعه للمعاني بل للألفاظ، فلا يكون آمين دعاء، و أنكر هذا المطلب الرضى قدس سرّه (٣) نظراً إلى أنّه لا معنى لذلك إذ حين ما يقال: «صه»، لا يستفاد منه لفظ «اسكت»، ثمّ المعنى ل«صه»، و هذا هو الحقّ، لأنّ إطلاق الاسم على أسماء الأفعال إنّما هو بملاحظه إجراء أحكام الأسماء عليها من التنوين و غيره، و إطلاق الفعل عليها بملاحظه دلالتها على المعاني المربوطه بالأفعال، فلا وجه للقول بكونها موضوعه للألفاظ دون المعاني.

ثانيهما: أنّه لم يعهد كون آمين من أسماء الأفعال عند العرب. و إن كان كذلك في سائر اللغات، و جواب هذا الوجه واضح، لأنّ ضبط سيوييه و غيره على خلافه.

و هنا ردّ ثالث، و هو أنّ آمين إنّما يكون دعاء إذا كان مسبقاً بالدعاء، لأنّه لا معنى له ابتداءً، و المفروض أنّ الفاتحه إنّما تقرأ بعنوان القرآن، و حكاية كلام الله المنزل، لا بعنوان الدعاء، فلا يكون آمين دعاء.

و كيف كان، فالتحقيق أنّ النواهي الوارده في الروايات ظاهرها كونها إرشادا

ص: ٣٤٧

١-١) الانتصار: ١٤٤، الخلاف ٣: ٣٣٢، مسألة ٨٤.

٢-٢) الخلاف ١: ٣٣٤.

٣-٣) شرح الكافية: ١٨٧.

إلى بطلان الصلاة بإتيان متعلقها، فما حكى عن المدارك من القول بالحرمة التكليفيه (١) مخالف لظاهر الأخبار. و أما القول بالكراهه فيمكن أن يكون مستنده هو كون أمين دعاء، و الدعاء في نفسه مستحب في الصلاة، فلا وجه لعدم الجواز.

و أما الكراهه فلأجل التشبه بالنصارى أو لأجل روايه جميل الأخيره (٢).

و لا يخفى أنّ هذا الوجه إنّما هو فرع الجمع العرفي بينها و بين الروايات الناهيه، مع أنّ الجمع بين الروايات مشكل، خصوصا لو حمل النهي فيها على الكراهه، إذ هي لا يناسب مع التعبير بقوله: «ما أحسنها» الظاهر في كونه بصيغته التعجب كما عرفت، مضافا إلى ما مرّ من أنّ التأمين لا يكون متمحضا في الدعاء، بل هو دعاء إذا كان مسبوqa بالدعاء، و المفروض عدم سبق الدعاء، لأنّ قراءة الفاتحه إنّما تكون على سبيل الحكايه و قراءه القرآن، لا على وجه الدعاء.

فالأقوى بطلان الصلاة بالتأمين للروايات، و لما أفاده الشيخ في الخلاف (٣)، و قد عرفت ضعف ما أورد عليه، و لما ذكرناه في التكفير من استلزامه الحرمة التشريعيه المحققه في المقام، لصراحه الروايات في عدم ثبوت التأمين من النبي صلى الله عليه و آله للبطلان بالتقريب الذي ذكرنا هناك.

و أما الإجماع الذي ادّعه السيد و الشيخ قدس سرهما (٤)، فليس دليلا- مستقلا، لما مرّ غير مرّه من أنّ مرادهم بالإجماع هو قول المعصوم عليه السلام، فمستنده إنّما هو الروايات المزبوره. ثمّ إنّ مقتضى إطلاق النصوص و الفتاوى إطلاق الحكم بالنسبه إلى الإمام و المأموم و المنفرد بلا فرق بينهم أصلا.

ص: ٣٤٨

١-١) مدارك الأحكام ٣:٣٧٣.

٢-٢) الوسائل ٦:٦٨. أبواب القراءه في الصلاة ب ١٧ ح ٥.

٣-٣) الخلاف ١:٣٣٢ مسألة ٨٤.

٤-٤) الانتصار: ١٤٤، الخلاف ١:٣٣٢.

هل التامين فى القنوت مفسد للصلاه أم لا؟ مقتضى القاعده العدم، لعدم جريان الأدله المتقدمه فى هذا المقام، أما الروايات فواضح، لأن موردها هو التامين بعد الفراغ من الفاتحه، وأما الوجه الذى حكى عن الخلاف فلأنه إنما هو فيما إذا لم يكن مسبوقا بالدعاء، و فى القنوت مسبوق به دائما لأجله. وأما الوجه المتقدم فى التكفير فلأن مورده ما إذا كان محرّما تشريعا، و التشريع غير متحقق فى المقام كما هو واضح، فمقتضى القاعده عدم الإفساد، و لكن الأحوط تركه أيضا.

الضحك

وقد وردت فيه روايات كثيرة:

منها: روايه سماعه قال: سألته عن الضحك هل يقطع الصلاه؟ قال: «أما التبسم فلا يقطع الصلاه، و أما القهقهه فهى تقطع الصلاه»
(١) و الروايه و إن كانت مضمرة إلا أنّ مضمرة سماعه لا إشكال فيها لأنها فى الحقيقه غير مضمرة.

وقد نشأ توهم الإضرار من عدم التصريح بذكر الإمام الذى روى عنه، مع أنه فى أول كتابه روى عن أبى عبد الله عليه السلام ثمّ عبّر بعد ذلك بقوله: و سألته إلى آخر الكتاب، لعدم الافتقار إلى التصريح به ثانياً، فالإشكال فيها من جهه الإضرار ممّا لا يقبل.

هذا، و يظهر من الجواب أنّ الضحك له فردان: فرد يقطع الصلاه و هو القهقهه،

ص: ٣٥٠

١- (١) الكافى ٣: ٣٦٤ ح ١، التهذيب ٢: ٣٢٤ ح ١٣٢٥، الوسائل ٧: ٢٥٠. أبواب قواطع الصلاه ب ٧ ح ٢.

و فرد لا يكون كذلك و هو التَّبَسُّم، و يوافق هذه الروايه فى خصوص البطلان بالقهقهه روايه زراره عن أبى عبد الله عليه السَّلام قال: «القَهقهه لا تنقض الوضوء و تنقض الصلاه» (١).

و منها: خبر ابن أبى عمير عن رهط سمعوه يقول: «إنَّ التَّبَسُّم فى الصلاه لا ينقض الصلاه و لا ينقض الوضوء، إنَّما يقطع الضحك الذى فيه القهقهه» (٢).

و قوله: «إنَّما يقطع» معناه إنَّما يقطع الصلاه، لأنَّها القدر المسلَّم، لكنَّ الروايه مضمرة و مجهوله لأجل الرهط.

و منها: مرسله الصدوق قال: قال الصادق عليه السَّلام: «لا يقطع التَّبَسُّم الصلاه و تقطعها القهقهه، و لا تنقض الوضوء» (٣). و اسناد الكلام إلى الإمام عليه السَّلام و حذف السند إنَّما هو لأجل وثوقه بالصدور، و لذا فرق بين ما إذا عبَّر بقوله: «قال» و بين ما إذا عبَّر بقوله «روى» فيعتبر الأوَّل دون الثانى، و لا يبعد أن يقال باتحادها مع روايه سماعه المتقدِّمه.

ثمَّ إنَّ روايه سماعه و مرسله الصدوق ظاهرتان فى التعرُّض لحكم فردين من الضحك:

أحدهما: القهقهه، و هى مصدر مأخوذ من الصوت المأخوذ على وجه خاصَّ و «قه» اسم للصوت المزبور، و فعله: قهقهه يقهقهه، و اللغويون و إن اختلفوا فى ذلك، فقال بعضهم: إنَّ المراد من القهقهه الصوت أو الضحك المشتمل على مدِّ و ترجيع (٤)، و قال بعض آخر: إنَّ المراد منها هو الضحك غير التَّبَسُّم (٥) إلاَّ أنَّ الظاهر اختصاص

ص: ٣٥١

-
- ١- ١) الكافي ٣: ٣٦٤ ح ٦، التهذيب ٢: ٣٢٤ ح ١٣٢٤، الوسائل ٧: ٢٥٠. أبواب قواطع الصلاه ب ٧ ح ١.
 - ٢- ٢) التهذيب ١: ١٢ ح ٢٤، الاستبصار ١: ٨٦ ح ٢٧٤، الوسائل ٧: ٢٥٠. أبواب قواطع الصلاه ب ٧ ح ٣.
 - ٣- ٣) الفقيه ١: ٢٤٠ ح ١٠٦٢، الوسائل ٧: ٢٥١. أبواب قواطع الصلاه ب ٧ ح ٤.
 - ٤- ٤) العين ٣: ٣٤١.
 - ٥- ٥) القاموس المحيط ٤: ٢٩٣، مقاييس اللغه ٥: ٥.

القهقهه بالصوت المخصوص المشتمل على لفظ قه قه.

و ثانيهما: التَّبَسُّمُ، وهو عبارة عمّا يحصل بتغيّر هيئة الوجه. هذا، ويقع الكلام حينئذ في وجود الواسطه و عدمها، و على الأوّل فهل هو ملحق بالتَّبَسُّمِ أو بالقهقهه، أو يجرى فيه الأصل و يحكم بعدم كونه مانعا للصلاه؟.

و التحقيق في هذا المقام أن يقال: إنّ في البين حالات ثلاثه:

١- الإعجاب الذي هو مبدأ للقهقهه، بحيث لو لم يحفظ نفسه عن القهقهه لقهقهه، و من الواضح عدم صدق عنوان القهقهه على هذه الحاله.

٢- الصوت الإخفاتي، و هذا أيضا لا يصدق عليه عنوان القهقهه، و لا تبطل الصلاه به.

٣- الصوت الإجهاري غير البالغ حدّ القهقهه، و فيه وجهان: من عدم صدق القهقهه عليه لأنها مأخوذه من الصوت الخاصّ، و من أنّ قه قه لا- خصوصيه فيه، فالصوت الإجهاري الضحكي مصداق للقهقهه حكما، و لو شكّ في ذلك فالمرجع هو الأصل، أعني البراءه أو الاشتغال على القولين في دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، فيما إذا شكّ في مانعيه شيء عن تحقق العمل.

و أمّا بالنظر إلى الروايات فنقول:

تاره يقال: بأنّ المقصود بالأصالة في الروايات هو بيان أنّ التَّبَسُّمِ غير قاطع للصلاه، و أخرى يقال: بأنّ المقصود بالأصالة فيها هو بيان كون القهقهه قاطعه، فعلى الأوّل يكون مفهومه أنّ غير التَّبَسُّمِ قاطع. غايه الأمر إنّه حيث يكون غالب أفراد غير التَّبَسُّمِ هو الفرد المسمّى بالقهقهه، فحكم بكونها قاطعه لا لخصوصيه فيها، بل لكونها من أفراد غير التَّبَسُّمِ، و حينئذ فمقتضى المفهوم كون الصوت الإجهاري غير البالغ حدّ القهقهه قاطعا أيضا، كما أنّه على الثاني ينعكس الأمر، فتدلّ الروايه على عدم كونه قاطعا لانحصار القاطع، بناء على هذا الوجه في

القهقهه، و هي لا تصدق عليه قطعا.

و مجمل الكلام أنه إما أن يقال: بانحصار الضحك في التَّبَسُّم و القهقهه قطعا، و لا يكون له فرد ثالث و إما أن يقال: بعدم معلوميه الانحصار فيهما، فيحتمل أن يكون له فرد ثالث. و على الثاني تاره يقال: بكون الروايات بصدد بيان حكم جميع أفراد الضحك من التَّبَسُّم و القهقهه و غيرهما لو كان له فرد آخر و اخرى يكون هذا أيضا مشكوكا، بمعنى أنه لا نفهم منها ذلك، أى كونها بصدد بيان حكم جميع الأفراد.

فإن قلنا بعدم الواسطه و انحصار الضحك فيهما، فلا بدّ من أن نقول فى مثل روايه سماعه ممّا يكون فيه التعرّض لحكم كلا الفردين: بكون أحدهما أوسع من الآخر، و لأجل كون الأوسع مجهولا لا يمكن لنا الحكم على المشكوك بكونه قاطعا، أم لا.

و إن قلنا: بعدم معلوميه الانحصار و كون الروايات بصدد بيان حكم جميع مصاديق الضحك، فيدور الكلام مدار ما ذكرناه آنفا من ملاحظه ما هو المقصود بالأصالة فيها.

و إن قلنا: بعدم معلوميه كون الروايات بصدد بيان جميع الأفراد أيضا، فحكم الواسطه يستفاد حينئذ من الأصول العمليه، و الأصل الجارى فى المقام عندنا هو البراءه كما حقّقناه فى محلّه.

ثمّ إنّ روايه ابن أبى عمير المتقدمه تدلّ بظاهرها على انحصار الضحك القاطع بالضحك الذى فيه القهقهه، و حينئذ فلو كان فى البين واسطه يظهر من الروايه حكمها، بأنّها ملحقه بالتَّبَسُّم، لانحصار القاطع بالقهقهه فتدبّر.

ثمّ إنّ من جمله الأقوال فى الأعصار السابقه هو التفصيل فى الضحك بين ما لو أوجد حرفا أو حرفين، أو كان ممتدا فيقطع الصلاه، و بين غيره فلا يقطع (١).

ص: ٣٥٣

١- ١) نهايه الأحكام ٥١٩: ١، المنتهى ٢٩٢: ٥، روض الجنان: ٣٣٣، الموجز الحاوى (الرسائل العشر): ٨٥، مفتاح الكرامه ٣١: ٣.

و لا يخفى أنّ ذلك بعيد، لأنّ الظاهر من روايات الباب كون الضحك بعنوانه موضوعاً للحكم فتتبع.

ثمّ إنّ حكى عن بعض الفقهاء القول بأنّه لو اضطرّ المصلّى إلى القهقهة لا يوجب بطلان صلاته (١)، لحديث الرفع المشتمل على رفع ما اضطرّوا إليه (٢).

و لا يخفى ما فيه من النظر، لأنّ الضحك دائماً يحصل اضطراراً بعد تحقق مقدماته، و ليس كالأفعال الاختيارية التي قد يعرض لها الاضطرار، فلا يجرى فيه حديث الرفع فتدبر.

ص: ٣٥٤

١-١) جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣:٣٤.

٢-٢) الخصال: ٤١٧. باب التسعة ح ٩.

وقد وردت فى هذا الباب أربعة روايات: ثلاث منها تدلّ على حسن البكاء فى الصلاة، و من الواضح أنّ المراد منه هو البكاء المناسب لها كالبكاء من خشية الله أو لذكر الجنّة و النار، و واحده منها تدلّ على فساد الصلاة بسببه، و هى ما رواه أبو حنيفة عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البكاء فى الصلاة أ يقطع الصلاة؟ فقال: «إن بكى لذكر جنّه أو نار فذلك هو أفضل الأعمال فى الصلاة و إن كان ذكر ميتا له فصلاته فاسده» (١). و الظاهر اتّحاد هذه الرواية مع مرسله الصدوق حيث قال: و روى: «أنّ البكاء على الميت يقطع الصلاة، و البكاء لذكر الجنّة و النار من أفضل الأعمال فى الصلاة» (٢). و اشتهار الحكم بالبطلان فيما إذا كان البكاء للأمر الدنيويّه يجبر ضعف سند الروايه.

١-١) التهذيب ٢:٣١٧ ح ١٢٩٥، الاستبصار ١:٤٠٨ ح ١٥٥٨، الوسائل ٧:٢٤٧. أبواب قواطع الصلاة ب ٥ ح ٤.

٢-٢) الفقيه ١:٢٠٨ ح ٩٤١، الوسائل ٧:٢٤٧. أبواب قواطع الصلاة ب ٥ ح ٢.

ثم إنَّ البكاء المبطل هل يختصُّ بالبكاء مع الصوت أو يعمّه و ما ليس فيه صوت؟ وجهان، والمحكي عن عدّه من اللغويين أنّ البكاء ممدودا عبارته عمّا فيه الصوت، ومقصورا عمّا فيه خروج الدمع فقط، فقد صرح الجوهري بأنَّ الأوّل أى المقصور موضوع لخروج الدمع فقط، والثانى يعنى الممدود، لخروج الدمع المقرون بالصوت (١). ومقتضى هذا الكلام أن تكون المشتقات منهما موضوعه لمعنيين، وهذا بعيد جدًا، بل يمكن دعوى القطع بخلافه، فالحقّ أنّ البكاء مقصورا و ممدودا موضوع لمعنى واحد.

نعم، يظهر من عبارته بعض القدماء من اللغويين أنّ العمل المزبور من جهة اشتماله على الحزن مصدره بكى على وزن فعل تشبيها بحزن يحزن، و مصدره حزن، و لأجل اشتماله على الصوت مصدره بكاء، وهذا لا يفيد، لأنّ البكاء على قسمين، و أنّ كلّ واحد من المصدرين موضوع لكلّ من المعنيين، كما عليه أكثر المتأخرين من الفقهاء (٢)، و حينئذ قوله: سألته عن البكاء فى الصلاه أ يقطع الصلاه؟ على ما هو مضبوط فى الكتب بالمدّ سؤال عن البكاء مع الصوت. بناء على قول الجوهري و غيره، إلا أنّ قوله عليه السّلام: «ان بكى» يحتمل الأمرين و هذا بعيد فى الغايه، و وجهه أنّ الاشتراك المزبور ليس كاشتراك لفظ واحد بين معنيين، بل كاشتراك لفظ بين الأخذ عن المقصور تاره و عن الممدود أخرى، و هذا فى غايه البعد كما لا يخفى.

و بالجمله: صدور القول المزبور من مثل الجوهري بعيد، و حيث أنّ أصل العبارة فى ذلك من الخليل (٣)، فبعد التأمل فيما ذكره يستفاد أنّ «بكى» له معنى واحد

ص: ٣٥٦

١ - ١) لسان العرب ١: ٤٧٥، مجمع البحرين ١: ٢٣٥، الصحاح ٦: ٢٢٨٤ مادّه «بكى»، المصباح المنير ٢: ٥٩، المفردات: ٥٨ مادّه «بكى»، العين ٥: ٤١٧.

٢ - ٢) كصاحب الروضه البهيّه ١: ٢٣٣، و روض الجنان: ٣٣٣، و مستند الشيعة ٧: ٥٣، و مدارك الأحكام ٣: ٤٦٦، و كشف اللثام ٤: ١٧٨، و ذخيره المعاد: ٣٥٧، و جواهر الكلام ١١: ٧٤-٧٥، و الحقائق ٩: ٥٠-٥١.

٣ - ٣) العين ٥: ٤١٧.

و له مصدران باعتبارين، و عليه لا- يكون البكاء على قسمين، بل البكاء فى كلّ مورد قسم واحد ذو جهتين. قال فى الصحاح: بكى، البكاء يمدّ و يقصر إذا مددت أردت الصوت الذى يكون فى البكاء، و إذا قصرت أردت الدموع و خروجها، شعر:

بكت عيني و حقّ لها بكاها و ما يغنى البكاء و لا العويل

(١) و لا- يخفى أنّ ظاهر قوله: إذا مددت، إطلاق البكاء على نفس الدمع، لأنّه قال: أردت الصوت الذى يكون مع البكاء مع أنّه بصدد تعريف البكاء الممدود، و إطلاقه على الصوت الذى يكون مع البكاء، فعبارة مخدوشة من هذه الجهة، كما أنّ استشهاده بالببيت المزبور فى غير محلّه، لأنّ المصراع الثانى ظاهر بمقتضى العطف فى افتراق البكاء الممدود عن العويل الذى هو بمعنى الصوت، فالاستشهاد به لما ذكره من كون البكاء الممدود بمعنى الصوت الذى يكون فى البكاء ممّا لا يستقيم.

هذا، و لكن مع ذلك كلّ فلا- خفاء فى ظهور عبارته فى أنّ البكاء الممدود و المقصور متباينان من حيث المعنى، و لو اتّفقا فى مصداق واحد، و هذا بخلاف ما يستفاد من عبارته الخليل، فإنّك عرفت أنّ التأمل فيها يقضى بكون مراده هو وجود مصدرين باعتبارين مختلفين.

و لا يخفى أنّ العرب لما يطلق فعل أو فعل على الداء القلبى بلا محبوبيه و لا مبغوضيه و ما على وزن فعال على ما له صوت أراد الخليل أن يبيّن وجه كون البكاء بالمدّ و القصر، و أنّ البكاء بالقصر لأجل اشتماله على الداء القلبى الباعث لخروج الدمع جعل مصدرا لمادّه (ب ك ي)، و أنّ البكاء بالمدّ أيضا جعل مصدرا له

ص: ٣٥٧

لأجل اشتماله على الصوت، ففي الحقيقة كلام الخليل يكون تعليلاً لوجود مصدرين مختلفين.

و كيف كان، فلو قلنا بأن الأصل في الاشتقاق هو المصدر، فإما أن يقال: بأن المشتقات كلها مشتقة من أحد المصدرين دون الآخر، وإما أن يقال: باشتقاق كلها من المصدرين، فعلى الأول يحتاج إلى دليل معين لذلك، مع أن الواضح عدم وجوده، وعلى الثاني يلزم الاشتراك بحسب اللفظ، بناء على تباين المصدرين بحسب المعنى، كما عرفت من الجوهري.

و حينئذ نقولنا: بكى يبكي محتمل لكل من المعنيين، فلا بد من وجود قرينه على إرادته كل منهما نظير باب المشترك، وإن كان بين المقام و باب المشترك فرق، من جهة أن اللفظ هناك واحد و المعنى متعدّد لأجل الأوضاع المتعدّده، و أما هنا فالمفروض أن اللفظ متعدّد كالمعنى، و من هنا يظهر أن الاحتياج إلى القرينه هناك إنما هو لتعيين المستعمل فيه و هنا لتعيين المستعمل، و أن لفظ «بكى» مثلاً هل يكون مأخوذاً من المصدر المقصور أو الممدود، فيحتاج إلى قرينه معينه، و حينئذ فهل المخصّص و المعين قصد المتكلم، و إرادته كون لفظ «بكى» المستعمل مأخوذاً من المقصور أو الممدود أو غيره؟ أما الأول فليس كذلك، و أما الثاني فليس بثابت، و حينئذ فلا بد من القول بوحده المشتقات من حيث المعنى، و من وحدتها يستكشف وحده المشتق منه، كما عليه الخليل.

نعم، لو قلنا: بأن الأصل في الاشتقاق هو الفعل، فيمكن القول بمقاله الجوهري، نظراً إلى أن الفعل و إن كان واحداً من حيث اللفظ و المعنى إلا أنه اشتق منه مصدران مختلفان من حيث المعنى، و كذا يمكن الالتزام بذلك لو قلنا: بأن الأصل في الاشتقاق هي طبيعته (ب ك ي) لا الفعل و لا المصدر.

و كيف كان، فما ذكره الجوهري غير ثابت، مع أنه على الظاهر أخذ ذلك من

الخليل، وقد عرفت عدم دلالة كلامه عليه.

و يؤيد ما ذكرنا أنه ورد في الحديث: «ابكوا، فإن لم تبكوا فتباكوا» (١) فإنّ الظاهر أنّ البكاء فيه بمعنى خروج الدمع، وإلا فلو كان البكاء الممدود عبارته عن خروج الدمع مع الصوت فالتباكى حاصل قهراً، و يؤيده أيضاً إسناد البكاء في كلمات العرب نثراً و نظماً إلى العين، و لو كان البكاء الممدود عبارته عمياً فيه الصوت، لكان الأنسب إسناده إلى الفم لأجل الصوت، لا إلى العين لأجل خروج الدمع.

و منه ينقذح أنّ الأظهر بعد عدم ثبوت ما ذكره الجوهري من الفرق بين الممدود و المقصور. هو كون البكاء مطلقاً بمعنى خروج الدمع فقط الناشئ عن الحزن الحاصل للقلب من غير اعتبار الصوت فيه أصلاً، لما عرفت من الإسناد إلى العين، و من الحديث الأمر بالتباكى إذا لم يجد البكاء، و بعض الروايات الواردة في أنّ البكائين خمسة كما عن الخصال (٢)، و في أنّ اليتيم إذا بكى اهتز له العرش (٣).

و ما في البحار في قضيه فوت إبراهيم بن النبي صَلَّى الله عليه و آله و أنّه لما مات بكى النبي صَلَّى الله عليه و آله (٤)، لا يدلّ على أنّ المراد بالبكاء ما هو المشتمل على الصوت كما في مورد الروايات المزبوره، لأنّ خصوصيه المورد في كلّ منها قد اقتضت ذلك، و أمّا معنى البكاء من حيث هو فليس إلاّ خروج الدمع فقط. قارنه الصوت أم لا. هذا كلّه فيما يتعلّق بمفهوم البكاء.

و أمّا حكمه إذا وقع في الصلاه فحكى في مفتاح الكرامه عن جمع من المحقّقين كالأردبيلي و الخراساني و السيّد في المدارك، التوقّف في مبطلية البكاء للصلاه (٥).

ص: ٣٥٩

١-١) سنن ابن ماجه ٢:١٤٠٣ ح ٤١٩٦، بحار الأنوار ١٩١:١٩٠ ح ٢.

٢-٢) الخصال: ٢٧٢، باب الخمسه ح ١٥.

٣-٣) بحار الأنوار ٥:٧٢ ح ١٢ نقلاً عن ثواب الاعمال: ٢٣٧ ح ١.

٤-٤) بحار الأنوار ١٥٧:٢٢ ح ١٦، ح ١٦، و فيه: «ثمّ قال النبي صَلَّى الله عليه و آله: تدمع العين و يحزن القلب».

٥-٥) مجمع الفائدة و البرهان ٣:٧٣-٧٤، ذخيره المعاد: ٣٥٧، مدارك الأحكام ٣:٤٦٦.

و نقل عن الذكري و المفاتيح أنه إنما يكون مبطلا إذا كان من الفعل الكثير (١)، فيرجع إلى عدم مبطلته البكاء بما هو هو، و عن الموجز الحاوي و حاشيه الإرشاد و كشف اللثام و الميسيه، أن المبطل ما اشتمل على النحيب، و إن خفى لأفيض الدمع بلا صوت (٢).

و عن إرشاد الجعفرية، و فوائد الشرائع، و الروض، و الروضه، و المقاصد العليه، و المدارك، أن المبطل منه ما اشتمل على صوت لا مجرد خروج الدمع (٣)، و جعله في الحدائق مشهورا استنادا إلى هؤلاء الأعظم (٤)، و عن الروض و الروضه و المقاصد، احتمال الاكتفاء في الإبطال بخروج الدمع، لاحتمال القصر في البكاء الوارد في النصوص، و عن المسالك فيه نظر (٥)، (٦) انتهى. و لعل وجه النظر التأمل في الفرق بين المقصور و الممدود، أو اشتراك الفعل الواقع في الجواب، و كلام المفتاح ظاهر في أن الباقي لم يتعرضوا للتفصيل و حينئذ فالإطلاق و التقييد من الفقهاء يتنى على اعتقادهم في معنى البكاء، فلو ثبت أن معتقدهم في البكاء كان مطلق خروج الدمع، تثبت الشهره بالنسبه إليه، و لكن ذلك غير معلوم.

و قال المحقق البهبهاني في حاشيه المدارك: أن القدماء لو كان نظرهم-مثل الجوهري-التفصيل بين المقصور و الممدود كان عليهم التعرض، فعدم تعرضهم يكشف عن عدم اعتقادهم ذلك. و هذا الكلام-بضميمه ما عرفت من ضعف القول بالتفصيل و أن اسناد البكاء إلى العين يدل على كون المراد به هو خروج

ص: ٣٦٠

١-١) الذكري ٤:١٠، مفاتيح الشرائع ١:١٧٣.

٢-٢) كشف اللثام ٤:١٧٨، الموجز الحاوي (الرسائل العشر): ٨٥.

٣-٣) الروضه البهيّه ١:٢٣٣، روض الجنان: ٣٣٣، مدارك الأحكام ٣:٤٦٦.

٤-٤) الحدائق ٩:٥٠.

٥-٥) مسالك الأفهام ١:٢٢٨.

٦-٦) مفتاح الكرامه ٣:٣١.

الدمع-يفيد وحده معنى البكاء عندهم،و أنه عباره عن مجرّد خروج الدمع.

و بالجملة:فالإشكال فى مبطلية البكاء للصلاه نظرا إلى ضعف الروايه كما عن مجمع الفائده و البرهان (١)فى غير محلّه،لما عرفت من أنّ اشتهاار الفتوى على طبقها يوجب جبر ضعفها. كما أنّه ممّا ذكرنا ظهر أنّ الاستشكال فى بطلان الصلاه بمجرّد خروج الدمع- كما فى الجواهر و المصباح (٢)-ممّا لا وجه له،لدلاله الدليل على ذلك كما عرفت.

فالأقوى مبطلية البكاء مطلقا إذا كان للأمر الدينويّه،و أمّا البكاء للأمر الأخرويه كذكر الجنّه أو النار فلا إشكال فيه،بل هو من أفضل الأعمال فى الصلاه كما فى الروايه (٣)،و أولى بالجواز ما لو كان بكاؤه للاشتياق إلى المعبود،أو لإدراك عظمته و ذلّه نفسه،أو للخوف من معاصيه.

ثمّ إنّ البكاء للأمر الأخرويه لا يوجب بطلان الصلاه بما أنّه بقاء،و إن اشتمل على صوت،أمّا لو كان الصوت المقرون به بحيث يخرج منه حرف أو حرفان فيوجب بطلان الصلاه،نظرا إلى مبطلية الكلام،و الالتزام بعدم كونه مبطلا حتّى فى هذه الصوره فى غايه الإشكال،فإنّ ما دلّ الدليل على جوازه أو استحبابه فى الصلاه هو البكاء للأمر الأخرويه،و قد عرفت أنّ معنى البكاء عباره عن مجرّد خروج الدمع،و أمّا خروج الكلام من الصوت البكائى فلا يمكن الغصّ عنه إلّا فيما كان الكلام الخارج ذكرا أو دعاء أو غيرهما من مستثنيات الكلام،فتدبّر.

ص:٣٤١

١-١) مجمع الفائده و البرهان ٣:٧٣.

٢-٢) جواهر الكلام ١١:٧٤،مصباح الفقيه كتاب الصلاه:٤١٣.

٣-٣) الوسائل ٧:٢٤٨.أبواب قواطع الصلاه ب ٥ ح ٤.

الحدس،

على المشهور (١) و به قال الشافعى فى اللىء و ذهب مالء و أبو حنيفة و الشافعى فى القءىم إلى اءم قاطعته للصلاه، بل على أن ىوضاً و ىبنى (٢)، فللعامه قولان.

و أمّا الإماميه فقال المءق فى المءبر: إنّه قال الشىء فى الخلاف، و علم الهءى فى المصباح: إذا سبى الحدس ففیه رواىان، إءءاهما: يعىء الصلاه. و الأءرى: يعىء الوضوء، و ىبنى علىه صلاته- إلى أن قال-: و قال فى المبسوط: و قد روى إذا سبقه الحدس ءاز أن يعىء الوضوء و ىبنى على صلاته، و الأحوط الأول (٣)، انتهى.

ص: ٣٤٢

-
- ١ - ١) ءمل العلم و العمل (رسائل المرءضى) ٣:٣٥، المسائل الناصرىاء: ٢٣٢ مسأله ٧٣، السرائر ١:٢٣٥، الكافى فى الفقه: ١٢٠، الوسيله: ٩٨، المراسم: ٨٩، الغنیه: ٨٢، المهءب ١:١٥٣، المءبر ٢:٢٥٠، تءكره الفقهاء ٣: ٢٧١ مسأله ٣١٨، نهايه الاحكام ١:٥١٣، الروضه البهیه ١:٢٣٠، مءمع الفائءه و البرهان ٣:٤٨، مءارك الأحكام ٣:٤٥٥، الحدائق ٢:٩.
- ٢ - ٢) المءموع ٤:٧٥-٧٦، فءء العزىز ٤:٤، المءلى ٤:١٥٦، تءكره الفقهاء ٣:٢٧٢.
- ٣ - ٣) الخلاف ١:٤٠٩ مسأله ١٥٧، المبسوط ١:١١٧، المءبر ٢:٢٥٠.

و الروايات الواردة في هذا الباب-التي جمعها في الوسائل في الباب الأوّل من أبواب القواطع-كثيره تبلغ إحدى عشره روايه، لكن أربعة منها لا ترتبط بما نحن فيه، وثلاثة منها تدلّ على لزوم البناء، والأربعة الباقية تدلّ على لزوم الإعادة لأجل البطلان بالحدث الواقع فيها.

أمّا الأربعة غير المرتبطة، فهي روايه عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«ليس يرخص في النوم في شيء من الصلاة» (١).

و روايه زيد الشحام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام قول الله عزّ وجلّ لا تقربوا الصلاة و أنتم سُكارى (٢)؟ فقال: «سكر النوم» (٣).

و روايه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا- تعاد الصلاة إلا- من خمسه: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود. ثمّ قال: القراءه سنّه و التشهد سنّه، فلا تنقض السنّه الفريضة» (٤).

و روايه عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: و سألته عن رجل وجد ريحا في بطنه فوضع يده على أنفه و خرج من المسجد حتى أخرج الريح من بطنه، ثمّ عاد إلى المسجد فصلى فلم يتوضأ، هل يجزيه ذلك؟ قال: «لا يجزيه حتى يتوضأ و لا يعتدّ بشيء ممّا صلى» (٥).

أمّا عدم ارتباط الروايه الأولى بالمقام فواضح، لأنّ الظاهر من مفادها هو عدم ترخيص النوم في الصلاة إن فعل ذلك عمدا و ليس كلامنا فيه، بل فيمن سبقه الحدث.

ص: ٣٤٣

١- ١) الكافي ٣: ٣٧١ ح ١٦، الوسائل ٧: ٢٣٣. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ١.

٢- ٢) النساء: ٤٣.

٣- ٣) الكافي ٣: ٣٧١ ح ١٥، التهذيب ٣: ٢٥٨ ح ٧٢٢، الوسائل ٧: ٢٣٣. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٣.

٤- ٤) التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٧، الوسائل ٧: ٢٣٤. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٤.

٥- ٥) قرب الاسناد: ١٧٢ ح ٧٥٦، الوسائل ٧: ٢٣٥. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٨.

و منه يظهر عدم ارتباط الروايه الثانيه. و أمّا الروايه الثالثه فلا- تدلّ إلاّ على لزوم الإعاده من جهه الإخلال بشيء من الخمسه المذكوره فيها، و لا دلاله لها على أنّ المصلّي لو عرض له الحدث الناقض للطهاره فى أثناء الصلاه فبأى عمل يعمل؟ أمّا الروايه الأخيره فمفادها خروج الريح قبل الصلاه كما لا يخفى.

و أمّا الأربعه الداله على البطلان:

فمنها: روايه أبى بكر الحضرمى عن أبى جعفر و أبى عبد الله عليهما السلام، أنّهما كانا يقولان: «لا يقطع الصلاه إلاّ أربعه: الخلاء، و البول، و الريح، و الصوت» (١).

و منها: روايه حسين بن حماد عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: «إذا أحسّ الرجل أنّ ثوبه بللا و هو يصلّى فليأخذ ذكره بطرف ثوبه فليمسحه بفضده، و إن كان بللا يعرف فليتوضّأ و ليعد الصلاه، و إن لم يكن بللا فذلك من الشيطان» (٢).

و منها: روايه الحسن بن الجهم قال: سألته- يعنى أبا الحسن عليه السّلام- عن رجل صلّى الظهر أو العصر فأحدث حين جلس فى الرابعه؟ قال: «إن كان قال: أشهد أن لا إله إلاّ الله و أشهد أنّ محمّدا رسول الله صلّى الله عليه و آله فلا يعد، و إن كان لم يتشهد قبل أن يحدث فليعد» (٣).

و منها: روايه على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام المرويه فى قرب الإسناد قال: سألته عن الرجل يكون فى الصلاه فيعلم أنّ ريحا قد خرجت فلا يجد ريحها و لا يسمع صوتها؟ قال: «يعيد الوضوء و الصلاه، و لا يعتدّ بشيء ممّا صلّى إذا علم ذلك يقينا» (٤).

ص: ٣٦٤

- ١- (١) الكافى ٣: ٣٦٤ ح ٤، التهذيب ٢: ٣٣١ ح ١٣٦٢، الاستبصار ١: ٤٠٠ ح ١٠٣٠، الوسائل ٧: ٢٣٣. أبواب قواطع الصلاه ب ١ ح ٢.
- ٢- (٢) التهذيب ٢: ٣٥٣ ح ١٤٦٥، الوسائل ٧: ٢٣٤. أبواب قواطع الصلاه ب ١ ح ٥.
- ٣- (٣) التهذيب ٢: ٣٥٤ ح ١٤٦٧، الاستبصار ١: ٤٠١ ح ١٥٣١، الوسائل ٧: ٢٣٤. أبواب قواطع الصلاه ب ١ ح ٦.
- ٤- (٤) قرب الإسناد: ١٧١ ح ٧٥٥، الوسائل ٧: ٢٣٥. أبواب قواطع الصلاه ب ١ ح ٧.

و أما الثلاثة الداله على لزوم البناء فهي:

روايه فضيل بن يسار قال: قلت لأبي جعفر عليه السّلام: أكون في الصلاة فأجد غمزا في بطني أو أذى أو ضربانا؟ فقال: انصرف ثمّ توضّأ، و ابن علي ما مضى من صلاتك ما لم تنقض الصلاة بالكلام متعمّداً، و إن تكلمت ناسيا فلا شيء عليك، فهو بمنزله من تكلم في الصلاة ناسياً، قلت: و إن قلب وجهه عن القبلة؟ قال: «نعم و إن قلب وجهه عن القبلة» (١).

و روايه زراره أنه سأل أبا جعفر عليه السّلام عن رجل دخل في الصلاة و هو متيمّم فصلّى ركعه ثمّ أحدث فأصاب ماء؟ قال: «يخرج و يتوضّأ ثمّ يبنى على ما مضى من صلاته التي صلّى بالتيمّم» (٢).

و روايه أبي سعيد القمّاط قال: سمعت رجلاً يسأل أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل وجد غمزا في بطنه أو أذى أو عصراً من البول و هو في صلاة المكتوبه في الركعه الأولى أو الثانيه أو الثالثه أو الرابعه؟ فقال: «إذا أصاب شيئاً من ذلك فلا بأس بأن يخرج لحاجته تلك فيتوضّأ، ثمّ ينصرف إلى مصلاه الذي كان يصلّى فيه فيبنى على صلاته من الموضع الذي خرج منه لحاجته ما لم ينقض الصلاة بالكلام»، قال:

قلت: و إن التفت يمينا أو شمالاً أو ولى عن القبلة؟ قال: «نعم كلّ ذلك واسع، إنّما هو بمنزله رجل سهى فانصرف في ركعه أو ركعتين أو ثلاثه من المكتوبه، فإنّما عليه أن يبنى على صلاته، ثمّ ذكر سهو النبي صلّى الله عليه و آله» (٣).

و هذه الروايه متّحده من جهه المضمون مع روايه فضيل المتقدمه آنفاً، بل هي

ص: ٣٦٥

١-١) الفقيه ١: ٢٤٠ ح ١٠٦٠، التهذيب ٢: ٣٣٢ ح ١٣٧٠، الوسائل ٧: ٢٣٥. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٩.

٢-٢) الفقيه ١: ٥٨ ح ٢١٤، التهذيب ١: ٢٠٤ ح ٥٩٤، الاستبصار ١: ١٦٧ ح ٥٨٠، الوسائل ٧: ٢٣٦. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ١٠.

٣-٣) التهذيب ٢: ٣٥٥ ح ١٤٦٨، الوسائل ٧: ٢٣٧. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ١١.

أتم منها دلالة كما لا يخفى، ومضمونها أنه لو أحدث المصلّي عمداً و كان سببه الغمز أو الأذى في البطن أو الضربان بحيث اضطرّ إلى الإخراج، فعليه أن يتوضّأ و يبنى على ما صلّى، و حينئذ فيبعد أن تكون الروايتان مستندتين لفتوى الأصحاب القائلين بلزوم البناء بعد التوضّي، لأنّ مورد فتواهم هو من سبقه الحدث، و الظاهر منه صورته خروجه سهواً فاختلف الموردان.

ثمّ إنّ روايه فضيل تدلّ على أنّه لا بأس بالتكلّم ناسياً، و كذا لا بأس بالاستدبار، كما أنّ روايه أبي سعيد أيضاً نفت البأس عن قلب الوجه عن قبله، و حينئذ فيحتمل لأجل ذلك صدور كلّ منهما تقيه، خصوصاً مع الاستدلال في الروايه الأخيره بسهو النبي صلّى الله عليه و آله.

ثمّ إنّ قولنا: فلان أحدث من باب الإفعال، ليس على حدّ غيره من سائر أفعال هذا الباب، من جهه الظهور في كون صدوره عن قصد و إرادته، بل يقال: فلان أحدث و لو مع خروج الحدث عنه سهواً.

و ليعلم أيضاً أنّ خروج الحدث على ثلاثه أقسام:

أحدها: الخروج عن عمد و اختيار.

ثانيها: الخروج سهواً أى في حاله السهو عن كونه في الصلاه مع التوجّه إلى الإخراج.

ثالثها: سبق الحدث أى الخروج من غير اختيار. و هاتان الروايتان ناظرتان إلى القسم الأوّل، و مورد الفتاوى هو القسم الثالث كما عرفت آنفاً.

و أمّا روايه زراره فظاهرها أنّه يبنى على تلك الصلاه التي صلّى منها ركعه مع التيمم، خلافاً للمختلف و كشف اللثام، حيث نفي ظهور الروايه في البناء على تلك الصلاه، و استدللّ على ذلك كاشف اللثام على ما حكى بأنّ الحديث في بعض النسخ

هكذا: و يبنى على ما بقى من صلاته (١).

هذا، و لكن الصحيح ما ضبطه فى الوسائل مما عرفت، فظهور الروايه فى ذلك ممّا لا ينبغى الارتباب فيه، و عليه فيتحقق التعارض بينها و بين الروايات الداله على البطالان، لأنّ المستفاد من تلك الروايات أنّ الطهاره المعبره للأكوان الصلاتيه تبطل بسبق الحدث، و خروجه سهواً، و توجب بطلان الصلاه من أوّل الأمر، بحيث يجب التوضى ثمّ الاستئناف، فإذا كان الأمر فى الطهاره المائيه هكذا فالطهاره الترابيه أولى بذلك، و من الواضح أنّ الواجب الأخذ بتلك الروايات لكونها مطابقه لفتوى المشهور.

ثمّ إنّه قال الشيخ فى الخلاف: إذا سبقه الحدث فخرج ليعيد الوضوء، فبال أو أحدث متعمّدا لا يبنى إذا قلنا بالبناء على الروايه الأخرى، و به قال أبو حنيفه.

و قال الشافعى على قوله القديم الذى قال بالبناء: إنّه يبنى، قال: لأنّ هذا الحدث طرأ على حدث فلم يكن له حكم (٢). انتهى موضع الحاجه من كلامه.

و يظهر من هذا الكلام أنّه لو أحدث متعمّدا بعد ما سبقه الحدث لا يجوز البناء بل عليه الاستئناف، و عليه إجماع الإماميه كما نقل فى مفتاح الكرامه دعواه عن خمسه من العلماء (٣)، بل و عليه إجماع العامه أيضا، لأنّ أبا حنيفه -القائل بالبناء- قال بالاستئناف هنا أيضا (٤).

و يظهر من الشافعى أنّه لو لا -طريان الحدث على الحدث لكان يحكم بالاستئناف، لأنّه أحدث متعمّدا (٥)، فيظهر من مجموع ذلك اتّفاق الفريقين على خلاف خبرى فضيل و أبى سعيد المتقدمين الدالّين على البناء فيما لو أحدث متعمّدا،

ص: ٣٦٧

١-١) مختلف الشيعة ١:٤٤٢، كشف اللثام ٤:١٦١.

٢-٢) الخلاف ١:٤١٢ مسألة ١٥٨.

٣-٣) مفتاح الكرامه ٣:٣.

٤-٤) بدائع الصنائع ١:٢٢٠، تذكرة الفقهاء ٣:٢٧٣.

٥-٥) المجموع ٤:٧٤.

فهما معرض عنهما بالإجماع من المسلمين على خلافهما.

و من هنا يظهر أنه لا وجه لذكر الشيخ روايه الفضيل في المسأله السابقه على هذه المسأله المعنونه بقوله: من سبقه الحدث، التي ذكر أنّ فيها روايتين:

إحداهما أنه تبطل الصلاه، و الروايه الأخرى أنه يعيد الوضوء و يبنى، حيث قال:

و أما الروايه الأخرى فرواها فضيل بن يسار قال: قلت: [\(١\)](#). فتدبرّ جيداً.

ص: ٣٤٨

١ - ١) الخلاف ١: ٤٠٩ - ٤١١، مسأله ١٥٧.

الكلام

الكلام إذا صدر عن عمد و لم يكن ذكرا، و لا- دعاء، و لا- قرآنا، يدلّ عليه مضافا إلى إجماع المسلمين و اتّفاقهم (1)، الأخبار المستفيضة التي تدلّ بظاهرها على ذلك و يستفاد أيضا من بعض الروايات الأخر الداله على جواز التكلّم ببعض الكلمات الظاهره في أنّ ذلك إنّما وقع على سبيل الاستثناء، كالأخبار الداله على أنّ كلّ ما كان من ذكر أو قرآن فهو من الصلاه، و غيرها ممّا يستفاد منه مبطلية الكلام في غير موارد الاستثناء.

و بالجملة: فلا ينبغي الإشكال في أصل الحكم بعد اتفاق المسلمين عليه،

ص: ٣٦٩

١ - ١) المجموع ٤: ٨٥، المغنى لابن قدامه ١: ٧٤٠، سنن ابن ماجه ١: ٦٥٩ ب ١٦، الخلاف ١: ٤٠٣ مسألة ١٥٤ و ص ٤٠٧ مسألة ١٥٥، الغنيه: ٨٢، المسائل الناصريات: ٢٣٤ مسألة ٩٤، المقنع: ١٠٦، المقنعه: ١٤٨، السرائر ١: ٢٢٥، شرائع الإسلام ١: ٩١، قواعد الأحكام ١: ٢٨٠، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٧٤ مسألة ٣١٩، الذكري ٤: ١٢، مدارك الأحكام ٣: ٤٦٣، جامع المقاصد ٢: ٣٤١، مستند الشيعة ٧: ٢٨.

و وجود الروايه من طرق الفريقين، فقد روى من طريق العامه عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «إِنَّ هَذِهِ الصَّلَاةَ لَا يَصْلِحُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ كَلَامِ النَّاسِ، إِنَّمَا هِيَ التَّسْبِيحُ وَالتَّكْبِيرُ وَ قِرَاءَةُ الْقُرْآنِ» (١). و عن زيد بن أرقم قال: كُنَّا نَتَكَلَّمُ فِي الصَّلَاةِ يَتَكَلَّمُ أَحَدُنَا صَاحِبَهُ وَهُوَ إِلَى جَنْبِهِ حَتَّى نَزَلَتْ وَ قَوْمِيُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ (٢)، فَأَمَرْنَا بِالسُّكُوتِ وَ نَهَيْنَا عَنِ الْكَلَامِ (٣). إِنَّمَا الْإِشْكَالُ وَ الْكَلَامُ فِي تَعْيِينِ الْمَوْضُوعِ.

فنقول: إِنَّ الْقَدْرَ الْمُتَيَّنَّ مِنْ ذَلِكَ مَا إِذَا كَانَ اللَّفْظُ أَى الصَّوْتُ الْخَارِجُ مِنَ الْفَمِ الْمُتَكَيِّ عَلَى مَقْطَعٍ مِنْ مَقَاطِعِ الْحُرُوفِ مَرْكَبًا مِنْ حَرْفَيْنِ فَصَاعِدًا، مَعَ كَوْنِهِ مَوْضُوعًا بِإِزَاءٍ مَعْنَى مَفِيدًا مَفْهُمًا، وَ أَمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ بَأَنَّ كَانَ مَرْكَبًا مِنْ حَرْفَيْنِ فَصَاعِدًا وَ لَكِنْ لَمْ يَكُنْ مُسْتَعْمَلًا، أَوْ كَانَ حَرْفًا وَاحِدًا سِوَاءَ كَانَ مَفِيدًا مَوْضُوعًا كَفَعَلَ الْأَمْرُ مِنَ الْأَفْعَالِ الْمُعْتَلَّةِ الطَّرْفَيْنِ مِثْلَ (ع) وَ (ق)، أَوْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ فَفِيهِ إِشْكَالٌ.

وَ الْمُنْسُوبُ إِلَى الْمَشْهُورِ الْبَطْلَانِ فِي الْمَرْكَبِ مِنْ حَرْفَيْنِ مُطْلَقًا، وَ فِي الْمَرْكَبِ مِنْ حَرْفٍ وَاحِدٍ إِذَا كَانَ مَفِيدًا مُسْتَعْمَلًا (٤)، وَ اسْتَدَلَّ عَلَى ذَلِكَ بِالْإِجْمَاعِ عَلَى الْبَطْلَانِ فِي هَذِهِ الصُّورِ، وَ عَلَى عَدَمِهِ فِي غَيْرِهَا، وَ لَكِنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ ذَلِكَ مَجْرَدُ ادِّعَاءٍ بَلَا بَيْنَهُ وَ بَرَهَانٍ، بَلِ التَّبَعُ وَ التَّفْحُصُ التَّامُّ يُقْتَضَى خِلَافَهُ، فَإِنَّهُ لَمْ يَوْجَدْ فِي كَلِمَاتٍ قَدَمَاءَ أَصْحَابِنَا الْإِمَامِيَةِ رِضْوَانَ اللَّهِ عَلَيْهِمُ، التَّعَرُّضُ لِتَحْقِيقِ الْمَوْضُوعِ وَ أَنَّهُ بِمِ يَتَحَقَّقُ؟ نَعَمْ، ذَكَرَ الشَّيْخُ فِي كِتَابِ الْمَبْسُوطِ -الَّذِي عَرَفَتْ غَيْرَ مَرَّةٍ أَنَّهُ مِنَ الْكُتُبِ

ص: ٣٧٠

١- ١) صحيح مسلم ٣: ١٨، ح ٥٣٧، سنن البيهقي ٢: ٢٤٩-٢٥٠، مسند احمد ٥: ٤٤٧-٤٤٨، وفيهما «ان صلاتنا هذه لا يصلح.».

٢- ٢) البقره: ٢٣٨.

٣- ٣) صحيح مسلم ٥: ٢٢ ح ٣٥، سنن النسائي ٣: ١٩ ح ١٢١٥.

٤- ٤) الخلاف ١: ٤٠٧، السرائر ١: ٢٢٥، شرائع الإسلام ١: ٩١، قواعد الأحكام ١: ٢٨٠، المنتهى ١: ٣٠٩، تذكره الفقهاء ٣: ٢٧٤، الذكري ١٣-٤: ١٤، جامع المقاصد ٢: ٣٤١، مستند الشيعة ٧: ٢٨.

التفريعيه، لا الكتب المعده لبيان الفتاوى المأثوره عن العتره الطاهره عليهم السلام-بعد النهى عن التكلم بما ليس من الصلاه، سواء كان متعلقا بمصلحه الصلاه أم لم يكن كذلك، إنه لا يثن بحرفين و لا يتأفف مثل ذلك بحرفين (١).

و كيف كان، فدعوى الإجماع فى مثل المسأله مما لم يتعرض له القدماء مما لا سبيل إلى إثباتها كما هو واضح.

نعم ربّما يمكن أن يستدلّ فى المقام بذيل مرسله الصدوق: «من أنّ فى صلاته فقد تكلم» (٢). و بخبر طلحه بن زيد، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليهم السلام، أنّه قال:

«من أنّ فى صلاته فقد تكلم» (٣)، و لكنّه مخدوش، مضافا إلى ضعف سند الروايه، لأنّ طلحه عامي.

و الظاهر أنّ مرسله الصدوق هى هذا الخبر لا- روايه أخرى. و إلى احتمال أن يكون المراد هو إلحاق الأئين بالتكلم فى بطلان الصلاه بسببه، و لزوم الاحتراز عنه، لا- كونه من أفراد التكلم حقيقه، بأنّ الروايه لا تكون وافيّه بجميع المدعى، فإنّ غايه مدلولها باعتبار كون الغالب تركّب الأئين من الحرفين و عدم كونه موضوعا بإزاء معنى، لوضوح أنّ دلالتّه ليست دلالة وضعيه بل طبيعته، هو بطلان الصلاه باللفظ المركّب من الحرفين. و إن لم يكن موضوعا، و لا يستفاد منها حكم اللفظ المشتمل على الحرف الواحد كما لا يخفى.

هذا، و ربّما يستدلّ لذلك بما حكى عن بعض الأدباء و اللغويين، من التصريح بأنّ الكلام هو ما تركّب من حرفين فصاعدا، كما حكى عن نجم الأئمه فى شرحه

ص: ٣٧١

١- ١) المبسوط ١: ١١٧.

٢- ٢) الفقيه ١: ٢٣٢ ح ١٠٢٩، الوسائل ٧: ٢٨١. أبواب قواطع الصلاه ب ٢٥ ح ٢.

٣- ٣) التهذيب ٢: ٣٣٠ ح ١٣٥٦، الوسائل ٧: ٢٨١. أبواب قواطع الصلاه ب ٢٥ ح ٤.

على الكافية (١)، من تصريحه بأنّ الكلام و إن كان بحسب الأصل عبارته عمّا يتكلّم به قليلا كان أو كثيرا، إلاّ أنّه غلب استعماله في العرف على اللفظ المركّب من الحرفين فصاعدا.

و لكنّه مضافا إلى عدم حجّيه مثل ذلك مخدوش بأنّ مورد النزاع ليس هو بيان معنى الكلام، لأنّ الذى ورد فى الأخبار هو التكلّم، فلا بدّ من ملاحظه معناه، فنقول: ذكر بعض المحقّقين من المعاصرين: أنّ المعيار فى صدق التكلّم هو الإتيان باللفظ بقصد الحكايه عن المعنى، سواء كان الحرف واحدا أم كان أزيد، فلو لم يأت باللفظ على نحو الاستعمال و الحكايه لم يصدق التكلّم، و إن كان اللفظ موضوعا، كما لو تلفظ بلفظ (ق) لا بعنوان الحكايه عن المعنى، بل لغرض تعلّم مخرج القاف على النحو الصحيح مثلا (٢).

و لا يخفى أنّ ما أفاده و إن كان يقرب من الذهن فى بادئ النظر إلاّ أنّ التدبّر يقضى بأنّ خصوصيه قصد المعنى و جعل اللفظ حاكيا عنه لا مدخلية لها فى إبطال الصلاه، بل الظاهر بنظر العرف هو أنّ الملاك فى ذلك مجرد إصدار اللفظ غير الملائم لحقيقه الصلاه، سواء قصد به الحكايه عن المعنى أم لم يقصد. أ لا ترى أنّه لا فرق عند العرف - بعد ملاحظه كون الكلام مبطلا للصلاه عند الشارع - بين الكلام الصادر عمّن يعرف معناه، و بين الكلام الصادر عمّن لا يعرف هذه اللغه؟ و التحقيق فى المقام أن يقال: إنّ المتعارف بين العقلاء فى مقام إفاده أغراضهم و إفهام مقاصدهم بسبب اللفظ و القول، هو التكلّم بالألفاظ التى وضعت بإزاء معنى من المعانى مع استعمالها فى معانيها، و جعلها مندكه فيها آله لإفهامها، و مع وجود مخاطب فى البين، حتّى يكون الغرض إفهامه و إفادته، و حينئذ فلا بدّ من ملاحظه أنّ

ص: ٣٧٢

١- (١) شرح الكافية: ١٨٧.

٢- (٢) كتاب الصلاه للمحقّق الحائرى رحمه الله: ٢٩٨.

هذه القيود الثلاثة المتعارفه بين العقلاء هل لها مدخلية في حقيقه التكلم بحيث لا يصدق بدونها، أم لا يكون لها بل ولا لشيء منها دخل في قوامه و حقيقته؟ فنقول: لا شبهه في أنّ القيد الأخير-الذى هو عبارته عن وجود مخاطب في البين قصد إفهامه-لا مدخلية له في معنى التكلم، ضروره أنه يصدق فيما لو حدث الإنسان نفسه و تكلم معها، غايه الأمر كونه قبيحا عند العقل و العقلاء، إلا أنّ ذلك لا ارتباط له بصدق معنى التكلم، فهو قد يكون مع الغير و قد يكون مع النفس.

و أمّا القيد الثانى الذى مرجعه إلى استعمال اللفظ فى معناه و جعله مرآه له مندكّا فيه، فالظاهر أنّه أيضا أجنبيّ عن الدخلى فى صدق معناه، فإنّه لا فرق عند العرف فى صدق التكلم بين اللفظ العربى الصادر عمّن يعرف لغه العرب، و بين الصادر عن غيره، فإنّ المتلفظ بكلمه «ضرب» يصدق عليه أنّه تكلم بها، سواء كان عارفا بمعناه أو غير عارف، و يدلّ على ذلك صدق عنوان المتكلم على النائم الذى تكلم فى أثناء النوم، مع أنّه لم يستعمل ألفاظه فى معانيها و لم يجعلها حاكيه عنها كما هو واضح.

و أمّا القيد الأوّل الذى هو عبارته عن كون اللفظ موضوعا بإزاء معنى، فالظاهر أنّه أيضا خارج عن ماهيه التكلم و حقيقته، فإنّه قد يتكلم الإنسان بالألفاظ المهمله لغرض إفاده أنّها من المهملات، أو لغرض آخر، و لا يخرج بذلك عن صدق عنوان المتكلم كما يظهر بمراجعته العرف، و يؤيد ذلك بل يدلّ عليه تقسيمهم الكلمه إلى المهمله و المستعمل.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّه لا يعتبر كون اللفظ موضوعا، فضلا عن اعتبار الاستعمال و وجود المخاطب.

نعم، يبقى الكلام فى أنّه هل يتحقق فيما إذا تلفظ بحرف واحد أم لا؟ فنقول: لو قلنا بأنّ الحرف الواحد الموضوع يصدق به التكلم، فالظاهر حيثئذ عدم الفرق بينه و بين الحرف الواحد غير الموضوع، لما عرفت من عدم مدخلية قيد الموضوعيه فى

معنى التكلم، بالتفصيل بينهما بعيد جدًا، اللهم إلا- أن يقال: إن مثل كلمه (ق) و(ع) من الأفعال المعتله الطرفين لا- يكون حرفا واحدا، بل هو فى التقدير حرفان أو أزيد، وصدق التكلم بسببه إنما هو لأجل ذلك، أى كونه فى التقدير زائدا على الحرف الواحد ولا يخفى أن هذا أبعد.

و كيف كان، فالظاهر أن إثبات دعوى كون الحرف الواحد أيضا مما يتحقق به التكلم، وكذا إثبات دعوى عدم كونه كذلك فى غاية الإشكال، والمرجع على تقدير الشك، أصالة البراءة.

استثناء الذكر و القرآن

ثم إنه ظهر لك من تقييد الكلام المبطل فى صدر المسألة بما إذا لم يكن ذكرا و لا دعاء، و لا قراءه قرآن، إن شيئا من هذه الأمور الثلاثة لا يوجب بطلان الصلاة إذا وقع فى أثنائها، للأخبار الدالة على أن كل ما ناجت الله به فى الصلاة فهو منها (1)، و أن كل ما كان من ذكر أو قرآن فهو من الصلاة.

و قد عرفت فى مبحث القراءه (2) أن معنى القراءه كلام الغير، و حكايته عباره عن إيجاد مماثل ألفاظه قاصدا به حكاية ذلك الكلام، بأن يجعل ألفاظه المقروءه بحذاء الألفاظ المحكيه مع قطع النظر عن حيثه صدورها عنه، و إلا لا تصدق الحكاية، ضروره أنها عباره عن إراءه المحكى و إلقائه، فكأنه لا يكون هنا واسطه أصلا.

و بالجمله: فمعنى الحكاية هو أن يجعل ألفاظه مرآه لكلام الغير و فانيه فيه لا يرى فيها إلا ذلك الكلام، و حينئذ فلو أراد- مضافا إلى قصد الحكاية- ردّ تحيه

ص: ٣٧٤

١- (١) الوسائل ٢٨٩:٦. أبواب القنوت ب ١٩ و ص ٣٧٠. أبواب السجود ب ١٧ و ج ٢٦٣:٧. أبواب قواطع الصلاة ب ١٣.

٢- (٢) المسألة الاولى من بحث القراءه ١٢٦:٢.

الغير بآيه من القرآن يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو مما لا يجوز بل لا يعقل كما قررنا في محلّه.

وجه اللزوم أنّ ردّ التحية متقوم بإيجاد اللفظ مخاطبا إلى المحيي مع قصد عنوان الردّ، وحينئذ فكيف يجتمع مع ذلك جعل اللفظ حاكيا عن كلام الغير مندكّا فيه مع قطع النظر عن حيثه صدوره عنه؟!.

نعم، قد يقال: بأنّ المتكلّم بسلام عليكم الوارد في القرآن الكريم حكاية عن الملائكة المخاطبين لأهل الجنّة عند الدخول فيها، إنّما يقصد بلفظه حكاية الكلام المنزل مع قصده من الكلام المحكيّ الخطاب إلى المسلّم، لا أنّه يسلم على المخاطب باللفظ الصادر منه، ونظير ذلك كتابه السلام عليكم لشخص تريد أن ترسل المكتوب إليه، فإنّ المكتوب إنّما قصد به الحكاية عن السلام الملفوظ، ويقصد من السلام الملفوظ الخطاب إلى المخاطب المقصود.

ولكن لا- يخفى أنّ تنظير المقام بمسأله الكتابه محلّ نظر بل منع، فإنّه لو سلّم أنّ المكتوب إنّما قصد به الحكاية عن السلام الملفوظ، فهو إنّما يكون ملفوظا للشخص الكاتب مندكّا في معناه الذي هو عباره عن السلام و ردّ التحية، بخلاف المقام الذي يكون الكلام المحكيّ صادرا عن الغير قائما به بالقيام الصدوري.

هذا، مضافا إلى أنّه لا- نسلم أن يكون المكتوب مقصودا به الحكاية عن الملفوظ، فإنّ النقوش الكتابية و إن كانت بحذاء الألفاظ، والألفاظ موضوعه للمعاني بحيث لو أراد الإنسان أن يفهم معنى كلمه منقوشه يكون ذلك متوقفا أولا على تطبيق تلك الكلمه المنقوشه على ملفوظها، و ثانيا على العلم بمعنى ذلك الملفوظ، إلا- أنّ تلك النقوش إنّما تجعل بدلا عن الألفاظ في الدلاله على معانيها، لا أنّها تقصد بها الألفاظ و تقصد من الألفاظ معانيها.

و بالجمله: فالنقوش الكتابية إنّما هي طريق آخر لإفهام الأغراض و إفاده

المقاصد فى عرض الألفاظ، و هذا الطريق أوسع من وجهه، و أضيق من وجه آخر.

أمّا الأوسعيه فالأنّ النقوش لا تنعدم بمجرد وجودها كالألفاظ بل هى باقيه، و أمّا الأضيقيه فلاحتياجها إلى الآلات الكثيره بخلاف اللفظ. و كيف كان، فقياس المقام على مسأله الكتابه قياس مع الفارق، و حينئذ فلا- دليل على جواز ردّ التحيه بقراءه آيه من القرآن.

نعم يمكن أن يقال: إنّ قراءه آيه مناسبه لردّ التحيه بعد صدورها من المحيى ينتزع منها عنوان ردّ التحيه، و إن لم يكن من قصده فعلا ذلك، نظرا إلى أنّ ذلك يشعر بكون المصلّى قاصدا لردّها، و إنّما منعه عن ذلك وجود المانع و هو الاشتغال بالصلاه.

و نظير هذا ما إذا قرأ المأموم آيه من القرآن لغرض إفهام الإمام و إعلامه بأنّه سهى كما إذا قرأ قوله تعالى وَ لَا تَجْهَرُ بِصَوْتِكَ (١) فيما إذا جهر فى الصلاه التى يجب الإخفات فيها، أو قرأ قوله تعالى وَ قَوْمُوا لِلّهِ قَانِتِينَ (٢) فيما إذا جلس فى الركعه الأولى أو الثالثه من الرباعيه للتشهد سهوا، أو قرأ قوله تعالى وَ ارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ (٣) فيما إذا قرأ الإمام القنوت فى الركعه الأولى مثلا، فإنّه فى جميع هذه الموارد يترتب الغرض على قراءه القرآن من دون أن يجعل الألفاظ القرآنيه بحذاء المعنى الذى يريد، لوضوح أنّه لا يريد أن يخاطب الإمام و ينهاه عن الجهر بقوله:

« وَ لَا تَجْهَرُ بِصَوْتِكَ »، بل يقرأ القرآن فيترتب عليه إعلام الإمام للمناسبه بين الآيه التى قرأها و بين ما سهى عنه الإمام.

هذا، و لا يخفى أنّ انتزاع عنوان الردّ بمجرد ذلك مشكل. نعم يمكن أن يتحقق

ص: ٣٧٦

١- ١) الاسراء: ١١٠.

٢- ٢) البقره: ٢٣٨.

٣- ٣) البقره: ٤٣.

ذلك بحيث لا ينافى الصلاه، بأن قصد بقوله: سلام عليكم، في مقام ردّ الجواب الدعاء، و سأل من الله تعالى أن يسلمه، و أمّا لو لم يكن المقصود منه الدعاء سواء أراد بذلك مجرد سلامه المخاطب أو أراد أن يسلمه الله و لكن لا على سبيل الدعاء و السؤال منه تعالى، فهو محلّ إشكال، بل الظاهر أنّه داخل في الكلام المبطل.

و منه يظهر أنّ الابتداء بالسلام في أثناء الصلاه و كذا تسميت العاطس يوجب بطلان الصلاه إلا أن يرجع إلى الدعاء و المسأله منه تعالى.

هذا، و يمكن أن يقال: إنّ تحقق عنوان الدعاء الذي مرجعه إلى الطلب من الله تعالى، لا يجتمع مع توجيه الكلام إلى المخاطب و المخاطبه معه، فإنّ قوله: سلّمك الله، أو غفر الله لك و نظائرها، يكون الخطاب فيه متوجّها إلى المخاطب و إن كان الإسناد فيه إلى الله تعالى، و الدعاء لا بدّ فيه أن يكون الطلب منه تعالى، و إن كان متعلّقاً بالشخص الحاضر، كقوله: اللهم اغفر لهذا.

و بالجملة: فصدق عنوان الدعاء مع توجيه الكلام إلى المخاطب الحاضر مشكّل، اللهم إلا أن يقال: إنّ الكلام الذي أخذ موضوعاً للحكم بوجوب الإعادته إنّما هو كلام الآدميين، كما يدلّ على ذلك النبويّ المتقدّم: «إنّ هذه الصلاه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، إنّما هي التسبيح و التكبير و قراءه القرآن». فخروج الدعاء و الذكر و القرآن إنّما هو على سبيل التخصّص لا التخصيص.

و حينئذ فكما شكّ في صدق عنوان الدعاء مع توجيه الكلام إلى المخاطب، كذلك يكون صدق كلام الآدميين عليه مشكوكاً أيضاً، فلا دليل على كون هذا القسم من الكلام مبطلاً، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل و هو يقتضى العدم، لكنّ الأحوط الترك.

لو أكره على الكلام فالمحكى عن الشيخ في المبسوط، و العلامه في المنتهى، و الشهيد في الذكرى، التردد في كون ذلك مبطلا للصلاه. و لكن العلامه في المنتهى بعد التردد استقرب البطلان، كما أفتى بذلك في محكي التذكرة (١).

و لم يظهر من القدماء التعرض لهذا الفرع عدا الشيخ في المبسوط (٢) الذي صنّف على خلاف ما هو المتداول بين الإماميه في مقام التصنيف في ذلك الزمان، كما أنه لم يظهر من أحد من المتعرضين له الفتوى بعدم البطلان، و إن كان يمكن توجيهه كما في المصباح بأن مقتضى حكومه حديث الرفع (٣) -المشتمل على رفع ما استكرهوا عليه- على عمومات أدله التكليف تخصيص أدله قاطعيه الكلام بما إذا لم يكن مكرها عليه، إلا أن يمنع دلالة الحديث على رفع جميع الآثار، و لكنّه خلاف التحقيق.

فإلحاق المكره بالناسى أوفق بالقواعد إلا- أن يقال كما في المصباح أيضا: بأن الذي يظهر من النصوص و الفتاوى- كما لعله المغروس في أذهان المتشرّعه- أنّ التكلّم عمدا كالحدث مناف لفعل الصلاه. فالإكراه عليه إكراه على إيجاد المنافى، و مرجعه لدى التحليل إلى الإكراه على إبطال الصلاه (٤).

و أثره حينئذ ليس إلا- المؤاخذه و هي مرفوعه بحكم الحديث أو يقال: بأنه يفهم من تعبير الشارع بكونه قاطعا أنّ للصلاه هيئه اتصاليه يقطعها التكلّم عمدا،

ص: ٣٧٨

١- (١) المنتهى ٣:٣٠٩، نهايه الأحكام ١:٥١٦، تذكرة الفقهاء ٣:٢٧٩، الذكرى ٤:١٣.

٢- (٢) لم نعر على هذا الفرع بخصوصه في المبسوط، و لكن حكاها في مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٤٠٨ عن الشيخ في النهايه.

٣- (٣) الخصال: ٤١٧ باب التسعه ح ٩، سنن ابن ماجه ١:٦٥٩ ح ٢٠٤٣ و ٢٠٤٥.

٤- (٤) مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٤٠٩.

فرغ أثر الإكراه حينئذ غير مجد في إحراز تلك الهيئه الاتصاليه التي اعتبرها شرطا فى الصلاه. إذ لا يثبت به لوازمه العقليه.

ثم إن بعض المحققين من المعاصرين بعد أن نفى البعد عن شمول حديث الرفع للمقام-بناء على أن المراد رفع جميع الآثار دون خصوص المؤاخذة-قال: ولكن فى بعض الأخبار الحكم ببطلان الصلاه إذا صدر الكلام عمدا، وعدم البطلان إذا صدر ناسيا، ويظهر من ذلك ظهورا قويا أن الكلام الصادر عن إكراه ليس قسما ثالثا حتى يلحق بكلام الناسى بواسطه حديث الرفع (1). انتهى.

ولا يخفى أن شمول الحديث لا- يبتنى على أن يكون الكلام الصادر عن إكراه قسما ثالثا، لأن الحديث يشملهم وإن كان من مصاديق الكلام العمدى. نعم يمكن أن يقال: بأن المستفاد من الأدله الداله على عدم مبطلية الكلام إذا صدر سهوا هو انحصار ذلك بالكلام السهوى، ولكن دون إثباته خرط القتاد. وكيف كان، فالأحوط إعادة الصلاه لو تكلم فيها مكرها.

رد السلام فى أثناء الصلاه

هل يجوز رد السلام فى أثناء الصلاه أم لا بل يحرم؟ ذهب إلى الثانى جمهور العاظمه، وحكى عن البصرى من التابعين القول بوجوب الرد قولاً، وقد وقع الخلاف بين الجمهور، حيث أنهم بين من قال: بأنه يرد بالإشاره برأسه كالشافعى فى القديم، أو بيديه كما فى موضع آخر منه، وبين من قال بأنه يرد قولاً لكن بعد الفراغ من الصلاه كأبى ذر الغفارى و عطاء و الثورى. وقال الأخير: إن كان باقيا رد عليه وإن كان منصرفا اتبعه بالسلام، وبين من قال بأنه يرد بقلبه كالنخعى، وبين

ص: ٣٧٩

من قال بأنّه لا يرّد بشيء أصلاً فيضيع سلامه (١).

و أصحابنا الإماميه رضوان الله عليهم متفقون ظاهراً على الجواز الذي يراد به الوجوب (٢)، والتعبير به إنّما هو في قبالة العامّة القائلين بالتحريم كما عرفت، وإلاّ فمن الواضح أنّه بعد ملاحظه كون الرّد واجباً في غير حال الصلاة لا يبقى للجواز بالمعنى الأخصّ في حال الصلاة وجه. وكيف كان فمستندهم في ذلك هي الأخبار الواردة في هذا الباب وهي سبعة:

١- خبر محمّد بن مسلم قال: دخلت على أبي جعفر عليه السّلام وهو في الصلاة فقلت السلام عليك. فقال: السلام عليك. فقلت: كيف أصبحت؟ فسكت، فلما انصرف قلت: أيرّد السلام وهو في الصلاة؟ قال: «نعم مثل ما قيل له» (٣).

٢- رواه سماعه عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يسلم عليه وهو في الصلاة؟ قال: «يردّ: سلام عليكم، ولا يقول: وعليكم السلام، فإنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله كان قائماً يصلّي، فمرّ به عمّار بن ياسر فسلم عليه عمّار، فردّ عليه النبي صلّى الله عليه وآله هكذا» (٤).

٣- رواه منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: إذا سلّم عليك الرجل وأنت تصلّي، قال: «تردّ عليه خفياً كما قال» (٥).

٤- رواه عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن السلام على المصلّي؟ فقال: «إذا سلّم عليك رجل من المسلمين وأنت في الصلاة فردّ عليه فيما

ص: ٣٨٠

١- (١) المجموع ١٠٣: ٤-١٠٥، المدوّنه الكبرى ٩٩: ١، الخلاف ٣٨٨: ١ مسألة ١٤١.

٢- (٢) الانتصار: ١٥٣، الخلاف ٣٨٨: ١ مسألة ١٤١، المعتمد ٢٦٣: ٢، تذكرة الفقهاء ٢٨١: ٣ مسألة ٣٢١، الحدائق ٩: ٧٩، مدارك الأحكام ٤٧٣: ٣، مستند الشيعة ٦٧: ٧، كشف اللثام ١٨٣: ٤، جواهر الكلام ١٠٠: ١١.

٣- (٣) التهذيب ٣٢٩: ٢ ح ١٣٤٩، الوسائل ٢٦٧: ٧. أبواب قواطع الصلاة ب ١٦ ح ١.

٤- (٤) الكافي ٣٦٦: ٣ ح ١، التهذيب ٣٢٨: ٢ ح ١٣٤٨، الوسائل ٢٦٨: ٧. أبواب قواطع الصلاة ب ١٦ ح ٢.

٥- (٥) التهذيب ٣٣٢: ٢ ح ١٣٦٦، الفقيه ٢٤١: ١ ح ١٠٦٥، الوسائل ٢٦٨: ٧. أبواب قواطع الصلاة ب ١٦ ح ٣.

بينك و بين نفسك، و لا ترفع صوتك» (١).

٥-روايه محمد بن مسلم، أنه سأل أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يسلم على القوم في الصلاة؟ فقال: «إذا سلم عليك مسلم و أنت في الصلاة فسلم عليه، تقول: السلام عليك، و أشر بإصبعك» (٢).

٦-روايه علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه قال: سألته عن الرجل يكون في الصلاة فيسلم عليه الرجل، هل يصلح له أن يرد؟ قال: «نعم، يقول: السلام عليك، فيشير إليه بإصبعه» (٣).

٧-ما عن الشهيد في الذكرى قال: و روى البزنطي عن الباقر عليه السلام قال: «إذا دخلت المسجد و الناس يصلون فسلم عليهم، و إذا سلم عليك فاردد، فإني أفعله، و إن عمّار بن ياسر مرّ على رسول الله صلى الله عليه و آله و هو يصلّي، فقال: السلام عليك يا رسول الله و رحمه الله و بركاته، فردّ عليه السلام» (٤).

هذه هي الروايات الواردة في هذا الباب، و يقع الكلام فيها من جهات:

الأولى: ظاهر أكثر الروايات المتقدّمة و جوب ردّ السلام، و مقتضى بعضها الجواز، و لكنّ المراد به هو الجواز بالمعنى الأعم المنطبق على الوجوب. نعم هنا روايه ظاهره في الحرمة، و هي روايه مصدّق بن صدقه عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام قال: «لا تسلّموا على اليهود و لا النصارى-إلى أن قال:- و لا على المصلّي، و ذلك لأنّ المصلّي لا يستطيع أن يردّ السلام.» (٥). و لكنّها محموله على التقيه

ص: ٣٨١

-
- ١- (١) الفقيه ١: ٢٤٠ ح ١٠٦٤، التهذيب ٢: ٣٣١ ح ١٣٦٥، الوسائل ٧: ٢٦٨. أبواب قواطع الصلاة ب ١٦ ح ٤.
 - ٢- (٢) الفقيه ١: ٢٤٠ ح ١٠٦٣، السرائر ٣: ٦٠٤، الوسائل ٧: ٢٦٨. أبواب قواطع الصلاة ب ١٦ ح ٥.
 - ٣- (٣) قرب الإسناد: ١٧٧ ح ٨٠١، الوسائل ٧: ٢٦٩. أبواب قواطع الصلاة ب ١٦ ح ٧.
 - ٤- (٤) الذكرى ٤: ٢٤، الوسائل ٧: ٢٧١. أبواب قواطع الصلاة ب ١٧ ح ٣.
 - ٥- (٥) الخصال: ٤٨٤ ح ٥٧، الوسائل ٧: ٢٧٠. أبواب قواطع الصلاة ب ١٧ ح ١.

الثانيه:مقتضى روايتى منصور و عمّار المتقدمتين وجوب الردّ خفيًا،بناء على أن لا- يكون المراد بقوله عليه السّلام فى روايه عمّار:«فردّ عليه فيما بينك و بين نفسك»،هو الردّ بالقلب كما يشهد له قوله:«و لا ترفع صوتك»،فإنّ الظاهر أنّ المراد هو القول خفيًا،و لعلّ الوجه فيه هو أنّ العامه حيث كانت فتاواهم متطابقه على التحريم، فلذا أمر الشيعة بالإخفاء لئلا يظهر أمرهم و يتبين مخالفتهم.

الثالثه:قد ورد فى إحدى روايتى محمّد بن مسلم و روايه علىّ بن جعفر عليه السّلام الأمر بالإشارة بالإصبع،و لكنّ الظاهر عدم كونه أمرًا وجوبيًا،لعدم توقّف الردّ عليه و بعد كونه واجبا نفسيًا،و لعلّ الوجه فيه هو إعلام المسلمّ بذلك لعدم إمكان التوجّه و الإقبال فى حال الصلاه،و يحتمل أن يحمل على التقيه،لما عرفت من أنّ الشافعى أوجب الإشارة باليد فى موضع من القديم.

الرابعه:مقتضى روايه منصور و إحدى روايتى محمّد بن مسلم وجوب ردّ السلام بمثل ما قيل له و كما قال،و هل المراد بالمماثله،المماثله من جميع الجهات من التعريف،و التنكير،و الأفراد،و الجمع،و التقديم،و التأخير،كما يشهد له إطلاق المماثله فى الروايتين،أو أنّ المراد بها المماثله فى خصوص التقديم و التأخير؟.كما ربما يدلّ على ذلك روايه سماعه الناهيه عن الردّ بمثل «عليكم السلام»،لأنّ المتعارف بينهم فى مقام السلام هو تقديم السلام،و اعتبار المماثله يقتضى تقديمه فى مقام الجواب أيضا.

و حينئذ،فالتعرّض لذلك أنّما هو للتنبيه على أنّ كيفية الجواب فى أثناء الصلاه تغاير الكيفيه المتعارفه بينهم فى مقام الجواب فى غيرها من تقديم الظرف،و الظاهر هو الوجه الثانى.

فما ورد فى إحدى روايتى محمّد بن مسلم و روايه علىّ بن جعفر المتقدمتين من

أنه يجب أن يقال: السلام عليك، إنما يكون ذكره من باب كونه أحد الأفراد، و المقصود منه وجوب تقديم السلام على الظرف فقط، لا- هو مع التعريف و الإفراد كما لا يخفى. ثم إنه يحتمل أن يكون المراد بالمثل هو المماثلة في كونه قولاً، فالمراد هو بيان وجوب الرد قولاً كما في غير حال الصلاة، قبلاً للعامّة القائلين بحرمة كذلك، و لكن هذا الاحتمال بعيد.

هذا كله فيما يتعلّق بوجوب ردّ السلام في الصلاة. و أما الردّ من حيث هو فهو واجب شرعاً، و يدلّ عليه قوله تعالى وَ إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّهِ فَاَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوْهَا (١) و التحية عباره عن نوع خاصّ من التواضع، مستعمل لدى العرف عند ملاقاته بعضهم لبعض، و قد كان متداولاً في زمان الجاهليّة أيضاً، و كان علامه لعدم كون المحيّي قاصداً للسوء بالنسبه إلى المحيّي.

و كيف كان، فهل هو عباره عن مطلق الألفاظ المستعمله في ذلك المورد، أو أنه يختصّ بخصوص صيغه السلام؟ حكى عن الطبرسي في مجمع البيان أنه قال:

التحية: السلام، يقال: حيا تحية إذا سلّم (٢)، و لكن المحكيّ عن بعض أهل اللغة أنه اسم لمطلق الألفاظ التي تستعمل في ذلك المورد، سلاماً كان أو غيره ممّا هو بمنزله (٣). و يؤيّده ما عن الصدوق في الخصال عن أبي جعفر، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليهم السّلام قال: «إذا عطس أحدكم فسّمّوه قولوا: يرحمكم الله، و هو يقول: يغفر الله لكم و يرحمكم، قال الله تعالى وَ إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّهِ فَاَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوْهَا (٤)».

ص: ٣٨٣

١- (١) النساء: ٨٦.

٢- (٢) مجمع البيان ٨٤: ٣.

٣- (٣) مجمع البحرين ١: ٦٠٨ مادّه ح ي.

٤- (٤) الخصال: ٦٣٣، الوسائل ٨٨: ١٢. أبواب أحكام العشره ب ٥٨ ح ٣.

هذا، ولكن الحكم بوجوب ردّ مطلق التحية استناداً الى الآيه الشريفه فى غاية الإشكال، خصوصاً بعد وضوح أنّ السيره المستمره بين المسلمين إنّما كانت على ردّ خصوص السلام، ولا يلتزمون برّد سائر التحيّات، وأمّا الاستدلال فى الروايه بالآيه الشريفه فليس لأجل كون الدعاء بمثل يغفر الله لكم و يرحمكم من مصاديق التحيه، بل كان ذكرها من باب الاستئناس للمناسبه بين الموردين.

ثمّ إنّّه لو فرض عموم التحيه و عدم اختصاصها بخصوص صيغ السلام لوجب حمل الأمر فى الآيه الشريفه على الاستحباب بالنسبه إلى غير تلك الصيغ، و لا يلزم من ذلك استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، لأنّ صيغه الأمر موضوعه لمجرّد إنشاء الطلب.

غايه الأمر أنّه مع عدم قيام قرينه على الإذن فى الترك، لا يكون المأمور معذوراً فى المخالفه عند العقلاء، و كان مستحقاً للذمّ و العقاب كما حقّقناه فى الأصول.

فالأقوى و جوب ردّ خصوص صيغ السلام، كما أنّه لا خلاف فيه ظاهراً بين المسلمين، و قد عرفت فتاوى العامّه فى باب الردّ فى أثناء الصلاه، فإنّه يستفاد من مجموعها مفروغيه و جوب الردّ بالقول فى غير حال الصلاه، بل يستفاد من بعضها أنّ الردّ يكون حقاً للمسلم على المسلم عليه فتدبر.

هذا، و أمّا ما يدلّ من الروايات على وجوب ردّ السلام فهى روايه مصدّق بن صدقه المتقدمه، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليهما السلام، و روايه السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام (1)، والدالتان على أنّ السلام من المسلم تطوّع و الردّ فريضه، و قد روى هذا المضمون من طريق العامّه عن بعض التابعين (2)، و لكنّ الطبرى فى تفسيره

ص: ٣٨٤

١- (١) الكافى ٢: ٦٤٤ باب التسليم ح ١، الوسائل ١٢: ٥٨. أبواب أحكام العشره ب ٣٣ ح ٣.

٢- (٢) الجامع لأحكام القرآن ٥: ٣٠٤، صحيح مسلم ١٣: ١١٧ ب ٢ و ١١٨ ب ٣، صحيح البخارى ٧: ١٦٣ ب ٧-١.

الكبير استدلل للوجوب بالآيه الشريفه، و روى عن أبى الزبير أنه قال: سمعت جابرا يقول: «ما رأيتُهُ إلا يوجبهُ قوله تعالى وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّهِ» (١).

ثم لا يخفى أنه لو قطع النظر عما يدل على وجوب رد السلام من حيث هو، فلا يمكن أن يستفاد ذلك من الروايات الواردة في الرد في أثناء الصلاة، لأن كثيرا منها لا يدل إلا على مجرد الجواز والصلاحية التي مرجعها إلى عدم كون الاشتغال بالصلاة مانعا عن الرد، وما يدل بظاهره على الوجوب كروايتى سماعه و منصور وغيرهما لا يستفاد منها الوجوب بعد كونها بصدد الرد على العامه القائلين بالحرمة في الصلاة، لأن الأمر في مقام توهم الحظر لا يدل على الوجوب.

و بالجمله: بعد كون المرتكز في أذهان المسلمين في ذلك الزمان هي الحرمة، لاشتهار الفتوى بها من المتصددين للإفتاء، لا يبقى للأمر ظهور في الوجوب و لا يستفاد منه إلا مجرد الجواز في مقابل الحرمة كما لا يخفى.

ثم إن القدر المتيقن من موارد وجوب رد السلام ما إذا كان المسلم رجلا - بالغاً عاقلاً مسلماً قاصداً لمعنى السلام، مع كونه بإحدى الصيغ الأربع التي هي عبارته عن: «سلام عليك»، و«السلام عليك»، و«سلام عليكم»، و«السلام عليكم»، و الظاهر عدم اعتبار قصد القربة في السلام في وجوب رده لعدم الدليل عليه، مضافاً إلى أن الحكمه في الحكم بوجوب الرد، و الفرق بينه وبين السلام، لأنه لا يكون إلا مستحباً، و هي كون السكوت في مقام الرد و الامتناع عنه موجبا للعداوة و البغضاء، مع أن مقصود الشارع هو حصول الألفه و الانس، و الحكمه تقتضى تعميم الحكم بالوجوب لما إذا لم يكن السلام مقرونا بقصد القربة كما لا يخفى.

ص: ٣٨٥

هذا، ولو لم يكن المسلم قاصدا لمعنى السلام لأجل أنه لا يعرف معناه مثلا حتى يقصده كأكثر الأعاجم، فهل يجب رده أم لا؟ الظاهر نعم، لحصول عنوان التحية بذلك، وكفايه كونه قاصدا لها إجمالا وإن لم يعرف معناه بالخصوص.

ولو لم يكن السلام بإحدى الصيغ الأربع المتعارفة، كما إذا قدم الظرف على السلام على خلاف ما هو المتعارف بينهم في مقام الابتداء بتحية الأحياء ففيه وجوه أربعة:

أحدها: القول بأنه لا يجب رده أصلا، وصرح المحقق في المعتبر بتحريم إجابته في حال الصلاة، بل يظهر منه تحريم الإجابة في غير سلام عليكم من الصيغ الأربع أيضا، حيث أنه قال: إذا قال: سلام عليكم ردّ مثل قوله سلام عليكم، ولا يقول:

و عليكم السلام.

وبعد نقل الفتاوى والروايات قال: فرع: لو سلم عليه بغير اللفظ المذكور لم يجز إجابته، نعم لو دعا له و كان مستحقا و قصد الدعاء لا ردّ السلام لم أمنع منه، لما ثبت من جواز الدعاء لنفسه و لغيره في أحوال الصلاة بالمباح (١). انتهى.

ثانيها: القول بوجوب رده مماثلا في حال الصلاة، ذهب إليه صاحب الجواهر و المصباح (٢).

ثالثها: ما حكى عن المسالك من أنه يردّ بالسلام المعهود (٣).

رابعها: التخيير بين الردّ بالمثل و بين الردّ بغيره. ولا يخفى أنّ منشأ هذه الوجوه الأربعة ملاحظه أمرين:

أحدهما: إنّ التحية بغير السلام، إمّا خارجه عن الآية الشريفة موضوعا، بناء

ص: ٣٨٦

١-١) المعتبر ٢٦٣-٢٦٤.

٢-٢) جواهر الكلام ١١:١١٤، مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٤٢١.

٣-٣) المسالك ١:٢٣٢.

على ما ذكره الطبرسي، أو حكما بناء على ما ذكره بعض أهل اللغه من عموم التحية لغير السلام، فهل السلام بغير إحدى الصيغ الأربع المتقدمه أيضا يكون كذلك أم لا؟ ثانيهما: إن المماثلة في التقديم و التأخير المعتبره في الردّ في حال الصلاه هل تكون معتبره مطلقا، أو تكون معتبره في خصوص ما لو كان السلام بإحدى الصيغ الأربع؟ ولا ينافي الاحتمال الأوّل النهى عن عليكم السلام في موثقه سماعه المتقدمه، لأنّ موردها ما إذا كان السلام بإحداها، كما هو المتعارف في السلام الابتدائي في تحيته الأحياء.

و بعبارة أخرى هل المماثلة المذكوره في الرويتين معتبره بعنوانها، سواء كان السلام بإحدى الصيغ المتعارفه أو غيرها، أو أنّها كناية عن تقديم السلام على الظرف كما هو المتعارف في السلام، و هو الوجه في التعبير عنه بها؟ إذا عرفت ذلك فنقول: الوجه الأوّل يبتنى على عدم شمول الآيه الشريفه لهذا السلام، إمّا لاختصاص التحيه المذكوره في الآيه بغيره من الصيغ الأربع المتعارفه، و إمّا لانصرافها عنه، كما أنّ غيره من الوجوه الثلاثه يبتنى على شمول الآيه له أيضا، و الاختلاف بينها إنّما هو في الأمر الثاني.

فمنشأ ما عليه الجواهر و المصباح هو أنّ المماثلة المعتبره في الردّ في حال الصلاه معتبره بعنوانها، فلا بدّ من مراعاتها نظرا إلى ما يدلّ على اعتبارها، كما أنّ ما حكى عن المسالك من لزوم تقديم السلام على الظرف مبنئى على أن لا يكون عنوان المماثلة معتبرا، بل كانت هي كناية عن تقديم السلام على الظرف.

و حيث أنّ مورد الأدله الداله على اعتبار المماثلة هو السلام على النحو المتعارف، فلذا كنى عن ذلك بعنوان المماثلة، و إلّا فالواجب مطلقا هو تقديم السلام على الظرف، سواء كان بإحدى الصيغ الأربع المتعارفه أو غيرها، و أمّا الاحتمال

الأخير فيبتنى على خروج المورد المفروض عن الأدله الداله على اعتبار المماثله، لأنّ موردها خصوص ما إذا كان السلام بالنحو المتعارف، فليس هنا ما يدلّ على اعتبارها فى المقام.

ثمّ إنّ الظاهر فى الأمر الثانى هو كون عنوان المماثله مأخوذاً بنحو الكنايه عن تقديم السلام على الظرف، فالوجه الثانى من الوجه الأربعة بعيد جدّاً. نعم يبقى الكلام فى شمول الآيه الشريفه لهذا النحو من السلام، و الظاهر إطلاقها لصدق عنوان التحيه عليه.

ص: ٣٨٨

الفعل الكثير الخارج عن أفعال الصلاه

قد ادعى العلامه في المنتهى اتفاق أهل العلم كآفه على بطلان الصلاه به (١)، و هذا يدل على كونه موردا لاتفاق المسلمين، لأنّ التعبير بهذا إنما هو في مثل تلك الموارد.

و المشهور بين الإماميه التقييد بما إذا فعل ذلك عمدا (٢)، و يمكن أن يستكشف من قيام الشهره المحققه على قاطعيه هذا العنوان ثبوت نصّ معتبر دال على ذلك، و حينئذ فلا بدّ من الرجوع إلى العرف في تشخيص موضوع الكثره المأخوذ في النصّ.

هذا، و لكن يستفاد من كلمات كثير من المتأخرين أنّ المستند في ذلك ليس ثبوت نصّ دال بمنطوقه على قاطعيه هذا العنوان، بل المناط في البطلان هو محو

ص: ٣٨٩

١-١) المنتهى ٣١٠:١.

٢-٢) المعتبر ٢:٢٥٥، نهايه الأحكام ١:٥٢١، تذكرة الفقهاء ٣:٢٨٨ مسألة ٣٢٨، جامع المقاصد ٢:٣٥٠، مجمع الفائده و البرهان ٣:٦٩، كشف اللثام ٤:١٧٢، مستند الشيعة ٧:٤٢، جواهر الكلام ١١:٥٥.

صوره الصلاه، كما صرح بذلك في المدارك، حيث قال: ولم أقف على روايه تدلّ بمنطوقها على بطلان الصلاه بالفعل الكثير، لكن ينبغي أن يراد به ما ينمحي به صورته الصلاه بالكليّه، كما هو ظاهر المصنّف في المعتمد، اقتصارا فيما خالف الأصل على موضع الوفاق، وأن لا يفرق في بطلان الصلاه بين العمد و السهو (١). انتهى.

و لكن لا يخفى أنّه بناء عليه لا يكون وجه للتعبير عن الفعل الماحي لصوره الصلاه بالفعل الكثير، كما أنّه لا يكون وجه للتفصيل بين صورتى السهو و العمد كما هو المشهور.

ثمّ إنّ هنا وجه آخر استدللّ به في المصباح، وهو معهوديه التنافي لدى المتشرّعه من الصدر الأوّل بين الصلاه و سائر الأعمال الخارجيه، بحيث يرون الفرق بين الصلاه و سائر العبادات، و أنّه ليس في الصلاه عمل خارجي بخلاف غيرها من العبادات، و يدلّ على مغروسية هذا المعنى في أذهان المتشرّعه كثره السؤال في الإخبار عن الأفعال الجزئية التي مسّت الحاجه إلى فعلها في أثناء الصلاه، كقتل القمل، و البق، و البرغوث، و نفخ موضع السجود، و تسويه الحصى، و غير ذلك (٢).

و الاستدلال بهذه الأخبار ليس من جهه الحكم بالجواز المذكور فيها فإنّ المناط في هذا الحكم الجامع بين موارد السؤال هو القلّه، فتدلّ بالمفهوم على كون الفعل الكثير مبطلا- في غايه الإشكال، بل مبنى الاستدلال بها على كون السؤال فيها مشعرا بمغروسية التنافي بين الصلاه و بين الأعمال الخارجيه في أذهان المتشرّعه، و لذا صاروا بصدد السؤال عن حكم مثل الأفعال المذكوره فيها.

و يدلّ على التنافي بين الصلاه و بين الأعمال الخارجيه، بعض ما ورد في التكفير

ص: ٣٩٠

١-١) مدارك الأحكام ٣:٤٦٦.

٢-٢) مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٤١١.

مما يدلّ على أنّ التكفير عمل و ليس فى الصلاه عمل (١). فإنّ الظاهر أنّ المراد بالعمل هو العمل الخارجى الذى لا يكون من سنخ أفعال الصلاه، و حينئذ فبدلّ على بطلانها بفعل شىء خارج عن حقيقتها و لو كان قليلا، فلا بدّ من ورود دليل مخصّص حتّى يدلّ على الجواز فى بعض الموارد.

ثمّ لا يخفى أنّ استكشاف النصّ فى المسأله من الفتاوى مشكل، لأنّه لم يكن لها تعرّض فى أكثر الكتب المعدّه لنقل الفتاوى المأثوره عن العتره الطاهره عليهم السّلام بعين الألفاظ الصادره عنهم. نعم ذكر فى المراسم فى عداد ما يوجب التعمّد إليه بطلان الصلاه: و كلّ فعل كثير أباحه الشريعه قليله فى الصلاه، أو كلّ فعل لم تبح الشريعه قليله و لا كثيره (٢).

و قال فى الوسيله فى بيان القواطع: أنّها تسعه أشياء: العمل الكثير ممّا ليس من أفعال الصلاه (٣). و قال الشيخ فى المبسوط الذى هو كتاب تفريعى له: و لا يفعل فعلا كثيرا ليس من أفعال الصلاه (٤). و الظاهر أنّ هذا استنباط من تجويز الأفعال الجزئيه فى الشريعه، لا أن يكون بهذا العنوان ممّا قام عليه نصّ. و يؤيّدّه أنّه فى كتاب النهايه-الموضوع لنقل الفتاوى المأثوره-اقتصر على ذكر موارد الجواز (٥).

و كيف كان، فدعوى الإجماع على مبطلية الفعل الكثير بعنوانه كما عن العلامة و جماعه من المتأخّرين مما لا وجه لها بعد عدم وجود نصّ فى المسأله، و لا ما يمكن أن يستكشف منه، فالأولى كما عرفت التمسك لذلك بأنّ المغروس فى أذهان المتشرّعه أنّه يعتبر فى الصلاه التوجّه إلى الخالق المعبود بحيث ينافيه الاشتغال

ص: ٣٩١

١- ١) قرب الاسناد: ١٧٧ ح ٧٩٥، الوسائل ٧: ٢٦٦. أبواب قواطع الصلاه ب ١٥ ح ٤.

٢- ٢) المراسم: ٨٧.

٣- ٣) الوسيله: ٩٧.

٤- ٤) المبسوط ١: ١١٧.

٥- ٥) النهايه: ٩٣.

بالأعمال الخارجيه التي لا تكون من سنخ أجزاء الصلاة. نعم لا بأس بالاشتغال بالأفعال الجزئيه غير المنافيه للتوجه فتدبر.

قاطعيه الأكل و الشرب

لا يخفى أنه ليس هنا أيضا ما يدلّ من النصوص على ذلك، نعم ربّما يستدلّ له بالروايه الوارده في جواز شرب الماء في صلاه الوتر لمن أصابه عطش، و هو يريد الصوم في صبيحه تلك الليله، بشرط أن لا يكون موجبا للاستدبار (1)، نظرا إلى أنّ الاستفادة منها أنّ هذا إنّما يكون على سبيل الاستثناء، فيدلّ على قاطعيه الشرب في غير هذا المورد، و لكنّه كما ترى.

فالأولى الاستدلال له أيضا بما عرفت في الفعل الكثير من مغروسيه التنافي بين حقيقه الصلاه التي هي التوجه، و بين الاشتغال بغيرها من الأفعال الخارجيه، و لكن هذا الاستدلال يقتضى بطلان الصلاه بهما إذا كانا منافيين للتوجه، فلا بأس بما لا يكون منهما منافيا له، كأكل شيء صغير و بلع ما بقى بين الأسنان، و إن كان هذا يوجب البطلان في باب الصوم.

ثمّ إنّ قاطعيه الأكل و الشرب إنّما تكون مذكوره في كتب المحقق و العلامه و من بعدهما من الفقهاء المتأخرين (2)، و ليس في كلمات القدماء منهم -خصوصا في كتبهم المعده لنقل الفتاوى المأثوره- تعرّض لها أصلا.

ص: ٣٩٢

١- (١) التهذيب ٢: ٣٢٩ ح ١٣٥٤، الفقيه ١: ٣١٣ ح ١٤٢٤، الوسائل ٧: ٢٧٩. أبواب قواطع الصلاه ب ٢٣ ح ١، ٢.
٢ - (٢) المعتمد ٢: ٢٥٩، قواعد الأحكام ١: ٢٨١، نهايه الاحكام ١: ٥٢٢، الدروس ١: ١٨٥، مسالك الأفهام ١: ٢٢٨، كفايه الأحكام: ٢٤، رياض المسائل ٣: ٥١٨، مجمع الفائده و البرهان ٣: ٧٧، جامع المقاصد ٢: ٣٥١، مدارك الأحكام ٣: ٤٦٧، كشف اللثام ٤: ١٧٨، مستند الشيعة ٧: ٤٩، جواهر الكلام ١١: ٧٧، الحدائق ٩: ٥٥.

نعم، ذكر الشيخ في كتاب المبسوط في عداد القواطع: إنَّ الأكل و الشرب يفسدان الصلاه، و روى جواز شرب الماء في الصلاه النافله، و ما لا يمكن التحرز منه مثل ما يخرج من بين الأسنان، فإنَّه لا يفسد الصلاه ازدراده (١).

و قال في الخلاف: روى أنَّ شرب الماء في النافله لا بأس به، فأما الفريضة فلا يجوز أن يأكل فيها و لا أن يشرب. و بهذا التفصيل قال سعيد بن جبير، و طاوس. و قال الشافعي: لا يجوز ذلك لا في نافله و لا في فريضه (٢).

دليلنا: إنَّ الأصل الإباحه، فمن منع فعليه الدليل، و إنَّما منعنا في الفريضه بدلاله الإجماع. و أيضا روى سعيد الأعرج قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنَّي أبيت و أريد الصوم فأكون في الوتر فأعطش فأكره أن أقطع الدعاء فأشرب، و أكره أن أصبح و أنا عطشان، و أمامي قلَّه بيني و بينها خطوتان أو ثلاثه؟ قال: «تسعى إليها و تشرب منها حاجتك و تعود في الدعاء» (٣)، (٤) و لا يخفى أنَّ الروايه الوارده في جواز شرب الماء إنَّما وردت في خصوص صلاه الوتر مع الخصوصيات المذكوره فيها، فقوله: روى أنَّ شرب الماء، مبنئ على إلغاء الخصوصيات و إسراء الحكم إلى مطلق النافله. و يحتمل أن يكون مراده الجواز في النافله في الجملة في مقابل الفريضه التي لا يجوز فيها الشرب أصلا.

و كيف كان، فدعوى الإجماع في الخلاف على بطلان الفريضه بذلك مبتنيه على ملاحظه فتاوى الفقهاء من المسلمين المتعرضين لها، حيث إنَّها متطابقه على المنع في الفريضه كما عرفت من كلامه، فلا يكون كاشفا عن وجود نصِّ دالِّ على

ص: ٣٩٣

١- ١) المبسوط ١: ١١٨.

٢- ٢) المجموع ٤: ٩٠.

٣- ٣) الوسائل ٧: ٢٧٩. أبواب قواطع الصلاه ب ٢٣ ح ١.

٤- ٤) الخلاف ١: ٤١٣ مسأله ١٥٩.

كون ذلك مبطلا في الفريضة.

ثم إنَّ تعبير السائل في الرواية بقوله: «فأكره أن أقطع الدعاء و أشرب». ربّما يشعر بعدم كون الشرب في نظره منافيا للتوجه المعتبر في الصلاة، بل حيث يكون موجبا لقطع الدعاء الذي كان مشتغلا به، فلذلك كرهه. و كيف كان فدعوى الإجماع في المسألة و الاستدلال به ممّا لا وجه له، خصوصا بعد ثبوت الاختلافات الكثيرة في فروعها، و في كيفية الاستدلال لها، فإنّ جملة من أفاضل المتأخرين كالعلامة و الشهيدين (1) يرون الإبطال دائرا مدار صدق عنوان الفعل الكثير، فلا تبطل الصلاة بمسّمى الأكل و الشرب.

نعم، جعل العلامة كما حكى عنه مطلق الأكل و الشرب بانضمامها إلى مقدّماتهما من الفعل الكثير (2)، و بعض آخر منهم استدللّ لذلك بكونهما ماحيين لصوره الصلاة، و لا يبعد الالتزام بذلك في مطلق الأكل و الشرب، حتى في مثل ما لو ترك في فيه شيئا يذوب كالسكر فذاب فابتلعه، لأنّ هذا العمل لو اطلع عليه المتشرّعه لحكم بمنافاته مع هيئته الصلاة و صورتها.

نعم، يبقى الكلام في أنّه لو كان كلّ من الأكل و الشرب ماحيا لصورتها فكيف يمكن تجويز شيء منهما و لو في خصوص النافله، كما في الرواية المتقدّمة؟ هذا، و يمكن استفادة الحكم من بعض الروايات الواردة في صلاة الوتر كرواية عليّ بن أبي حمزة و غيره، عن بعض مشيخته قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: أ فصل في الوتر؟ قال: «نعم»، قلت: فأنّي ربّما عطشت فأشرب الماء؟ قال: «نعم، و انكح» (3).

و المراد من قوله: أفضل هو الفصل بين الركعه الأخيره و الركعتين الأوليين بالسّلام،

ص: ٣٩٤

١-١ (١) المنتهى ٣١٢:١، الذكري: ٨، المسالك ٢٢٨:١.

٢-٢ (٢) تذكره الفقهاء ٢٩٢:٣ مسأله ٣٢٨.

٣-٣ (٣) التهذيب ١٢٨:٢ ح ٤٩٣، الوسائل ٤:٦٥. أبواب أعداد الفرائض ب ١٥ ح ١٣.

و حينئذ فيستفاد أنّ جواز الشرب بعد الركعتين الأوليين إنّما هو لتحقيق الفصل بالتسليم، فيدلّ على أنّه لو لا الفصل لكان عدم جواز الشرب مسلّمًا مفروغًا عنه، و ليس المراد هو الشرب في أثناء صلاه الوتر، يعنى في أثناء الأوليين أو الأخيره بقريته قوله: «و أنكح».

و بالجملة: فالروايه تدلّ على مفروغيه منافاه الشرب للصلاه، و مثلها ما رواه الصدوق بإسناده عن أبى ولّاد حفص بن سالم الحنّاط أنّه قال: سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: «لا بأس بأن يصلّى الرجل ركعتين من الوتر ثمّ ينصرف فيقضى حاجته، ثمّ يرجع فيصلّى ركعه، و لا بأس أن يصلّى الرجل ركعتين من الوتر ثمّ يشرب الماء، و يتكلّم، و ينكح، و يقضى ما شاء من حاجته، و يحدث وضوء ثمّ يصلّى الركعه قبل أن يصلّى الغداه» (١). و الظاهر أنّ قوله: لا بأس أن يصلّى الرجل ركعتين من الوتر، من كلام الصدوق، لا جزء للروايه كما زعمه صاحب الوسائل، و يؤيّدّه أنّه حكاه في محكّي الوافي بدون هذا الذيل (٢).

و منشأ زعم الخلاف أنّ الصدوق كان بناؤه في كتاب الفقيه على ذكر فتواه بعد نقل الروايه بلا فصل بينهما، فصار ذلك في بعض الموارد موجبا لتوهم كون فتواه أيضا جزء للروايه، و الظاهر أنّ مستند فتواه هذا هي روايه عليّ بن حمزه المتقدّمه.

أضف إلى جميع ما ذكرنا، كون الأكل و الشرب في أثناء الصلاه يعدّ من المنكرات عند المتشرّعه، بحيث يرون التنافي بينهما، و عدم إمكان اجتماعهما كما لا يخفى، فالأكل و الشرب في الجملة ممّا لا خفاء ظاهرا في قاطعتيهما للصلاه.

و هنا عناوين خمسّه مذكوره في كلماتهم، و قد وقع الاختلاف بينهم في حكم بعضها:

ص: ٣٩٥

١- (١) الفقيه ٣١٢: ١ ح ١٤٢٠، الوسائل ٤: ٦٣. أبواب أعداد الفرائض ب ١٥ ح ٤.

٢- (٢) الوافي ٧: ٩٤.

أحدها: بلع ما بقى بين الأسنان من بقايا الغذاء، فعن المنتهى و جامع المقاصد أنه لا تفسد الصلاة بذلك قولاً واحداً (١)، و به صرح فى كثير من الكتب الفقهيّه (٢)، و حكى عن بعض الأساطين (٣) التأمل فى ذلك، و لكنّ الظاهر أنّه لا بأس به، لعدم المنافاه بينه و بين الصلاة فى نظر المتشرّعه، و عدم الدليل على كون المراد بالأكل القاطع للصلاه هو الأكل المفسد للصوم.

ثانيها: ابتلاع النخامه النازله من الرأس، فالمحكى عن نهايه الأحكام أنّه غير مبطل (٤)، و عن كشف اللثام استظهار أنّه لا يسمّى أكلاً (٥)، و عن التذكرة: لو كان مغلوباً بأن نزلت النخامه و لم يقدر على إمساكها لم تبطل صلاته إجماعاً (٦)، و الأقوى هو عدم البطلان و وجهه واضح.

ثالثها: ما لو كان فى فمه لقمه فمضغها أو ابتلعها فى الصلاة، قد استظهر من المنتهى دعوى الإجماع على عدم البطلان بذلك (٧)، و فى المحكّى عن الذكرى: أنّه لو كثر ذلك عادة أبطل (٨)، و الظاهر هو البطلان لصدق الأكل و منافاته للصلاه بنظر المتشرّعه كما لا يخفى.

رابعها: مضغ العلك، ففى محكّى نهايه الإحكام (٩) أنّه كالأكل، و المحكّى عن

ص: ٣٩٦

١- ١) المنتهى ٣١٢: ١، جامع المقاصد ٣٥٢: ٢.

٢- ٢) المعتبر ٢٥٩: ٢، نهايه الاحكام ٥٢٢: ١، رياض المسائل ٥١٩: ٣، مجمع الفائده و البرهان ٧٨: ٣.

٣- ٣) هو أستاذ صاحب مفتاح الكرامه على ما حكاه عنه فيه: ٣- ٣٣.

٤- ٤) نهايه الاحكام ٥٢٢: ١.

٥- ٥) كشف اللثام ١٨٠: ٤.

٦- ٦) تذكره الفقهاء ٢٩٤: ٣.

٧- ٧) المنتهى ٣١٢: ١.

٨- ٨) الذكرى ٨: ٤.

٩- ٩) نهايه الاحكام ٥٢٢: ١.

التنقيح أنه لو وضع علكا في فمه متفتتا فابتلعه مع الريق أبطل اتفاقا، لأنه فعل كثير (١).

خامسها: ما لو وضع في فمه شيئا يذاب كالسكر فذاب و ابتلعه، ففي محكي المنتهى أنه لم تفسد صلاته عندنا و عند الجمهور تفسد (٢)، و حكى عدم الإفساد من كثير من الكتب الفقهية، و لكن نقل في محكي التنقيح عن فخر المحققين أنه خالف في ذلك (٣) و وافقه بعض المتأخرين (٤) و هو الظاهر، لثبوت المنافاه و عدم الفرق بينه و بين أكل مثل اللقمة في نظر المتشرّعه كما لا يخفى.

أقسام القواطع عمدا و سهوا

ذكر الشيخ قدس سرّه في كتاب المبسوط: أنّ القواطع على قسمين: قسم يقطع الصلاة عمدا و سهوا، و هو كلّ ما ينقض الطهاره و يفسدها، و قسم يقطعها عمدا و هو سائر القواطع (٥)، و تبعه الحلّي في السرائر و جمع من المتأخرين عنه (٦)، و حينئذ فيقع الكلام في مستند التفصيل في سائر القواطع.

فاعلم أنّ ما وقع في دليله التفصيل بين صورتى العمد و السهو هو الكلام، فإنّ دليل قاطعيته صريح في أنّه لو وقع عمدا يوجب بطلان الصلاة، و لو وقع سهوا

ص: ٣٩٧

-
- ١- (١) التنقيح الرائع ٢١٧: ١.
 - ٢- (٢) المنتهى ٣١٢: ١.
 - ٣- (٣) التنقيح الرائع ٢١٧: ١، و فيه: «و يبطل عند السعيد» و السعيد لقب لفخر المحققين.
 - ٤- (٤) مصباح الفقيه كتاب الصلاة: ٤١٤-٤١٥.
 - ٥- (٥) المبسوط ١١٧: ١.
 - ٦- (٦) السرائر ٢٣٨: ١، المعبر ٢٥٠: ٢، الجامع للشرائع: ٨٤، الوسيله: ٩٦، جواهر الكلام ١١: ٢، كشف اللثام ٤: ١٥٦، مستند الشيعه ٧: ٩.

يوجب سجدة السهو. وأما غيره من القواطع فمقتضى إطلاق أدلتها عدم الفرق بين صورتين. نعم قد عرفت في باب التكفير و التأمين أنّ العمده في وجه كونهما مبطلين هو التشريع الذي مرجعه إلى الإتيان بهما بما أنّهما يوجبان حصول الكمال للصلاه الكامله بما أنّها كامله. و من الواضح اختصاص هذا الوجه بصوره العمده، ضروره عدم تحقق التشريع في صوره السهو. و كيف كان فيقع الكلام في غير هذه الثلاثه في مستند التفصيل. و ما يمكن أن يكون وجهها له أمور:

أحدها: استفاده أنّ قاطعيه القسم الثاني من القواطع إنّما هو لملاك واحد و جهه واحده، فإذا فرض قيام الدليل على اختصاص القاطعيه في بعضها بصوره العمده كما في الكلام، حيث دلّ الدليل من النصوص و الفتاوى على أنّ الكلام إذا صدر سهوا لا يوجب الإعادة بل سجدة السهو، فيستفاد منه بملاحظه وحده الملاك كون غيره من القواطع أيضا على هذا الحال، و أنّ قاطعيّتها تختصّ بصوره العمده فتأمل.

ثانيها: أن يقال: بعدم ثبوت الإطلاق لأدله القواطع، فالمرجع في صوره الشكّ في القاطعيه مع عدم الإطلاق لصوره السهو هو حديث الرفع المشتمل على رفع ما لا يعلمون (١) لأنّ القاطعيه في صوره السهو ممّا لا يعلم، فهي مرفوعه.

ثالثها: حديث لا تعاد (٢) بناء على شموله لإيجاد الموانع أيضا.

توضيح ذلك: إنك عرفت في بعض المباحث السابقه أنّ الحديث يختص بصوره السهو، و الذهول الموجب لعدم مطالبه المأتى به مع الأمور به، و لا يعمّ صوره العمده كما زعمه بعض الأساطين (٣)، لأنّ الحكم بوجوب الإعادة أو بعدمه إنّما يناسب مع من كان بصدد الإتيان بما هو المأمور به واقعا، و كان الداعي له إليه هو

ص: ٣٩٨

١-١ (١) الخصال: ٤١٧ ح ٩.

٢-٢ (٢) الفقيه ١: ١٨١ ح ٨٥٧، الوسائل ٤: ٣١٢. أبواب القبله ب ٩ ح ١.

٣-٣ (٣) نهاية الأفكار ٣: ٤٣٤.

تعلّق الأمر به من المولى.

غايه الأمر أنّه حيث طرأ عليه الذهول و النسيان الذى ربّما يعرض الإنسان فصار ذلك موجبا لعدم كون ما أتى به موافقا للمأمور به، إمّا من جهه فقدانه لبعض ما يعتبر فيه شطرا أو شرطا، و إمّا من جهه اشتماله على ما يكون وجوده مخلّا و مانعا عن انطباق عنوان المأمور به على المأتى به، فمثل هذا هو الذى يناسبه الحكم بالإعاده أو بعدمها.

و أمّا من لم يكن قاصدا للإتيان بالمأمور به أو لم يكن الداعى له إلى الإتيان هو تعلّق الأمر به من المولى، بل بعض الأغراض الدنيويه، فالمناسب له هو الحكم عليه بوجوب الإتيان بالصلاه مع ما يعتبر فيها وجودا أو عدما.

هذا فيما لو كان عالما بذلك، و أمّا الجاهل فيناسبه التكليف بوجوب تحصيل العلم بالتكاليف الشرعيه و الأحكام الإلهيه، ثمّ العمل على طبقها و لا يناسب واحدا منهما التكليف بالإعاده. فشمول الحديث لصوره التعمّد مشكل بلا فرق بين العالم و الجاهل.

و يبقى الكلام بعد ذلك فى أنّ الحديث كما يشمل ما لو صار النسيان سببا لترك بعض ما اعتبر وجوده جزء أو شرطا فهل يشمل ما لو صار النسيان سببا لإيجاد بعض ما يكون وجوده مخلّا بالمأمور به، و مانعا عن انطباق عنوانه على المأتى به أم لا؟.

و بعبارة أخرى: كما تكون الصورة التى صارت العله للترك هو الذهول و الغفله عن فعل المتروك بخصوصه مشموله للحديث، فهل يشمل الصورة التى تكون العله للفعل هو السهو و الذهول عن الكون فى الصلاه، لا الغفله عن نفس الفعل، لعدم تعقّل كون الغفله سببا لحصول الفعل الإرادى، فإنّه يصدر عن الإراده و هى فرع التوجّه، فإيجاده لا بدّ و أن يكون مسببا عن الغفله فى أمر آخر، فإنّ من

يتكلم في الصلاة نسيانا لا يكون صدور التكلم عنه مسببا عن الغفلة عن أصل التكلم. فإنه كيف يعقل صدوره مع الغفلة عنه بل صدوره عنه مسبب عن الإرادة، و منشأ إيجاده هي الغفلة عن كونه في الصلاة أم لا؟ وجهان مبتيان على أن حذف المستثنى منه و كون الاستثناء مفرغا هل يستفاد منه العموم لكل ما يمكن أن يصير موجبا للإعادة تركا أو فعلا، أو أن كون المستثنى الخمسه المذكوره في الحديث من سنخ ما يكون وجوده معتبرا في الصلاة جزء أو شرطا يقتضى أن يكون المستثنى منه المحذوف أيضا من قبيلها؟ لا يبعد الثاني.

رابعها: حديث الرفع من جهه اشتماله على رفع النسيان، و توضيح مفاد الحديث بنحو الإجمال أن يقال: إن الظاهر من الحديث هو كون الأمور المذكوره فيه مرفوعه تشريعا لا تكوينيا، فهو في مقام رفع ما يتعلق بأمه النبي صلى الله عليه و آله مما يكون موضوعه أفعال المكلفين من التكليف و غيره، و حينئذ فلا مجال لتقدير المؤاخذة بعد كونها من الأمور التكوينية.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن تعلق الرفع بالأمور التسعه المذكوره في الحديث ليس على نحو واحد، فلا بد من ملاحظه كل واحد منها مستقلا، فنقول: الظاهر أن المراد بكلمه الموصول في: «ما لا يعلمون» هو كل ما لا يعلم من الحكم أو الموضوع، و لا دليل على الاختصاص بالثاني خصوصا بعد ملاحظه ما حققناه في الأصول من أن المبهمات كأسماء الإشاره و الضمائر و الموصولات موضوعه للإشاره، و الاختلاف بينها إنما هو في المشار إليه (١).

فالموضوع له في باب الموصولات هو الإشاره إلى كل ما ثبت له الصله، و حينئذ فلا وجه لجعل الموصول في المقام إشاره إلى بعض أفراد الموصول مع ثبوت الصله لغيره أيضا، فالموصول فيما لا يعلمون عام للحكم و الموضوع.

ص: ٤٠٠

و أمّا الموصول فى: «ما اضطرّوا إليه و ما استكروها عليه» فالظاهر أنّ المراد به هو الشىء الذى أوجده المكلف فى الخارج عن اضطرار أو إكراه، و معنى رفعه هو فرضه كأن لم يوجد، بمعنى عدم ترتّب الأثر على وجوده، و حينئذ يختصّ بالفعل المحرّم الصادر عن إكراه أو اضطرار، و مرجع رفعه إلى عدم كونه محرّمًا فى هذا الظرف، و أمّا تعميمه لما إذا ترك الواجب عن واحد منهما فبعيد، بعد عدم جواز إسناد الرفع إلى العدم، كما لا يخفى.

فالموصول فى هذين الأمرين يراد به خصوص الفعل المحرّم الصادر عن اضطرار أو إكراه.

و أمّا فى: «ما لا يطيقون» فالمراد به هو الماهية المتعلّقة للتكليف الوجوبى التى لا يقدر المكلف على إيجادها فى الخارج، فالمرفوع فيه ليس هو الأمر الموجود فى الخارج كما فى الأمرين السابقين، بل الماهية الملحوظة التى يجب أن توجد، و إسناد الرفع إليها باعتبار حكمها المتعلّق بها، فمرجعه إلى عدم وجوب إيجادها فى الخارج مع عدم قدره و الطاقة، فالشئ الذى يكون خارجا عن قدره مرفوع قبل تحصله، و رفعه إنّما هو برفع حكمه الشرعى الذى هو الوجوب كما عرفت.

و أمّا رفع النسيان فليس المراد به هو رفعه تكوينًا أو رفع الآثار المترتّبه على نفس عنوانه، بل المراد به هو رفع الآثار المترتّبه على الشئ بعنوانه الأوّلى فيما إذا صدر عن نسيان، و الأمر الصادر عن نسيان و إن لم يكن قابلا لتعلّق التكليف به، إلاّ أنّ إسناد الرفع إليه إنّما هو بملاحظه كونه مقتضيا لذلك، و مرجعه إلى عدم إيجاب التحفّظ.

و بالجملة: فرفع النسيان يراد به رفع الأمور التى صادر النسيان موجبا لفعالها أو تركها و حينئذ فنقول: إذا صار النسيان سببا لترك واجب نفسى مستقلّ فلا خفاء فى أنّ مقتضى رفع النسيان هو خروجه عن الوجوب لأجل النسيان، كما أنّه إذا

صار موجبا لفعل محرم نفسى، لا بمعنى أن يكون النسيان و الغفله عن الفعل موجبا و عله لصدور الفعل، كيف و هو ممّا لا يعقل.

فإنّ الفعل الإرادى يصدر عن الفاعل بالإرادة و مباديها من التصوّر و غيره، فلا بدّ فى صدوره عن اختيار من الالتفات و التوجّه إليه و هو لا- يجامع مع الغفله و الذهول، بل بمعنى النسيان عن عنوان الفعل و هو كونه شرب الخمر مثلا، أو عن الحكم المتعلّق به، و حينئذ إذا صدر الفعل المحرّم عن نسيان يكون مقتضى الحديث أيضا رفع الحرمة المتعلّقه به فى ظرف النسيان.

و أمّا إذا صار موجبا لترك واجب ضمنى أو غيرى كالجزيء أو الشرط أو لفعل مانع من الموانع، فهل مقتضى الحديث رفع الجزئيه و الشرطيه و المانعيه، فيقع المأمور به الفاقد للجزء أو الشرط المنسى، أو الواجد للمانع تمام المأمور به حينئذ، أو أنّ مقتضاه رفع الوجوب المتعلّق بالكلّ أو المشروط أو الممنوع؟ و تظهر الثمره فيما لو ترك الجزء أو الشرط، أو فعل المانع فى الوقت الموسّع، بحيث يقدر على إعادته المأمور به بتمام أجزائه و شرائطه، فاقتضا للموانع.

فلو قلنا: بأنّ معنى رفع الجزء هو رفع الكلّ بما له من الأثر الشرعى لأنّ عدم الجزء هو بعينه عدم الكلّ فلا يستفاد حينئذ من الحديث عدم وجوب الإعادته، لأنّ نسيان الكلّ إنّما يوجب رفع الأثر المترتب عليه إذا صار سببا لتركه فى جميع وقته الموسّع و أمّا إذا صار سببا لتركه فى بعض الوقت فلا يصدق نسيان الواجب حتى يوجب رفع أثره.

و أمّا إذا قلنا: بأنّ معناه هو رفع وجوبه الضمنى، فمقتضاه كون المأتى به فاقتضا للجزء المنسى هو تمام المأمور به، و مع الإتيان بتمام المأمور به لا يبقى مجال للحكم بوجوب الإعادته كما هو ظاهر.

و يمكن التفصيل بين الجزء و الشرط و بين المانع بالقول بعدم دلالة الحديث

على رفع الجزئيه و الشرطيه فى حال النسيان، و دلالتة على رفع المانعيه إذا صدر المانع عن نسيان نظرا إلى أنه يعتبر فى جريان الحديث أن يكون المرفوع شاغلا- لصفحة الوجود بحيث كان له تقرّر و ثبوت فى الوعاء المناسب له، و عاء التكوين، أو و عاء التشريع، و معنى نسيان الجزء هو خلوّ صفحه الوجود عنه، و عدم تحقّقه فى الخارج، و لا يعقل تعلّق الرفع بالمعدوم.

و هذا بخلاف نسيان المانع الراجع إلى نسيان الكون فى الصلاه الموجب للإتيان بالمانع عن إرادته و اختيار، فإنّ معنى نسيانه هو الإتيان به و إشغال صفحه الوجود به و حينئذ فيمكن تعلّق الرفع به لكونه أمرا متحقّقا فى الخارج. و معنى رفعه رفع الأثر الشرعى المترتب على وجوده و هو المانع، و كون وجوده مانعا عن انطباق عنوان الصلاه على المأتى به من الأفعال و الأقوال بقصد ترتّب عنوانها عليه.

و يمكن تفصيل آخر عكس التفصيل المتقدم، و هو القول بدلاله الحديث على رفع الجزئيه و الشرطيه فى حال النسيان، و عدم دلالتة على رفع المانع، نظرا إلى أنّ ظاهر رفع النسيان هو رفع ما تعلّق به النسيان بما له من الأثر الشرعى، و من الواضح أنّ متعلّق النسيان فى الجزء و الشرط هو نفس الجزء و الشرط، لأنّ نسيان الجزء صار سببا لعدم إيجاده، فالمنسىّ و هو الجزء أو الشرط مرفوع بما له من الأثر الشرعى و هى الجزئيه و الشرطيه.

و أمّا متعلّق النسيان فى المانع فليس هو نفس المانع، لما عرفت من أنّه لا يعقل أن يوجد فعل إرادىّ مع الغفله و الذهول عنه بعد كون صدوره متوقّفا على الإراده و مبادئها التى منها التصوّر و الالتفات، بل متعلّق النسيان فى المانع هو الكون فى الصلاه و كونه مشتغلا بها، و بعبارة أخرى المنسىّ هى نفس الصلاه التى هى المجموع المركّب من الأجزاء، فالرفع إنّما يتعلّق بالصلاه لا بالمانع.

فانقذح من جميع ما ذكرنا أنّ فى نسيان الجزء و الشرط و المانع وجوها أربعة:

أحدها: القول بأنّ مقتضى الحديث رفع الجزئيه و الشرطيه و المانعيه.

ثانيها: القول بأنّ مقتضاه فى الجميع رفع الكلّ بما له من الأثر الشرعى.

ثالثها: التفصيل بين الأولين و الأخير بعدم دلالة الحديث على رفع ما لهما من الأثر و هو الجزئيه و الشرطيه، بل الذى يلزم من نسيانها هو سقوط الطلب عن الكلّ، و دلالة على رفع المانع فى الأخير.

رابعها: عكس هذا التفصيل، بالقول بدلالة الحديث على رفع الجزئيه و الشرطيه و عدم دلالة على رفع المانع، بل المرفوع فيما إذا أوجد المانع نسيانا هو الطلب المتعلّق بالكلّ فيما إذا استوعب النسيان لجميع الوقت.

و الظاهر هو الوجه الأخير، لأنّ ظاهر الحديث تعلّق الرفع بنفس عنوان النسيان لا عنوان ما نسى حتّى يكون على نسق ما اضطروا إليه، و ما استكروهوا عليه، فيدلّ على كون المرفوع هو الوجود الصادر عن نسيان كالوجود الصادر عن اضطرار أو إكراه، و حينئذ فبعد ملاحظه عدم معقوليه تعلّق الرفع بنفس النسيان الذى هى صفه منقذحه فى النفس، لا بدّ و أن يكون المراد منه هو ما صار النسيان سببا لتركه.

و بعبارة أخرى: ما إذا منع المكلف عن الإتيان بمقتضى التكليف، النسيان المتعلّق بوجود المكلف به، و حينئذ فينحصر فى أن يكون المراد به هو رفع التكليف الوجوبى المقتضى للإتيان بمتعلقه، و صار النسيان و المذهب عنه موجبا لعدم الإتيان به بلسان رفع المكلف به، فيكون سبيل رفع النسيان كسبيل رفع ما لا يطيقون، بلا فرق بينهما إلّا من جهه كون الرفع هناك لعدم قدره العرفيه، و هنا للمذهب و عزوب المكلف به عن الذهن، فلا يدلّ الحديث على رفع مانع المانع الصادر فى حال النسيان، لأنّه لم يصير النسيان عنه علّة لوجوده، لما مرّ غير مرّه من أنّ علّة وجود

الفعل الإرادى هى الإراده و مباديها من التصور و غيره، و إذا لم يصبر النسيان عنه عله لوجوده فلا يدل الحديث على رفعه، لأن مقتضاه رفع ما تعلق به النسيان و صار سببا لتركه. فتأمل فى المقام فإنه من مزال الأقدام.

ص: ٤٠٥

المطلب الرابع: في الخلل الواقع في الصلاة

اشاره

في الخلل الواقع في الصلاة

ص: ٤٠٧

اعلم أنّ الصلاة حيث تكون مركّبة من عدّة أجزاء، ومشروطه بعدّه شرائط، و ممنوعه بعدّه موانع، يكون وجودها مخزّبا و مانعا عن انطباق عنوان الصلاة على المأثريّ به من الأفعال و الأقوال بترقّب انطباق ذلك العنوان عليها، فلا محاله قد يقع فيها الاختلال من ناحيه ترك بعض الأجزاء أو الشرائط، أو فعل بعض الموانع.

و الغالب أنّ الخلل الواقع فيها بسبب شيء من ذلك يكون مسببا عن السهو، و لا يتحقق مع العمد، ضروره أنّ المكلف القاصد للامتثال، و المرید لإفراغ الذمه لا يترك شيئا عمدا ممّا اعتبر وجوده في المأمور به جزء أو شرطا، مع العلم باعتباره فيه، و عدم إمكان تحقّقه بدونه، و كذا لا يصدر عنه شيء من الموانع مع الالتفات إلى مانعيته و كونه مخزّبا له.

ثمّ إنّ حقيقة السهو هو الذهول و الغفلة عن الواقع و خفائه و عزوبه عن الذهن، و هو على قسمين:

فإنّه قد يكون السهو مقارنا للالتفات إليه و التوجه إلى خفاء الواقع، و قد

لا يكون مقارنا له من حيث الزمان، بل يقع الالتفات إليه بعد زواله و انعدامه.

و الأول: هو الشك الذى عبارته عن التردد، فإنّ الشاك أيضا يكون ذاهلا عن الواقع، و إلا لا يكون مترددا فيه، غاية الأمر أنّه يكون حافظا لسهوه و ملتفتا إلى خفاء الواقع، فهو جاهل بالجهل البسيط.

و الثانى: هو المعبر عنه بالسهو المقابل للشك، و المراد به هو السهو الذى لا يكون الساهى حافظا لسهوه حال السهو و مقارنا له، بل يقع التوجّه و الالتفات إليه بعد زواله، فهو جاهل بالجهل المركّب.

و ممّا ذكرنا- من انقسام السهو إلى قسمين، و كون الشكّ من أفراد السهو حقيقه-، ظهر أنّ إطلاق السهو على الشكّ- كما فى كثير من النصوص مثل قوله عليه السّلام: «إذا سهوت فابن على الأكثر» (١). و قوله عليه السّلام: «إذا لم تدر ثلاثا صلّيت أو أربعاً» (٢)- لا- يكون على سبيل المجاز و المسامحة، كما يظهر من المتأخّرين، فإنّ قوله عليه السّلام: «إذا لم تدر»- ظاهر بل صريح بملاحظه التفرّيع، فى أنّ الشكّ كان من آثار غيبوبه الواقع و خفائه عن الذهن كما هو غير خفى.

ثمّ إنّ الساهى الذى لم يكن حافظا لسهوه و ملتفتا إلى خفاء الواقع بل اعتقد خلافه و أتى بما يقتضيه اعتقاده من فعل ما يعتقد تركه من الشرائط أو الأجزاء أو ترك ما يعتقد فعله منهما، لا يكون فى حال سهوه محكوما بحكم من وجوب التدارك أو الإعادة أو عدم وجوب شىء منهما الراجع إلى المضىّ فى الصلاه و إتمامها، لأنّه يكون غافلا- عن الواقع و لا- يمكن أن يتوجّه إليه التكليف إلاّ بعد زوال سهوه و انكشاف الواقع.

و هذا بخلاف الساهى الذى يكون ملتفتا إلى سهوه حينه، و جاهلا بالجهل

ص: ٤١٠

١- ١) التهذيب ٢: ٣٤٩ ح ١٤٤٨، الوسائل ٨: ٢١٣. أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ٨ ح ٣.

٢- ٢) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٧، التهذيب ٢: ١٨٤ ح ٧٣٣، الوسائل ٨: ٢١٦. أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ١٠ ح ١.

البيسط، فإنه لا بدّ من توجيه التكليف بوجوب الإعادة أو التدارك أو عدم الوجوب إليه حين سهوه و إن لم يكن زائلا بعد، لأنه يكون مردداً شاكاً بالنسبة إلى الواقع.

و بالجمله: فلا- بدّ في المقام من التعرّض لحكم كلتا صورتى السهو و أما الإخلال العمدى فقد عرفت أنه لا يجتمع مع قصد الامتثال و إرادته إفراغ الذمّه عن عهده تكاليف الأمر.

نعم، يمكن تحقّقه مع الجهل بالحكم بالجهل المركّب، و تفصيل الكلام في هذا المقام يتوقف على التكلّم فى القواعد المستفاده من النصوص الوارده عن العتره الطاهره صلوات الله عليهم أجمعين التى يكون كلّ واحده منها ضابطه لحكم كثير من الفروع المتصوّره فى المقام و نبتدئ بما هو العمده منها، و هى القاعده المستفاده من حديث «لا تعاد» المتقدّم الذى يكون صحيحاً من حيث السند و قد عمل به الأصحاب رضوان الله عليهم.

مقتضى حديث «لا تعاد»

مقتضى هذا الحديث هو عدم وجوب الإعادة إلاّ من ناحيه شىء من الأمور الخمسه المذكوره فيه، و قد عرفت سابقاً أنّ مورده هو خصوص صورته السهو و لا يشمل العالم العامد كما عن بعض الأعظم (١)، بل و لا الجاهل أيضاً كما عن بعض آخر (٢).

نعم، الجاهل القاصر الذى يعتقد صحّحه عمله لكون جهله جهلاً مركّباً، يمكن أن يكون مشمولاً للحديث، و على هذا فالحديث يشمل كلتا صورتى السهو الراجعتين إلى الجهل البسيط و المركّب بالنسبه إلى الموضوع قطعاً، و بالنسبه إلى الحكم على احتمال بعيد.

ص: ٤١١

١- ١) نهاية الأفكار ٤: ٤٣٤.

٢- ٢) كتاب الصلاة للمحقّق الحائرى رحمه الله: ٣١٥-٣١٦.

و كيف كان، فالكلام فى الصحيحه فى هذا المقام تاره يتعلّق بالعقد السلبى المشتمل على المستثنى منه المحذوف، و اخرى بالعقد الإيجابى المشتمل على المستثنى المذكور.

أمّا الكلام فيها من الحيشه الأولى فيقع من جهات:

الأولى: الظاهر كما مرّ غير مرّه اختصاص عدم وجوب الإعادة بخصوص صورته السهو الشامله للقسمين المتقدمين، و أمّا العامد الملتفت فهو خارج عن مورده قطعاً، لأنّه لا يناسبه الحكم بلزوم الإعادة أو عدمه، بل المناسب له هو الحكم عليه بلزوم الإتيان بأصل الصلاة، و أمّا الجاهل بالحكم فإن كان جهله بسيطاً فهو أيضاً خارج عن مصبّ الحديث، و إن كان مركّباً فقد عرفت أنّه يمكن -على بعد- القول بشمول الحديث له فيما إذا كان قاصراً.

الثانية: قد عرفت أنّ الخلل الواقع فى الصلاة قد يكون مسبباً عن الإخلال ببعض ما يعتبر وجوده فيها شرطاً أو شرطاً، و قد يكون ناشئاً عن إيجاد شيء ممّا يكون وجوده مانعاً و مخزّباً كالموانع، و حينئذ فهل الحديث يشمل كلتا صورتين أو يختصّ بالصورة الأولى؟ وجهان:

من أنّه حيث يكون المستثنى منه محذوفاً و الاستثناء مفرغاً و الحذف دليل العموم، فلا بدّ من التعميم.

و من أنّه حيث أنّ الظاهر كون المستثنى منه من سنخ المستثنى، و الأمور الخمسه المذكوره فى الحديث لا تخلو ممّا اعتبر وجوده بنحو الجزئيه أو الشرطيه، فالظاهر أنّ المستثنى منه المحذوف من سنخ تلك الأمور.

و ما ذكر من أنّ الحذف دليل العموم إنّما يصحّ فى خصوص لزوم الإجمال إن لم يحمل على العموم، بخلاف مثل المقام.

و بالجمله: فحيث لا يكون فى البين لفظ حتى يتمسك بإطلاقه فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن.

الثالثة: لا ريب في شمول الحديث لما إذا لم يتذكر الإخلال إلى أن فرغ من الصلاة، وأما شموله لما إذا تذكر في الأثناء فربما يمنع نظرا إلى أن الحكم بعدم وجوب الإعادة إنما يناسب بعد الفراغ، لأن المصلى في الأثناء إما أن يكون مكلفا بالإتمام وإما أن تكون وظيفته الاستئناف والإتيان بها من رأس.

و على أي تقدير فلا يلائمه الحكم بلزوم الإعادة أو بعدم لزومها. هذا، ولكن الظاهر هو الشمول، لأن المتفاهم من الحكم بعدم لزوم الإعادة عند العرف والمنسب إلى الذهن منه هو نفي جزئيه الجزء، وكذا شرطيه الشرط المنسيين، و مرجع ذلك إلى اختصاص الجزئيه و الشرطيه بحال الالتفات و عدم الغفله و حينئذ فلا فرق بين أن يتذكر بعد الفراغ أو في الأثناء، بعد عدم كون المنسي جزء أو شرطا بالنسبه إليه. هذا في صوره عدم إمكان التدارك، و أما إذا أمكن ذلك فلا ريب في وجوبه و عدم سقوط المنسي عن الجزئيه و الشرطيه، و حينئذ فلا بد من التكلم فيما هو الملاك في إمكان التدارك و عدمه.

و نقول: قد يقال: بأن المناط في إمكان التدارك هو أن لا يكون الرجوع للتدارك و العود إليه مستلزما لزياده مبطله، و في عدم الإمكان هو استلزام العود للتدارك لتلك الزيادة، فلو نسي ذكر الركوع حتى رفع رأسه منه فلا يمكن التدارك، لأن العود إلى الركوع للإتيان بالذكر يوجب زياده الركوع و هي مبطله مطلقا، بخلاف ما إذا نسي القراءة و تذكر بعد السوره، فإن العود لتدارك القراءة لا يستلزم زياده كذلك.

و التحقيق أن الملاك في إمكان التدارك و عدمه هو أن الجزء المنسي لو كان اعتباره في الكل الذي هو الصلاة على نحو لا يمكن الإتيان به بذلك النحو بعد نسيانه في محلّه، فهو لا يمكن تداركه و لو مع قطع النظر عن لزوم الزيادة المبطله، فعدم إمكان التدارك في المثال المتقدم—و هو نسيان ذكر الركوع إلى أن رفع الرأس

منه-ليس لأجل استلزام العود للتدارك لزيادة الركوع و هي مبطله مطلقا، بل لأجل أنّ ذكر الركوع الذي يكون معتبرا في الصلاة إنّما يكون اعتباره فيها و جزئته لها، إذا وقع في ضمن الركوع الذي هو موصوف بوصف الجزئية لها، و مع نسيانه لا- يمكن تداركه بهذا النحو.

ضروره أنّ الذكر المأتى به في ضمن الركوع الثانى لا يكون جزءا للصلاه و معتبرا فيها لعدم قابليه الركوع الثانى، لوقوعه جزءا لها بعد صحّه الركوع الأوّل بالصحة التأهليه، لعدم اعتبار الذكر في حقيقه الركوع حتّى لا تتحقق بدونه، فالركوع بوجوده الأوّل صار متّصفا بوصف الصحة التأهليه، و مع خلّوه عن الذكر نسيانا لا يمكن تداركه، لاستحاله تغيير الشىء عمّا وقع عليه. و هكذا الكلام في الطمأنينه المنسيه في الركوع، و كذا في الذكر و الطمأنينه المنسيه في السجود، و الملا-ك في الجميع هو عدم إمكان التدارك المنسى بالكيفيه المعتبره في الصلاه.

ثمّ إنّّه يتفرّع على الخلاف في معنى إمكان التدارك و عدمه، مسأله نسيان الركوع و التذكّر بعد تحقق السجده الأولى، فإن قلنا: بأنّ المناط في ذلك هو استلزام العود لتدارك الزيادة المبطله، فاللّازم صحّه الصلاه في مفروض المسأله و وجوب الرجوع للتدارك.

و إن قلنا بما عرفت إنّ مقتضى التحقيق، فاللّازم ملاحظه حال السجود، و أنّ السجود المعتبر في الصلاه القابل لأن يقع جزء منها و متّصفا بوصف الصحة التأهليه، هل هي طبيعه السجود- و الترتيب بينه و بين الركوع لا يكون معتبرا فيه بل في أصل الصلاه- أو أنّ السجود الذى هو من أجزائها هو السجود الذى وقع عقب الركوع و مترتبا عليه؟ فعلى الأوّل: لا يكون التدارك ممكنا لوقوع السجود قابلا للجزئيه للصلاه صحيحا فتبطل الصلاه من جهه خلّوها عن الركن.

و على الثانى: يمكن التدارك، لعدم تحقق السجود الذى هو جزء للصلاه بعد عدم ترتبه على الركوع و عدم وقوعه عقبه، فتصح الصلاه و يجب العود لتدارك الركوع.

و أما الكلام فى الصحيحه من الحيثه الثانيه فنقول:

إن هنا بعض ما تبطل الصلاه بالإخلال به مطلقا عمدا أو سهواً، و لم يكن مذكوراً فى الصحيحه فى عداد الأمور الخمسه المستثناه كتكبيره الافتتاح.

لو نسى تكبيره الإحرام

إن الإخلال بها عمداً أو سهواً يوجب البطلان و الإعادة بلا خلاف (١)، بل ذكر المحقق فى المعتبر أنه قول علماء الإسلام عدا الزهري و الأوزاعي، فإنهما أبطلا الصلاه بتركه عمداً لا سهواً، و قالوا: لو نسيها أجزاء تكبيره الركوع (٢).

هذا، و الروايات الوارده فى هذا الباب مختلفه: فطائفه منها تدلّ على لزوم الإعادة مع الإخلال بها نسياناً، و طائفه أخرى على عدم لزوم الإعادة و إن اختلفت مضامينها.

أما الطائفه الأولى: فمثل صحيحه زراره قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسى تكبيره الافتتاح؟ قال: «يعيد» (٣).

و ما رواه محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام فى الذى يذكر أنه لم يكبر فى أول صلاته فقال: «إذا استيقن أنه لم يكبر فليعد، و لكن كيف يستيقن؟!» (٤).

و رواه عبيد بن زراره قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أقام الصلاه فنسى

ص: ٤١٥

١ - ١) المقنع: ١٣٧، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٥، المراسم: ٨٩، الكافي فى الفقه: ١١٩، المهذب ١: ١٥٣، السرائر ١: ٢٤٢، و حكاه عن ابن أبى عقيل فى مختلف الشيعة ٢: ٣٧١.

٢ - ٢) المعتبر ٢: ١٥١، المغنى لابن قدامه ١: ٥٤١، المجموع ٣: ٢٩١.

٣ - ٣) الكافي ٣: ٣٤٧ ح ١، التهذيب ٢: ١٤٣ ح ٥٥٧، الاستبصار ١: ٣٥١ ح ١٣٢٦، الوسائل ١٢: ٦. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح ١.

٤ - ٤) التهذيب ٢: ١٤٣ ح ٥٥٨، الاستبصار ١: ٣٥١ ح ١٣٢٧، الوسائل ١٣: ٦. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح ٢.

أن يكبر حتى افتتح الصلاة؟ قال: «يعيد الصلاة» (١).

و رواه ذريح بن محمد المحاربي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل ينسى أن يكبر حتى قرأ؟ قال: «يكبر» (٢) بناء على أن يكون المراد بها أن يكبر تكبيره الافتتاح ثم يقرأ أيضا.

و رواه علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل ينسى أن يفتتح الصلاة حتى يركع؟ قال: «يعيد الصلاة» (٣).

و رواه محمد بن سهل عن الرضا عليه السلام قال: «الإمام يحمل أو هام من خلفه إلا تكبيره الافتتاح» (٤). و من المعلوم عدم الفصل بين المأموم وغيره كما هو واضح.

و أما الطائفة الثانية:

فمنها: رواه عبيد الله بن علي الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل نسي أن يكبر حتى دخل في الصلاة؟ فقال: أليس كان من نيته أن يكبر؟ قلت: نعم، قال: «فليمض في صلاته» (٥). بناء على أن يكون المراد بالجواب كفايه مجرد نية التكبير وجزاؤها عنه، و يحتمل أن يكون المراد به أنه مع كون نيته التكبير لا يتركه بحسب العادة بعد كونه افتتاحا للصلاة، فإلنيه تكون أماره على تحقق الفعل، و حينئذ فلا تكون الرواية متعرضه لحال الاستيقان بالترك بل لحال الشك، لعدم انفكاك النية عن الفعل عادة.

و يؤيده قوله عليه السلام في روايه محمد بن مسلم المتقدمه: «و لكن كيف يستيقن؟!»،

ص: ٤١٦

-
- ١- ١) التهذيب ٢: ١٤٢ ح ٥٥٦، الوسائل ٦: ١٣. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح ٣.
 - ٢- ٢) التهذيب ٢: ١٤٣ ح ٥٥٩ و ٥٦١، الاستبصار ١: ٣٥١ ح ١٣٢٨، الوسائل ٦: ١٣. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح ٤.
 - ٣- ٣) التهذيب ٢: ١٤٣ ح ٥٦٠، الاستبصار ١: ٣٥١ ح ١٣٢٩، الوسائل ٦: ١٣. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح ٥.
 - ٤- ٤) الفقيه ١: ٢٦٤ ح ١٢٠٥، التهذيب ٣: ٢٧٧ ح ٨١٢، الوسائل ٦: ١٤. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح ٦.
 - ٥- ٥) الفقيه ١: ٢٢٦ ح ٩٩٩، التهذيب ٢: ١٤٤ ح ٥٦٥، الاستبصار ١: ٣٥٢ ح ١٣٣٠، الوسائل ٦: ١٥. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح ٩.

فإنَّ ظاهره أنَّ الجزم بترك النية لا يكاد يمكن أن يتحقق عادة، لعدم انفكاك الصلاة عن تكبيره الإحرام غالباً. ثمَّ إنَّ السؤال ربَّما يشعر بكون التكبير أمراً خارجاً عن الصلاة مع أنَّه لم يقل به أحد من الإماميه رضوان الله عليهم أجمعين.

و منها: رواه أحمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: قلت له: رجل نسي أن يكبر تكبيره الافتتاح حتَّى كبر للركوع، فقال: «أجزأه» (١).

و الظاهر أنَّ الضمير الفاعل في قوله عليه السَّلام: «أجزأه»، يرجع إلى تكبير الركوع فتتطبق الرواية على ما قاله الزهري و الأوزاعي (٢).

و منها: رواه أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السَّلام عن رجل قام في الصلاة فنسى أن يكبر فبدأ بالقراءة؟ فقال: إن ذكرها و هو قائم قبل أن ير كع فليكبّر، و إن ركع فليمض في صلاته» (٣). قوله عليه السَّلام: «فليكبّر»، يحتمل أن يكون المراد به التكبير ثمَّ الإتيان بما يترتّب عليه من قراءة الحمد و السورة، و يحتمل أن يكون المراد به التكبير ثمَّ البناء على ما مضى.

و كيف كان، فالشيخ قدّس سرّه حملها على صورته الشكّ في تكبيره الافتتاح دون اليقين، لما عرفت من عدم تحقق الترك عادة كما في مرسله الصدوق قال: روى عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «الإنسان لا ينسى تكبيره الافتتاح» (٤).

و منها: رواه زراره عن أبي جعفر عليه السَّلام قال: قلت له: الرجل ينسى أول تكبيره من الافتتاح، فقال: «إن ذكرها قبل الركوع كبر ثمَّ قرأ ثمَّ ركع، و إن ذكرها في الصلاة كبرها في قيامه في موضع التكبير قبل القراءة و بعد القراءة» قلت: فإن ذكرها بعد

ص: ٤١٧

١- ١) التهذيب ٢: ١٤٤ ح ٥٦٦، الاستبصار ١: ٣٥٣ ح ١٣٣٤، الفقيه ١: ٢٢٦ ح ١٠٠٠، الوسائل ٦: ١٦. أبواب تكبيره الإحرام ب ٣ ح ٢.

٢- ٢) المغنى لابن قدامة ١: ٥٤١، المجموع ٣: ٢٩١.

٣- ٣) التهذيب ٢: ١٤٥ ح ٥٦٨، الاستبصار ١: ٣٥٢ ح ١٣٣٢، الوسائل ٦: ١٥. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح ١٠.

٤- ٤) الفقيه ١: ٢٢٦ ح ٩٩٨، الوسائل ٦: ١٥. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح ١١.

الصلاه؟ قال: «فليقضها ولا شيء عليه» (١). والمحكي عن الشيخ أنه قال: قوله:

«فليقضها»، يعنى الصلاه. و لكنّه فى غايه البعد.

هذا، والمراد من السؤال غير ظاهر، فإنه لو كانت تكبيره الافتتاح تكبيراً واحداً لما كان للتعبير بنسيان أول تكبيره من الافتتاح وجه، إذ ليست متعدده حتى ينسى أولها، ولو كانت تكبيرات متعدده و هي التكبيرات السبع الافتتاحيه التى ذهب بعض المتأخرين إلى كون الافتتاح حاصلًا بالمجموع لما كان للتعبير بنسيان الأول أيضاً وجه، إذ المنسى حينئذ هو التكبير السابع لا الأول، لأن عنوان الأوليه والثانيه وهكذا لا يكون متوقفاً على القصد كما هو واضح.

و كيف كان، فهذه الروايات مع ثبوت الاختلاف بينها من حيث المضمون، لا يجوز الاعتماد عليها خصوصاً مع إعراض الأصحاب عنها، ومعارضتها للأخبار الكثيره المعترضه بفتوى الأصحاب على طبقها، فالأقوى بطلان الصلاه بمجرد نسيان التكبير. نعم لو قطع النظر عن فتاوى الأصحاب وإعراضهم عن الطائفة الثانيه لكان الترجيح معها، لأنها تخالف العامه التى استقرت فتاواهم على البطلان ولزوم الإعادة فتدبر.

ثم إن الوجه فى عدم ذكر تكبيره الافتتاح فى عداد المستثنيات المذكوره فى حديث «لا تعاد» إنما هو أحد هذين الأمرين:

١- إما لكون هذا الحديث مثل روايه عبيد الله بن على الحلبي المتقدمه الداله على عدم بطلان الصلاه بالإخلال بتكبيره الإحرام سهواً، فيكون هذا الحديث أيضاً من جمله الطائفة الثانيه من الأحاديث المتقدمه.

٢- وإما أن تكبيره الإحرام افتتاح للصلاه وبدونها لا يتحقق الدخول فيها،

ص: ٤١٨

١- (١) الفقيه ١: ٢٢٦ ح ١٠٠١، التهذيب ٢: ١٤٥ ح ٥٦٧، الاستبصار ١: ٣٥٢ ح ١٣٣١، الوسائل ١٤: ٦. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح

و الحديث إنّما هو بصدد إعادة الصلاة و عدمها، فلا بدّ من أن يتحقق عنوان الصلاة و لو ظاهراً، حتى يحكم بلزوم الإعادة أو بعدمه، و مع الإخلال بالتكبيره لا تتحقق صورتها، لأنّها افتتحتها فتدبر.

نسيان القراءة

إشارة

لو نسى القراءة إلى أن يركع، فلا يجب العود للتدارك و لا تبطل الصلاة بذلك، للأخبار الكثيرة الداله عليه، و لا يذهب عليك أنّ الروايات الواردة في هذا الباب مختلفه بحسب المورد، فمورد طائفه منها هو نسيان القراءة، أى قراءة القرآن في مجموع ركعات الصلاة.

و من جمله هذه الطائفه حديث «لا تعاد»، الذى رواه الشيخ بإسناده عن زراره عن أبى جعفر عليه السلام أنّه قال: «لا تعاد الصلاة إلاّ من خمس: الطهور، و الوقت، و القبلة، و الركوع، و السجود، ثمّ قال: القراءة سنّه، و التشهد سنّه، و لا تنقض السنّه الفريضة» (١).

و المستفاد من التعليل المذكور فى الذيل أنّ الملاك لعدم وجوب الإعادة من جهه الإخلال بشىء من الأجزاء أو الشرائط، هو كون المتروك سنّه، أى ثبت اعتباره من قبل النبي صلّى الله عليه و آله، و صار مورداً لإمضاء الله فهو مجعول بجعل ثانوى، و حيث أنّ القراءة سنّه ثبت وجوبها من ناحيه النبي صلّى الله عليه و آله، فالإخلال بها لا يوجب الإعادة.

و هذا ممّا يشعر بعدم كون المراد من قوله تعالى:

ص: ٤١٩

١-١) التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٧، الوسائل ٧: ٢٣٤. أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٤.

فَأَقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ (١) هو لزوم قراءه القرآن في الصلاة، إذ بناء عليه يصير وجوب القراءة من ناحيه الله تعالى مذكورا في الكتاب العزيز، فيصير فريضه لا سنّه.

و منها: روايه منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني صليت المكتوبه فنسيت أن أقرأ في صلاتي كلها. فقال: أليس قد أتممت الركوع و السجود؟ قلت:

بلى. قال: «قد تمت صلاتك إذا كانت نسيانا» (٢).

و منها: ذيل روايه الحسين بن حمّاد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: أسهوا عن القراءة في الركعه الأولى، قال: اقرأ في الثانية، قلت: أسهوا في الثانية، قال: اقرأ في الثالثة، قلت: أسهوا في صلاتي كلها، قال: «إذا حفظت الركوع و السجود فقد تمت صلاتك» (٣).

و منها: روايه سماعه عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن نسي أن يقرأ في الأولى و الثانية أجزاء تسبيح الركوع و السجود، و إن كانت الغداه فنسي أن يقرأ فيها فليمض في صلاته» (٤).

و منها: روايه محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «إن الله تبارك و تعالى فرض الركوع و السجود و القراءة سنّه، فمن ترك القراءة متعمدا أعاد الصلاة، و من نسي القراءة فقد تمت صلاته و لا شيء عليه» (٥).

و مورد الطائفة الثانية هو نسيان القراءة في خصوص الركعه الأولى أو الركعتين الأولتين مع التذكّر في الأخيرتين.

و من جمله هذه الطائفة: روايه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: رجل

ص: ٤٢٠

١-١ (١) المزمّل: ٢٠.

٢-٢ (٢) الكافي ٣: ٣٤٨ ح ٣، التهذيب ٢: ١٤٦ ح ٥٧٠، الوسائل ٦: ٩٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٩ ح ٢.

٣-٣ (٣) الفقيه ١: ٢٢٧ ح ١٠٠٤، التهذيب ٢: ١٤٨ ح ٥٧٩، الوسائل ٦: ٩٣. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٠ ح ٣.

٤-٤ (٤) التهذيب ٢: ١٤٦ ح ٥٧٢، الوسائل ٦: ٩٠. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٩ ح ٣.

٥-٥ (٥) الكافي ٣: ٣٤٧ ح ١، الوسائل ٦: ٨٧. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٧ ح ٢.

نسى القراءة في الأولتين فذكرها في الأخيرتين، فقال: «يقضى القراءة و التكبير و التسييح الذي فاته في الأولتين، و لا شىء عليه» (١).

و منها: رواه حسين بن حماد المتقدم، فإنها تدل بصدورها على ذلك.

و منها: رواه معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: الرجل يسهو عن القراءة في الركعتين الأولتين فيذكر في الركعتين الأخيرتين أنه لم يقرأ قال: أتم الركوع و السجود؟ قلت: نعم. قال: «إنني أكره أن أجعل آخر صلاتي أولها» (٢).

و هذه الرواية تعارض الأوليين و الترجيح معها.

و مورد الطائفة الثالثة، هو نسيان خصوص الفاتحة في إحدى الركعتين الأولتين و التذكر قبل الركوع أو بعده.

و من جملة هذه الطائفة: رواه أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسى أم القرآن؟ قال: «إن كان لم يركع فليعد أم القرآن» (٣).

و رواه سماعة، قال: سألته عن الرجل يقوم في الصلاة فينسى فاتحة الكتاب؟ قال: فليقل: «أستعيذ بالله من الشيطان الرجيم إن الله هو السميع العليم، ثم ليقرأها ما دام لم يركع، فإنه لا صلاة له حتى يبدأ بها في جهر أو إخفات، فإنه إذا ركع أجزاءه إن شاء الله» (٤).

و رواه علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام، المرويه في قرب الإسناد قال: سألته عن رجل افتتح الصلاة فقرأ سورة قبل فاتحة الكتاب ثم ذكر بعد ما فرغ من السورة؟ قال: «يمضى في صلاته و يقرأ فاتحة الكتاب فيما يستقبل» (٥)، و هذه

ص: ٤٢١

١- (١) الفقيه ١: ٢٢٧ ح ١٠٠٣، الوسائل ٦: ٩٤. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٠ ح ٦.

٢- (٢) التهذيب ٢: ١٤٦ ح ٥٧١، السرائر ٣: ٦٠٥، الوسائل ٦: ٩٢. أبواب القراءة في الصلاة ب ٣٠ ح ١.

٣- (٣) الكافي ٣: ٣٤٧ ح ٢، الوسائل ٦: ٨٨. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٨ ح ١.

٤- (٤) التهذيب ٢: ١٤٧ ح ٥٧٤، الوسائل ٦: ٨٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٨ ح ٢.

٥- (٥) قرب الإسناد: ١٧٠ ح ٧٤٨، الوسائل ٦: ٨٩. أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٨ ح ٤.

الروايه تعارض الأوليين و لكنهما متقدمتان عليها، لأنها مضافا إلى ضعف سندها معرض عنها أيضا.

ثمّ إنّه يمكن أن يستفاد من روايه أبى بصير باعتبار التعبير بالإعاده لزوم إعاده السوره أيضا كما أنّ روايه سماعه ظاهره فى ذلك، و حينئذ يظهر أنّ السوره القابله للوقوع جزء للصلاه، هى السوره الواقعه عقبه قراءه الفاتحه، و إلاّ- فلو لم تكن السوره القابله له مقيدّه بهذه الخصوصيه و كانت متصفه بالصحه التأهليه مطلقا، لكان محلّ القراءه فائتا بذلك، لأنّ محلّها قبل السوره و لا يمكن تداركها.

تنبيهان:

الأول: المراد بالسجود المستثنى فى حديث «لا تعاد»، يحتتمل أن يكون السجود المعتبر فى الصلاه و هو السجودتان، و يحتتمل أن يكون هو طبيعه السجود، فعلى الأوّل يكون مقتضى إطلاق الحديث ثبوت الإعاده من جهه الإخلال بسجده واحده أيضا، لأنّ الإخلال بالسجودتين كما يتحقق بعدم السجود رأسا، كذلك يتحقق بإتيان سجده واحده و ترك الأخرى.

و حينئذ فلا بدّ إمّا من تقييد إطلاقه بالأخبار الداله على عدم بطلان الصلاه بنسيان سجده واحده و وجوب قضائها بعد الصلاه، و إمّا من القول بأنّه بعد وجوب قضاء السجده المنسيه بعد الصلاه لا يتحقق إخلال بالسجودتين، لأنّ المفروض الإتيان بهما معا، غايه الأمر وقوع إحداهما أداء و الأخرى قضاء.

و على الثانى ينطبق الحديث على تلك الأخبار و يرتفع الاختلاف بينهما. هذا، و لكنّ الظاهر هو الاحتمال الأوّل.

الثانى: إنه لا- خفاء فى أن الإخلال بالذكر المعتبر فى الركوع أو السجود لا يكون من الإخلال بنفس الركوع أو السجود حتى يوجب الإعادة، وذلك لخروجه عن حقيقتهما، فهو خارج عن المستثنى و داخل فى المستثنى منه. و أمّا الإخلال بالطمأنينه المعتبره فيهما التى مرجعها إلى استمرار هيئه الركوع و السجود بمقدار الذكر الواجب فيهما لا استقرار الأعضاء، ففى كونه إخلالا بالركوع أو السجود إشكال.

و هكذا الكلام فى الإخلال بالحدّ المعتبر فى الركوع و السجود شرعا، كأن انحنى إلى مقدار لا تصل يده إلى ركبته أو هوى إلى السجود و وضع جبهته على موضع مرتفع بأزيد من لبنه، بحيث تحقق الركوع و السجود العرفيّات، و لكن لم يتحقق الحدّ المعتبر فيهما شرعا، فهل يستفاد من الحديث وجوب الإعادة لذلك أم لا-؟ يمكن أن يقال: بعدم جواز التمسّك بإطلاق المستثنيات المذكوره فى الحديث، لأنّ مساقه إنّما هو بيان نفي وجوب الإعادة فى غير المستثنيات-ناظرا إلى الأدله الواقعيه الأوليه الداله على اعتبار الأجزاء و الشرائط، و أنّها لا تقتضى الإعادة فيما لو ترك شىء منها نسيانا، و إن كان مقتضاها-لو لا الحديث-لزوم الإعادة، لعدم الإتيان بالمأمور به المركّب أو المشروط.

و أمّا وجوب الإعادة فى المستثنيات فلا- يكون الحديث بصدده بيانه، بل المرجع فيها هو نفس الأدله الداله على اعتبارها، و من الواضح أنّ مقتضاها بطلان الصلاه فى الموردين خصوصا المورد الثانى فتدبّر.

كان هذا كلّ حكم النقيصه فى الصلاه، و أما حكم الزيادة ففيما يلى

اعلم أنّ مقتضى القاعدة في الزيادة عدم كونها مبطله، لأنّ معنى جزئيه شيء لشيء، عدم تحقّقه بدون ذلك الجزء، لكونه دخيلاً في قوامه و حقيقته، و أمّا كون وجوده الثانوي مانعاً عن تحقق ذلك الشيء فلا يستفاد من مجرد جزئيته و لو كان الجزء ركناً، لأنّ مرجع كونه ركناً، شدّه احتياج الكلّ إليه، و هذا لا يستلزم مانعاً وجوده ثانياً، فلا بدّ في ذلك من قيام الدليل عليه، و أنّ الجزء هو طبيعه الجزء بوجودها الأولى، فمقتضى الأصل عدم كون الزيادة مبطله.

نعم قد ورد في حكمها روايات:

منها: خبر أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة» (١).

و منها: ما رواه الكليني عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن أذينة، عن زرارة و بكير بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبه ركعه لم يعتدّ بها، و استقبل صلاته استقبالا إذا كان قد استيقن يقينا». قال في الوسائل بعد ذلك: محمّد بن الحسن بإسناده عن محمد بن يعقوب مثله (٢).

و لكن حكى في المصباح عن المدارك و غيره أنّه رواه عن الشيخ في الحسن

ص: ٤٢٤

١ - ١) الكافي ٣: ٣٥٥ ح ٥، التهذيب ٢: ١٩٤ ح ٧٦٤، الاستبصار ١: ٣٧٦ ح ١٤٢٩، الوسائل ٨: ٢٣١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٢.

٢ - ٢) الكافي ٣: ٣٥٤ ح ٢، التهذيب ٢: ١٩٤ ح ٧٦٣، الاستبصار ١: ٣٧٦ ح ١٤٢٨، الوسائل ٨: ٢٣١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ١.

عن زراره و بكير بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام (١) من دون لفظه ركعه. ولا يخفى أنه رواه في الكافي في موضعين: أحدهما: باب السهو في الركوع، الخبر الثالث منه، مع اشتماله على كلمة ركعه و انتهاء السند إلى زراره فقط. و الآخر باب من سهى في الأربع و الخمس و لم يدر زاد أو نقص، أو استيقن أنه زاد (٢)، فإنه رواه فيه بانتهاء السند إلى زراره و بكير بن أعين مع خلوه عن كلمة ركعه.

و منها: رواه منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل صلى فذكر أنه زاد سجده؟ قال: «لا يعيد صلاه من سجده، و يعيدها من ركعه» (٣).

و منها: رواه عبيد بن زراره قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل شك فلم يدر أسجد ثنتين أم واحده، فسجد اخرى ثم استيقن أنه قد زاد سجده؟ فقال: «لا و الله، لا تفسد الصلاه بزيادة سجده»، و قال: «لا يعيد صلاته من سجده و يعيدها من ركعه» (٤).

و الظاهر أنّ المراد بالركعه في الأخيرتين هو الركوع كما يشهد بذلك مقابلتها بالسجده الظاهره في السجده الواحده، و يدلّ عليه أنّ معنى الركعه بحسب اللغه أيضا هو الركوع الواحد، و تسميه المجموع المركّب منه و من السجدين و القراءه ركعه، إنّما هو باعتبار اشتماله على الركوع. و من هنا يمكن أن يقال: بأنّ المراد من الركعه الوارده في روايه زراره المتقدمه المرويّه في الكافي في باب السهو في الركوع أيضا ذلك.

و كيف كان، فروايه أبي بصير المتقدمه أشمل الروايات الوارده في هذا الباب،

ص: ٤٢٥

١-١) مدارك الاحكام ٤:٢٢٠، مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٥٣٥.

٢-٢) الكافي ٣:٣٤٨ ح ٣، و ص ٣٥٤ ح ٢.

٣-٣) الفقيه ١:٢٢٨ ح ١٠٠٩، التهذيب ٢:١٥٦ ح ٦١٠، الوسائل ٦:٣١٩. أبواب الركوع ب ١٤ ح ٢.

٤-٤) التهذيب ٢:١٥٦ ح ٦١١، الوسائل ٦:٣١٩. أبواب الركوع ب ١٤ ح ٣.

لأنها تشمل زياده الركعه و غيرها من الأجزاء الركنيه و غيرها، بل و غير ما هو سنخ الصلاه، كما أنّها تشمل العامد و الساهى و الجاهل. و دونها من حيث الشمول روايه زراره و بكر حيث إنّها تختصّ بالصلاه المكتوبه كما أنّها لا تشمل العامد، من جهه قوله: «إذا استيقن» الظاهر فى وقوع الزياده نسيانا، لكنّها أعمّ من زياده الركعه و غيرها من الأجزاء، بل و من الأمور التى لا تكون من سنخ الصلاه، بخلاف روايه زراره المشتمله على كلمه ركعه، فإنّها تختص بظاهرها بزياده الركعه.

لكن يقع الكلام بعد ذلك فى اتّحاد هاتين الروائتين و تعدّدهما، ثمّ على تقدير الاتّحاد يدور الأمر بين الزياده السهوويه و النقيصه السهوويه، و الظاهر أنّه مع دوران الأمر بينهما يكون الترجيح مع الثانى، لأنه يكفى فى وقوع النقيصه سهوا تعلق السهو بها الموجب لغيوبتها عن الذهن، فلا يتعلّق بإيجادها الإراده حتّى توجد.

و أمّا الزياده السهوويه فلا يعقل أن تقع سهوا بحيث صار السهو عنها موجبا لإيجادها، كيف و الفعل الاختيارى مسبوق بالإرادته التى هى فرع التوجّه إلى المراد، بل لا بدّ أن يتعلّق السهو بشىء آخر، كمن يأتى فى صلاته بشىء من القواطع نسيانا فإنّ معنى النسيان المتعلّق به هو النسيان المتعلّق بأصل اشتغاله بالصلاه أو بحكم ذلك القاطع. و أمّا النسيان المتعلّق بنفس القاطع فلا يعقل أن يكون سببا لحصوله، و قد مرّ شطر من الكلام على ذلك فى معنى حديثى الرفع و لا تعاد، فراجع.

و كيف كان، فروايه أبى بصير الداله بظاهرها على وجوب الإعاده فى مطلق الزياده و إن كان ظاهرها الإطلاق، إلا أنّ شمولها لغير الساهى الشامل للجاهل مطلقا كما عرفت محلّ تأمل، لأنّ المسلم المكلف القاصد للامتثال العالم بالمأمور به كما و كيفا لا يعقل أن يزيد عليه ما يعلم بخروجه عنه، خصوصا لو كان المأمور به، العباده التى غايتها الخضوع و الخشوع فى مقابل الحقّ جلّ و علا.

و بالجملة: فشمول مثل الحديث للزياده العمديه محلّ تأمل بل منع. نعم يقع

الكلام بعد ذلك في إطلاقه من حيث الركعه و غيرها من الأجزاء، بل و غير ما هو من سنخ أجزاء الصلاة. و الظاهر أيضا عدم شموله للأخير، لأنّ المتفاهم من عنوان الزيادة هو كون الزائد من سنخ المزيد عليه، كما أنّه يمكن أن يقال: بعدم شموله لزياده غير الركعه، لأنّ التعبير بالزيادة ظاهر في أنّ النظر إنّما هو إلى جهه كميّه الصلاة لا- كقيمتها، لأنّ عنوان الزيادة يستعمل غالبا في الكميات دون الكيفيات، و المراد بكميه الصلاة هو مقدار الركعات المعتبره فيها و هي الواحد و الاثنان و الثلاث و الأربع كما أنّ المراد بكيفيتها هي الأجزاء و الخصوصيات المعتبره فيها، من القراءه، و الركوع، و السجود، و نحوها، فالروايه بملاحظه ما ذكرنا ظاهره في أنّ المراد بالزيادة هي الركعه و الركعتان و نحوهما اللتان لهما دخاله في الصلاة من جهه كميته، فلا تشمل زياده أقلّ من ركعه واحده.

ثمّ إنّ أفاد بعض الأعظم من المعاصرين قدّس سرّه في وجه عدم دلالة الحديث على زياده غير الركعه: أنّ الظاهر كون الزيادة في الصلاة من قبيل الزيادة في العمر في قولك: زاد الله في عمرك، فيكون المقدر الذي جعلت الصلاة ظرفا له هو الصلاة، فينحصر المورد بما كان الزائد مقدارا يطلق عليه الصلاة مستقلا كالركعه و نحوها (1).

و يرد عليه، بوجود الفرق بين المثال و بين المقام، فإنّ العمر الذي هو عبارته عن الحياه يصدق على الزمان الطويل و القصير حتى الساعه، فإنّ زياده ساعه في العمر يصدق عليها زياده العمر، و هذا بخلاف المقام فإنّه لا يصدق عنوان الصلاة على الركعه التي زيدت في الصلاة، و مجرّد صدقها على الركعه في بعض المقامات كصلاه الاحتياط و صلاه الوتر و نحوهما لا يصحّح الصدق عليها مطلقا كما لا يخفى.

كما أنّ دعوى لزوم تخصيص الأكثر- لو فرض الإطلاق للحديث- بحيث يشمل زياده غير الركعه أيضا، لقيام الدليل على عدم بطلان الصلاة بزياده كثير من

ص: ٤٢٧

مدفوعه، بأنّ المستهجن إنّما هو تخصيص الأكثر لا تقييد المطلق بنحو يلزم خروج أكثر الأفراد كما قرّر في محلّه، والمقام من هذا القبيل كما هو واضح.

ثمّ إنّ على تقدير ثبوت الإطلاق للحديث من جهة زيادة الركعه و غيرها من أجزاء الصلاة، فهل اللازم تقييده بمثل روايه زراره المتقدمه المرويّه في الكافي في باب السهو في الركوع المشتمله على كلمه ركعه أم لا؟ وجهان مبتّان على ثبوت المفهوم للقضيّه الشرطيّه المذكوره فيها و عدمه.

توضيح ذلك بنحو الإجمال: إنّنا قد حقّقنا في باب المفهوم و المنطوق من مباحث الأصول أنّ القضايا الشرطيّه على قسمين:

الأوّل: أن لا تكون القضيّه مشتمله على قيد زائد على المحكوم به و المحكوم عليه، بل كان الشرط سبباً لثبوت الجزاء من دون زياده.

الثاني: أن تكون القضيّه مشتمله على قيد زائد على المحكوم عليه و المحكوم به، و الأوّل لا- يكون له مفهوم دون الثاني، فإنّ المفهوم إنّما هو نتيجة أخذ القيد الزائد، بضميمه أنّه لو لم يكن له دخل في ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لكان ذكره لغواً، و اللغو لا يكاد يصدر من المتكلّم، القاصد للتفهيم، العارف بكيفيه المحاوره (1).

و حينئذ فيقع الكلام في المقام في روايه زراره، و أنّ أخذ استيقان زياده الركعه إنّما هو كزياده قيد المكتوبه، فهو أيضاً قيد زائد دخيل في ثبوت المحكوم به، أو أنّ أخذ استيقان زياده الركعه ليس إلّا لبيان المحكوم عليه، الظاهر هو الثاني. و حينئذ فلا تكون لها مفهوم حتى يقيد بها إطلاق روايه أبي بصير على تقدير ثبوت الإطلاق لها.

و كيف كان، فقد عرفت أنها لا تدلّ على أزيد من وجوب الإعادة لو زاد ركعه سهواً، فهي أيضاً من جملة الروايات الدالة على بطلان الصلاة بزيادة ركعه. و انقذح من جميع ذلك أنه ليس في باب الزيادة من الروايات المأثورة ما يدلّ بظاهرها على وجوب الإعادة من جهة مطلق الزيادة.

حكم زيادة الركعة

اعلم أنّ في مسأله زيادة الركعة أخباراً مختلفه بحسب الظاهر، فكثير منها تدلّ بإطلاقها على وجوب الإعادة بزيادة الركعة، كروايه أبي بصير المتقدمه على ما استظهرنا منها، وروايه زراره المتقدمه المرويّه في الكافي (١)، وروايه زيد الشحام قال: سألته عن الرجل يصلّي العصر ستّ ركعات أو خمس ركعات؟ قال: «إن استيقن أنّه صلّى خمسا أو ستّا فليعد» (٢).

و روايتي منصور بن حازم و عبيد بن زراره المتقدمتين المشتملتين على أنّه «لا يعيد الصلاة من سجده بل يعيدها من ركعه» (٣)، بناء على أن يكون المراد بالركعة هي الركعة المصطلحه. نعم، لو أريد بها الركوع الواحد كما يشهد بذلك مقابلتها بالسجده الواحده، يستفاد منها حكم زيادة الركعة المصطلحه بالأولويه كما هو واضح.

و روايه الأعمش عن جعفر بن محمّد في حديث شرائع الدين قال: «و التقصير في ثمانية فراسخ و هو بريدان، و إذا قصّرت أفطرت، و من لم يقصّر في السفر لم تجز صلاته لأنّه قد زاد في فرض الله عزّ و جلّ» (٤). و الظاهر أنّ النظر فيها إلى حال العمد

ص: ٤٢٩

١-١) الوسائل ٢٣١:٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ١ و ٢.

٢-٢) التهذيب ٣٥٢:٢ ح ١٤٦١، الوسائل ٢٣٢:٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٣.

٣-٣) الوسائل ٣١٩:٦. أبواب الركوع ب ١٤ ح ٢ و ٣.

٤-٤) الخصال: ٦٠٤ ح ٩، الوسائل ٥٠٨:٨. أبواب صلاة المسافر ب ١٧ ح ٨.

كما هو شأن العامّة القائلين بالتخيير في السفر بين الإتمام و التقصير.

و طائفه من الأخبار تدلّ على التفصيل بين ما إذا جلس في الرابعه، أو جلس فيها بقدر التشهد على اختلافها، و بين ما إذا لم يجلس فيها مطلقا أو بذلك القدر بالحكم بالصحة في الصورة الأولى دون الثانيه.

كروايه جميل بن درّاج عن زراره، عن أبي جعفر عليه السّلام قال: سألته عن رجل صلّى خمسا؟ فقال: «إن كان قد جلس في الرابعه قدر التشهد فقد تمّت صلاته» (١).

و روايه جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّه قال في رجل صلّى خمسا: «إنّه إن كان جلس في الرابعه بقدر التشهد فعبادته جائزه» (٢).

و روايه محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن رجل صلّى الظهر خمسا؟ قال: «إن كان لا يدرى جلس في الرابعه أم لم يجلس فليجعل أربع ركعات منها الظهر و يجلس و يتشهد ثمّ يصلّى و هو جالس ركعتين و أربع سجّادات، و يضيفهما إلى الخامسه فتكون نافله» (٣).

و روايه أخرى له قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن رجل استيقن بعد ما صلّى الظهر أنّه صلّى خمسا؟ قال: «و كيف استيقن؟ قلت: علم. قال: «إن كان علم أنّه كان جلس في الرابعه فصلاه الظهر تامه، فليقم فليضيف إلى الركعه الخامسه ركعه و سجّدتين فتكونان ركعتين نافله و لا شيء عليه» (٤). هذه هي الروايات الوارده في هذا الباب.

و أمّا الفتاوى فالمشهور بين العامّة، صحّحه الصلاه و عدم وجوب إعادتها مع

ص: ٤٣٠

-
- ١- (١) التهذيب ٢: ١٩٤ ح ٧٦٦، الاستبصار ١: ٣٧٧ ح ١٤٣١، الوسائل ٨: ٢٣٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٩ ح ٤.
 - ٢- (٢) الفقيه ١: ٢٢٩ ح ١٠١٦، الوسائل ٨: ٢٣٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٩ ح ٦.
 - ٣- (٣) الفقيه ١: ٢٢٩ ح ١٠١٧، الوسائل ٨: ٢٣٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٩ ح ٧.
 - ٤- (٤) التهذيب ٢: ١٩٤ ح ٧٦٥، الاستبصار ١: ٣٧٧ ح ١٤٣٠، المقنع ١٠: ٣، الوسائل ٨: ٢٣٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٩ ح ٥.

زياده الركعه سهواً،و لكن ذهب أبو حنيفه و من يحدو حدوه إلى التفصيل فى الصلاه الرباعيه بين ما إذا جلس فى الرابعه بقدر التشهد فحكم بالصحة،و بين ما إذا لم يجلس فيها بذلك القدر فحكم بالبطلان (١).

و أنّما هذا بناء على مبناه الفاسد من أنّ الواجب فى الركعه الآخره هو الجلوس مقدار التشهد،و التشهد ليس بواجب فيها،و التسليم المخرج عن الصلاه ليس بواجب تعييناً،بل الواجب إيجاد شىء ينافى الصلاه سواء كان ذلك الشىء هو التسليم الذى من كلام الأدمى أو غيره من المنافيات للصلاه،و حينئذ فيما إذا جلس فى الرابعه بقدر التشهد ثمّ قام للركعه الخامسه لم يتحقق إخلال بواجب أصلاً،لأنّ المفروض أنّه لم يخلّ بالجلوس مقدار التشهد،و القيام للركعه الخامسه يتمّ به الصلاه و يخرج به عنها،لأنّه مناف للصلاه.

و أقيماً الإماميه رضوان الله عليهم فالمشهور بينهم هو البطلان مطلقاً (٢)،و ذهب جماعه منهم إلى التفصيل الذى ذهب إليه أبو حنيفه و متابعوه،كابن الجنيد و الشيخ من المتقدمين،و المحقق و العلامة فى بعض كتبه و جمله من المتأخرين (٣)،و مستندهم فى ذلك الأخبار المأثوره عن العتره الطاهره صلوات الله عليهم أجمعين.

إذا عرفت ذلك فلا بدّ من الجمع بين الأخبار الوارده فى هذا الباب المختلفه بحسب الظاهر فنقول:يمكن الجمع بوجهين:

ص:٤٣١

-
- ١- (١) المجموع ٤:١٣٩ و ١٦٣،المغنى لابن قدامه ١:٧٢١ و ٧٢٠،الشرح الكبير ١:٧٠٢،تذكرة الفقهاء ٣:٣٠٨ مسأله ٣٣٩.
 - ٢ - (٢) المقنع:١٠٣،النهايه:٩١-٩٢،المبسوط ١:١٢١،الخلاص ١:٤٥١ مسأله ١٩٦،جمل العلم و العمل(رسائل المرتضى)٣:٣٥،المراسم:٨٩،الكافى فى الفقه:١٤٨،المهذب ١:١٥٥.
 - ٣- (٣) التهذيب ٢:١٩٤،الاستبصار ١:٣٧٧،السرائر ١:٢٤٥-٢٤٦،المعتبر ٢:٣٨٠،تحرير الأحكام ١:٤٩،و حكاة عن ابن الجنيد فى مختلف الشيعه ٢:٣٩٣،الذكرى ٤:٣٢،مدارك الأحكام ٤:٢٢٢،ذخيره المعاد: ٣٥٩،جواهر الكلام ١٢:٢٥١-٢٥٢،الحدائق ٩:١١٣.

أحدهما: أن يقال: إنَّ الطائفة الأولى مطلقه و الطائفة الثانية مقَيِّده، فيجب تقييدها بها و الحكم بوجوب الإعادة لو زاد ركعه و لم يجلس في الرابعه بقدر التشهد.

ثانيهما: أن يقال: إنَّ المستفاد من الطائفة الثانية أنَّه مع الجلوس مقدار التشهد، يتحقق الفصل بين الصلاة و بين الركعه الزائده، فلا تكون الركعه حينئذ زياده في الصلاة لتحقق الفصل بينهما، و هو يوجب كون الزائد أمرا مستقلاً غير مرتبط بالصلاه، و حينئذ فيما لو جلس في الأخيره بذلك القدر لم يتحقق زياده الركعه أصلا.

و مورد الطائفة الأولى زياده الركعه المتوقَّفه على عدم الجلوس بمقدار التشهد بمقتضى الطائفة الثانية، و مرجع هذا الوجه إلى التفصيل بين صورتين من حيث صدق عنوان الزيادة، كما أنَّ مرجع الوجه الأوَّل إلى التفصيل من حيث الحكم بين صورتى الزيادة، فالأوَّل تقييد و تخصيص، و الثانى تقييد و تخصُّص.

و التحقيق أن يقال: إنَّ الطائفة الثانية بين ما يدلُّ على مطلق الجلوس في الرابعه كروايتى محمَّد بن مسلم المتقدمتين، و بين ما يدلُّ على الجلوس مقدار التشهد كروايه زراره و جميل بن درَّاج.

أمَّا ما يدلُّ على مطلق الجلوس، فيمكن أن يكون المراد به هو الجلوس للتشهد الملازم له غالباً، إذ ليس المراد به الجلوس لشيء آخر، كما أنَّه لا ينفك الجلوس للتشهد عنه غالباً، و حينئذ فمع الجلوس له لا يتحقق زياده الركعه، لأنَّ المفروض الإتيان بالتشهد.

ثمَّ على تقدير عدم كونه ظاهراً في هذا المعنى، فلا أقلَّ من أنَّه لا يكون له ظهور في أنَّ المراد هو الجلوس بقدر التشهد، حتى يعارض مع الطائفة الأولى الظاهره في إبطال زياده الركعه مطلقاً و يرجح عليها، خصوصاً مع اشتماله على إضافه الركعتين

جالسا أو ركعه قائما، و صيروره الزائد نافله، فإن مقتضاه أن الزائد يصير بذلك نافله مع عدم كون افتتاحه بالتكبير، فيخالف الأدله الداله على أنه لا تفتح الصلاه إلا بالتكبير، و خصوصا مع دلالة الروايه الأخيره لمحمد بن مسلم على تماميه الصلاه مع كونها فاقده للتشهد و التسليم.

و بالجمله: لا- مجال لملا-حظه روايتي محمد بن مسلم في مقابل الطائفه الأولى لما عرفت، فيبقى في البين روايتا زراره و جميل الدالتان على الجلوس بقدر التشهد، و الظاهر أيضا عدم جواز الاعتماد عليهما.

ثم إن الجمع بينهما و بين الطائفه الأولى ينعقد بأحد الوجهين المتقدمين، لأن الظاهر بحسب القواعد التي بأيدينا-المستفاده من النصوص و الفتاوى- أن الجلوس بمقدار التشهد لا- اعتبار به بعد عدم كونه واجبا أصلا، و إنما الواجب هو التشهد حال الجلوس. نعم قد عرفت أن ذلك يتم بناء على ما ذهب إليه أبو حنيفه من كون الواجب في الركعه الرابعه هو الجلوس لا التشهد، و أمّا بناء على ما هو المسلّم بين الإماميه من وجوب التشهد، و الجلوس إنما يجب تبعا فلا يتم هذا أصلا، و حينئذ فالتفصيل بين صورتى الزيادة بالجلوس الذى لا اعتبار به عندنا ممّا لا يساعده العقلاء.

و دعوى كون الجلوس بهذا المقدار يوجب الفصل بين الركعه الزائده و الصلاه المزيده عليها، فلا تكون الركعه الخامسه زائده فى الصلاه بل أمرا مستقلا، و لذا ورد فى روايتي محمد بن مسلم إضافه ركعه قائما أو ركعتين جالسا إليها لتصير نافله، فالمراد بهاتين الروايتين نفى كونها زياده حينئذ.

مدفوعه، بأن الجلوس بهذا المقدار لا يوجب عند العرف الفصل، بحيث

خرجت الركعة الخامسة عن كونها زائده، ولذا لو جلس سهوا بعد الركعة الأولى مثلا بهذا القدر لا يتحقق الفصل بحيث أوجب خروج الأجزاء اللاحقه عن قابليه اللحق.

مضافا إلى أنّ هذين الخبرين قد تحققت الشهره الفتوائيه على خلافهما وقد قرّرنا في الأصول أنّ أول المرجّحات هي الشهره في الفتوى، وعلى تقدير كون المراد بها هي الشهره في الروايه كما اختاره العلامة المحقق الشيخ الأنصاري قدس سرّه (1) يكون الترجيح في المقام أيضا مع الطائفه الأولى، لأنها مشهوره من حيث الفتوى و الروايه معا.

فانقدح أنّ مقتضى التحقيق هو القول بوجوب الإعادة فيما لو زاد ركعه سهوا مطلقا، سواء جلس في الرابعه بقدر التشهد أم لم يجلس ذلك القدر.

حكم زياده غير الركعه

اعلم أنّه قد ورد النصوص على عدم بطلان الصلاه بزياده غير الركوع و السجدين، و أمّا زياده الركوع أو السجدين فلا يدلّ على بطلان الصلاه بها مثل حديث «لا تعاد»، لأنّه متضمّن لحكم النقيصه لا الزياده، وكذا الأخبار المتقدمه، كما أنّه لا يستفاد ذلك من الأدله الداله على اعتبار الأجزاء (2)، لأنّ مقتضى اعتبارها في الصلاه عدم تحقّقها بدونها، وعدم انطباقها على المأتى به الفاقد لشيء منها.

و أمّا زيادتها فلا- تعاند تحقّقها و لا يوجب القدح فيها. نعم روايتا منصور بن حازم و عبيد بن زراره المتقدمتان (3) متضمّنتان لحكم الزياده في الجملة. لأنّ

ص: ٤٣٤

١-١ (١) فرائد الأصول: ٤٦٢.

٢-٢ (٢) راجع الوسائل ٥: ٤٥٩. أبواب أفعال الصلاه ب ١.

٣-٣ (٣) الوسائل ٦: ٣١٩. أبواب الركوع ب ١٤ ح ٢ و ٣.

مفادهما عدم وجوب إعادة الصلاة من قبل زيادة السجده و إعادتها بسبب زيادة الركعه.

و حينئذ فلو كان المراد بالركعه الوارده فيهما الركعه المصطلحه، فلا تدلّ الروايتان إلا على عدم بطلان الصلاة من جهه زياده السجده، و لا دلاله فيهما على حكم زياده غير السجده من أجزاء الصلاة.

نعم، لو كان المراد بالركعه الركوع الواحد في مقابل السجده الواحده، لكان الخبران بمنطوقهما دالين على حكم زياده السجده و الركوع الواحد، و أنّ الاولى لا- توجب الإعادة دون الثانيه، و ليس فيهما حينئذ تعرّض لحكم زياده غيرهما من أجزاء الصلاة، و لكن الظاهر أنّ المتبادر من الركعه عند المتشرعه هي الركعه المصطلحه التي هي عباره عن مجموع القراءه أو التسيّحات و الركوع و السجود، كما يستفاد ذلك من النصوص التي ورد فيها هذا التعبير، مثل ما ورد في صلاه جعفر ابن أبي طالب عليه السلام من النصّ الدالّ على اشتمال كلّ ركعه منها على خمس و سبعين تسيّحه (1).

و بالجملة: فالظاهر أنّه كان المتبادر في الأزمنه المتقدمه من الركعه ما هو المفهوم منها في هذا الزمان في عرف المتشرّعه، و حينئذ فلا- يستفاد من الروايتين بطلان الصلاة بزياده ركوع واحد، و مقابله الركعه بالسجده المشعره بكون المراد منها هو الركوع الواحد، لا تقاوم هذا الظهور كما هو غير خفي.

و أمّا زياده السجدين، فاستفاده حكمها من الروايتين مبنيّه على ثبوت المفهوم لكلمه السجده باعتبار دلالتها على الواحده، و ثبوته متفرّع على أن يكون ذلك راجعا إلى قيد زائد كما عرفت، مع أنّه يمكن منعه نظرا إلى أنّه يمكن أن يكون ذلك لمكان كون المورد هو زياده السجده الواحده، لا لمدخلية قيد الواحده في

ص: ٤٣٥

١- (١) الكافي ٣: ٤٦٥ ح ١، الوسائل ٨: ٤٩. أبواب صلاه جعفر بن ابي طالب ب ١ ح ١.

الحكم بعدم وجوب الإعادة.

و يدلّ على ذلك أنّه لو كان له مدخله لكان اللازم الالتزام بذلك في كلمة الركعة المقابلة لها، مع أنّه لا مدخل للقيّد في الأثر المترتب عليها و هو وجوب الإعادة على التقديرين، سواء كان المراد بها الركوع الواحد أو الركعة الواحدة، ضروره أنّ زياده الركوع و كذا الركعة تبطل الصلاة واحدا كان أو كثيرا، و لا يكون الحكم منحصرًا بصورة الوحده.

فالروايتان لا تدلان إلاّ على عدم إبطال زياده سجده واحده و إبطال زياده الركعة بالمعنى المعهود عند المتشرّعه، و أمّا زياده الركوع و كذا السجدين فلا يستفاد حكمهما منها. نعم الظاهر استقرار الفتاوى قديما و حديثا على بطلانها بها، و لم يخالف في ذلك إلاّ نادر، و قد نقل دعوى الإجماع من غير واحد من الأصحاب رضوان الله عليهم أجمعين.

و بالجملة: فلا- إشكال في تحقق الشهره العظيمه على ذلك (1)، و حينئذ فلا- بدّ من ملاحظه أنّ مستند المشهور هل هذه الروايات، أو نصوص آخر لم تصل إلينا، فعلى الأول لا اعتبار بها بعد عدم صلاحية المستند كما عرفت، و على الثاني لا بدّ من الاعتماد عليها لكشفها عن وجود نصّ معتبر على ذلك.

و لا يذهب عليك أنّ فوات محلّ التشهّد المنسى، و كذا السجده الواحدة المنسيه بالدخول في ركوع الركعة التاليه و وجوب قضائهما بعد الصلاة لا يدلّ على أنّ ذلك، إنّما هو من أجل استلزام العود للتدارك لزياده الركوع، فلا بدّ من أن تكون مبطله، و إلاّ فلا محذور فيها، لما عرفت من أنّه يمكن أن يكون الوجه فيه هو أنّ

ص: ٤٣٦

١- (١) الوسيله: ١٠١، المبسوط ١: ١٢١، المعتمد ٢: ٣٨، شرائع الإسلام ١: ١٠٤، نهايه الاحكام ١: ٥٢٩، الدروس ١: ٢٠٠، مسالك الافهام ١: ٢٨٦، مدارك الأحكام ٤: ٢٢٣، مستند الشيعة ٧: ١٢٣، جواهر الكلام ١٢: ٢٥٠، الحدائق ٩: ١١٣، ذخيره المعاد: ٣٥٣.

اعتبارهما في الصلاة على نحو يفوت محلّهما بالدخول في ركوع الركعة اللّاحقه، كما مرّ في بيان ملاك إمكان التدارك و عدمه، فراجع.

ثمّ إنّ لو قلنا بكون زياده الركوع و كذا السجدين يوجب البطلان، إمّا للإجماع و إمّا لدلاله الروايتين (1)، فلا إشكال في تحققها فيما إذا كانت الزيادة من أوّل وجودها متّصفه بهذا الوصف، كما إذا سجد سجدين واجدتين لجميع الشرائط، ثمّ زاد عليهما سجدين آخرين كذلك، فهما أي السجدة الأخرتان من أوّل وجودهما موصوفتان بوصف الزيادة، لوقوع ما قبلهما من السجدين جزء للصلاة موصوفا بوصف الصحه التأهليه، و القابليه للحق باقى الأجزاء اليه.

و أمّا لو لم تكن كذلك بأن لم تكن من أوّل وجودها كذلك، كما إذا سجد سجدين غير واجدتين لجميع الشرائط ثمّ أضاف إليهما سجدين آخرين واجدتين لجميعها، فإنّ الأوّلين من أوّل وجودهما لم تكونا معروضتين لوصف الزيادة، لعدم الإتيان بالسجده الصحيحه بعد، و إنّما تتّصفان بها بعد إيجاد السجده الصحيحه القابله للوقوع جزء من الصلاة، فالظاهر عدم كونها مبطله، لأنّ الإجماع لا يشملها و الروايتان ظاهرتان في خصوص الصوره الأولى كما هو ظاهر.

و يتفرّع على ما ذكر صحّه الصلاة فيما لو نسي الركوع، و تذكّر بعد الإتيان بالسجدين، و وجوب الرجوع لتدارك الركوع لو قلنا باعتبار الترتيب في الصحه التأهليه للإجزاء لا في أصل الصلاة، لأنّ المفروض أنّ السجدين اللّتين أتى بهما كانتا فاقدين للترتيب المعتر في قابليه وقوعهما جزء للصلاة، فلا يلزم من الرجوع لتدارك الركوع ثمّ الإتيان بالسجدين زياده مبطله.

لأنّ اتّصاف الأوليين بوصف الزيادة لم يكن من أوّل وجودهما و قد عرفت أنّه

ص: ٤٣٧

(١ - ١) و هما روايتا منصور بن حازم و عبيد بن زراره، الوسائل ٣١٩: ٦. أبواب الركوع ب ١٤ ح ٢ و ٣.

لا دليل على مبطله هذا القسم من الزيادة.

فمقتضى القاعده بناء على ذلك صحَّه الصلاه و وجوب العود للتدارك، و يوافقها صحيحه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في رجل شكَّ بعد ما سجد أنَّه لم يركع قال: «فإن استيقن فليلق السجدين اللتين لا ركعه لهما، فينبى على صلاته على التمام و إن كان لم يستيقن إلا بعد ما فرغ و انصرف فليقم فليصل ركعه و سجدين و لا شىء عليه». و رواه الصدوق في الفقيه هكذا: في رجل شكَّ بعد ما سجد أنَّه لم يركع فقال: «يمضى فى صلاته حتى يستيقن أنَّه لم يركع، فإن استيقن أنَّه لم يركع فليلق السجدين». (١).

و يعارضها بحسب الظاهر روايه رفاعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل ينسى أن يركع حتى يسجد و يقوم؟ قال: «يستقبل» (٢).

و روايه إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل ينسى أن يركع؟ قال: «يستقبل حتى يضع كل شىء من ذلك موضعه» (٣).

و روايه صفوان عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أيقن الرجل أنه ترك ركعه من الصلاه و قد سجد سجدين و ترك الركوع استأنف الصلاه». و روى صفوان عن منصور، عن أبي بصير مثله (٤).

و الظاهر أنّ فى الطريق الأول إرسالاً، لأنّ أبا بصير من الطبقة الرابعه من

ص: ٤٣٨

١- (١) التهذيب ٢: ١٤٩ ح ٥٨٥، الاستبصار ١: ٣٥٦ ح ١٣٤٨، الفقيه ١: ٢٢٨ ح ١٠٠٦، السرائر ٣: ٥٩٢، الوسائل ٦: ٣١٤. أبواب الركوع ب ١١ ح ٢.

٢- (٢) الكافي ٣: ٣٤٨ ح ٢، التهذيب ٢: ١٤٨ ح ٥٨١، الاستبصار ١: ٣٥٥ ح ١٣٤٤ و ١٣٤٥، الوسائل ٦: ٣١٢. أبواب الركوع ب ١٠ ح ١.

٣- (٣) التهذيب ٢: ١٤٩ ح ٥٨٣، الاستبصار ١: ٣٥٦ ح ١٣٤٧، الوسائل ٦: ٣١٣. أبواب الركوع ب ١٠ ح ٢.

٤- (٤) التهذيب ٢: ١٤٨ ح ١٤٩ و ٥٨٠ و ٥٨٧، الاستبصار ١: ٣٥٥ ح ٣٥٦ و ١٣٤٣ و ١٣٤٩، الوسائل ٦: ٣١٣. أبواب الركوع ب ١٠ ح ٣.

الطبقات الرجاليه التي رتبناها، و صفوان من الطبقة السادسة و لا يمكن له النقل عنه من دون واسطه.

و يمكن أن يقال في مقام الجمع: بأن المراد بقوله عليه السلام في روايه رفاعه:

«يستقبل»، هو الرجوع للتدارك ثم الإتمام، لا الاستئناف و الإتيان بها من رأس حتى تعارض الصحيحه. و أما قوله عليه السلام في روايه إسحاق بن عمّار: «يستقبل»، فهو و إن كان ظاهرا في الاستئناف باعتبار التعليل بقوله: «حتى يضع كلّ شيء من ذلك موضعه»، إلا أنّ موردها هو ما إذا نسي الركوع، و من المعلوم بمقتضى الصحيحه أنّ نسيان الركوع بحيث فات محلّ تداركه لا يتحقق بمجرد الإتيان بالسجدين، فالصحيحه وارده عليها.

نعم، يبقى في البين روايه أبي بصير، فإنّها ظاهره في وجوب الاستئناف، و يمكن أن يقال: بأنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «إذا أيقن الرجل أنّه ترك ركعه من الصلاه» هو ما إذا أيقن الرجل ذلك بعد الفراغ من الصلاه لأنّ هذا النحو من التعبير إنّما يلائم بعد الفراغ كما لا يخفى.

و حينئذ فقوله: «و قد سجد سجدين و ترك الركوع» يحتمل أن يكون المراد به هو الإتيان بالسجدين من الركعه التي أيقن أنّه تركها، فترك الركعه حينئذ إنّما تحقق بترك ركوعها فقط، و يحتمل أن يكون المراد به هو الإتيان بالسجدين و ترك الركوع من ركعه أخرى غير الركعه التي أيقن أنّه تركها، و الظاهر هو الاحتمال الأوّل.

و عليه فحاصل مورد الروايه يرجع إلى ترك الركوع من ركعه واحده مع كون العلم بذلك بعد الفراغ من الصلاه، فيتحد مع ما وقع التعرّض له في ذيل صحيحه محمد بن مسلم المتقدمه بقوله عليه السلام: «و إن كان لم يستيقن إلاّ بعد ما فرغ و انصرف»، و لكنّ الظاهر من الصحيحه هي صورته عدم الإتيان بشيء من المنافيات، فلا بدّ من

أن يكون المراد من روايه أبي بصير هي صورته الإتيان بالمنافى المانع من ضمّ ركعه و سجدتين فتدبر.

و بالجمله: فمقتضى الجمع بين الروايات المختلفه الوارده فى هذا الباب هو الأخذ بظاهر الصحيحه و الحكم بعدم بطلان الصلاه فيما إذا نسى الركوع و تذكر بعد السجدين، كما عرفت أنه مقتضى القاعده أيضا، لكن حيث إنّ الصحيحه ساقطه عن الاعتبار لإعراض الأصحاب عنها، فلا- تصلح أن تعارض لسائر الأخبار، فلا- بدّ من طرحها و الأخذ بغيرها ممّا يدلّ على وجوب الاستئناف، أو الاستقبال الظاهر فى حدّ ذاته فى الاستئناف.

ثمّ إنّ الشيخ أبا جعفر الطوسى قدّس سرّه ذهب فى كتبه إلى التفصيل بين ما لو أخلّ بالركوع فى الأوّلين مطلقا أو به فى ثالثه المغرب فتبطل صلاته، و بين ما لو كان فى الأخيرتين من الرباعيه و ترك الركوع ناسيا و سجد السجدين أو واحده منهما، فإنّه يسقط السجده و يقوم و يركع و يتمّ (١).

و الظاهر أنّ مستنده فى ذلك هو الجمع بين صحيحه محمد بن مسلم و غيرها من الأخبار الوارده فى هذا الباب، و بين ما دلّ على عدم تحمّل الركعتين الأوّلتين من الرباعيه للسهو، بخلاف الأخيرتين.

و بالجمله: فيظهر منه أنه اعتمد على الصحيحه و جمع بينها و بين غيرها من الأخبار الأخر بالنحو الذى اختاره.

تتميم: حول حقيقه الركوع و زيادته

قد عرفت أنّ زياده الركوع سهوا قد دلت الشهره العظيمة بل الإجماع على

ص: ٤٤٠

١- (١) المبسوط ١: ١٠٩، التهذيب ٢: ١٤٩، الاستبصار ١: ٣٥٦.

مبطلتيتها، وإن كانت استفادتها من النصوص لا تخلو عن النظر بل المنع.

فاعلم أنّ موردها ما إذا تذكّر ذلك بعد رفع الرأس من الركوع الزائد، كما إذا شكّ في الركوع فركع ثمّ ذكر بعد رفع الرأس منه أنّه كان قد ركع، وأمّا إذا تذكّر في الركوع قبل أن يرفع رأسه منه، فالمحكّي عن جماعه من قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم، كالشيخ، والكلينى، و علم الهدى، و ابن إدريس، أنّهم قالوا: يرسل نفسه (١).

بل حكى عن الغنيه دعوى الإجماع عليه (٢)، وقواه الشهيد فى محكّي الذكرى.

قال: و هو قوى لأنّ ذلك و إن كان بصورة الركوع و منويًا به الركوع إلاّ أنّه فى الحقيقة ليس بركوع لتبين خلافه، و الهوى إلى السجود مشتمل عليه و هو واجب، فيتأذى الهوى إلى السجود به فلا تتحقق الزيادة حينئذ، بخلاف ما لو ذكر بعد رفع رأسه من الركوع، فإنّ الزيادة حينئذ متحققه، لافتقاره إلى هوى إلى السجود (٣).

انتهى.

و حكى عن المدارك أنّه بعد نقل عبارته الذكرى، قال: لا يخفى ضعف هذا التوجيه، نعم يمكن توجيهه بأنّ هذه الزيادة لم تقتض تغييرا لهيئته الصلاة و لا- خروجا من الترتيب الموظّف، فلا- تكون مبطله و إن تحقق مسمى الركوع، لانتفاء ما يدلّ على بطلان الصلاة بزيادته على هذا الوجه من نصّ أو إجماع (٤)، انتهى.

و كيف كان، ففى المسألة وجهان: من أنّ حقيقة الركوع التى هى عبارته عن

ص: ٤٤١

١- ١) المبسوط ١: ١٢٢. جمل العمل و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٥، الكافى ٣: ٣٦٠، السرائر ١: ٢٥١، مدارك الأحكام ٤: ٢٢٣.

٢- ٢) الغنيه: ١١٣.

٣- ٣) الذكرى ٤: ٥١.

٤- ٤) مدارك الاحكام ٤: ٢٢٤.

الانحناء إلى حدّ مخصوص قد تحققت بمجرد الوصول إلى ذلك الحدّ، والمفروض أيضا تحقق القصد المعبر في انصراف صورته الركوع المشتركة بين الركوع الصلاتي وغيره.

و بالجمله: فلا- فرق بين هذا الركوع و الركوع الأوّل إلا في مجرّد عدم إمكان كونه جزء للصلاه، وهذا المعنى موجود في كلّ زياده، ومن أنّه حيث يكون الهوى إلى السجود واجبا و مقدّمه للسجود، و هو يشتمل على هذا الانحناء الذي به يتحقق الركوع، خصوصا فيما لو تذكر بمجرد وصوله إلى حدّ الراكع قبل أن تتحقق الطمأنينه المعبره فيه الرجعه إلى لزوم البقاء على حاله بقدر الذكر الواجب، فلم يتحقق منه فعل زائد، و مجرّد القصد لا يضرّ بعد كون الهوى إلى السجود من مقدّمات أفعال الصلاه، و لا يحتاج إلى القصد.

و بالجمله: فلم يتحقق هنا شيء زائد على أفعال الصلاه، و لا- دليل على كون مجرّد القصد خصوصا بعد انكشاف الخلاف مضرا، مضافا إلى ما أفاده في المدارك في عبارته المتقدمه من عدم الدليل على بطلان الصلاه بمثل هذه الزياده، لأنّ العمده كما عرفت في مستند مبطله زياده الركوع هو الإجماع، و هو لا يشمل مثل المقام خصوصا مع دعوى الإجماع على خلافه كما عرفت من الغنيه.

و لا- يخفى ضعف هذا الوجه، لأنّ ذلك لو لم يكن موجبا لزياده الركوع لكان اللّازم عدم تحققها فيما لو رفع الرأس منه أيضا، ضروره أنّ رفع الرأس لا مدخله له في تحقق الركوع، بل إنّما هو أمر قد يتحقق متأخرا عن الركوع.

و بالجمله: الركوع ليس إلا- عبارته عن مجرّد الانحناء إلى الحدّ المعبر فيه شرعا، و رفع الرأس منه و عدمه خارجان عن حقيقته، فإذا سلّم تحقق الزياده فيما لو رفع الرأس منه كما هو المتسالم فيه بينهم على الظاهر، فلا بدّ من القول بتحقيقها أيضا فيما لو لم يرفع رأسه منه، خصوصا إذا كان مشتملا على الطمأنينه المعبره فيه.

و من هنا ينقدح الخلل فى الوجهين المتقدمين المذكورين: أحدهما فى كلام الشهيد، و الآخر فى كلام صاحب المدارك، فإنه يقال عليهما: أنَّ المقام إما أن يكون من قبيل زياده الركوع أم لا.

فعلى الأوّل لا وجه لعدم كونها مبطله بعد كون القاعده الأوليه فى باب الركوع زياده الركوع هو الإبطال.

و على الثانى لا فرق بينه و بين ما إذا رفع الرأس من الركوع، فإذا صدقت الزيادة فى الثانى صدقت فى الأوّل أيضا.

و على ذلك، فتطبيق الحكم على القاعده ممّا لا يمكن، نعم الظاهر أنّ مستند الشيخ و علم الهدى و غيرهما من القدماء-الذين أفتوا بذلك- وجود نصّ دالّ على عدم البطلان، و وجوب إرسال النفس إلى السجود و كونه مخيّصا للقاعده الأوليه الداله على بطلان الصلاه بزياده الركوع.

و يؤيد فتوى الكلينى بذلك، مع أنّه لم يكن من أهل الإفتاء و الاجتهاد و الاستنباط، و كذلك دعوى ابن زهره فى الغنيه الإجماع عليه (١)، فإنّ الظاهر أنّ مراده من الإجماع هو النصّ المعبر كما تبّهنا على ذلك مرارا، لا الإجماع المصطلح بين المتأخرين.

و يؤيده أيضا أنّ المحقّق فى الشرائع بعد حكاية هذا القول، قال: إنّ القول الأوّل و هو البطلان، و وجوب الإعادة أشبه (٢)، و مراده أنّ هذا القول أشبه بالقواعد، و الوجه فى عدم اختياره للقول الآخر إمّا عدم كون تلك الفتاوى بنظره كاشفه عن وجود النصّ، و إمّا عدم ثبوت كون النصّ المستكشف واجدا لشرائط الحجية.

ص: ٤٤٣

١- (١) الكافى ٣: ٣٦٠، الغنيه: ١١٣.

٢- (٢) شرائع الإسلام ١: ١٠٤.

و بالجمله: فالمدرک لهذه الفتاوى هو النص الموجود بينهم، غايه الأمر أن الشيخ قدس سره فصل بين الركعتين الأولتين و الأخيرتين بوجوب الإعادة في الأول و وجوب الإرسال في الثاني، بناء على مذهبه من عدم تحمّل الركعتين الأولتين للسهو كما مرّ.

الركعتان الأولىان لا تحتملان السهو

هذه القاعدة- و هي عدم تحمّل الركعتين الأولتين للسهو، و كذا صلاه الغداه و ركعات المغرب- من القواعد العامه التي دلّت عليها النصوص الكثيره و تفرّدت الإماميه بها (١). و الروايات الوارده في هذا الباب الداله بظاهرها على هذه القاعدة كثيره:

منها: ما رواه الصدوق بإسناده عن زراره بن أعين قال: قال أبو جعفر عليه السلام:

« كان الذي فرض الله على العباد عشر ركعات، و فيهنّ القراءه و ليس فيهنّ و هم- يعنى سهوا- فزاد رسول الله صلى الله عليه و آله سبعا، و فيهنّ الوهم و ليس فيهنّ قراءه، فمن شكّ في الأولتين أعاد حتى يحفظ و يكون على يقين، و من شكّ في الأخيرتين عمل بالوهم». و رواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلا- من كتاب حريز بن عبد الله، عن زراره و زاد: و إنّما فرض الله كلّ صلاه ركعتين، و زاد رسول الله صلى الله عليه و آله سبعا، و فيهنّ الوهم و ليس فيهنّ قراءه» (٢).

و منها: رواه عامر بن جذاعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا سلمت الركعتان

ص: ٤٤٤

١- ١) راجع الانتصار: ١٥٥.

٢- ٢) الفقيه ١: ١٢٨ ح ٦٠٥، السرائر ٥: ٥٨٨، الوسائل ١٨٧: ٨-١٨٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١ ح ١ و ٢.

و منها: ما رواه إبراهيم بن هاشم في نوادره عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث - قال: «ليس في الركعتين الأولتين من كل صلاة سهو» (٢).

و منها: مرسله يونس عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ليس في الركعتين الأولتين من كل صلاة سهو» (٣).

و منها: رواه عبد الله بن سليمان عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لما عرج برسول الله صلى الله عليه وآله نزل بالصلاة عشر ركعات ركعتين ركعتين، فلما ولد الحسن والحسين عليهما السلام زاد رسول الله صلى الله عليه وآله سبع ركعات - إلى أن قال: - وإنما يجب السهو فيما زاد رسول الله صلى الله عليه وآله، فمن شك في أصل الفرض الركعتين الأولتين استقبل صلاته» (٤).

و منها: رواه الحسن بن علي الوشاء قال: قال لي أبو الحسن الرضا عليه السلام:

«الإعادة في الركعتين الأولتين، و السهو في الركعتين الأخيرتين» (٥).

و منها: رواه أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا سهوت في الأولتين فأعدهما حتى تثبتهما» (٦).

إلى غير ذلك من الروايات الواردة في هذا المقام.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن السهو كما عرفت في أول مبحث الخلل، عبارته عن

ص: ٤٤٥

-
- ١- (١) الفقيه ١: ٢٢٨ ح ١٠١٠، الوسائل ١٨٨: ٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ٣.
 - ٢- (٢) الفقيه ١: ٢٣١ ح ١٠٢٨، الوسائل ١٨٨: ٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ٤.
 - ٣- (٣) الكافي ٣: ٣٥٨ ح ٥، التهذيب ٣: ٥٤ ح ١٨٧، الوسائل ١٨٩: ٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ٨.
 - ٤- (٤) الكافي ٣: ٤٨٧ ح ٢، الوسائل ١٨٩: ٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ٩.
 - ٥- (٥) الكافي ٣: ٣٥٠ ح ٤، التهذيب ٢: ١٧٧ ح ٧٠٩، الاستبصار ١: ٣٦٤ ح ١٣٨٦، الوسائل ١٩٠: ٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ١٠.
 - ٦- (٦) التهذيب ٢: ١٧٧ ح ٧٠٦، الاستبصار ١: ٣٦٤ ح ١٣٨٣، الوسائل ١٩١: ٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١ ح ١٥.

مجزّد الذهول و الغفله عن الواقع بحيث كان الواقع مخفّياً عنه، و الساهى قد يكون فى هذا الحال متوجّها إلى سهوه و عزوب الواقع عن ذهنه، فلا محاله يكون حينئذ متردداً فيه و هو الذى يسمّى شاكاً.

و قد يكون غير متوجّه إليه بل يعتقد خلاف الواقع، و هو الذى يسمّى فى اصطلاح الفقهاء ساهياً، فالسهو بحسب معناه الحقيقى يشمل الشكّ أيضاً، و يؤيده التعبير فى بعض الروايات بقوله عليه السّلام: «إذا سها الرجل فلم يدر واحده صلّى أم ثنتين» (١) حيث فرع الجهل و عدم العلم على السهو الذى معناه خفاء الواقع عن الذهن.

إذا تقرّر هذا، فاعلم أنّ السهو المستتبع للشكّ إذا تعلّق بعدد الركعتين الأوّلتين، بأن لم تدر أ واحده صلّى أم ثنتين، فلا إشكال و لا خلاف فى بطلان الصلاه بسببه، للأخبار الكثيره التى لا يبعد دعوى تواترها، و قد فرع فى بعض الروايات المتقدّمه على نفي السهو فى الأوّلتين، بطلان الصلاه مع الشكّ فى عددهما و عدم حفظه.

نعم، وقع الخلاف فى أنّ الظنّ فيهما هل يكون معتبراً كالظنّ فى الركعتين الأخيرتين أم لا؟ كما أنّه وقع الخلاف بين الشيخ قدّس سرّه و المشهور، فى السهو غير المستتبع للشكّ، المتعلّق بأفعال الركعتين الأوّلتين، فالمحكى عن الشيخ أنّه قال ببطلان الصلاه بمجزّد السهو عنها مطلقاً ركناً كان أو غيره (٢).

و أمّا المشهور فقد فضّلوا بين ما إذا تجاوز محلّه فتبطل فى الركن دون غيره، و بين ما إذا لم يتجاوز فلا تبطل مطلقاً، كما أنّ الأمر كذلك فى الركعتين الأخيرتين

ص: ٤٤٦

١-١) الوسائل ١٩١: ٨. أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ١ ح ١٧.

٢-٢) النهايه: ٨٨، التهذيب ١٥٠: ٢.

عند المشهور (١)، و أمّا عند الشيخ فلا بدّ من إلغاء الجزء الذي دخل فيه، ركنا كان أو غيره، والإتيان بما سهى عنه (٢)، عملاً بصحيحه محمد بن مسلم المتقدّمه الداله على إلغاء السجدين، و العود لتدارك الركوع.

و أمّا السهو المستتبع للشك المتعلّق بأفعال الركعتين الأوّلتين فهو أيضاً محلّ خلاف بين الشيخ و المشهور، فذهب الشيخ قدّس سرّه على ما حكى عنه إلى بطلانها بمجرد الشكّ فيها، و أمّا المشهور فهم قائلون بعدم البطلان و لزوم الرجوع للتدارك مع عدم تجاوز المحل، و عدم الاعتناء به مع التجاوز مطلقاً بلا فرق بين الأوّلتين و الأخيرتين كالشيخ فيهما.

و أمّا في السهو غير المستتبع للشك المتعلّق بعدد الركعات، فقد اختار الشيخ في المبسوط أنّه لا تجب عليه إعادة الصلاة، سواء كان ذلك في صلاة الغداة أو المغرب أو صلاة السفر أو غيرها من الرباعيات، و حكى عن بعض أصحابنا القول بوجوب استئناف الصلاة في الصلوات التي ليست برباعيات (٣).

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ أكثر الروايات المتقدّمه الداله على نفي السهو في الركعتين الأوّلتين تختصّ بالشكّ، و هو المراد من السهو المذكور فيها، و يؤيّدّه تفرّيع صورته الشكّ على الحكم المذكور في الصدر كما في روايه عبد الله بن سليمان المتقدّمه، وجه الاختصاص أنّ المنفى إنّما هو الأحكام المترتبه على السهو بلسان نفي السهو، بداهه أنّه ليس المراد نفي السهو حقيقه، و حينئذ فبعد ملاحظه أنّ الساهي غير

ص: ٤٤٧

١ - ١) المقنعه: ١٣٧-١٣٨، الانتصار: ١٥٦، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٣٥، المراسم: ٨٩-٩٠، الوسيله: ٩٩-١٠١، المهذب ١: ١٥٣، السرائر: ٢٤٢-٢٥٤، المعبر ٢: ٣٧٧-٣٧٨، شرائع الإسلام ١: ١٠٤ - ١٠٦، نهايه الأحكام ١: ٥٢٨-٥٢٩، الدروس ١: ١٩٩-٢٠٠، الحدائق ٩: ١٦٨، مستند الشيعة ٧: ١٦٥-١٦٦.

٢ - ٢) المبسوط ١: ١٠٩، التهذيب ٢: ١٤٩، الاستبصار ١: ٣٥٦، مستند الشيعة ٧: ١٦٧.

٣ - ٣) المبسوط ١: ١٢١.

المتوجّه إلى سهوه الغافل عنه لاعتقاده خلاف الواقع، لا- يمكن الحكم عليه في حال سهوه، ولا يجوز توجيه الخطاب إليه بأنّه يجب عليك الإعادة مثلاً.

نعم، بعد زوال السهو و عروض التذكّر و الالتفات يجوز الحكم عليه و توجيه الخطاب نحوه، و لكن هذا الحكم إنّما يكون موضوعه تارك الجزء أو فاعل المانع لا عنوان الساهي، فلا بدّ من حمل السهو على الشكّ، لأنّه الذي يمكن الحكم عليه في حال شكّه و تردّده في الواقع.

و بالجمله: السهو المصطلح لا- يكون مترتباً عليه حكم حتى يرتفع ذلك الحكم في خصوص الركعتين الأولى، لأنّ الساهي في حال سهوه لا يمكن توجيه الخطاب إليه بعنوان الساهي، و بعد زوال سهوه يكون الأثر مترتباً على ما صار السهو سبباً له من ترك جزء أو فعل مانع. و أمّا السهو المستتبع للشكّ فهو يترتب عليه الحكم في حاله، فهو المنفي بالنسبة إلى الأولى.

فانقح بذلك أنّ الروايات على كثرتها لا يكون المراد بالسهو المذكور فيها إلاّ السهو المقارن للشكّ، و حينئذ فاستفاده حكم السهو المصطلح منها كما صنعه الشيخ قدّس سرّه (1) ممّا لا وجه لها.

و دعوى أنّه ربّما يكون للسهو المصطلح دخل في الحكم، كما إذا ترك شيئاً من الأجزاء غير الركنيه سهواً، أو فعل شيئاً من القواطع المبطله عمداً كذلك، فإنّ عدم وجوب الإعادة بسببه إنّما هو لوقوع ذلك سهواً، فيمكن الخطاب و الحكم على ساهي الجزء غير الركني مثلاً بعد زوال سهوه، بعدم وجوب الإعادة و صحة الصلاة.

مدفوعه بأنّ الحكم بعدم وجوب الإعادة لا يكون متوجّهاً إلى الساهي بما أنّه .

ص: ٤٤٨

سأه، بل يتوجّه إليه بما أنّ سهوه لم يصر سبباً لترك جزء معتبر في الصلاة مطلقاً عمداً و سهواً، فصحّح صلّاته إنّما هي لتماهيّها و عدم كونها فاقده للأجزاء المعتبره فيها، و خلّوها عن بعض الأجزاء لا يضّرّ بعد كون اعتباره مختصاً بحال العمد.

و بالجمله: كما أنّ الحكم بوجوب الإعادة فيما لو سهى عن جزء ركني يتوجّه إلى الساهي لا بما أنّه ساه، بل بما أنّه ترك ما هو معتبر فيها مطلقاً، كذلك الحكم بعدم وجوب الإعادة فيما لو سهى عن جزء غير ركني يتوجّه إليه بما أنّه لم يترك شيئاً من الأجزاء المعتبره مطلقاً و كانت صلّاته صحيحه تامّه، و خلّوها عن الأجزاء المعتبره في خصوص حال العمد لا يقدر في صحّتها بعد عدم كون تركها مستنداً إلى التعمّد.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّ الأخبار النافيه للسهو في الأوّلين ظاهره في نفي الأحكام المترتبه على السهو في حاله، و السهو الذي يترتب عليه الحكم في حاله هو السهو المستتبع للشكّ، لما عرفت من أنّ الساهي بالسهو المصطلح لا يكون الحكم متوجّهاً إليه بما أنّه ساه، لا في حال سهوه و لا بعد زواله و انعدامه، فلا مجال للمناقشه فيما ذكرنا.

نعم، يبقى الكلام بعد ذلك في أنّ الأخبار هل تختص بخصوص الشكّ في عدد الركعتين الأوّلين أو يعمّ ذلك؟ و الشكّ في أجزاءهما كما عرفت أنّه المحكيّ عن الشيخ قدّس سرّه و الظاهر هو الاحتمال الثاني، لأنّ الأخبار بظاهرها تعمّ صورتين، و ليس فيها ما يدلّ أو يشعر بالاختصاص بالصورة الأولى.

لكن تقع المعارضه حينئذ بينها و بين الأخبار الوارده في الشكّ في الأجزاء المداله على عدم الاعتناء بالشكّ مع تجاوز المحل، و وجوب الرجوع و التدارك مع عدم التجاوز، و المعارضه إنّما هي بالعموم و الخصوص من وجه، لأنّ هذه الأخبار تشمل الشكّ في عدد الركعتين و في الأجزاء معاً، و تلك الأخبار تشمل الشكّ في الأجزاء مطلقاً سواء كان في الركعتين الأوّلين أو في الأخيرتين.

و مورد الاجتماع هو الشكّ في الأجزاء في خصوص الركعتين الأوّلتين، فهذه الأخبار ظاهره في البطلان بمجرّد الشكّ فيها، و تلك ظاهره في التفصيل المتقدّم، و لكن حيث يكون في تلك الأخبار، روايات صريحه في جريان هذا التفصيل في الركعتين الأوّلتين، فلا بدّ من تقديمها و تقييد الأخبار النافيه للسّهو في الأوّلتين بما إذا شكّ في عددهما لا في أجزاءهما.

و من جمله الروايات الداله صريحا على ذلك، روايه زراره قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: رجل شكّ في الأذان و قد دخل في الإقامه؟ قال: يمضى. قلت: رجل شكّ في الأذان و الإقامه و قد كبر؟ قال: يمضى - إلى أن قال: - ثمّ قال: «يا زراره إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره فشكّك ليس بشيء» (1).

و بالجمله: لا بدّ من تقييد الأخبار النافيه للسّهو في الأوّلتين بما إذا شكّ في عددهما لما عرفت من نصوصيه كثير من تلك الأخبار بالنسبه إلى الركعتين الأوّلتين.

و دعوى أنّه يمكن الجمع بين الطائفتين بحمل الأخبار النافيه للسّهو بعد عدم رفع اليد عن ظاهرها و الالتزام بشمولها للشكّ في أجزاء الركعتين الأوّلتين أيضا، على الشكّ في الأجزاء قبل تجاوز المحل، و حمل الأخبار الوارده في الشكّ، على الشكّ بعد التجاوز، و مقتضاه حينئذ الالتزام بأنّ الشكّ في الأوّلتين قبل التجاوز يوجب البطلان و بعد التجاوز لا يعتنى به.

مدفوعه مضافا إلى خلّوها عن الشاهد و عدم كونه من الجمع المقبول عند العقلاء بأنّه قول ثالث مخالف للشيخ و المشهور معا كما لا يخفى.

فالإنصاف أنّ ما ذكرنا في مقام الجمع هو الموافق للذوق السليم، و مقتضاه

ص: ٤٥٠

(١-١) التهذيب ٢: ٣٥٢ ح ١٤٥٩، الوسائل ٨: ٢٣٧. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٢٣ ح ١.

اختصاص مورد الأخبار النافيه للسهو في الأولتين بخصوص الشك في عددهما فيصير مدلولها أن الشك في الأولتين في عددهما يوجب الإعادة، فإن اللازم باعتبار كونهما فرض الله إحرار سلامتهما، وهذا لا فرق فيه بين أن يكون متلو كلمه في - و هو الركعتان الأولتان، ظرفا لنفس صفه الشك بحيث كانت هذه الصفه واقعه فيهما، أو تكون الركعتان الأولتان متعلقتين للشك، بحيث تعلق الشك بهما و صارتا مشكوكتين، لأنه على التقدير الأول أيضا يكون متعلق الشك هو الركعتان الأولتان كما في التقدير الثاني.

و لكن ذلك كله إنما هو بعد عدم تماميه الركعه الثانيه، وإلا- فلو فرض تماميتها بما ستعرف تحقيقه لا يكون الشك فيهما حينئذ، بل الشك في تحقق الركعه الثالثه و عدمه، ضروره مفروغيه تحقق الأولتين، فإطلاق الشك بين الاثنتين و الثلاث إنما هو فيما لو فرغ عن الاثنتين قطعاً، و شك في تحقق الثالثه و عدمه.

و لذا اعترضنا في حاشيه العروه على القول بأنه يجب في الشك بين الأربع و الخمس في حال القيام الجلوس لينقلب شكه إلى الشك بين الثلاث و الأربع فيعمل عمله (1)، بأنه لم يدل دليل على وجوب هذا الجلوس ليتحقق الانقلاب، بل ذكرنا أن الوجه في ذلك هو أن هذا الشاك حيث يكون في حال القيام و هو ابتداء الركعه فلم يحرز الركعه الرابعه بعد، بل هو بالنسبه إلى الركعات التامه في ذلك الحال شاك بين الثلاث و الأربع، لأنه لا يدرى ثلاثاً صلى أم أربعاً.

فاللأزم بمقتضى وجوب البناء على الأ- كثر الذى مرجعه في المقام إلى لزوم البناء عملاً على أنه صلى أربعاً، هدم القيام لكونه زياده، كما إذا علم مثلاً بكونه صلى أربعاً و القيام زياده، فمناً هدم القيام ما ذكرنا لا ما ذكره، فإنه يرد عليهم أنه لا موجب له و لا مصحح كما هو واضح.

ص: ٤٥١

و بالجمله: فلا- إشكال فى أنّ الشكّ فى الأولتين إنّما يتحقق قبل إكمالها، وإلاّ فبعد الإكمال لا يكون متعلق الشكّ إلاّ ركعه أخرى غيرهما.

بما يتحقق إكمال الركعتين؟

يقع الكلام فيما به يتحقق إكمال الركعتين و فيه وجوه أربعة:

أحدها: أنّه يتحقق برفع الرأس من السجده الأخيره من الركعه الثانيه، و قد استظهر ذلك من المشهور (١).

ثانيها: تحقق الإكمال بالركوع من تلك الركعه، و قد نقله فى محكّي المصايح عن السيد ابن طاوس فى البشرى، و حكى عن بعض آخر أيضا (٢).

ثالثها: الاكتفاء بوضع الجبهه فى السجده الثانيه و إن لم يشتغل بالذكر. و مال إليه فى ظاهر الذكرى حيث قال فى محكيه: لم أستبعد صحته، لحصول مسمى الركعه (٣).

رابعها: الاكتفاء بإكمال الذكر الواجب فى السجده الثانيه، و إن لم يرفع رأسه منها، و اختاره الشهيد الثانى فى محكّي الروض و الروضه و المسالك، و نسب إلى الشهيد الأول أيضا (٤). و عن بعض متأخري المتأخرين، الالتزام بكفايه مسمى السجود الذى يتحقق بالفراغ من السجده الاولى (٥). و احتمال بعض الأعظم من

ص: ٤٥٢

١- ١) مدارك الأحكام ٤: ٢٥٧، جواهر الكلام ١٢: ٣٣٧.

٢- ٢) جواهر الكلام ١٢: ٣٣٩.

٣- ٣) الذكرى ٤: ٨١، جواهر الكلام ١٢: ٣٤٠.

٤- ٤) روض الجنان: ٣٥١، الروضه البهيّه ١: ٣٢٩، مسالك الأفهام ١: ٢٩٤، الذكرى ٤: ٨١، جواهر الكلام ١٢: ٣٤٠، مدارك الاحكام ٤: ٢٥٧.

٥- ٥) مجمع الفائده و البرهان ٣: ١٧٩.

المعاصرين توقّف تحقق الإكمال على الفراغ من التشهد لو لم يكن مخالفا للإجماع (١).

و كيف كان، فاعلم أنّ هذه المسألة لم تكن معنونه في كتب قدماء الأصحاب رضوان الله عليهم، والظاهر أن أوّل من تعرّض لها هو السيد ابن طاوس الذي كان يعيش في النصف الثاني من القرن السادس، فإنّه قد تعرّض لها في كتاب البشرى على ما حكى عنه.

و حينئذ فدعوى الإجماع على شيء من الوجوه المتقدّمة أو ردّ شيء منها بمخالفته للإجماع ممّا لا وجه لها أصلا، لكون المسألة مستحدثه، ولم يكن في الأزمنة السالفة منها ذكر ولا أثر، فاللازم ملاحظه نفس الوجوه.

فنقول: منشأ القول بتحقيق الإكمال بالركوع هو دعوى كون المراد بالركعة هو الركوع الواحد، فإذا تحقق الركوع في الركعتين يصدق إكمالهما، ولكن قد عرفت أنّ المتبادر عن المتشرّعه هو مجموع القراءة و الركوع و السجود، وقد استعملت الركعة بهذا المعنى في كثير من النصوص الواردة في الأبواب المتفرقة، والمتحصل من ملاحظه مجموعها أنّ الركعة حقيقه شرعيه في المجموع.

و منشأ القول بتحقيقه بمسمّى السجود هو ملاحظه أنّ عدم تحمّل الركعتين الأوّلتين للشك و السهو إنّما هو من جهه كونهما فرض الله، و من المعلوم أنّ فرض الله هو طبيعه السجود لأنّ الإخلال بالسجده الواحده لا يوجب الإعادة، بل اللازم قضاؤها بعد الصلاه.

و يرد عليه أنّ عدم إيجاب الإخلال بالسجده الواحده للإعادة لا يقتضى خروج السجده الثانيه من الركعه، فإنّ الإخلال بالقراءه مثلا- أيضا يكون كذلك مع وضوح كونها من أجزاء الركعه، بناء على ما عرفت من أنّ المراد منها ليس هو الركوع الواحد بل المجموع المركّب منه، و من القراءه و السجديتين.

ص: ٤٥٣

و بالجمله: لا ينبغي الاستشكال في كون السجده الثانيه أيضا من أجزاء الركعه. هذا مضافا إلى أنّ هذا القول لم يعلم القائل به، و إن استظهره في المصباح (١) عن بعض متأخري المتأخرين، كما أنّ دعوى جزئيه التشهد للركعه الثانيه كما احتملها بعض الأعظم من المعاصرين في كتابه في الصلاه (٢)، مدفوعه بأنّ الظاهر خروجه عنها كما يستفاد من روايه الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام، المرويّه في محكيّ العيون و العلل للصدوق عليه الرحمه، قال عليه السلام: «و إنّما جعل التشهد بعد الركعتين لأنّه كما تقدّم قبل الركوع و السجود من الأذان و الدعاء و القراءه فكذلك أيضا أخر بعدها التشهد و التحيه و الدعاء» (٣). فهذا الاحتمال لا شاهد له، فلم يبق إلاّ الوجوه الثلاثه الأخر.

و يظهر من الشيخ المحقق الأنصاري قدس سرّه تقويه الوجه الرابع من الوجوه الأربعة المتقدمه، و هو تحقّقه بإكمال الذكر الواجب، حيث قال فيما حكاه عنه في المصباح:

و في تحقّقه بإكمال الذكر الواجب فيها وجه قوى لا لخروجه به عن الركعتين، فإنّ كونه في الركعتين ممّا لا ينكر عرفا. لكن لا ينافى ذلك صدق تحقق الركعتين، و تيقّنهما الذي هو مناط الصحه كما يستفاد من الأخبار، و لا منافاه بين تحقق الماهيه و عدم الفراغ من الشخص، نعم لو ثبت من الأدله إبطال الشكّ في العدد في الأوّلين، توجه ما ذكره (٤)، انتهى.

و أورد عليه في المصباح بأنّ مناط البطلان دخول الشكّ في الأوّلين و هو حاصل ما لم يتحقق الفراغ منهما، و هو لا يتحقق إلاّ بالفراغ من الشخص الذي هو

ص: ٤٥٤

١-١) مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٥٦٤.

٢-٢) كتاب الصلاه للمحقق الحائري: ٣٥٥.

٣-٣) عيون اخبار الرضا عليه السلام ١٠٨: ٢، علل الشرائع: ٢٦٢، الوسائل ٣٩٥: ٦. أبواب التشهد ب ٣ ح ٦.

٤-٤) كتاب الصلاه للشيخ الأعظم: ٢٣٩.

متلبس به، فمتى عرض الشكّ قبل أن يفرغ منهما يصير شاكاً، في أنّ هذه الركعة التي هو مشغول بها بالفعل هل هي الثانية أو الثالثة؟ كما لو عرض هذا الشكّ في حال القيام، و أمّا لو عرض بعد رفع رأسه من السجده الأخيره فلا يتعلّق شكّه حينئذ بالأولتين بل بأنّه هل صلّى الثالثه أم لا (١)؟ انتهى.

و يؤيد بل يدلّ على أنّ محقق الإكمال هو رفع الرأس من السجده الثانيه كما نسب إلى المشهور (٢) و اختاره في المصباح (٣)، مضافاً إلى وضوح كون رفع الرأس من واجبات الصلاه، فلا بدّ من أن يكون جزء لنفس الركعه التي رفع الرأس من سجدها، و يدلّه بعض الروايات الوارده في صلاه جعفر عليه السّلام.

مثل ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي حمزه الثمالي، عن أبي جعفر عليه السّلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله لجعفر بن أبي طالب: ألا أمنحك - إلى أن قال: - تصلّي أربع ركعات إذا شئت، إن شئت كلّ ليله - إلى أن قال: - تفتتح الصلاه ثمّ تكبر خمس عشره مرّه تقول: الله أكبر و سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلاّ الله، ثمّ تقرأ الفاتحه و سورته و ترقع فتقولهنّ في ركوعك عشر مرّات، ثمّ ترفع رأسك من الركوع فتقولهنّ عشر مرّات، و تحزّ ساجدا فتقولهنّ عشر مرّات في سجودك، ثمّ ترفع رأسك من السجود فتقولهنّ عشر مرّات، ثمّ ترفع رأسك من السجود فتقولهنّ عشر مرّات، ثمّ ترفع رأسك من السجود فتقولهنّ عشر مرّات، قال أبو جعفر عليه السّلام: فذلك خمس و سبعون مرّه (٤).

وجه الدلاله واضح، فإنّه لو لم يكن رفع الرأس من السجده الثانيه من أجزاء الركعه لما كان وجه لعدّ ما يقال بعده من عشر مرّات في جملة التكريرات و القول بأنّ في كلّ ركعه خمس و سبعون مرّه، كما هو غير خفى. و هذا القول هو الظاهر.

ص: ٤٥٥

١- ١) مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٥٦٤.

٢- ٢) جواهر الكلام ٣٣٧: ١٢.

٣- ٣) مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٥٦٣.

٤- ٤) الفقيه ٣٤٧: ١ ح ١٥٣٦، الوسائل ٨: ٥١، أبواب صلاه جعفر ب ١ ح ٥.

إشارة

و هما من القواعد المستفاده من النصوص الصادره عن العتره الطاهره صلوات الله عليهم أجمعين، و لا يهمننا البحث و النزاع فى كونهما قاعدتين أو قاعده واحده بل نقول: لا ينبغى الريب فى أنّ هنا مسألتين و فرعين:

أحدهما: الشكّ فى صحّه العمل بعد الفراغ عن أصل وجوده، و فى كونه مطابقا للمأمور به أو لما يترتب عليه الأثر و إن لم يكن مأمورا به، و هذا لا فرق فيه بين أن يكون العمل بسيطا أو مركبا، كما أنّه لا فرق بين أن يكون منشأ الشكّ فى الصحه هو احتمال الإخلال ببعض الأجزاء أو الشرائط، أو يكون منشأ احتمال الإتيان بشىء من الموانع، فمرجع هذا الفرع إلى أنّ العمل الذى وجد فى الخارج قطعاً، شكّ فى مطابقته للمأمور به أو لما يترتب عليه الأثر و إن لم يكن مأمورا به.

ثانيهما: الشكّ فى وجود بعض الأجزاء حين الاشتغال بالعمل المركّب، و أنّ ذلك الجزء هل وجد أم لم يوجد، و هذا الشكّ قد يعرض بعد ما يدخل فى الجزء الآخر الذى يكون مترتباً على الجزء المشكوك، و قد يعرض قبله، و الأوّل هو الذى

يعتبر عنه بالشك بعد التجاوز، والمراد به التجاوز عن محلّ الجزء المشكوك لا التجاوز عن نفسه، لأنّ المفروض أنّ أصل وجوده مشكوك فلا معنى للتجاوز عنه مع كونه مشكوكا.

و كيف كان، فالأخبار الواردة في هذين الفرعين كثيره ربّما تبلغ خمس عشره روايه، ثمان منها ينتهي سندها إلى محمد بن مسلم، وهو الذى رواها عن أبى جعفر أو عن الصادق أو عن أحدهما عليهما السّلام، وهذه الثمان التى رواها محمد بن مسلم، ثلاث منها متعرّضه لبعض فروع قاعده التجاوز، وهى:

١- ما رواه علاء بن رزين عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السّلام قال: سألته عن رجل شكّ بعد ما سجد أنّه لم يركع؟ قال: «يمضى فى صلاته» (١).

٢- ما رواه محمد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السّلام فى رجل شكّ بعد ما سجد أنّه لم يركع، فقال: «يمضى فى صلاته حتى يستيقن».

و رواه ابن إدريس فى آخر السرائر نقلا من كتاب المشيخه للحسن بن محبوب، عن العلاء مثله، إلا أنّه قال: «يمضى على شكّه و لا شىء عليه» (٢).

٣- ما رواه علاء عن محمد، عن أحدهما عليهما السّلام فى الذى يذكر أنّه لم يكبر فى أوّل صلاته، فقال: إذا استيقن أنّه لم يكبر فليعد، و لكن كيف يستيقن؟! (٣). فإنّ ظاهره أنّ مع عدم الاستيقان لا تجب الإعادة بل يمضى على صلاته.

و ثلاث من تلك الثمان متعرّضه لبعض فروع قاعده الفراغ فى خصوص

ص: ٤٥٧

١- ١) التهذيب ٢: ١٥١ ح ٥٩٥، الاستبصار ١: ٣٥٨ ح ١٣٥٧، السرائر ٣: ٥٩٢، الوسائل ٦: ٣١٨. أبواب الركوع ب ١٣ ح ٥.

٢- ٢) الفقيه ١: ٢٢٨ ح ١٠٠٦، السرائر ٣: ٥٩٢، الوسائل ٦: ٣١٨. أبواب الركوع ب ١٣ ح ٧.

٣- ٣) التهذيب ٢: ١٤٣ ح ٥٥٨، الاستبصار ١: ٣٥١ ح ١٣٢٧، الوسائل ٦: ١٣. أبواب تكبيره الإحرام ب ٢ ح ٢.

١- ما رواه علي بن رئاب عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «كلّما شككت فيه بعد ما تفرغ من صلاتك فامض و لا تعد» (١).

٢- ما رواه أبو أيوب الخزاز عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السّلام في الرجل يشكّ بعد ما ينصرف من صلاته، قال: فقال: «لا يعيد، و لا شيء عليه» (٢).

٣- ما رواه ابن أبي عمير عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: رجل شكّ في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاه، قال: «يمضى على صلاته و لا يعيد» (٣).

و واحده منها متعرّضه لقاعده الفراغ في الصلاه و في الوضوء، و هي ما رواه عبد الله بن بكير عن محمد بن مسلم قال: سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: «كلّ ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكراً فامضه، و لا إعاده عليك فيه» (٤). و دلالتها على قاعده الفراغ مبنيه على أن تكون كلمه -من- بيانيه لا تبعيضيّه، و على الثاني تكون مخالفه للفتاوى و النصوص الأخر بالنسبه إلى الوضوء.

بقي روايه واحده من تلك الثمان تدلّ بظاهرها على اعتبار قاعده الفراغ مطلقاً من غير تخصيص بالصلاه أو الوضوء أو غيرهما، بل و لا بالعبادات، و هي ما رواه ابن بكير عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو» (٥).

و هنا روايه تاسعه لمحمد بن مسلم، التي رواها الصدوق بإسناده عنه، عن

-
- ١- ١) التهذيب ٢: ٣٥٢ ح ١٤٦٠، الوسائل ٨: ٢٤٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٢٧ ح ٢.
٢- ٢) التهذيب ٢: ٣٤٨ ح ١٤٤٣، الاستبصار ١: ٣٦٩ ح ١٤٠٤، الوسائل ٨: ٢٤٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٢٧ ح ١.
٣- ٣) التهذيب ١: ١٠١ و ١٠٢ ح ٢٦٤ و ٢٦٧، الوسائل ١: ٤٧٠. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٥.
٤- ٤) التهذيب ١: ٣٦٤ ح ١١٠٤، الوسائل ١: ٤٧١. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٦.
٥- ٥) التهذيب ٢: ٣٤٤ ح ١٤٢٦، الوسائل ٨: ٢٣٧. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٢٣ ح ٣.

أبى عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا شكَّ الرجل بعد ما صَلَّى فلم يدر ثلاثا صَلَّى أم أربعاً، و كان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتّم لم يعد الصلاة، و كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك» (١).

بقي سبعة روايات:

١- صحّحه زراره قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: رجل شكَّ فى الأذان و قد دخل فى الإقامه؟ قال: يمضى. قلت: رجل شكَّ فى الأذان و الإقامه و قد كبر؟ قال:

يمضى. قلت: رجل شكَّ فى التكبير و قد قرأ؟ قال: يمضى. قلت: شكَّ فى القراءة و قد ركع؟ قال: يمضى. قلت: شكَّ فى الركوع و قد سجد؟ قال: يمضى على صلاته، ثمّ قال يا زراره: إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت فى غيره فشكّك ليس بشيء» (٢).

و هذه الروايه تدلّ على قاعده التجاوز فى خصوص الصلاة، و الأسئلة و الأجوبه الواقعه بين الإمام عليه السلام و الراوى قبل القضيه الكليه التى أفيدت فى الذيل تنحصر بحسب الظاهر فى الشكّ فى الوجود لا الشكّ فى الصحه، و حينئذ فلا بدّ من أن تكون القاعده الكليه المذكوره فى الذيل شامله لتلك الموارد، و ذلك موقوف على الالتزام بأنّ المراد من الخروج من الشيء هو الخروج عن محلّه حتى يكون المشكوك هو وجود الشيء لا صحته، أو الأعمّ منه و من الخروج عن نفسه الملازم للشكّ فى صحته، و على الأوّل أيضا يدلّ على حكم الشكّ فى الصحه بمفهوم الموافقه.

٢- صحّحه أخرى لزراره الوارده فى باب الوضوء الداله على اعتبار قاعده الفراغ فيه، و هى ما رواه عن أبى جعفر عليه السلام قال: «إذا كنت قاعدا على وضوئك فلم تدر أ غسلت ذراعيك أم لا، فأعد عليهما و على جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو تمسحه ممّا سمى الله ما دمت فى حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء و فرغت منه،

ص: ٤٥٩

١- (١) الفقيه ١: ٢٣١ ح ١٠٢٧، السرائر ٣: ٦١٤، الوسائل ٨: ٢٤٦. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ٢٧ ح ٣.

٢- (٢) التهذيب ٢: ٣٥٢ ح ١٤٥٩، الوسائل ٨: ٢٣٧. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ٢٣ ح ١.

و قد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمى الله مما أوجب الله عليك فيه وضوءه، لا شيء عليك فيه، فإن شككت في مسح رأسك فأصببت في لحيتك بللا فامسح بها عليه و على ظهر قدميك، فإن لم تصب بللا فلا تنقض الوضوء بالشك، و امض في صلاتك، و إن تيقنت أنك لم تتم وضوءك فأعد على ما تركت يقينا حتى تأتي على الوضوء» (١).

و ظاهرها أنه إذا قام من الوضوء و فرغ منه و قد صار في حال أخرى في الصلاة و غيرها فشك في بعض ما سمى الله مما أوجب الله عليه وضوءه فلا شيء عليه.

٣- موثقه عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره فليس شكك بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» (٢). و الضمير في «غيره» يحتمل أن يرجع إلى الوضوء الذي شكك في شيء منه و يحتمل أن يرجع إلى نفس ذلك الشيء المشكوك، فعلى الأول تكون الرواية متعرضة لقاعده الفراغ بالنسبة إلى الوضوء، و على الثاني لقاعده التجاوز بالنسبة إليه، فتصير حينئذ مخالفه للفتاوى، حيث أن قاعده التجاوز لا تجرى عندهم في الوضوء.

هذا، و يمكن أن يستظهر من الرواية الوجه الأول، لأن أجزاء الوضوء باعتبار عدم استقلالها لا تكون ملحوظة مستقلة، بل الملحوظ بهذا النحو إنما هو نفس الوضوء باعتبار كونه موضوعا للأثر، و حينئذ فالظاهر أن الضمير يرجع إليه لا إلى أجزائه غير الملحوظة.

و كيف كان، فلو فرض إجمال الرواية و دار أمرها بين الوجهين لكانت دلالتها

ص: ٤٦٠

١- (١) الكافي ٣: ٣٣ ح ٢، التهذيب ١: ١٠٠ ح ٢٦١، الوسائل ١: ٤٦٩. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ١.

٢- (٢) التهذيب ١: ١٠١ ح ٢٦٢، السرائر ٣: ٥٥٤، الوسائل ١: ٤٦٩. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٢.

على الوجه الأول متيقنه كما لا يخفى. ثم إن الروايه تدل بظاهرها على اتحاد المراد بالدخول فى الغير و التجاوز عن الشىء المشكوك فتدبر.

٤- روايه بكير بن أعين قال: قلت له: الرجل يشك بعد ما يتوضأ؟ قال: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (١).

٥- روايه إسماعيل بن جابر قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «إن شكك فى الركوع بعد ما سجد فليمض، وإن شكك فى السجود بعد ما قام فليمض، كل شىء شكك فيه مما قد جاوزه و دخل فى غيره فليمض عليه» (٢).

٦- روايه حماد بن عثمان قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: أشك و أنا ساجد فلا أدري ركعت أم لا؟ فقال: «قد ركعت، امضه» (٣).

٧- روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع؟ قال: «قد ركع» (٤).

و هذه الروايات الواردة فى هذا المقام، بعضها يدل على الفرع الأول من الفرعين اللذين ذكرنا فى صدر المبحث، أنه لا ينبغى الريب فى ثبوتهما، و بعضها يدل على الفرع الثانى.

و لا يذهب عليك أن ما ورد فى الفرع الأول الذى هو مجرى قاعده الفراغ- كالروايه الثامنه من روايات محمد بن مسلم التى رواها عنه ابن بكير- لا يشمل الفرع الثانى أيضا، لأن موضوع الحكم بوجود المضى فيه هو الشك فى الأمر الماضى، الظاهر فى كون المشكوك هو صحته لا أصل وجوده، و المفروض

ص: ٤٤١

١- ١) التهذيب ١: ١٠١ ح ٢٦٥، الوسائل ١: ٤٧١. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٧.

٢- ٢) التهذيب ٢: ١٥٣ ح ٦٠٢، الاستبصار ١: ٣٥٨ ح ١٣٥٩، الوسائل ٦: ٣١٧. أبواب الركوع ب ١٣ ح ٤.

٣- ٣) التهذيب ٢: ١٥١ ح ٥٩٤، الاستبصار ١: ٣٥٨ ح ١٣٥٦، الوسائل ٦: ٣١٧. أبواب الركوع ب ١٣ ح ٢.

٤- ٤) التهذيب ٢: ١٥١ ح ٥٩٦، الاستبصار ١: ٣٥٨ ح ١٣٥٨، الوسائل ٦: ٣١٨. أبواب الركوع ب ١٣ ح ٦.

فى قاعده التجاوز الجارىه فى الفرع الثانى هو الشكّ فى أصل الوجود بعد التجاوز عن محلّه، فلا يشمله ما دلّ بظاهره على قاعده الفراغ، كما أنّ ما ورد فى قاعده التجاوز كروايه إسماعيل بن جابر المتقدّمه لا يعمّ قاعده الفراغ، لأنّ موردها هو الشكّ فى أصل الوجود و مجرى تلك القاعده هو الشكّ فى صحّه ما وجد.

ثمّ إنّ بعد ما ظهر أنّه فى مقام الإثبات لا يمكن استفاده شيء من القاعدتين من الدليل الوارد فى الأخرى، فهل يمكن الالتزام بأنّ مرجعهما فى مقام الاعتبار و الثبوت إلى ملاك واحد و مناط فارد؟ الظاهر العدم، لأنّ مرجع قاعده الفراغ إلى أصاله الصحه فى عمل النفس، نظير أصاله الصحه الجارىه فى عمل الغير.

و كما أنّ المستند فى أصاله صحّه عمل الغير هو لزوم اختلال النظام لو اعتبر الشكّ فى صحّه عمله و لم يجز البناء عليها كما هو واضح، كذلك المستند فى أصاله صحّه عمل النفس هو لزوم الحرج الشديد و العسر الأكيد لو رتب الأثر على احتمال عدم صحّته، و هذا بخلاف قاعده التجاوز الجارىه فى أثناء العمل، فإنّ عدم اعتبارها لا يستلزم حرجا و لا عسرا، كما نلاحظ ذلك فى الموارد التى لم يعتبر فيها قاعده التجاوز، كما فى الطهارات الثلاث.

نعم، الظاهر أنّ الحكمه فى اعتبارها فى الصلاه هو أنّ المسلمين لما كانوا فى الصدر الأوّل ملتزمين بصلاه الجماعه التى مرجعها إلى جعل المأمومين صلاتهم تبعاً لصلاه الإمام، فلو لم تعتبر قاعده التجاوز فيها يلزم اشتغال المأمومين بعضهم بعمل مغاير لما اشتغل به الآخر، فتختلّ صورته الجماعه كما هو غير خفى.

و كيف كان، فالظاهر اختلاف الملاك و تعدّده فى القاعدتين، و حيثنذ فلا بدّ من ملاحظه كلّ منهما على سبيل الاستقلال.

قاعده التجاوز، و إن كان اختصاص مورد جريانها بالشك في أصل وجود الجزء بعد التجاوز عن محله، إلا أنه يستفاد منها الشك في صحه الجزء المأتى به بمفهوم الموافقه، لأنه إذا كان الحكم فيما لو شك في أصل الوجود هو البناء على الوجود، ففيمما لو شك في صحه ما وجد يكون الحكم بها بطريق أولى كما لا يخفى، و لا نحتاج إلى ادعاء أن مرجع الشك في الصحه أيضا إلى الشك في الوجود الصحيح كما ادّعه الشيخ المحقق الأنصارى قدس سره (١).

ثم إن قاعده التجاوز تختص بالصلاه و لا تجرى في غيرها كما عرفت، و صحيحه زواره المتقدمه الوارده في الصلاه و إن كانت ظاهره في جريانها بالنسبه إلى الأذان و الإقامه مع أنهما ليسا من الصلاه، إلا أن الظاهر أن جريانها فيهما باعتبار كونهما مقدمه للصلاه، فكأنهما من أجزائها كما لا يخفى.

ثم المشهور بين الأصحاب هو أنه يعتبر في قاعده التجاوز، التجاوز عن محل المشكوك و الدخول في الغير الذي كان من أجزاء الصلاه، و لا يكفى الدخول في مقدمه الجزء، فلو شك في الركوع و قد أهوى إلى السجود أو شك في السجود و قد نهض إلى القيام، يجب عليه الاعتناء بالشك و العود للتدارك، و لا تجرى قاعده التجاوز (٢).

هذا، و ذهب جمع من المتأخرين إلى أن المراد بالغير الذي يعتبر الدخول فيه

ص: ٤٦٣

١-١) فرائد الأصول: ٤١٠.

٢-٢) البيان: ٢٥٣، الروضه البهيه ١: ٣٢٣، روض الجنان: ٣٤٩، رياض المسائل ٤: ٢٢٩، الحدائق ٩: ١٧٩.

غير الشيء الذي شك في تحقّقه، سواء كان من أجزاء الصلاة أو من مقدّمات الجزء (١)، ويدلّ عليه إطلاق قوله عليه السّلام في روايه زراره: «إذا خرجت من شيء ثمّ دخلت في غيره»، فإنّ ظاهر كلمه «الغير» هو ما يغيّر الشيء الذي شك فيه، و المغايره بين الركوع و بين الهوى إلى السجود متحقّقه، خصوصا إذا جلس و انحنى بمقدار ركوع من يصلى جالسا.

و يؤيد هذا أنّ الملاك في عدم الاعتناء بالشكّ هو الدخول في الغير الذي كان من أجزاء الصلاة، و الظاهر اعتبار وجود الإراده الارتكازيه المتعلقه بالإتيان بالمركب الناشئه منها إرادات أخرى متعلقه بأجزاء المركب، فالإتيان بالشيء المشكوك عن إرادته متعلقه به، موجود فيما لو لم يكن الغير من أجزاء الصلاة أيضا.

هذا، و لكن روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله تدلّ بظاهرها على التفصيل بين ما إذا شك في الركوع و قد أهوى إلى السجود فلا يعتنى بشكّه، و بين ما إذا شك في السجود و قد نهض إلى القيام قبل أن يستوى قائما فيعتنى بشكّه و يرجع للسجود، حيث قال بعد السؤال عن حكم الصورة الاولى و الجواب عنه: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: رجل رفع رأسه من السجود فشكّ قبل أن يستوى جالسا، فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: يسجد. قلت: رجل نهض من سجوده فشكّ قبل أن يستوى قائما، فلم يدر أسجد أم لم يسجد؟ قال: «يسجد» (٢) و لكن الروايه معرض عنها عند الأصحاب.

نعم، قد عمل بها السيّد قدس سرّه في العروه في خصوص موردّها، فحكم بوجوب الرجوع إلى السجود مع الشكّ فيه، و قد نهض إلى القيام و لما يقيم بعد، و عدم

ص: ٤٤٤

-
- ١- ١) منهم: صاحب ذخيره المعاد: ٣٧٦ و جواهر الكلام ٣١٦: ١٢- ٣١٨ و مدارك الأحكام ٢٤٩: ٤.
٢- ٢) التهذيب ١٥٣: ٢ ح ٦٠٣، الاستبصار ٣٥٩: ١ ح ١٣٧١، الوسائل ٣٦٩: ٦. أبواب السجود ب ١٥ ح ٦.

وجوب الرجوع للتشهد مع الشك فيه كذلك (١).

و أنت خبير بأن هذا مستبعد جدًا، إذ لا خصوصية لمورد الرواية أصلاً، فالإنصاف أن الرواية مطروحة باعتبار إعراض الأصحاب عنها، حيث إنهم لم يفتوا بوجوب الرجوع و العود للتدارك فيهما معاً.

و يدل على مقالتهم روايه إسماعيل بن جابر المتقدمه، حيث إن الظاهر كون الفرعين المذكورين أولاً- توطئه للقاعده الكليه المقرره بقوله عليه السلام: «كل شيء شك فيه». و حينئذ فيظهر منه أن السجود و القيام حد للغير الذي يعتبر الدخول فيه، و أنه لا غير أقرب من السجود بالنسبه إلى الركوع و من القيام بالنسبه إلى السجود، لأنه لو كان الهوى إلى السجود كافيا في عدم الاعتناء بالشك في الركوع، و النهوض للقيام كافيا عند الشك في السجود، لكان أخذ السجود و القيام في مقام التوطئه مستهجنا جدًا كما هو ظاهر.

فالروايه ظاهره في أن الهوى إلى السجود و النهوض للقيام لا يتحقق بشيء منهما الدخول في الغير الذي يوجب عدم الاعتناء بالشك. هذا، و الظاهر أن الشهره حيث كانت في المسائل الفرعيه لا المسائل الأصليه التي تكشف الشهره فيها عن وجود نص معتبر في البين، فلا- مانع من مخالفتها، لعدم كونها كاشفه حينئذ عن النص، و الروايه قد عرفت أنها معرض عنها، مضافا إلى أنه يمكن أن يكون المراد بالهوى إلى السجود البلوغ إلى حد السجود، فلا دلالة لها على التفصيل بين الصورتين.

و كيف كان، فالظاهر إطلاق كلمه الغير و شمولها لمقدمات الإجزاء أيضا، خصوصا بعد ما عرفت من وجود الملاك فيما إذا دخل في مقدمات الإجزاء أيضا،

ص: ٤٦٥

مضافا إلى أنه من البعيد الفرق بين من أهوى إلى السجود و لَمَّا يبلغ حدّه، و بين من هوى إليه و بلغ حدّه، و هكذا بالنسبه إلى الناهض للقيام، و لَمَّا يبلغ حدّه و الناهض له المستوى قائما.

نعم، يمكن الفرق بين الصورتين - كما فى روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله المتقدمه - بأن من أهوى إلى السجود و لم يبلغ حدّه يصدق عليه أنه جاوز عن محلّ الركوع و دخل فى غيره، و أمّا من كان ناهضا للقيام و كان فى حاله بين حالتى الجلوس و القيام، فمرجع شكّه فى أنه سجد أم لم يسجد إلى أنّ هذه الحاله التى هو فيها هل هى الحاله المسبوقه بالجلوس للسجود أو الحاله المسبوقه بالقيام بعد الركوع، و أنه مهو من القيام إلى السجود.

و من المعلوم أنه مع هذا الشكّ لا - يتحقق عنوان التجاوز أصلا، كمن شكّ فى حال القيام فى أنّ قيامه هل هو القيام المسبوق بالركوع، أو القيام الذى يجب له أن يركع بعده؟.

و بعبارة أخرى: شكّ فى أنّ هذا القيام هل هو القيام للركوع أو القيام عن الركوع؟ فإنّه لا شبهه فى أنه يجب عليه أن يركع و لا يعنى باحتمال كون هذا القيام مسبوqa بالركوع، و حينئذ فلا - تكون الروايه مخالفه للروايات المتقدمه الوارده فى قاعده التجاوز. هذا كلّ فى قاعده التجاوز.

قاعده الفراغ

أمّا قاعده الفراغ فمقتضى أكثر الروايات الوارده فيها، أنّ مجريها هو مجرّد الفراغ و الانصراف من العمل الذى كان مشتغلا به، مثل ما رواه عليّ بن رثاب عن

محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام (١)، فإنّ ظاهره اعتبار مجرّد الفراغ من الصلاة.

و ما رواه أبو أيوب الخزاز عنه، عن أبي عبد الله (٢)، فإنّ ظاهره اعتبار مجرّد الانصراف عنها، و ما رواه ابن أبي عمير عنه (٣)، و ظاهره أيضا اعتبار مجرّد الفراغ من الصلاة، و ما رواه عبد الله بن بكير عنه (٤)، فإنّ ظاهره اعتبار مضى الصلاة و الطهور، بناء على أن تكون لفظه «من» فيه للتبيين لا للتبعيض، و كذا ما رواه الصدوق بإسناده عنه (٥).

هذا، و لكن صحيحه زراره الوارده في باب الوضوء ظاهره في اعتبار الفراغ منه، و الصيرورة في حال اخرى من صلاة و غيرها، و كذا موثقه ابن أبي يعفور بناء على أن يكون مرجع الضمير فيها هو نفس الوضوء، فإنّها ظاهره في اعتبار الدخول في الغير.

و الظاهر أنّ المراد «بحال أخرى» ليس إلّا. مجرّد الفراغ، ضروره أنّه بالفراغ يتغيّر حاله، و ينقلب حال اشتغاله بالوضوء إلى حال اخرى، سواء شرع في الصلاة أم لا. و أمّا الموثقه فذيلها يدلّ على أنّ المراد بالدخول في الغير ليس إلّا التجاوز المتحقق بالفراغ كما هو غير خفيّ.

ثمّ إنّ يترأى من الشيخ قدّس سرّه في الرسالة أنّ مرجع القاعدتين إلى قاعده واحده، و أنّ المستفاد من أخبار الباب ليس إلّا قاعده واحده مسّماه بقاعده التجاوز، حيث إنّ بعد إيراد سبع من الروايات الداله على القاعده الوارده بعضها في قاعده

ص: ٤٦٧

-
- ١- (١) الوسائل ٨: ٢٤٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٧ ح ٢.
 - ٢- (٢) الوسائل ٨: ٢٤٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٧ ح ١.
 - ٣- (٣) الوسائل ١: ٤٧٠. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٥.
 - ٤- (٤) الوسائل ١: ٤٧١. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٦.
 - ٥- (٥) الوسائل ٦: ٢٤٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٧ ح ٣.

الفراغ، و بعضها في قاعده التجاوز، و بعضها في الشك بعد خروج الوقت، قد تكلم في مواضع سبعة عمدتها الموضوع الأول و الثاني و الثالث.

و أمّا سائر المواضع فإنّما يتعلّق ببعض فروع المسأله، و قد أفاد في الموضوع الأول أنّ الشك في الشيء ظاهر لغه و عرفا في الشك في وجوده، لكنّ التقييد في الروايات بالخروج عنه و مضيّه، و التجاوز عنه ربّما يصير قرينه على إرادته كون أصل وجود الشيء مفروغا عنه.

نعم، لو أريد الخروج و التجاوز عن محلّه أمكن إرادته المعنى الظاهر من الشك في الشيء و هذا هو المتعين، لأنّ إرادته الأعم من الشك في وجود الشيء و الشك الواقع في الشيء الموجود في استعمال واحد غير صحيح، و كذا إرادته خصوص الثاني، لأنّ مورد غير واحد من تلك الأخبار هو الأول.

و تكلم رحمه الله أيضا في الموضوع الثاني في المراد من محلّ الفعل المشكوك وجوده، و أنّ المراد به هي المرتبه المقرّره له بحكم العقل، أو بوضع الشارع، أو غيره، و لو كان نفس المكلف من جهة اعتياده بإتيان ذلك المشكوك في ذلك المحل.

و قال في الموضوع الثالث في اعتبار الدخول في الغير و عدمه: إن كان الدخول في غير المشكوك محققا للتجاوز، فلا إشكال في اعتباره. و إلا فظاهر الصحيحين اعتباره و ظاهر إطلاق موثقه ابن مسلم عدم اعتباره، ثمّ قال: و يمكن حمل التقييد في الصحيحين على الغالب، خصوصا في أفعال الصلاة، و يحتمل ورود المطلق على الغالب، فلا يحكم بالإطلاق (1).

و يرد على ما أفاده في الموضوع الأول: إنّ إرادته الأعم من الشك في وجود الشيء و الشك الواقع في الشيء الموجود في استعمال واحد و إن كان غير صحيح،

ص: ٤٦٨

و كذا إرادته خصوص الثاني إلا أنه لا يلزم من إرادته الشك في الوجود أن يكون المراد بالخروج و التجاوز هو الخروج و التجاوز عن المحل، لأن هذه التعبيرات إنما هي باعتبار اعتقاد المصلي حيث إنه لا يدخل في الجزء اللاحق إلا بعد اعتقاد إتيان الجزء السابق، فبدخوله فيه يتحقق الخروج عن الجزء السابق و التجاوز عنه حسب اعتقاد المصلي.

و حينئذ فلا يبقى للتكلم في الموضوع الثاني مجال أصلاً، لأنه متفرع على كون المراد بالخروج هو الخروج عن المحل، و قد ظهر بطلانه و أن المراد به هو الخروج عن نفس الشيء على اعتقاد المصلي.

و أما ما أفاده في الموضوع الثالث فينتى على اتحاد القاعدتين، و قد عرفت سابقاً أن هنا قاعدتين مستقلتين:

١- قاعده التجاوز الجاربه في خصوص الصلاة، و الروايات الداله على اعتبارها ظاهره في اعتبار الدخول في الغير فيها، و قد مرّ أن الظاهر إطلاق الغير و شموله لمقدمات الأجزاء أيضاً.

٢- قاعده الفراغ الجاربه في جميع العبادات بل المعاملات، و أدله اعتبارها لا تدلّ على أزيد من اعتبار مجرد الفراغ كما مرّ.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّ الطهارات الثلاث التي ادّعى الإجماع على عدم جريان قاعده التجاوز فيها، لا تكون مشموله لأدله اعتبار تلك القاعده حتى يكون الإجماع مخصصاً لها، لأنّ أدله اعتبارها تختص بباب الصلاة و لا تجرى في غيرها فتدبر.

ثمّ إنّه لا فرق في جريان قاعده الفراغ بين أن يكون المحتمل ترك الجزء نسياناً أو تركه عمداً، كما أفاده الشيخ رحمه الله في ضمن الموضوع السابع (١) من المواضع السبعه.

ص: ٤٤٩

لأنّ التعليل بقوله عليه السّلام: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ» (١)، لا يختصّ بصوره السهو، لأنّ مرجعه إلى إلغاء الشكّ الطارئ الذي حصل بعد زمان الاشتغال بالمأمور به.

و من المعلوم أنّ احتمال ترك الجزء عمداً أبعد من احتمال تركه سهواً لو لم نقل بعدم إمكان تحقّقه من المقاصد للامتنان، العالم بأجزاء المأمور به و شرائطه. مضافاً إلى أنّ قوله عليه السّلام: «فامضه كما هو» (٢)، يدلّ على عدم الاعتناء بالشكّ الطارئ، و ترك الماضي كما هو، و ظاهره عدم الفرق بين كون المحتمل ترك الجزء نسياناً أو تركه عمداً.

ص: ٤٧٠

١-١) الوسائل ٤٧١:١. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٧.

٢-٢) الوسائل ٢٣٧:٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٣ ح ٣.

هذه القاعده أيضا من القواعد التي تستفاد من السنّه، و يظهر من الشيخ قدّس سرّه في رساله أنّها ليست قاعده مستقلّه، بل هي مع قاعدتي التجاوز و الفراغ مندرجه تحت قاعده واحده، حيث أورد الروايه الداله على عدم الاعتناء بالشكّ بعد الوقت في ضمن الأخبار الداله على قاعدتي الفراغ و التجاوز، و قد مرّت الإشاره إليه سابقا.

كما أنّه يظهر من بعض المحقّقين من المعاصرين في كتابه في الصلاه، أنّ هذه القاعده من مصاديق قاعده التجاوز، حيث استند في إثباتها إلى الأخبار الخاصّه، و العمومات الداله على أنّ الشكّ في وجود الشئ بعد انقضاء محله ليس بشئ (١).
و لكنك عرفت تغاير قاعدتي الفراغ و التجاوز، و فاقا لما اختاره شيخنا العلامة الخراساني في تعليقه على الرسائل (٢).

ص: ٤٧١

١- ١) كتاب الصلاه للمحقّق الحائري: ٣٤٣.

٢- ٢) التعليقه على فرائد الأصول: ٢٣٧.

و الظاهر أنّ قاعده الشكّ بعد الوقت قاعده ثالثه، و العمومات الواردة في قاعده التجاوز لا تدلّ عليها، لأنّه لا يمكن أن يكون المراد من قوله عليه السلام: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى». (١)، أعم ممّا قد مضى نفسه أو محلّه أو وقته كما هو واضح.

و أمّا الأخبار الخاصّه فلا يخفى أنّه ليس هنا إلّا خبران:

١- ما رواه الكليني عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن حريز، عن زراره و الفضيل، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «متى استيقنت أو شككت في وقت فريضه أنّك لم تصلّها، أو في وقت فوتها أنّك لم تصلّها صلّيتها، و إن شككت بعد ما خرج وقت الفوت و قد دخل حائل فلا إعاده عليك من شكّ حتّى تستيقن، فإن استيقنت فعليك أن تصلّيها في أيّ حاله كنت». و رواه الشيخ بإسناده عن عليّ بن إبراهيم مثله (٢).

٢- ما رواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلا من كتاب حريز بن عبد الله، عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا جاء يقين بعد حائل قضاة و مضى على اليقين و يقضى الحائل و الشكّ جميعا، فإن شكّ في الظهر فيما بينه و بين أن يصلّي العصر قضاها، و إن دخله الشكّ بعد أن يصلّي العصر فقد مضت إلّا أن يستيقن، لأنّ العصر حائل فيما بينه و بين الظهر، فلا يدع الحائل لما كان من الشكّ إلّا بيقين» (٣).

و الروايه الثانيه مضافا إلى اضطراب متنها- لأنّ الظاهر أنّ قوله عليه السلام: «و يقضى الحائل و الشكّ جميعا» جزاء للشرط غير المذكور، و هو ما إذا شكّ بعد الحائل، و لا يمكن أن يكون عطفًا على الجزاء في الشرطيه الأولى، لأنّ المفروض فيها صورته

ص: ٤٧٢

١- (١) الوسائل ٢٣٧: ٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٢٣ ح ٣.

٢- (٢) الكافي ٢٩٤: ٣ ح ١٠، التهذيب ٢٧٦: ٢ ح ١٠٩٨، الوسائل ٢٨٢: ٤. أبواب المواقيت ب ٦٠ ح ١.

٣- (٣) السرائر ٥٨٨: ٣، الوسائل ٢٨٣: ٤. أبواب المواقيت ب ٦٠ ح ٢.

اليقين بعدم الإتيان- و مضافا إلى كونها مخالفة لفتوى الأصحاب- حيث إنهم يوجبون الإعادة فيما لو شك في الظهر بعد الإتيان بالعصر قبل خروج الوقت- لا دلاله لها على هذه القاعدة- أى قاعده عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت- لأن مفادها عدم الاعتناء بالشك في الظهر لأجل حيلولة العصر، لا لأجل خروج وقت الظهر كما هو غير خفى.

و بالجمله: فالروايه لا يمكن الاستناد إليها و الاعتماد بها أصلا، فلم يبق في البين إلا الروايه الأولى الظاهره فى هذه القاعده، لأن الظاهر أن قوله: «و قد دخل حائل»، ليس قيذا آخر، بل المراد به ليس إلا خروج الوقت، و الحكم بوجوب الصلاه مع الشك فى وقتها ليس حكما مجعولا- شرعيًا فى قبال عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت، بل الظاهر أنه حكم عقليّ موضوعه مجرد الشك فى إتيان المأمور به، جىء به توطئه للحكم المذكور بعده، و من هنا يعلم أنه لا- يحتاج فى وجوب الإتيان بالصلاه مع الشك فى وقتها إلى استصحاب عدم الإتيان بها، لأن هذا الحكم مترتب على نفس الشك، و لا حاجه إلى إحراز عدم الإتيان.

ثمّ الظاهر أنّ هذه القاعده جاريه فى خصوص الصلاه لاختصاص ظاهر دليلها بها و لا تجرى فى سائر الفرائض الموقّته.

الشك فى الصلاه مع بقاء الوقت بمقدار ركعه

إذا شك فى الصلاه و قد بقى من الوقت مقدار أقل من ركعه واحده، ففى جريان قاعده الشك بعد الوقت وجهان:

١- من أن مجراها ما إذا خرج الوقت المضروب للعمل بتمامه، و المفروض أن مقداراً منه باق.

٢- و من أن الملاك فى جريانها هو عدم إمكان وقوع العمل فى وقته، بحيث

لا يمكن الإتيان به إلا قضاء، و المفروض أن المقام أيضا كذلك.

و أما لو شكَّ فيها و قد بقي من الوقت مقدار ركعه، ففي جريانها أيضا وجهان:

١- من إمكان الإتيان بالعمل في الوقت التنزيلي المستفاد من قاعده من أدرك (١)، فلا مجال حينئذ لهذه القاعده بعد اختصاصها بما إذا خرج الوقت.

٢- من أن مورد تلك القاعده ما إذا كان عدم الإتيان بالعمل محرزا، و المفروض هنا الشكُّ في الإتيان فلا تنزيل هنا، و مع عدم ثبوت التنزيل تجرى قاعده الشكِّ بعد الوقت، لعدم الفرق حينئذ بين مقدار الركعه و أقل منه.

و دعوى أنه يمكن إحراز موضوع تلك القاعده باستصحاب عدم الإتيان بالصلاه.

مدفوعه بأنه مع جريان هذه القاعده لا مجال للاستصحاب، لأنها مجعوله في مورده.

و إن شئت قلت: إن الاستصحاب في الوقت مما لا يحتاج إليه كما عرفت، و في خارج الوقت ملغى بسبب اعتبار هذه القاعده، فلا موقع له في الوقت و لا في خارجه، و بدونه لا يمكن إحراز موضوع قاعده «من أدرك» كما هو ظاهر.

و التحقيق في صورتين أن يقال: إنه لا مجال لهذه القاعده فيهما، لأنَّ مجراها ما إذا كان ظرف الشكِّ بعد خروج الوقت، و المفروض بقاءه و عدم انقضائه.

توضيحه: إن معنى كون زمان وقتا لعمل، عبارته عن صحه ذلك العمل لو أتى به على نحو ينطبق أجزاءه على أجزاء ذلك الزمان، و لا- يجب في اتصاف جزء منه بكونه وقتا له أن يكون الجزء قابلا- لأن يقع ظرفا لمجموع الفعل، كيف و هو من المستحيل، بداهه عدم إمكان تحقق العمل الذي يكون وجوده تدريجيا في آن واحد، و بعد ذلك يرجع معنى كون كل واحد من الآتات متصفا بأنه وقت لذلك

ص: ٤٧٤

العمل، إلى أنه لو وقع ذلك الآن ظرفاً لوقوع جزء من العمل فقد وقع ذلك الجزء في وقته، وحينئذ ينقذ أنه ما دام شيء من الوقت باقياً بحيث لو كان مشغولاً به لوقع شيء من أجزائه فيه على نحو ينطبق آخر جزء من العمل على آخر الجزء من الوقت، يصدق أن الوقت باقٍ ولو لم يمكن وقوعه ظرفاً لمجموع العمل.

و بالجمله: الوقت عبارة عن الزمان الذي جعل ظرفاً للعمل، بحيث لو وقع جزء منه فيه لم يلزم وقوعه في خارج الوقت، وهذا المعنى يصدق على ما إذا بقي من الوقت آن واحد، وحينئذ فيظهر أنه لا مجال لهذه القاعدة في الصورتين المتقدمتين بعد كون ظرف الشكّ فيهما هو الوقت لا خارجه، فيجب الإتيان بالعمل الذي شكّ في الإتيان به، ولو لم يبق مقدار الركعة أيضاً.

لأنّ المفروض بقاء الوقت حقيقه، و مفاد قاعده «من أدرك» ليس التنزيل في نفس الوقت، بحيث صار مقدار الركعة الباقي وقتاً تنزلياً للصلاه، كيف و قد عرفت أنه وقت لها حقيقه، بل مفادها تنزيل الصلاه التي وقعت ركعة منها في الوقت منزله الصلاه الواقعه بتمامها فيه كما لا يخفى.

هذا كلّ إذا كانت الصلاه التي شكّ فيها و قد بقي من الوقت مقدار ركعة أو أقلّ منها فاقده للشريكه كصلاه الغداه، فيجب الإتيان بها لو شكّ فيها و لو لم يبق من الوقت إلا آن واحد.

و أمّا في مثل الصلاه التي لها شريكه كصلاه الظهر فيتصوّر وجوه: لأنّه تاره يشكّ في الإتيان بها مع القطع بالإتيان بالشريكه، و ثانيه يكون بالعكس، و ثالثه يشكّ في الإتيان بإحدهما لا على التعيين، مع القطع بالإتيان بواحد منهما، و رابعه يشكّ في الإتيان بهما، و يحتمل أنه لم يأت بشيء منهما بعد.

ففيما إذا شكّ في كليهما، تاره يكون الشكّ في الوقت المختصّ بالشريكه التي هي العصر مثلاً، و اخرى يكون الشكّ قبله و لو بمقدار ركعة. فعلى الأوّل يكون

الشكّ بالنسبه إلى الظهر شكّا بعد الوقت، بناء على القول المشهور، و هو اختصاص مقدار أربع ركعات من آخر الوقت بالعصر و خروج وقت الظهر بذلك (١)، و أمّا بناء على ما يقول به ابن بابويه (٢) من الاشتراك في الوقت يكون الشكّ بالنسبه إلى كليهما شكّا في الوقت.

و على الثاني فالمسأله مبتنيه على ملاحظه الحكم فيما إذا علم بعدم الإتيان بشيء منهما، و قد بقي من الوقت مقدار خمس ركعات، فإن قلنا بأنّ الواجب عليه هناك، الإتيان بكلتا الصلاتين، فاللازم هنا أيضا الجمع بينهما. و إن قلنا: بأنّ الواجب هناك الإتيان بصلاه العصر فقط في وقتها و عدم مزاحمه الظهر معها فالحكم هنا أيضا كذلك بطريق أولى كما لا يخفى.

و قال بعض الأعاظم من المعاصرين -بعد تقسيمه هذه الصوره إلى قسمين لأنّه تاره يعلم بعدم التفكيك بينهما، و اخرى يحتمل التفكيك- ما ملخصه في القسم الأول: إنّ الشكّ في الظهر يكون شكّا بعد الوقت، فإنّ المفروض عدم بقاء أربع ركعات للظهر و أمّا الشكّ في العصر فيكون شكّا فيها في وقتها و مقتضى ذلك الحكم بوجود الظهر و عدم الإتيان بالعصر، إلا أنّ الإشكال القطع بلغوئيه العصر، لأنّه يعلم إجمالا إمّا بوجودها سابقا، و إمّا بطلانها فعلا من جهه الإخلال بالترتيب.

و حينئذ فهل يمكن أن يقال ببراءه الذمه منهما -أمّا الظهر فلقاعدته الشكّ بعد الوقت و أمّا العصر فلقطع باللغوئيه- أو يجب عليه العصر على نحو يقطع بفراغ ذمته، و هو أن يأتي بالظهر مراعيًا للترتيب المعتبر؟ و الأظهر الثاني، لأنّه لو كانت ذمته

ص: ٤٧٤

-
- ١- (١) المبسوط ١:٧٢، المسائل الناصريات: ١٨٩، السرائر ١:١٩٥، المهذب ١:٧١، الغنيه: ٦٩، المراسم: ٦٢، شرائع الإسلام ١:٥٠، رياض المسائل ٣:٣٣، مدارك الاحكام ٣:٣٥، مستند الشيعة ٤:٢٢، جواهر الكلام ٧: ٧٥، كشف اللثام ٣:٢٤، جامع المقاصد ٢:٢٤.
- ٢- (٢) المقنع: ٩١، الهدايه: ١٢٧، الفقيه ١:٢١٦ ح ٦٤٧.

مشغوله بالعصر واقعا فلا تفرغ إلا بإتيان العصر مرتبا على الظهر، والمفروض اشتغال ذمته بحكم القاعده، فيجب عليه إتيان الظهر رجاء مقدمه لحصول الترتيب.

نعم، يجوز على المبنى المتقدم، التأخير إلى أن لا يبقى إلا مقدار أربع ركعات من الوقت، لفرغ ذمته من الظهر بحكم القاعده و عدم تضيق الوقت بمقدار تأخيرها ركعه واحده (1). انتهى.

هذا كله مبنى على عدم جريان قاعده الشك بعد الوقت، فيما لو بقي من الوقت مقدار ركعه واحده، وأما بناء على ما حققناه آنفا من الجريان لبقاء الوقت حقيقه، فالشك وقع في الوقت لا في خارجه، فلا مجال لما أفاده قدس سره، لأنه يجب عليه في الصورة المفروضه الإتيان بكلتا الصلاتين كما هو واضح.

ثم هذا كله فيما إذا شك في الظهرين معا، وأما إذا شك في أحدهما مع العلم بإتيان الآخر، فتاره يشك في الوقت المشترك، و اخرى في الوقت المختص بالعصر، ففي الأول يكفي الإتيان بأربع ركعات بقصد ما في الذمه، من غير أن يعين كونه ظهرا أو عصرا، و في الثاني يكون الشك بالنسبه إلى الظهر شكّا بعد الوقت و بالنسبه إلى العصر شكّا فيه، فيجب الإتيان بأربع ركعات بعنوان العصر. و مما ذكرنا يظهر حكم باقي الصور فتدبر.

اعتبار الظن في الصلاة

و من القواعد الأصلية المستفاده من النصوص المذكوره في باب الخلل، قاعده اعتبار الظن في الصلاة في الجملة و عدم ترتب أحكام الشك عليه، و وجوب البناء عليه و كونه كاليقين، و هي بنحو الاجمال ممّا لا خلاف فيه و لا إشكال.

ص: ٤٧٧

نعم، قد وقع الخلاف في موضعين:

أحدهما: اعتباره في غير الركعتين الأخيرتين.

ثانيهما: اعتباره في الأفعال التي هي مقابل الركعات و من أجزائها.

أمّا اعتباره في الركعتين الأولتين، فذهب إليه السيّد المرتضى رحمه الله حيث قال فيما حكى عنه: كلّ سهو يعرض و الظنّ غالب فيه بشيء فالعمل بما غلب على الظنّ (١).

و تبعه الشيخ رحمه الله في كثير من كتبه (٢) و جماعه ممّن تأخّر عنه (٣)، و ربّما يتراءى من كلمات جمع من القدماء، اختصاص اعتبار الوهم بالركعتين الأخيرتين (٤).

و الذى يشكل الأمر أنّه ليس فى شيء من كلمات القدماء إشعار بأنّ المسألة ذات قولين فضلا عن الدلالة، بل الظاهر من كلّ من الطائفتين أنّه لا يكون فيها إلاّ قول واحد، و يؤيده أنّ ابن إدريس فى كتاب السرائر جمع بين العبارتين، حيث صدر باب السهو فى كتابه بمثل ما حكى عن السيّد من العبارة المتقدّمة و قال فى الضرب الثالث من السهو ما لفظه:

و أمّا الضرب الثالث من السهو و هو الذى يعمل فيه على غالب الظنّ، فهو كمن سها فلم يدر صلّى اثنتين أم ثلاثا؟ و غلب على ظنّه أحد الأمرين، فالواجب العمل على ما غلب فى ظنّه و إطراح الأمر الآخر، و كذلك إن كان شكّه بين الثلاث و الأربع، أو الاثنين و الأربع، أو غير ذلك من الأعداد، بعد أن يكون اليقين حاصلًا بالأولتين، فالواجب فى جميع هذه الشكوك العمل على ما هو أقوى و أغلب فى ظنّه و أرجح عنده (٥). انتهى.

ص: ٤٧٨

١- ١) جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٥.

٢- ٢) المبسوط ١: ١٢٣، النهاية: ٩٠-٩١، الخلاف ١: ٤٤٥ مسألة ١٩٢.

٣- ٣) الكافي فى الفقه: ١٤٨، المهذب ١: ١٥٥، السرائر ١: ٢٥٠، الجامع للشرائع: ٨٤.

٤- ٤) الكافي ٣: ٣٥٩، الفقيه ١: ٢٢٥، المقنعه: ١٤٥، الانتصار: ١٥٦، المختصر النافع: ٤٤، المنتهى ١: ٤١٠.

٥- ٥) السرائر ١: ٢٥٠.

فإنّ هذا القول منه يوهم أنّ غلبه الظنّ تعتبر في الأخيرتين خاصّه دون الأوّلتين، ولذا اعترض عليه العلامة في المختلف بأنّه نسي ما أخذه من كلام السيّد وصدّر به كتابه (١).

و بالجمله: لا مجال للاعتماد على الفتاوى بعد اختلافها بهذا النحو، بل لا بدّ من ملاحظه الأخبار الواردة في هذا الباب.

فقول: الروايات-الظاهره في اعتبار الظنّ في الصلاة-التي لا تخالف الفتاوى المشهوره كثيره:

منها: روايه عبد الرحمن بن سيابه و أبي العباس جميعا، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إذا لم تدر ثلاثا صلّيت أو أربعا و وقع رأيك على الثلاث، فابن على الثلاث و إن وقع رأيك على الأربع فابن على الأربع فسلم و انصرف، و إن اعتدل و همك فانصرف و صلّ ركعتين و أنت جالس» (٢).

و منها: روايه حسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن استوى و همه في الثلاث و الأربع سلم و صلّ ركعتين و أربع سجّادات بفتحه الكتاب و هو جالس يقصر في التشهد» (٣).

و منها: مرسله جميل عن أبي عبد الله عليه السلام قال فيمن لا يدرى أثلاثا صلّى أم أربعا؟ و همه في ذلك سواء، قال: فقال: «إذا اعتدل الوهم في الثلاث و الأربع فهو بالخيار، إن شاء صلّى ركعه و هو قائم، و إن شاء صلّى ركعتين و أربع سجّادات و هو جالس.» (٤).

ص: ٤٧٩

١-١) مختلف الشيعة ٢: ٤٠٢.

٢-٢) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٧، التهذيب ٢: ١٨٤ ح ٧٣٣، الوسائل ٨: ٢١١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٧ ح ١.

٣-٣) الكافي ٣: ٣٥١ ح ٢، التهذيب ٢: ١٨٥ ح ٧٣٦، الوسائل ٨: ٢١٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٠ ح ٦.

٤-٤) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٩، التهذيب ٢: ١٨٤ ح ٧٣٤، الوسائل ٨: ٢١٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٠ ح ٢.

و منها: روايه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إذا لم تدر اثنتين صليت أم أربعاً ولم يذهب و وهمك إلى شيء فتشهد و سلم ثم صل ركعتين و أربع سجعات، تقرأ فيهما بأم الكتاب ثم تشهد و تسلم، فإن كنت إنما صليت ركعتين كانتا هاتان تمام الأربع، و إن كنت صليت أربعاً كانتا هاتان نافله» (١).

و منها: موثقه صفوان عن أبي الحسن عليه السلام قال: «إن كنت لا تدري كم صليت و لم يقع و وهمك على شيء فأعد الصلاة» (٢).

إذا عرفت ذلك فاعلم أن ما يمكن الاستدلال به لاعتبار الظن في الأولتين أيضاً من هذه الروايات، موثقه صفوان، لأن مورد غيرها من سائر الروايات يختص بغير الأولتين كما هو ظاهر، فلا بد حينئذ من ملاحظه مدلولها.

فنقول: ربما يقال: بأن روايه صفوان لأجل احتمال كون المراد به هو خصوص صوره التردد بين الاحتمالات الكثيره الذي هو ما اصطلح عليه الفقهاء، تكون النسبه بينها و بين الأدله الداله على اعتبار العلم في الأوليين عموماً من وجه، لأن التردد بين احتمالات كثيره أعم من أن يكن في البين قدر متيقن أو لا، فمن موارد ما إذا حفظ الأوليين ثم تردد بين احتمالات شتى، و حينئذ فيشكل تقديمها على تلك الأدله، نعم لو استفيد كون اعتبار الظن من حيث الطريقيه يتم المقصود، فإنه يكون دليل اعتباره حاكماً على أدله اعتبار العلم في الأوليين و لكنّه في غايه الاشكال.

و لا يخفى أن الظاهر من الروايه بعد عدم إمكان حملها على ما إذا فاتت منه صلوات لا يدرى مقدارها، و لم يقع وهمه على شيء، لأن الحكم بوجوب الإعادة ينافي ذلك أن المراد به ما إذا كان عدد الركعات مجهولاً، سواء كان قدر متيقن في

ص: ٤٨٠

-
- ١- (١) الفقيه ١: ٢٢٩ ح ١٠١٥، الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٨، الوسائل ٨: ٢١٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١١ ح ١.
٢- (٢) الكافي ٣: ٣٥٨ ح ١، التهذيب ٢: ١٨٧ ح ٧٤٤، الاستبصار ١: ٣٧٣ ح ١٤١٩، الوسائل ٨: ٢٢٥. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٥ ح ١.

البين أم لم يكن، لأنه في الصورة الأولى يصدق أيضا أنه لا يدري كم صلى.

و ما ذكره من أنّ مصطلح الفقهاء في مثل هذا التعبير هو ما إذا كان التردد بين احتمالات كثيرة، ممنوع جدًا، ضروره أنه ليس لهم في استعمال كلمه «كم» اصطلاح خاص مغاير لمعناها بحسب اللغه.

نعم قد تعرّض الفقهاء لهذه المسأله-أى ما كان التردد فيها بين احتمالات كثيرة-و حكموا فيها بالبطلان،و لكنّ الظاهر أنّ حكمهم بالبطلان فيها ليس لمدخله كثره الاحتمال فيه،بل لكون الركعتين الأوليين أيضا من أطراف الاحتمال مع أنهما لا تحتملان السهو كما عرفت،فالإنصاف تماميه دلالة الموثقه على اعتبار الظنّ فى الأوليين أيضا.

أمّا اعتباره فى الأفعال التى هى مقابل الركعات و من أجزاءها،فنقول:-بعد عدم اختصاص هذا النزاع بخصوص من يقول باعتباره فى الركعات مطلقا،لأنّه يجرى و لو على القول باعتباره فى خصوص الركعتين الأخيرتين،غايه الأمر أنّه بناء عليه يختصّ النزاع بالأفعال التى تكون من أجزاء الأخيرتين كما لا يخفى-ربّما يستدلّ له بالأولويه و أنّ أدلّه حجّيه الظنّ فى الركعه تدلّ على حجّيه أفعالها بطريق أولى، و توضيح هذا الدليل و تتميمه يتوقّف على ثلاث مقدّمات:

المقدمه الاولى:إنّ الظنّ المتعلّق بالركعه لا يكون ظنّا واحدا متعلّقا بأمر واحد، ضروره أنّ الركعه عباره عن عدّه أفعال و أقوال مختلفه بحسب الحقيقه،و التركيب بينها تركيب اعتبارى الذى مرجعه إلى ملاحظه الأمور المختلفه المتعدّده شيئا واحدا و أمرا فarda،باعتبار وحده الغرض المترتب عليها،فالكثره فيه حقيقه و الوحده اعتباريه،بخلاف المركبات الحقيقه التى تكون الوحده فيها حقيقه، و الكثره اعتباريه.

فالركعه عباره عن جمله من الأعمال المختلفه المجتمعه، فالظنّ المتعلّق بها ليس ظنّاً واحداً، بل ينحلّ إلى الظنون المتعدّده حسب تعدّد أفعال الركعه.

المقدمه الثانيه: إنّّه لا إشكال بعد انحلال الظنّ المتعلّق بالركعه إلى الظنون المتعدّده، و دلالة الدليل على حجّيه الظنّ بها، في أنّ كلّ ظن من تلك الظنون المتعدّده إنّما يعتبر بالنسبه إلى متعلّقه، بمعنى أنّ الظنّ بالقراءه التي هي من أجزاء الركعه إنّما يعتبر بالنسبه إلى خصوص القراءه المظنونه، و لا- معنى لأن يكون الظنّ بالقراءه معتبرا بالنسبه إلى الركوع مثلاً، و الظنّ بالركوع حجّيه بالإضافة إلى القراءه، فكل واحد من تلك الظنون إنّما يكون معتبرا في خصوص متعلّقه.

المقدمه الثالثه: إنّّه إذا كان الظنّ المتعلّق ببعض أفعال الركعه حجّيه-فيما لو كان سائر أفعال الركعه مظنوناً أيضاً كما هو مرجع اعتبار الظنّ المتعلّق بالركعه-ففيما لو كان سائر أفعالها معلوماً بالعلم الوجداني تكون حجّيته بالنسبه إلى الفعل المظنون بطريق أولى، فالدليل الدالّ على الاعتبار في الصوره الأولى يدلّ على اعتباره في الصوره الثانيه بالأولويّه.

و يمكن المناقشه في الأولويّه بأن يقال: إنّ اعتبار الظنّ المتعلّق ببعض أفعال الركعه إنّما هو لكونه طريقاً إليه، و أماره بالنسبه إلى متعلّقه. و مقارنه هذا الظنّ مع الظنون المتعلّقه بباقي أفعال الركعه كما أنّها لا تؤثر في هذا الظنّ، كذلك مقارنته مع العلوم المتعلّقه بباقيها.

و بعباره أخرى: لا فرق في حجّيه الظنّ بالقراءه مثلاً بين أن يكون سائر أفعال الركعه مظنوناً أو معلوماً، و تعلق العلم بباقي أفعالها لا يوجب أن يكون الظنّ بها حجّيه بطريق أولى بعد عدم تأثير المقارنه مع شيء منهما فيها، فدعوى الأولويّه ممنوعه.

و لكنّ يمكن أن يجاب عن هذه المناقشه بأنّ مرجع اعتبار الظنّ في الركعه

وجودا و عندما إلى أنه لو كانت الصلاة فاقده للركعه التي ظن بإتيانها، أو واجده للركعه الزائده التي ظن بعدم الإتيان فأتى بها تكون صحيحه منطبقه لعنوان الصلاة. و مرجع اعتبار الظنّ في الفعل إلى أنه لو كانت الصلاة فاقده لفعل من أفعال الركعه الذى كان وجوده مضمونا، أو واجده لفعل زائد من أفعالها الذى ظن بعدم الإتيان به فأتى به، لكنت مع ذلك صحيحه واقعا و منطبقه لعنوان الصلاة.

و من المعلوم أنّ الحكم بصحّه الصلاة فيما إذا كانت فاقده لركعه أو واجده لركعه زائده يستلزم الحكم بالصحة فيما إذا كانت فاقده لفعل أو واجده لفعل زائد بطريق أولى كما لا يخفى.

هذا، و الظاهر أنّ هذا الجواب ممنوع، لأنه لا فرق في عدم تحقق المركّب بين أن يكون فاقدا لجزء أو فاقدا لأجزاء كثيره، و كذا بين أن يكون مشتملا على جزء زائد اعتبر عدمه أو أجزاء زائده كذلك، و لا يكون عدم تحقّقه في الصورة الثانيه أولى منه في الصورة الاولى.

و بالجملة: إثبات الأولويه في غايه الإشكال، و لكنّ الاستدلال لا يتوقّف على دعواها، بل يتم و لو لم تكن أولويه، بتقريب أنّه لو فصّل بين الظنّ بالركعه و الظنّ بأفعالها بعدم حجيه الثانى دون الأول، يكون مرجع هذا التفصيل إلى أنّه يعتبر في حجيه الظنّ بالقراءه مثلا أن لا يكون سائر أفعال الركعه متحققا و مأتيا به في الخارج، أو إلى مانعيه الإتيان بسائر أفعال الركعه عن حجيه الظنّ بالقراءه.

و من الواضح أنّه لا مجال لتوهم ذلك، فإنّه كيف يعقل بعد ثبوت الجزئيه لسائر أفعال الركعه أن يكون عدمها معتبرا في حجيه الظنّ بالقراءه أو وجودها مانعا عنها، فالدليل على حجيه الظنّ بالركعه يدلّ بإلغاء الخصوصيه على اعتبار الظنّ بأفعالها، و إن شئت قلت: يدلّ على ذلك بمفهوم الموافقه الذى هو عبارته عن إلغاء الخصوصيه، و إن كان في مصطلح المتأخرين من الأصوليين منحصرًا بما إذا كان هنا

أولويه، و لكنّه في الأصل كان عبارته عن مطلق ما إذا لم يكن للخصوصية المذكورة في المنطوق مدخلية في ترتب الحكم، سواء كانت أولويه في البين أم لم تكن.

و بالجمله: لا- مجال للإشكال في دلالته ما يدلّ على اعتبار الظنّ بالركعة على اعتبار الظنّ بالأفعال لا- بالأولويه بل بإلغاء الخصوصية.

و يؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام فيمن شكّ في الركوع و قد أهوى إلى السجود: «قد ركع» (1)، فإنّ هذا التعبير لا يكون إخباراً عن الواقع بأنّه قد تحقق منه الركوع، بل الظاهر أنّه بملاحظته أنّ التجاوز عن المحلّ أماره مفيدة للظنّ النوعي بتحقيق المشكوك في محلّه، فمرجعه إلى اعتبار الظنّ النوعي المتعلّق بإتيانه في محلّه، فمرجعه إلى اعتبار الظنّ النوعي المتعلّق بإتيانه في محلّه، فإذا ظنّ ذلك بالظنّ الشخصي فلا محاله يكون حجّه، كما أنّه لو ظنّ بعدم الإتيان به في محلّه لا مجال حينئذٍ لاعتبار الظنّ النوعي على الخلاف.

و بالجمله: يستفاد من مثل هذا التعبير كفايه الظنّ و لو نوعاً في الإتيان بالشئ في محلّه، و نظير هذا التعبير ما ورد في تكبيره الإ-حرام، و أنّه كيف يتركها المصلّي، فإنّ مرجعه أيضاً إلى ثبوت الأماره الظنيّه على الإتيان بها و كونها حجّه معتبره كما هو غير خفيّ.

و يؤيد ما ذكرنا أيضاً أنّ الظنّ إذا كان قوياً يكون معتبراً عند العقلاء بلا ريب، حيث إنّهم يجعلونه بمنزلة العلم في العمل على طبقه و ترتيب آثار الواقع عليه، فلا مجال لدعوى عدم اعتباره، و حينئذٍ فبضميمه عدم القول بالفصل بينه و بين الظنّ الضعيف هنا قطعاً يتمّ المطلوب، فانقدح من جميع ما ذكرنا اعتبار الظنّ في الصلاة مطلقاً.

ص: ٤٨٤

قد عرفت فى أول مبحث الخلل أنّ الشكّ لا يكون مغايرا لعنوان السهو، بل هو من أفراده و مصاديقه، لأنّ السهو عباره عن الغفله و الذهول عن الواقع و خفائه و عزوبه عن الذهن، غاية الأمر أنّه قد تكون الغفله مقارنه للالتفات و التوجّه إليها، و لا محاله يكون الشخص مترددا حينئذ، و قد لا تكون مقارنه له بل يكون غافلا عن غفلته عن الواقع و خفائه عنه أيضا، و الأوّل هو الشكّ، و الثانى هو الذى يسمّى فى الاصطلاح بالسهو.

و كيف كان، فالشكّ قد يتعلّق بأصل الإتيان بالصلاه، و قد يتعلّق بأعداد الركعات، و قد يتعلّق بالأفعال، و الصوره الأولى قد يكون الشكّ فيها فى الوقت و قد يكون فى خارجه، ففى الأوّل يجب الإتيان بالصلاه على ما هو مقتضى قاعده الاشتغال، و فى الثانى لا يجب القضاء لقاعده عدم الاعتناء بالشكّ بعد الوقت.

و فى الصوره الثالثه قد يكون الشكّ بعد التجاوز عن المشكوك، و قد يكون قبله، ففى الأوّل لا يعتنى به نظرا إلى قاعده التجاوز المتقدمه، كما أنّه لو كان الشكّ

بعد الفراغ لا- يترتب عليه أثر بمقتضى قاعده الفراغ المتقدمه أيضا، و فى الثانى يجب الإتيان بالمشكوك على ما هو مقتضى أصاله عدم الإتيان به.

و فى الصوره الثانيه قد يكون الشك فى الأوليين و قد يكون فى الأخيرتين من الرباعيه، ففى الأول تبطل الصلاه لأجل الشك، لما تقدّم من قاعده عدم احتمال الركعتين الأوليين للسهو، و قد عرفت أنّ القدر المتيقن منها ما إذا كان ظرف الشك أيضا هو الركعتين الأوليين، و فى الثانى تتحقق صور كثيره و أقسام عديده، أكثرها منصوص و بعضها غير منصوص.

الشكوك المنصوصه

خمسه:

أحدها: الشك بين الاثنتين و الأربع

يدلّ على حكمه روايات:

منها: روايه الحلبي عن أبى عبد الله عليه السّلام أنّه قال: «إذا لم تدر أثنيتين صلّيت أم أربعاً و لم يذهب و وهمك إلى شىء فتشهد و سلّم ثمّ صلّ ركعتين و أربع سجّادات، تقرأ فيهما بأمّ الكتاب ثمّ تشهد و تسلّم، فإن كنت إنّما صلّيت ركعتين كانتا هاتان تمام الأربع، و إن كنت صلّيت أربعاً كانتا هاتان نافله» (١).

و منها: روايه ابن أبى يعفور قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل لا يدرى ركعتين صلّى أم أربعاً؟ قال: «يتشهد و يسلم ثمّ يقوم فيصلّى ركعتين و أربع سجّادات يقرأ فيهما بفاتحه الكتاب ثمّ يتشهد و يسلم، و إن كان صلّى أربعاً كانت هاتان نافله، و إن كان صلّى ركعتين كانت هاتان تمام الأربع، و إن تكلم فليسجد

ص: ٤٨٦

و منها: روايه زراره عن أحدهما عليهما السَّلام في حديث قال: قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين و قد أحرز الثنتين؟ قال: «يركع ركعتين و أربع سجّادات و هو قائم بفاتحه الكتاب و يتشَّهد و لا شيء عليه» (٢).

و منها: روايه محمّد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السَّلام عن رجل صلّى ركعتين فلا يدرى ركعتين هي أو أربع؟ قال: «يسلم ثمّ يقوم فيصلّى ركعتين بفاتحه الكتاب و يتشَّهد و ينصرف و ليس عليه شيء» (٣). إلى غير ذلك من الروايات الداله عليه.

و بالجملة: فلا إشكال في أنّ حكمه و جوب البناء على الأربع بمعنى و جوب المعامله مع الركعه المرذّده بين الثانيه و الرابعه معاملة الركعه الرابعه، بأن يتشَّهد و يسلم بعدها، لا البناء القلبي على الأربع الذي هو أحد طرفي الشكّ، و هذا الحكم من متفردات الإماميه و لا يقول به سائر فرق المسلمين، بل الحكم عندهم هو البناء على الأقلّ على ما هو مقتضى أصاله عدم الإتيان بالزائد عليه (٤).

و لكن الإماميه رضوان الله عليهم لأجل اعتقادهم بحجّه أخرى التي يجب التمسك بها كما يجب التمسك بالكتاب العزيز على ما يقتضيه حديث الثقلين المروى

ص: ٤٨٧

١- (١) الكافي ٣: ٣٥٢ ح ٤، التهذيب ٢: ١٨٦ ح ٧٣٩، الاستبصار ١: ٣٧٢ ح ١٣١٥، الوسائل ٨: ٢١٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١١ ح ٢.

٢- (٢) الكافي ٣: ٣٥١ ح ٣، التهذيب ٢: ١٨٦ ح ٧٤٠، الاستبصار ١: ٣٧٣ ح ١٤١٦، الوسائل ٨: ٢٢٠. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١١ ح ٣.

٣- (٣) التهذيب ٢: ١٨٥ ح ٨٣٧، الاستبصار ١: ٣٧٢ ح ١٤١٤، الوسائل ٨: ٢٢١. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١١ ح ٦.

٤- (٤) بدايه المجتهد ١: ٢٧٣، المغنى لابن قدامه ١: ٦٧٤، الشرح الكبير ١: ٧٢٧، المجموع ٤: ١١٣، الانتصار: ١٥٦، تذكره الفقهاء ٣: ٣٤٣-٣٤٤ مسأله ٣٥٦.

بطرق الفريقين (١)، تسالوا على عدم جواز الأخذ بمقتضى الاستصحاب هنا، ولزوم البناء على الأكثر الذى هو مفاد النصوص الكثيره، فالإشكال فى ذلك، وكذا فى لزوم الإتيان بركعتين بعنوان صلاة الاحتياط ممّا لا ينبغى أن يصغى إليه.

هل صلاة الاحتياط صلاة مستقله أم لا؟

يقع الكلام فى حال صلاة الاحتياط، وأنها هل هى صلاة مستقله بحيث لا يضرّ بها تخلّل الحدث بينها وبين أصل الصلاة الواقعه قبلها، أو أنها من توابع الصلاة المأمور بها و تتمماتها، فكأنه جزء لها، فلا يجوز الإتيان بالمنافى بينهما؟ وجهان:

من ظهور التعبير بوجوب الصلاة ركعتين فى الروايات المتقدمه فى كونها صلاة مستقله خصوصا مع وجوب أن تكون مشتمله على النيه و تكبيره الإحرام فى افتتاحها، وعلى التسليم فى اختتامها و خصوصا مع تعين قراءه الفاتحه فيهما، على ما هو ظاهر قوله عليه السلام: تقرأ فيهما بأتم الكتاب، بناء على أن لا يكون الغرض منه لزوم خصوص قراءه الفاتحه فى مقابل ضمّ السوره إليها أيضا.

و من أنّ التأمل فى الروايات يعطى كونها من متممات الصلاة السابقه، و توضيحه أنه قد ورد فى الروايات الكثيره، التعبير بكون صلاة الاحتياط فى صورته نقص الصلاة السابقه تمام ما نقص.

فمنها: روايه عمّار الوارده فى مطلق الشكوك المشتمله على قوله عليه السلام: «و إن ذكرت أنّك كنت نقصت كان ما صلّيت تمام ما نقصت» (٢).

ص: ٤٨٨

١- (١) المراجعات: ٢٦، المراجعة ٨.

٢- (٢) التهذيب ٣: ٣٤٩ ح ١٤٤٨، الوسائل ٨: ٢١٣. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ٨ ح ٣.

و منها:روايه الحلبي المتقدمه التي قال الصادق عليه السلام فيها:«فإن كنت إنما صليت ركعتين كانتا هاتان تمام الأربع»(١).

و منها:روايه ابن أبي يعفور المتقدمه الداله على هذا المضمون أيضا (٢).

و منها:مرسله ابن أبي عمير الوارده فيمن شك بين الشنتين و الثلاث و الأربع المشتمله على قول الصادق عليه السلام بعد الأمر بوجوب صلاه ركعتين من قيام ثم ركعتين من جلوس:«فان كانت أربع ركعات كانت الركعتان نافله و إلا تمت الأربع»(٣).

و منها:ما رواه الصدوق في المقنع عن أبي بصير الوارد فيمن لم يدر صلى ثلاثا أم أربعاً و ذهب وهمه إلى الرابعه المشتمل على قوله عليه السلام:«فإن كنت صليت ثلاثا كانتا هاتان تمام صلاتك»(٤).

و بالجملة:فالتعبير بكون صلاه الاحتياط تمام الصلاه على فرض نقصها،يدل على أنّ وظيفه المصلي مع الشك في غير الأوليين مع عدد ركعات الصلاه لم ينقلب من الصلاه أربع ركعات،بل وظيفه المصلي الشاك كغيره إنما هي الصلاه أربع ركعات.غايه الأمر أنّه حيث لم يدر اشتمال صلاته على أربع ركعات،لأنّه يحتمل النقص فيها،فلذا حكم عليه بحكم ظاهري و هو وجوب صلاه الاحتياط،لأنّها على تقدير النقص تحسب جزء متممًا لها حقيقه حتى تتم الأربع التي هي المأمور بها،و لا يكون تشريعها لمجرد كونها جابره لنقصان المصلحه التي يجب استيفاؤها.

كما أنّ النوافل الراتبه تكون جابره لنقصان المصلحه المحتمل في الفرائض،فإنّ الظاهر أنّ الجبران في النوافل الراتبه إنما هو بحسب مقام الكمال،و في المقام تكون

ص: ٤٨٩

- ١-١) الوسائل ٢١٩:٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١١ ح ١.
- ٢-٢) الوسائل ٢١٩:٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١١ ح ٢.
- ٣-٣) الكافي ٣:٣٥٣ ح ٦، الوسائل ٢٢٣:٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٣ ح ٤.
- ٤-٤) المقنع: ١٠٤، الوسائل ٢١٨:٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٠ ح ٨.

صلاه الاحتياط جزء حقيقه و متممه واقعا. هذا ما تقتضيه النصوص.

و أما الفتاوى فالظاهر أنّ فتاوى القدماء إلى زمان ابن إدريس كانت موافقه لما ذكرنا (1)، لأنهم عبّروا في كتبهم الفقهيّه بوجوب المبادره إلى الإتيان بصلاه الاحتياط من غير تعرض لكونها هل هي صلاه مستقله أو جزء، وذلك يدلّ على كون المتسالم عليه بينهم هو عدم كونها صلاه مستقله، و أنّ المتبادر و المنسب إلى أذهانهم من النصوص الواردة هو ما يدلّ عليه ظاهرها من كونها تمام ما نقص على تقدير النقص.

و بالجملة: فعدم تعرّضهم لهذه الجبهه يكشف عن التسالم على ما هو ظاهر الروايات و أما ابن إدريس فقد ذهب إلى كونها صلاه مستقله بحيالها، و لا يضّرّ تخلّل الحدث بينها و بين الصلاه، و هذا الفتوى منه صار منشأ لثبوت الاختلاف بين من تأخّر عنه من الفقهاء، فبعضهم رجّح ما اخترناه، و بعضهم تبع ابن إدريس (2).

نعم، قال فخر المحقّقين في محكّي الإيضاح: أنّ في المسأله أقوالا ثلاثه: أحدها:

أنّه صلاه برأسه، و ثانيها: إنّّه تمام، و ثالثها: إنّّه تمام من وجه و صلاه منفرده من وجه، ثمّ قال: و هو اختيار والدى المصنّف ذكره لي مذاكره جمعا بين الأدله، و هو الأقوى (3).

و لكنّ لم يعلم المراد من القول الثالث، فإنّه إن كان المراد أنّه تمام على تقدير نقص الصلاه و صلاه منفرده على تقدير تماميتها بحيث كان مرجعه إلى ما ذكر في الروايات من كونها تماما على تقدير النقص و نافله على تقدير عدمه، فيرد عليه

ص: ٤٩٠

١ - ١) المقنعه: ١٤٦ الانتصار: ١٥٦، النهايه: ٩١، الخلاف ١: ٤٤٥ مسأله ١٩٢، الكافي في الفقه: ١٤٨، المهذب ١: ١٥٥، الوسيله: ١٠٢، المراسم: ٨٩.

٢ - ٢) السرائر ١: ٢٥٦، الإرشاد ١: ٢٧٠، التحرير ١: ٥٠، مستند الشيعه ٧: ٢٥٥.

٣ - ٣) إيضاح الفوائد ١: ١٤٢.

عدم المغايره بينه و بين القول الثانى،لوضوح أنّ الحكم بكونها متممه إنّما هو فيما إذا كانت الصلاه ناقصه،لأنّه لا معنى للحكم بأنّ الاحتياط تمام مع فرض عدم نقصانها كما هو واضح.

وإن كان المراد أنّ الاحتياط فى خصوص صورته النقص تمام من وجه و صلاه منفرده من وجه فلا معنى له أصلا،لأنّ الحكم بكونه تماما إنّما هو لأنّ وظيفه المصلّى مع الشكّ فى عدد الركعه لم ينقلب من الإتيان بالصلاه المشتمله على أربع ركعات،بل لا بدّ من الإتيان بها،إمّا متّصله و إمّا منفصله،ولا يلائم ذلك مع الحكم بكونه صلاه منفرده أيضا من وجه كما لا يخفى.

فانقدح أنّ الأقوى -كما هو مقتضى النصوص و فتاوى القدماء-كون صلاه الاحتياط جزء و تماما،و تخلّل الحدث بينها و بين الصلاه إنّما هو كتخلّله بين شىء من أجزائهما.

ثانيتها:الشكّ بين الاثنتين و الثلاث و الأربع

المشهور أنّه يجب عليه البناء على الأكثر و إتمام الصلاه ثمّ الإتيان بركعتين قائما و ركعتين جالسا (١)،و حكى عن الصدوق أنّه حكم بثبوت التخيير بينه و بين الإتيان بركعه قائما و ركعتين جالسا (٢).

أمّا الروايات الواردة:

فمنها:ما رواه الصدوق بإسناده عن عبد الرحمن بن الحجاج،عن

ص:٤٩١

-
- ١ - ١) المقنعه:١٤٦،الانتصار:١٥٦،جمل العلم و العمل(رسائل المرتضى)٣:٣٧،المبسوط ١:١٢٣،الخلاف ١ : ٤٤٥،السرائر ١:٢٥٤،المعتبر ٢:٣٩٣،تذكرة الفقهاء ٣:٣٤٣ مسأله ٣٥٦،الدروس ١:٢٠٣،مسالك الأفهام ١:٢٩٤.
- ٢-٢) الفقيه ١:٢٣١ ذح ١٠٢١،و حكاه عن والد الصدوق أيضا فى مختلف الشيعة ٢:٣٨٤.

أبي إبراهيم عليه السّلام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: رجل لا يدرى أثنيتين صلّى أم ثلاثا أم أربعاً؟ فقال: «يصلّى ركعه من قيام ثمّ يسلم ثمّ يصلّى ركعتين و هو جالس» (١).

و منها: مرسله ابن أبي عمير عن أبي عبد الله عليه السّلام في رجل صلّى فلم يدر أثنيتين صلّى أم ثلاثا أم أربعاً؟ قال: «يقوم فيصلّى ركعتين من قيام و يسلم، ثمّ يصلّى ركعتين من جلوس و يسلم، فإن كانت أربع ركعات كانت الركعتان نافله، وإلا تمّت الأربع» (٢).

و عن الفقه الرضوي قال: «و إن شككت فلم تدر أثنيتين صلّيت أم ثلاثا أم أربعاً؟ فصلّ ركعه من قيام و ركعتين من جلوس» (٣).

و مستند الاكتفاء بركعه واحده قائما و ركعتين جالسا إن كان هو الفقه الرضوي فيرد عليه عدم اعتباره كما مرّ مرارا، و إن كان هو صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج فيرد عليه -مضافا إلى غرابه سنده، لأنّ الظاهر ثبوت كلمه «عليه السّلام» بعد أبي إبراهيم كما في نسختين من الفقيه المصححين اللّتين أجاز روايه إحداهما المولى ميرزا الشيرواني للعلامة المجلسي و روايه أخراهما العلامة المجلسي لتلميذه -أنّ في بعض النسخ بدل ركعه ركعتين، و هذا المقدار يكفي في عدم تماميه الاستدلال، و لا -يحتاج إلى استظهار كون الصادر كلمه -ركعتين - كما في مفتاح الكرامه (٤) نظرا إلى أنّ الصدوق قال بعد ذلك: «و قد روى أنّه يصلّى ركعه من قيام و ركعتين و هو جالس» (٥).

هذا، و الظاهر أنّه على تقدير صحّحه نسخه «ركعه من قيام» يتم الاستدلال،

ص: ٤٩٢

- ١- (١) الفقيه ١: ٢٣٠ ح ١٠٢١، الوسائل ٨: ٢٢٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٣ ح ١.
- ٢- (٢) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٦، التهذيب ٢: ١٨٧ ح ٧٤٢، الوسائل ٨: ٢٢٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٣ ح ٤.
- ٣- (٣) فقه الرضا عليه السّلام: ١١٨، مستدرک الوسائل ٦: ٤١١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٢ ح ١.
- ٤- (٤) مفتاح الكرامه ٣: ٣٥٤.
- ٥- (٥) الفقيه ١: ٢٣١ ح ١٠٢٤، الوسائل ٨: ٢٢٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٣ ح ٣.

و لا مجال لما ذكره في المفتاح، و ذلك لأن الصدوق نقل بين هذه العبارة و بين روايه عبد الرحمن بن الحجاج روايتين:

١- روايه علي بن أبي حمزه، عن رجل صالح عليه السلام قال: سألته عن الرجل يشكّ فلا يدرى أ واحده صلّى أو اثنتين أو ثلاثا أو أربعا تلتبس عليه صلاته؟ قال: كلّ ذاك؟ قال: قلت: نعم، قال: «فليمض في صلاته و يتعوّذ بالله من الشيطان، فإنّه يوشكّ أن يذهب عنه» (١).

٢- ما رواه سهل بن اليسع في ذلك عن الرضا عليه السلام أنّه قال: «يبنى على يقينه و يسجد سجدة السهو بعد التسليم و يتشهد تشهّدا خفيفا (٢)، ثمّ قال الصدوق:

و قد روى أنّه يصلّى. و لا يعلم أنّ المراد من مرجع الضمير في قوله «يصلّى» هو الشاك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع، مضافا إلى أنّ في بعض النسخ أيضا بدل- ركعه من قيام- في عبارة الصدوق هو الركعتان، و حينئذ فلا يبقى وجه للاستظهار المتقدّم كما لا يخفى.

و كيف كان، فلم يثبت في المقام ما يدلّ على جواز الاكتفاء بركعه من قيام و ركعتين من جلوس، بل الظاهر بمقتضى مرسله ابن أبي عمير لزوم أن يصلّى ركعتين و هو قائم و ركعتين و هو جالس. و يؤيده الشهره العظيمه بين الفقهاء على ذلك كما عرفت.

ثمّ إنّه هل يجب تقديم الركعتين من قيام على الركعتين من جلوس على ما هو مقتضى العطف بكلمه «ثمّ» في مرسله ابن أبي عمير و صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج المتقدّمين، أو يتعيّن العكس كما حكى عن بعض (٣)، أو يتخير بينهما كما هو

ص: ٤٩٣

١- (١) التهذيب ٢: ١٨٨ ح ٧٤٦، الاستبصار ١: ٣٧٤ ح ١٤٢١، الفقيه ١: ٢٣٠ ح ١٠٢٢، الوسائل ٨: ٢٢٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٦ ح ٤.

٢- (٢) الفقيه ١: ٢٣٠ ح ١٠٢٣، الوسائل ٨: ٢٢٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٣ ح ٢.

٣- (٣) حكاه عن ابن ابي عقيل في مختلف الشيعة ٢: ٣٨٤.

مقتضى العطف بالواو فى كثير من العبارات؟ وجوه، لا سبيل إلى الوجه الثانى بعد خلّوه عن مستند ظاهر، بل ثبوت الدليل على خلافه.

و أمّا الوجه الثالث، فيبتنى على إلغاء الخصوصيه من النصوص الظاهره فى وجوب تقديم الركعتين من قيام، بدعوى أنّ إيجاب الركعتين من قيام إنّما هو لتدارك نقصان الصلاه على تقدير كونها ركعتين، و إيجاب الركعتين من جلوس إنّما هو لتدارك نقصانها على تقدير كونها ثلاث ركعات، و لا- فرق فى مقام تدارك النقص المحتمل بين تقديم جبران النقص الأكثر و بين تقديم تدارك النقص الأقلّ.

و لكنّ لا يخفى أنّ دعوى إلغاء الخصوصيه إنّما تصحّ فيما لو لم يكن فى البين خصوصيه محتمله، لأنّ تكون دخيله أصلا، مع أنّه ليس الأمر فى المقام كذلك، فإنّه يحتمل أن يكون الشارع قد اعتبر أصله عدم الإتيان بالأكثر المقتضيه لكون الصلاه ناقصه بركعتين من هذه الجبهه، أى إيجابها لوجوب ركعتين منفصلتين قائما، و إن لم يعتبرها من حيث وجوب البناء على الأقلّ و الإتيان بركعتين متصلتين، و مع هذا الاحتمال لا يبقى مجال لدعوى إلغاء الخصوصيه فتدبرّ.

ثمّ إنّ الشهيدين فى الذكرى و الروضه ذكرا: أنّ القول بالاكْتفاء بركعه قائما و ركعتين جالسا أقوى من حيث الاعتبار، و لكنّه مخالف للنص و الاشتهار (1).

و يرد عليهما منع الأقوائيه، بل الظاهر تساوى هذا القول مع القول الآخر من حيث الاحتياج إلى ورود التعبد لأجل المخالفه للاعتبار، و ذلك لأنّ لازم القول بلزوم الإتيان بركعتين من قيام و ركعتين من جلوس أنّه لو كانت الصلاه ناقصه بركعه يكون الجابر لها هو الركعتين من قعود المأتى بهما بعد الركعتين قائما، و حينئذ فيلزم تحقق الفصل بين الصلاه و بين ما يكون جابرا لنقصها بركعتين قائما.

و لازم القول بالاكْتفاء بركعه واحده قائما و ركعتين جالسا أنّه لو كانت الصلاه

ص: ٤٩٤

(١ - ١) الذكرى ٤: ٧٧، الروضه البهيّه ١: ٣٣٠، مستند الشيعه ٧: ١٥٤.

ناقصه بركعتين يكون الجابر لها هو مجموع الصلاتين، مع أنه يلزم تحقق التسليم و تكبيره الإحرام و نظائرها في أثناء الصلاة، فكل من القولين يحتاج إلى ورود التعيد لأجل مخالفته للاعتبار من جهه، فالأول من جهه تحقق الفصل، والثاني من جهه التسليم و تكبيره الإحرام و نظائرها، زائدا على ما يلزم، بناء على كل من القولين.

ثم إنه أفتى العلامة قدس سره في القواعد بالتخير للشاك في المقام بين أن يصلي ركعتين قائما و ركعتين جالسا، و بين أن يصلي ثلاث ركعات من قيام بتسليمتين (1)، و مرجع ذلك إلى أنه لا يجب بعد الركعتين من قيام أن يصلي ركعتين جالسا، بل يتخير بينه و بين أن يصلي ركعه قائما.

بدعوى أن إيجاب الركعتين جالسا إنما هو لأجل تدارك نقص الصلاة على تقدير كونها ثلاث ركعات، كما أن إيجاب الركعتين قائما إنما هو لتدارك نقصها على تقدير كونها اثنتين. و حينئذ فلا فرق في جبر نقصان الركعه بين أن يصلي ركعتين جالسا و بين أن يصلي ركعه قائما. كما أنه في الشك بين الثلاث و الأربع لا يتعين عليه خصوص الإتيان بركعتين جالسا بل يتخير بينه و بين ركعه قائما على ما هو مقتضى النصوص الواردة فيه و سيأتي.

و لكن لا- يخفى أنه مع احتمال ثبوت الفرق بين المقام و بين تلك المسألة لا- مجال لرفع اليد عما يدل عليه ظاهر النصوص المتقدمه، و منشأ هذا الاحتمال أن في تلك المسألة تكون الركعه من قيام متصله بالصلاه و كأنها جزء لها، فيمكن أن تكون جابره للنقصان المحتمل.

و في المقام يمكن أن تكون الصلاة ناقصه بركعه، و حينئذ فالجابر لا بد و أن

ص: ٤٩٥

(١-١) قواعد الأحكام ١:٣٠٥ كتاب الصلاة-المطلب الرابع فيما يوجب السهو.

تكون بناء عليه هي الركعة قائما المأتى بها بعد الركعتين من قيام. وحينئذ فمن المحتمل أن لا تكون في هذا الحالة صالحه للجابريه، بعد تحقق الفصل بينها وبين الصلاه، خصوصا مع أنّ الأصل في كلّ صلاه أن لا تكون أقلّ من ركعتين.

وإن شئت قلت: إنّ جابريه الركعه إنّما هي فيما إذا كانت متّصله بالصلاه، و أمّا مع الانفصال الذي يوجب كون اللاحق صلاه مستقلّه فاللّازم أن يكون أقلّ من ركعتين بعد كونهما هما الأصل في كلّ صلاه، بمعنى عدم ثبوت الأقلّ منهما، فالأحوط لو لم يكن أقوى هو الإتيان بركعتين قائما و ركعتين جالسا.

ثالثها: الشكّ بين الأربع و الخمس

قد ورد في حكمه روايات:

منها: روايه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا كنت لا تدري أربعا صلّيت أم خمسا فاسجد سجدتي السهو بعد تسليمك، ثمّ سلّم بعدهما» (١).

و منها: روايه أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا لم تدر خمسا صلّيت أم أربعا فاسجد سجدتي السهو بعد تسليمك و أنت جالس ثمّ سلّم بعدهما» (٢).

و منها: روايه عبيد الله بن عليّ الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا لم تدر أربعا صلّيت أم خمسا أم نقصت أم زدت فتشّهّد و سلّم و اسجد سجدتين بغير ركوع و لا قراءه، و تشّهّد فيهما تشّهدا خفيفا» (٣).

و غير ذلك ممّا يدلّ على وجوب البناء على الأربع، و لزوم سجدتي السهو بعد

ص: ٤٩٦

١- (١) الكافي ٣: ٣٥٥ ح ٣، التهذيب ٢: ١٩٥ ح ٧٦٧ الوسائل ٨: ٢٢٤ أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٤ ح ١.

٢- (٢) الكافي ٣: ٣٥٥ ح ٦، الوسائل ٨: ٢٢٤ أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٤ ح ٣.

٣- (٣) التهذيب ٢: ١٩٦ ح ٧٧٢، الاستبصار ١: ٣٨٠ ح ١٤٤١، الفقيه ١: ٢٣٠ ح ١٠١٩، الوسائل ٨: ٢٢٤ أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٤ ح ٤.

فالإشكال فى أصل الحكم ممّا لا وجه له، إنّما الإشكال فى الروايه الأخيره و فيما أريد من قوله: «أم نقصت أم زدت»، فإنّه يحتمل أن يكون المراد النقصان بالنسبه إلى الأربع، و الزيادة بالإضافه إلى الخمس، بحيث كان المورد دوران الأمر بين الأربع و النقصان عنها و الخمس و الزيادة عليها.

و يحتمل أن يكون المراد بيان صورته أخرى مغايره لما دار الأمر فيه بين الأربع و الخمس، و هى ما دار الأمر فيه بين النقيصه و الزيادة، و عليه فيحتمل أن تكون النقيصه و الزيادة ملحوظتين بالنسبه إلى الأربع التى هى المأمور بها، فالنقصان نقصان عنها و الزيادة زياده عليها، و يحتمل أن تكونا ملحوظتين بما هما مستقلّتين بأن كان المراد دوران الأمر بين النقيصه و الزيادة، و إن كانت الزيادة منطبقه على المأمور به أو ناقصه عنه و النقيصه كذلك.

و هنا احتمال ثالث، و هو أن يكون قوله: «أم نقصت» معطوفا على الشرط و هو قوله: «لم تدر»، فالمراد حينئذ صورته تيقن الزيادة أو النقص، فتدلّ الروايه حينئذ على ثبوت سجدة السهو لكلّ زياده و نقيصه، كما هو مفاد مرسله سفيان الوارده فى سجود السهو (١).

و يبعد هذا الاحتمال أنّ كون كلمه «أم» متّصله، و هى مشروطه بوقوعها بعد همزه التسويه، أو بعد همزه تكون مغنيه عن لفظه أى، و هنا ليس كذلك، و منه يعلم بعد الاحتمال الأول أيضا، فاللّازم إمّا حمله على الاحتمال الثانى الذى يبتنى على كون «أم» منقطعه، و مرجعها إلى الإضراب عن المطلب السابق، و إمّا

استظهار كون الصادر هو الواو لا أم، فعلى الأوّل يدلّ على ثبوت سجدة السهو فيما إذا دار الأمر فيه بين الأربع والخمس، وعلى الثاني تكون الرواية أجنيه عن المقام، ولعله يجيء التكلم في مفاد الرواية في بحث سجود السهو.

ثمّ الظاهر أنّ وجوب سجدة السهو هنا ليس لجبران الزيادة المحتملة المانعه، كما أنّه كانت صلاه الاحتياط في سائر الشكوك جابره للنقص المحتمل، بل الزيادة هنا منتفيه، بأنّ الأصل عدمها، وإيجابها إنّما هو لأجل مراعاة حفظ ركعات الصلاه، فهو عقوبه لمن لم يحفظ عدد ركعات صلاته لأجل مجرّد عدم الحفظ، لا لأجل الزيادة المانعه المحتمله، وحينئذ فالإخلال بالسجدين عمدا أو سهوا لا يكون قادحا في صحه الصلاه، لأنّ المفروض خلّوها عن الزيادة بمقتضى الأصل، غايه الأمر ثبوت الإثم لمخالفه تكليف وجوبى، كما أنّه لو انكشف يقينا عدم الزيادة لا يرتفع الوجوب عن عهد المصلّى، بل وجوب السجدين باق بعد.

ثمّ إنّ للشكّ بين الأربع والخمس صوراً عديده:

منها: ما إذا كان الشكّ بعد إكمال الركعه، وهذا هو القدر المتيقّن من مورد النصوص و الفتاوى بل الظاهر منهما.

و منها: ما إذا كان الشكّ قبل الركوع من الركعه المرّدّه بين الرابعه والخامسه، وقد صرّح غير واحد في هذه الصوره بأنّه يجلس فينقلب شكّه الى الثلاث والأربع، فيعمل عمل الشاك بينهما و يزيد مع ذلك سجدة السهو لمكان القيام (1).

و لا يخفى أنّ الجلوس و هدم القيام ليس لأجل انقلاب شكّه الفعلى إلى شكّ آخر، لعدم موجب له و لا مصحح، بل هو شاكّ حال القيام بين الثلاث والأربع

ص: ٤٩٨

(١-١) منهم صاحب الحقائق ٩: ٢٤٨، و حكاها أيضا عن الشيخ عبد الله البحراني، مستند الشيعة ٧: ١٥٩، جواهر الكلام ١٢: ٣٥٤.

بالنسبة إلى الركعات التامة، فلا يدرى ثلاثا صلى أم أربعاً، فيجب عليه هدم القيام لأجل حكم الشرع بالبناء على الأكثر فيها، والإتمام عليه لكون القيام زياده عليه، بل يمكن أن يقال: إنه شاك بين الثلاث والأربع حقيقه، لأن معنى الركعه هو الركوع مره.

و من المعلوم أنه لم يتحقق منه يقينا إلا- ثلاثه ركوعات، فهو شاك بين الثلاث والأربع حقيقه، ويجب عليه البناء على الأربع بعد هدم القيام، لأن هذا القيام لا- يكون جزء من الصلاه، لأن القيام الواجب إنما هو القيام للركوع لا مطلق القيام، فمع خلوه عن الركوع لا يكون من الصلاه كما هو ظاهر.

و منها: ما إذا شك في حال الركوع أو بعده وقبل السجدين أو فيهما أو بينهما أو بعدهما، قبل أن يرفع الرأس من السجده الثانيه، بناء على اعتبار رفع الرأس في تماميه الركعه، وفي حكم هذه الصوره وجوه ثلاثه:

١- الصحه، و وجوب عمل الشاك بين الأربع والخمس، بعد تماميه الركعه بالبناء على الأربع، وإتمام الصلاه ثم الإتيان بسجده السهو.

٢- الصحه، و وجوب معاملة الشاك بين الثلاث والأربع، لأن شكه و إن كان بالنسبه إلى الركعه المتلبس بها شكاً بين الأربع والخمس، إلا- أنه بالنسبه إلى الركعات التامه شك بين الثلاث والأربع، فيجب عليه البناء على الأربع بعد هدم الركوع والجلوس للتشهد والتسليم، ثم الإتيان بصلاه الاحتياط الجابره لنقصان ركعه المحتمل.

٣- البطلان لعدم تماميه الوجهين المذكورين للصحه (١).

أمّا عدم تماميه الوجه الأول، فلأنه إن كان المراد شمول النصوص الوارده

ص: ٤٩٩

١- ١) ذهب إليه العلامة في التحرير ٥٠: ١.

فيمَن لم يدر أربعا صَلَّى أم خمسا للمقام فهو ممنوع جدًا، لوضوح أن موردها ما إذا تَمَّت الركعة المرَدَّه بين الرابعه و الخامسه، بالإتيان بالسجدين فقط، أو مع رفع الرأس من الثانيه أيضا، على الخلاف المتقدِّم فيما به يتحقق تماميَّه الركعه، وإن كان المراد أن تلك النصوص و إن كان موردها خصوص تلك الصوره إلاَّ أنه يمكن أن يستفاد منها حكم المقام بمفهوم الموافقه المعبَّر عنه بإلغاء الخصوصيه.

فيرد عليه ثبوت الفرق بين المقامين، لأنَّ الزيادة المحتمله هناك هي الزيادة الصادره مع الغفله و عدم الالتفات إليها بوجه و لو مع التردد، و الزيادة المحتمله هنا بالنسبه إلى ما بقى من الركعه زياده صادره في حال الالتفات و احتمال كونها زائده، و أصله عدم الزيادة و إن كانت جاريه، إلاَّ- أن مقتضاها عدم تحقق الزيادة في الصلاه، و لا- تثبت عدم اتصاف ما يأتي به من بقية الركعه بوصف الزيادة، و أصله عدم كونه زائدا لا تجرى، لعدم وجود الحاله السابقه كما هو واضح.

هذا، مضافا إلى أنه في المقام يكون الأمر بالنسبه إلى السجدين دائرا بين المحذورين، لأنَّه إذا كان الركوع الذي بيده هو ركوع الركعه الرابعه يجب عليه الإتيان بالسجدين بعده حتى تتمَّ الركعه و تصحَّ الصلاه، و إن كان ركوع الركعه الخامسه، يحرم عليه الإتيان بالسجدين بعده، لإيجابهما بطلان الصلاه.

و دعوى أنه على هذا التقدير لا يكون بطلان الصلاه مسببا عن زياده السجدين، بل كان بطلانها من جهه زياده الركوع.

مدفوعه، بأنَّ المستفاد من الأخبار الوارده في الشكِّ بين الأربع و الخمس عدم كون هذا الركوع على تقدير زيادته مبطلا، لأنَّه إذا لم تكن زياده الركعه مبطله فزياده ركوع واحد لا تكون مبطله بطريق أولى. فعلى هذا التقدير يحرم عليه الإتيان بالسجدين، فيدور الأمر فيهما بين المحذورين، و ليس في البين ما يعيَّن أحد

و أصله عدم الزيادة لا تثبت كون هذه الركعة التي بيده ركعه رابعه، وهذا بخلاف ما هناك، فإنَّ أصله عدم الزيادة إنَّما يحتاج إليها لإثبات عدم تحقق الزيادة في الصلاة، وأما عدد ركعاتها و بلوغها أربعا فهو مقطوع به غير مشكوك فيه، فلا يمكن إلغاء الخصوصية من الأخبار الواردة فيه، والداله على الإتيان بسجدة السهو لأجل عدم التحفظ كما عرفت، من أنَّ سجود السهو إنَّما يكون إيجابه لأجل السهو و الذهول عن أعداد الركعات، لا لأجل دفع مانعيه الزيادة على تقدير تحققها، لأنَّ الظاهر الاتكال في عدم تحققها على الأصل فتدبر جيِّداً.

و أمَّا عدم تماميه الوجه الثاني، فلأنَّ شكَّه بالنسبه إلى الركعات التامه و إن كان شكًا بين الثلاث و الأربع كما عرفت في الصورة الثانية، إلاَّ أنَّ الظاهر عدم شمول النصوص الواردة فيه للمقام، لا لدعوى انصرافها عنه كما في المصباح (١)، بل لأنَّها مسوقه لبيان حكم ما لو كانت النقيصه المحتمل ركعه واحده تامه، بحيث كانت صلاه الاحتياط بتمامها جابره لها.

و هنا ليس كذلك لأنَّ النقص المحتمل ليس بمقدار ركعه تامه حتى يجبر بسبب صلاه الاحتياط بل بمقدار سجدتين أو أقل، و لم يقم دليل على جبر صلاه الاحتياط للسجدتين أو أقل كما لا يخفى.

و إن شئت قلت: إنَّ معاملة الشاكِّ بين الثلاث و الأربع مرجعها إلى هدم الركوع، و البناء على كون الركعه السابقه ركعه رابعه ثمَّ الإتمام و الإتيان بصلاه الاحتياط لجبران النقص المحتمل، مع أنَّ هنا شيئاً يحتمل زيادته و هو الركوع، و ليس في البين ما يكون جابراً له على تقدير كونه زائداً، ضروره أنَّ النصوص

الوارده فى الشكّ بين الثلاث و الأربع مسوقه لتدارك النقص لا الزيادة.

اللهمّ إلا- أن يقال: تلك النصوص و إن كانت فى مقام بيان جبر النقيصه، إلا- أنّ الزيادة المحتملـه تندفع مانعيتها بسجدة السهو، لدلاله الأخبار الوارده فى الشكّ بين الأربع و الخمس على ذلك بمفهوم الموافقه، لأنّه إذا كانت مانعـه زياده ركعه تامّه محتمله مندفعه بسجدة السهو، فاندفاع مانعـه زياده بعض الركعه احتمالاً بهما بطريق أولى.

و لكنّ لا يخفى أنّ هذا إنّما يتمّ على تقدير كون سجود السهو دافعاً لزيادة الركعه التى هى مورد تلك الروايات، و قد عرفت أنّ الظاهر كون الزيادة فى موردها مندفعه بالأصل، و إيجاب سجود السهو إنّما هو لأجل عدم تحفّظ أعداد الركعات، و لذا لا يضرّ الإخلال به عمداً أو سهواً بصحة الصلاه أصلاً، فلا يمكن استفاده حكم المقام منها.

ثمّ إنّّه قد يقرّر البطلان فى المقام بوجه آخر، و هو أنّه لا شكّ فى أنّ مورد الأخبار الوارده فى الشكوك الصحيحه يختصّ بما إذا كان أحد طرفى الاحتمال أو أطرافه صحّه الصلاه، سواء كان الطرف الآخر أو الطرفان الآخران، البطلان أو الصحه، و أمّا إذا كان كلّ من الطرفين أو الأطراف البطلان، فلا إشكال فى عدم شمول تلك الأخبار له، و المقام من هذا القبيل، لأنّه يعلم إجمالاً ببطلان صلاته إمّا من جهه زياده الركوع أو من جهه نقص السجدةين فلا يكون مشمولاً لشيء منها.

أقول: إن كان المراد أنّ الشاك بين الأربع و الخمس فى الركوع عالم ببطلان صلاته حين الشكّ، بمعنى أنّه بمجرد طرؤ صفة الشكّ له يعلم ببطلان صلاته، فلا- خفاء فى وضوح خلافه، ضروره أنّه يحتتمل أن تكون الركعه التى بيده ركعه رابعه و كان الركوع الذى هو فيه ركوعها، و على هذا التقدير لا تكون صلاته باطله بوجه، فلا يكون كلّ من طرفى الاحتمال هو البطلان.

و إن كان المراد أنه بعد معاملته كالشاك بين الثلاث و الأربع بإلغاء الركوع، يعلم إجمالاً بطلان صلاته، إما من جهة زياده الركوع، و إما من جهة نقص السجدين.

فيرد عليه أن مقتضى معامله الشاك بين الثلاث و الأربع هو البناء على كون الركعه السابقه ركعه رابعه، و مرجعها إلى عدم كون الركوع الزائد مبطلا على تقدير زيادته. فإجراء تلك الأخبار يستلزم إلغاء مانعيه الركوع فتأمل.

رابعها: الشك بين الثلاث و الأربع

حكمه في جميع فروضه هو البناء على الأربع ثمّ الإتيان بعد الفراغ بركعه قائما، أو ركعتين جالسا، و النصّ و الفتوى (1) متطابقان فيه، و النصوص الواردة في هذا الباب الخاليه من الاضطراب و الاشكال ثلاثه:

١- روايه عبد الرحمن بن سيابه و أبي العباس جميعا عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إذا لم تدر ثلاثا صليت أو أربعا- إلى أن قال: -و إن اعتدل وهمك فانصرف و صلّ ركعتين و أنت جالس» (2).

٢- مرسله جميل عن أبي عبد الله عليه السلام قال فيمن لا يدرى أثلاثا صلّى أم أربعا و وهمه في ذلك سواء قال: فقال: «إذا اعتدل الوهم في الثلاث و الأربع فهو بالخيار، إن شاء صلّى ركعه و هو قائم، و إن شاء صلّى ركعتين و أربع سجّادات و هو جالس» (3).

ص: ٥٠٣

١ - ١) الانتصار: ١٥٦، الخلاف ١: ٤٤٥، الكافي في الفقه: ١٤٨، المهذب ١: ١٥٥، الوسيله: ١٠٢، المراسم: ٨٩، السرائر ١: ٢٥٤، الجامع للشرائع: ٨٧، المعتمد ٢: ٣٩٢، تذكره الفقهاء، ٣: ٣٤٣ مسأله ٣٥٦.

٢ - ٢) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٧، التهذيب ٢: ١٨٤ ح ٧٣٣، الوسائل ٨: ٢١٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٠ ح ١.

٣ - ٣) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٩، التهذيب ٢: ١٨٤ ح ٧٣٤، الوسائل ٨: ٢١٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٠ ح ٢.

٣-روايه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «إذا كنت لا تدري ثلاثا صلّيت أم أربعاً ولم يذهب و وهمك إلى شيء فسلم ثم صلّ ركعتين و أنت جالس، تقرأ فيهما بأم الكتاب.» (١).

و يظهر من جماعه من القدماء و المتأخرين في هذه الصوره عدم تعين البناء على الأكثر، بل هو مخير بينه و بين البناء على الأقل (٢)، كما يقول به سائر فرق المسلمين (٣) غير الإماميه. و حكى هذا القول عن ابن بابويه و العماني (٤) و في محكي المدارك: أنه لا يخلو من رجحان (٥)، و في الكفايه: أنه أقرب، و في الذخير: هو متجه (٦).

و يرد عليه-مضافاً إلى أنّ مرجع تجويز البناء على الأقل إلى اعتبار استصحاب عدم الزيادة في المقام، و معه لا-وجه للإتيان بالركعه المحتمل مفضوله-إنه مخالف للروايات الداله صريحاً على وجوب البناء على الأكثر مع كونها موافقه للمشهور و مخالفه للعامه، فالأحوط بل الأقوى تعين البناء على الأكثر كما عليه المشهور.

ثم إنه وقع الاختلاف في كيفية صلاه الاحتياط هنا، و أنه هل تجب الركعتان من جلوس أو تتعين الركعه من قيام، أو يتخير بين الأمرين؟ و جوه بل أقوال، فحكى عن المفيد و صاحب المراسم تعيين الركعه من قيام (٧)، و عن العماني و الجعفي

ص: ٥٠٤

-
- ١- (١) الكافي ٣:٣٥٣ ح ٨، الوسائل ٢١٧:٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٠ ح ٥.
 - ٢- (٢) المقنع: ١٠٤، الفقيه ١:٢٣٠ ح ١٠٢٢ و نقله عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة ٢:٣٨٢.
 - ٣- (٣) المجموع ٤:١١١، المغني لابن قدامه ١:٧٠٣، الشرح الكبير ١:٧٢٧.
 - ٤- (٤) مختلف الشيعة ٢:٣٨٢ عن ابن الجنيد و الصدوق، و لعلّ العماني مصحف اسكافي، إذ ليس عن العماني في هذه المسأله عين و لا أثر.
 - ٥- (٥) مدارك الأحكام ٤:٢٥٩.
 - ٦- (٦) ذخيره المعاد: ٣٧٧، كفايه الأحكام: ٢٦.
 - ٧- (٧) المقنع: ١٤٦، المراسم: ٨٧.

و ثقہ الإسلام الكلینی و والد الصدوق تعیین الركعتین من جلوس (١)، و فی محكّی المفاتیح إنّه أحوط (٢).

و لكنّ المشهور هو التخییر بین الأمرین (٣)، و يدلّ علیه صریحا مرسله جمیل المتقدّمه، و بها یرفع الید عن ظهور سائر الأخبار فی التعیّن، و الإرسال فیها لا- یقدح بعد كون المرسل هو الجمیل، كما أنّ المناقشه فی سندھا من جهه علی بن حدید بن حکیم مدفوعه بكونه ثقہ موردا للاعتماد فی نقل الروایه.

ثمّ إنك عرفت أنّه لا فرق فی الحكم المذكور بین صور المسأله التي هی عباره عمّا لو كان الشكّ فی حال القيام أو فی الركوع أو بعده أو فی السجدين أو بينهما أو بعدهما، و ذلك لأنّ اعتبار تمامیه الركعه إنّما كان بلحاظ لزوم إحراز الركعتین الأولیین، لأنّهما لا- تحتملان للسهو كما فی الشكّ بین الاثنتین و الثلاث فی حال القيام مثلا أو بلحاظ احتمال الزیاده كما فی الشكّ بین الأربع و الخمس قبل تمامیه الركعه، و أمّا فی غیر هذین الموردين فلا فرق بین الفروض أصلا.

خامسها: الشكّ بین الاثنتین و الثلاث بعد إكمال الركعه

المشهور أنّه یبنى علی الثلاث، و يتمّ بإضافه ركعه أخرى ثمّ یأتی بصلاه الاحتیاط التي هی ركعه من قیام أو ركعتان من جلوس.

ص: ٥٠٥

١- ١) الكافي ٣:٣٥١ باب (السهو فی الثلاث و الأربع)، و حكاه عن العمّانی و والد الصدوق فی مختلف الشیعه ٢: ٣٨٤، و عن العمّانی و الجعفی فی الذکری ٤:٧٩ و مفتاح الكرامه ٣:٣٥٠-٣٥١.

٢- ٢) مفاتیح الشرائع ١:١٧٩.

٣- ٣) الانتصار: ١٥٦، الخلاف ١:٤٤٥ مسأله ١٩٢، الغنیه: ١١٢، الجامع للشرائع: ٨٧، الكافي فی الفقه: ١٤٨، المهذب ١:١٥٥، المراسم: ٨٩، الوسیله: ١٠٢، المعتمر ٢:٣٩٢، مختلف الشیعه ٢:٣٨٦، الدروس ١:٢٠٢، مسالك الافهام ١:٢٩٣.

و هنا أقوال آخر:

منها: ما حكى عن الصدوق فى الفقيه، من تجويزه البناء على الأقل أيضا (١).

و منها: ما حكى عن والد الصدوق رحمه الله، من التخيير بين البناء على الأقل و التشهد فى كل ركعه، و بين البناء على الأكثر و العمل بمقتضاه (٢).

و منها: ما عن المقنع إنه قال: سئل الصادق عليه السلام عمّن لا يدرى أثنيتين صلّى أم ثلاثا؟ قال: «يعيد الصلاة، قيل: و أين ما روى عن رسول الله صلّى الله عليه و آله: الفقيه لا يعيد الصلاة؟ قال: «إنما ذاك فى الثلاث و الأربع» (٣).

و كيف كان، فالأخبار الواردة فى هذا الباب سبعة، مع أنه لا يظهر من شىء من تلك الأخبار الموافقه لمذهب المشهور، و لذا حكى عن الذكرى أنه قال: و أمّا الشكّ بين الاثنتين و الثلاث فأجراه معظم الأصحاب مجرى الشكّ بين الثلاث و الأربع، و لم نقف فيه على روايه صريحه (٤).

أما الأخبار:

١- ما رواه زراره عن أحدهما عليهما السلام فى حديث- قال: قلت له: رجل لا يدرى أثنيتين صلّى أم ثلاثا؟ فقال: إن دخله الشكّ بعد دخوله فى الثالثه مضى فى الثالثه ثمّ صلّى الأخرى و لا شىء عليه و يسلم» (٥). و المراد من قوله: «مضى فى الثالثه» يحتمل أن يكون هو المضىّ فيها، بجعل الركعه التى بيده هى الركعه الرابعه،

ص: ٥٠٦

١- (١) الفقيه ٢٣٠: ١.

٢- (٢) مفتاح الكرامه ٣: ٣٥٢، مختلف الشيعة ٢: ٣٨٤.

٣- (٣) المقنع: ١٠١.

٤- (٤) الذكرى ٤: ٧٨.

٥- (٥) الكافى ٣: ٣٥٠ ح ٣، التهذيب ٢: ١٩٢ ح ٧٥٩، الاستبصار ١: ٣٧٥ ح ١٤٢٣، الوسائل ٨: ٢١٤. أبواب الخلل الواقع فى الصلاة ب ٩ ح ١.

و الركعه السابقه ركعه ثالثه، و عليه فيكون المراد بالأخرى هي صلاه الاحتياط الواجبه بعدها، و حينئذ فتطبق الروايه على فتوى المشهور، و يحتمل أن يكون هو المضىّ فيها بجعل الركعه التي بيده، الركعه الثالثه و إتمام الصلاه بإضافه ركعه أخرى، و عليه فيكون المراد بقوله: «صلّى الأخرى» هي إضافه ركعه أخرى متّصله، و حينئذ فيستفاد منه وجوب البناء على الأقلّ.

٢- روايه قرب الإسناد عن محمّد بن خالد الطيالسي، عن العلاء قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل صلّى ركعتين و شكّ في الثالثه؟ قال: «يبني على اليقين، فإذا فرغ تشهد و قام فصلّى ركعه بفاتحه القرآن» (١).

٣- روايه عبيد بن زراره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل لم يدر ركعتين صلّى أم ثلاثا؟ قال: يعيد، قلت: أ ليس يقال: لا يعيد الصلاه فقيه؟ فقال:

«إنّما ذلك في الثلاث و الأربع» (٢).

٤- مرسله الصدوق في المقنع المتقدّمه (٣).

٥- روايه دعائم الإسلام عن جعفر بن محمّد عليهما السلام أنّه قال في خبر: «و إن شكّ فلم يدر أ ثنتين صلّى أم ثلاثا؟ بنى على اليقين ممّا يذهب وهمه إليه» (٤).

٦- ما في فقه الرضا من قوله: «و إن شككت فلم تدر أ ثنتين صلّيت أم ثلاثا، و ذهب وهمك إلى الثالثه فأضف إليها الرابعه، فإذا سلّمت صلّيت ركعه بالحمد و حدها، و إن ذهب وهمك إلى الأقلّ فابن عليه و تشهد في كلّ ركعه ثمّ اسجد

ص: ٥٠٧

١- ١) قرب الاسناد: ٤٣ ح ٩٤، الوسائل ٨: ٢١٥. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٩ ح ٢.

٢- ٢) التهذيب ٢: ١٩٣ ح ٧٦٠، الاستبصار ١: ٣٧٥ ح ١٤٢٤، الوسائل ٨: ٢١٥. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٩ ح ٣.

٣- ٣) المقنع: ١٠١.

٤- ٤) دعائم الإسلام ١: ١٨٨، بحار الأنوار ٨٥: ٢٣٦، مستدرک الوسائل ٦: ٤٠٦. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٧ ح ٢.

سجدتى السهو بعد التسليم، وإن اعتدل وهمك فأنت بالخيار فإن شئت بنيت على الأقلّ و تشهّدت فى كلّ ركعه، وإن شئت بنيت على الأكثر و عملت ما و صفناه لك» (١).

٧-روايه سهل بن اليسع قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل لا يدرى أثلاثا صلّى أم اثنتين؟ قال: «بيني على النقصان و يأخذ بالجزم و يتشّهّد بعد انصرافه تشّهّدا خفيفا، كذلك فى أوّل الصلاه و آخرها» (٢).

و أنت خبير بعدم صراحه شىء من هذه الروايات بل عدم دلالتها— لو بالظهور—على المذهب المشهور. و يمكن أن يستدلّ له بموثّقه عمّار بن موسى الفطحي (٣) الوارده فى مطلق الشكوك الداله على الأخذ بالأكثر، كما أنه يمكن أن يستدلّ له بالأخبار الوارده فى الشكّ بين الثلاث و الأربع.

و لكن يرد على الاستدلال بهما للمقام، أنّ غايه مدلولهما هو تدارك النقص المحتمل إذا كان ركعه أو ركعتين، و أمّا الزائد على الركعه الذى كان من أجزائها فلا دلاله لهما على تداركه أيضا بصلاه الاحتياط.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّه قد يكون النقص المحتمل فى المقام زائدا على الركعه، كما إذا شكّ بعد رفع الرأس من السجدين بين اثنتين و الثلاث، فإنّه يحتمل أن تكون هذه الركعه، ركعه ثانيه مفتقره إلى التشّهّد.

ص: ٥٠٨

١- (١) فقه الرضا عليه السّلام: ١١٧-١١٨، بحار الأنوار ٢١٣: ٨٥، مستدرک الوسائل ٤٠٦: ٦. أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ٧ ح ١.

٢- (٢) التهذيب ١٩٣: ٢ ح ٧٦١، الاستبصار ٣٧٥: ١ ح ١٤٢٥، الوسائل ٢١٣: ٨. أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ٨ ح ٦.

٣- (٣) التهذيب ١٩٣: ٢ ح ٧٦٢، الاستبصار ٣٧٦: ١ ح ١٤٢٦، الوسائل ٢١٣: ٨. أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ٨ ح ٤.

و يحتمل أن تكون ركعه ثالثه، فيبنى على كونها الثالثه، وإتمام الصلاه، ثمّ الإتيان بصلاه الاحتياط بعدها، وإن كان موجبا لتدارك النقيصه المحتمله التي هي الركعه، إلا أنه يحتمل نقص التشهد أيضا ولا جابر له أصلا.

و دعوى إنّ نقصان التشهد لا يضرّ بصحّه الصلاه، لأنّه ليس من الأجزاء الركيته.

مدفوعه بأنّه في هذه الصوره يحتمل أن يكون محلّ التشهد باقيا بحاله، بأن كانت الركعه ركعه ثانيه. و حينئذ فالتشهد قد فات عمدا، و الإخلال بالجزء عمدا مبطل مطلقا كما هو واضح.

و بعد فرض عدم الشمول يكون في المسأله وجوه:

الوجه الأوّل: البطلان، لأنّ الأمر دائر بين أن يأتي بالتشهد، فيحتمل زيادته و وقوعه كذلك في حال الالتفات، و بين أن يتركه فيحتمل نقصه من دون جابر، لأنّ المفروض أنّ مثل روايه عمّار إنّما هو بصدد بيان علاج نقص الركعه فقط و لا يستفاد منه جبر نقص غيرها الذي هو من أجزائها.

الوجه الثاني: الصحه، و وجوب التشهد لاحتمال بقاء محلّه، و كون هذه الركعه هي الركعه الثانيه.

الوجه الثالث: الصحه، و عدم وجوب التشهد، لأنّه يشكّ في وجوبه من جهه الشكّ في كون هذه الركعه هي الثانيه أو الثالثه، فيدفع وجوبه بأصالة البراءه عنه.

و بالجمله: فالمسأله من هذه الجهه محلّ إشكال و إن لم يكن هذا الإشكال مذكورا في العبارات أصلا فتتبع.

تتميم

قد عرفت أنّ مورد الروايات الوارده في باب الشكوك، يدلّ على خمسه أحكام:

١- الشكّ بحسب الركعات التامه، فالمفروض فيها الشكّ بعد تمام الركعه و قبل

ص: ٥٠٩

الشروع فيما بعدها، فلو شكَّ و هو قائم قبل أن يركع فهو خارج عن مورد الروايات و لكنَّ يمكن استفادته حكمه منها.

٢- الشكَّ بين الخمس و الستَّ حال القيام، و لا- ريب في أنَّه يجب عليه الجلوس، ليصير الشكَّ بين الأربع و الخمس، و لعلمه بزياده هذا القيام يجب عليه هدمه فيهدمه و ينقل شكَّه إلى الشكَّ بين الأربع و الخمس، و قد عرفت حكمه المستفاد من الروايات الواردة فيه.

٣- الشكَّ بين الأربع و الخمس قائما، و قد عرفت حكمه سابقا في ضمن الصور المتصوره للشكَّ بين الأربع و الخمس، و عرفت أنَّه صرَّح غير واحد بوجوب هدم القيام و الجلوس، فينقلب شكَّه إلى الثلاث و الأربع، فيعمل عمل الشاك بينهما، و يزيد مع ذلك سجدتى السهو لمكان القيام، و قد عرفت ما فيه من الإشكال، من أنَّه لا موجب لهدم القيام و لا دليل عليه، بل الظاهر أنَّه حال القيام شاك بين الثلاث و الأربع بالنسبه إلى الركعات التامه، فيجب عليه هدم القيام لأجل حكم الشرع بالبناء على الأكثر فيها لكونه زياده عليها كما لا يخفى.

٤- الشكَّ بين الثلاث و الأربع و الخمس في حال القيام.

٥- الشكَّ بين الثلاث و الخمس في حال القيام، و الحكم فيهما هو الحكم في سابقتهما من هدم القيام لملاحظه الركعات التامه، و وجوب البناء على الأكثر.

و يمكن الحكم بالبطلان فيها جميعا، نظرا إلى الإشكال الذى ذكرنا سابقا في الشكَّ بين الأربع و الخمس حال الركوع، من أنَّ هذا المصلَّى قد أتى ببعض أجزاء الركعه مع قصد الجزئيه، فعلى فرض وقوعه فى محلّه و اتّصافه بالجزئيه و الصحه التأهليه لا معنى لسقوطه عنه، و خروجه عن هذا الوصف بسبب هدم القيام أو قصد عدم الجزئيه.

فحينئذ المحتمل إنّما هو نقص بعض الركعه لإتمامها، و لا دليل على كون صلاه

الاحتياط جابره للنقيصه المحتمله إذا كانت أقل من الركعه.

نعم لو كان المأتى به من الركعه مجرد القيام و لم يزد عليه شيئا من القراءه و نحوها، يمكن أن يقال بعدم الإتيان بشيء من أجزاء الركعه، نظرا إلى أن القيام الذى هو جزء للصلاه هو القيام فى حال الذكر و القراءه لا مجردة، أو يقال بأن الجزء هو القيام للركعه أى الركوع على ما استظهرناه سابقا فى باب ركنيه القيام، فما لم يركع لا يكون قيامه متصفا بوصف الجزئيه أصلا. فانقذح من ذلك الإشكال فى حكم هذه المسائل و الاحتياط مما لا ينبغى تركه.

ثم إن هنا شكوكا آخر طارئة بعد تماميه الركعه، و لكن لم يقع التعرض لها فى شيء من الروايات المتقدمه، كالشك بين الاثنتين و الأربع و الخمس بعد تماميه الركعه أو بين الثلاث و الأربع و الخمس كذلك، أو بين الاثنتين و الثلاث و الأربع و الخمس كذلك أيضا، و فيها وجهان:

الأول: الصحه، نظرا إلى أن المستفاد من الروايات الوارده فى الشك بين الأربع و الخمس أن احتمال الزيادة مدفوع بأصالة العدم الجاريه فى جميع موارد احتمال الزيادة، و إيجاب سجود السهو إنما هو للذهول و الغفله عن عدد ركعات الصلاه و بعد إلغاء احتمال الزيادة يتحقق المورد بالنسبه إلى الروايات الأخر غير الوارده فى الشك بين الأربع و الخمس.

الثانى: البطلان، لعدم جريان شيء من الروايات هنا، أما الروايات الوارده فى غير الشك بين الأربع و الخمس، فلأن موردها ما إذا فرض انحصار الاحتمال فى النقص، و أميا فيما وجد احتمال الزيادة أيضا فلا يعلم بشمولها له، و أما الروايات الوارده فيه فلأن موردها ما إذا فرض انحصار الاحتمال فى الزيادة كما لا يخفى. هذا، و لا يبعد الوجه الأول لما ذكر فيه.

قد ورد في حكمه روايات:

منها: رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام- التي رواها المشايخ الثلاثة رحمهم الله- قال: «إذا كثر عليك السهو فامض على صلاتك، فإنه يوشك أن يدعك، إنما هو من الشيطان» (١).

و منها: رواه زراره و أبي بصير قالوا: قلنا له: الرجل يشك كثيرا في صلاته حتى لا يدري كم صلى ولا ما بقي عليه؟ قال: يعيد، قلنا: فإنه يكثر عليه ذلك كلما أعاد شك؟ قال: يمضي في شكه، ثم قال: «لا تعودوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه، فإن الشيطان خبيث معتاد لما عود، فليمض أحدكم في الوهم ولا يكثر نقض الصلاة، فإنه إذا فعل ذلك مرات لم يعد إليه الشك، قال زراره: ثم قال: إنما يريد الخبيث أن يطاع، فإذا عصى لم يعد إلى أحدكم» (٢).

و منها: مرسله ابن سنان- و الظاهر أنه هو عبد الله بن سنان لروايه فضاله عنه- عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كثر عليك السهو فامض في صلاتك» (٣).

و منها: رواه عمارة عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يكثر عليه الوهم في الصلاة فيشك في الركوع فلا يدري أركع أم لا؟ ويشك في السجود فلا يدري أسجد أم لا؟

ص: ٥١٢

١- ١) الكافي ٣: ٣٥٩ و ٣٥٨ ح ٨ و ٢، التهذيب ٢: ٣٤٣ ح ١٤٢٤، الفقيه ١: ٢٢٤ ح ٩٨٩، الوسائل ٨: ٢٢٧ أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٦ ح ١.

٢- ٢) الكافي ٣: ٣٥٨ ح ٢، التهذيب ٢: ١٨٨ ح ٧٤٧، الاستبصار ١: ٣٧٤ ح ١٤٢٢، الوسائل ٨: ٢٢٨ أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٦ ح ٢.

٣- ٣) التهذيب ٢: ٣٤٣ ح ١٤٢٣، الوسائل ٨: ٢٢٨ أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٦ ح ٣.

فقال: «لا يسجد ولا يركع ويمضى فى صلاته حتى يستيقن يقينا» (١).

و منها: مرسله الصدوق قال: قال الرضا عليه السلام: «إذا كثر عليك السهو فى الصلاه فامض على صلاتك و لا تعد» (٢).

ثم إن المراد بالسهو المأخوذ فى الروايات هل هو خصوص الشك أو الأعم منه و من السهو المصطلح؟ وجهان، بل قولان: وقد حكى نسبه القول الأول إلى الشهره عن العلامة المجلسى، كما أنه حكى عن ظاهر المعبر و أكثر كتب العلامة و صريح كشف الرموز و البيان و الدروس و غيرها من الكتب الكثيره للمتأخرين (٣)، و حكى الثانى عن شرح الألفيه و فوائد الشرائع و تعليق الإرشاد و أكثر كتب الشهيد الثانى و بعض آخر (٤).

و الظاهر هو القول الأول، توضيحه: إننا قد حققنا فى أول مبحث الخلل أن السهو بحسب معناه اللغوى عباره عن مطلق الذهول و الغفله عن الواقع، سواء كان الداهل ملتفتا حين ذهوله إلى كونه ذاهلا و مستورا عنه الواقع - و لا محاله يكون حينئذ مترددا فيه و شاكا - أم لم يكن متوجها إلى ذهوله، بل كان غافلا - عنه أيضا، و لا محاله يكون معتقدا لخلاف الواقع، إلا أن الظاهر أن المراد بالسهو المأخوذ فى الأخبار هنا هو الشك المقابل للسهو بالمعنى المصطلح بينهم، و ذلك لأن

ص: ٥١٣

١- ١) التهذيب ١: ١٥٣ ح ٦٠٤، الاستبصار ١: ٣٢٦ ح ١٣٧٢، الوسائل ٨: ٢٢٩، أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ١٦ ح ٥.

٢- ٢) الفقيه ١: ٢٢٤ ح ٩٨٨، الوسائل ٨: ٢٢٩، أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ١٦ ح ٦.

٣- ٣) بحار الأنوار ٨٥: ٢٧٦، المعبر ٢: ٣٩٣، نهايه الأحكام ١: ٥٣٣، تذكرة الفقهاء ٣: ٣٢٢، المنتهى ١: ٤١١، كشف الرموز ١: ٢٠٣، البيان ١: ١٥١، الدروس ١: ٢٠٠، الموجز الحاوى (الرسائل العشر): ١٠٨، مدارك الأحكام ٤: ٢٧١، ذخيره المعاد: ٣٦٧، مفاتيح الشرائع، ١٨٠، مفتاح الكرامه ٣: ٣٣٣.

٤- ٤) الخلايف ١: ٤٦٥ مسأله ٢١٠، الغنيه: ١١٢-١١٣، السرائر ١: ٢٤٥، جامع المقاصد ٣: ١٣٥، روض الجنان: ٣٤٣، الروضه البهيته ١: ٣٣٩، مسالك الأفهام ١: ٢٩٦، مفتاح الكرامه ٣: ٣٣٣.

الظاهر أنّ هذه الروايات مسوقه لبيان نفي الأحكام المترتبه على السهو في صورته الكثره امتنانا و تفضّلا.

و حينئذ نقول: إنّ السهو قد يصير سببا لترك جزء أو شرط، و قد يصير موجبا لفعل مانع، و على التقديرين قد يكون الجزء و الشرط و المانع جزء، أو شرطا، أو مانعا مطلقا- أى فى حالتى العمد و السهو- و قد لا يكون إلّا جزء، أو شرطا، أو مانعا فى خصوص حال العمد و الاختيار.

ففيما إذا كان جزء مثلا مطلقا يكون بطلان الصلاه عند تركه مسببا عن الإخلال به، و لا مدخل للسهو فيه أصلا، فإنّ بطلان الصلاه عند فقدانها للركوع سهوا ليس لأجل السهو عن الركوع، بل لأجل كونها فاقده له و هو من الأجزاء الركنيه، و لا مدخله للسهو فى هذه الجهه أصلا، و كذلك إيجاد المانع مطلقا سهوا.

فإنّ الاستدبار السهوى يبطل الصلاه بما أنه استدبار لا بما أنه وقع سهوا، و هذا واضح جدّا، ففى هذه الصوره لا يكون للسهو بما هو سهو حكم حتّى يرتفع عند الكثره.

و أمّا الصوره الثانيه فالسهو فيها و إن كان له دخل فى الحكم إلّا أنّ الحكم المترتب عليه هى الصحه و التماميه، إذ المفروض اختصاص الجزئيه و الشرطيه و المانعيه بحال الاختيار، و رفع الصحه مع الكثره مناف للامتنان الذى سيقى الأخبار لإفادته.

و دعوى أنّ المراد بهذه الأخبار نفي وجوب سجدهتى السهو مع الكثره عند حصول موجبهما، بمعنى أنّ ما يترتب عليه سجدهتا السهو من الأفعال و الأقوال السهويه، إذا صدر عمّن يسهو كثيرا لا يترتب عليه شىء حينئذ.

مدفوعه- مضافا إلى أنه من البعيد تنزيل الإطلاقات الكثره على إرادته هذا

المعنى- بأنّ ظاهر الروايات إيجاب المضيّ في الصلاه مع الكثره، و هو لا- ينافي وجوب سجود السهو بعد كونه خارجا من الصلاه، فهذا التعبير يشعر بل يدلّ على أنّ المراد نفي ما ينافي المضيّ ممّا لا يكون خارجا من الصلاه.

فانقذ أنّه لا محيص عن حمل السهو على خصوص الشكّ، و حمله على إرادته الأعمّ لا يصح، كما بيّنه المحدث المجلسي قدّس سرّه فيما حكى عنه (١).

ثمّ إنّ يقع الكلام بعد ذلك في تحديد الكثره، فنقول:

في هذا الباب أقوال مختلفه منشؤها روايه واحده وارده في المقام.

أمّا الأقوال فهي كثيره بحسب الظاهر:

منها: ما هو المشهور بين المتأخّرين من أنّه يرجع في ذلك إلى العرف، و نسبه المجلسي في أربعينه إلى الأكثر، و كذا صاحب الرياض (٢).

و منها: ما في محكيّ الوسيله من أن يسهو ثلاث مرات متواليات، و الظاهر أنّه مراد ابن إدريس في السرائر حيث قال: حدّه أن يسهو في شيء واحد أو فريضه واحده ثلاث مرّات فيسقط بعد ذلك حكمه أو يسهو في أكثر الخمس أعني ثلاث صلوات من الخمس، فيسقط بعد ذلك حكم السهو في الفريضه الرابعه (٣).

و أمّا الروايه فهي ما رواه الصدوق بإسناده عن محمد بن أبي عمير، عن محمّد بن أبي حمزه أنّ الصادق عليه السّلام قال: «إذا كان الرجل ممّن يسهو في كلّ ثلاث فهو ممّن كثر عليه السهو» (٤). و الظاهر أنّ التميّز المقدر بعد كلمه «ثلاث» هي الصلوات

ص: ٥١٥

١- ١) بحار الأنوار ٢٨٦: ٨٥.

٢- ٢) تذكره الفقهاء ٣: ٣٢٣ مسأله ٣٤٩، الذكري ٤: ٥٥-٥٦، الروضه البهيّه ١: ٣٣٩، بحار الأنوار ٨٥: ٢٨١، مفاتيح الشرائع ١: ١٨٠، كفايه الأحكام: ٢٦، رياض المسائل ٤: ٢٥٠.

٣- ٣) السرائر ١: ٢٤٨، الوسيله: ١٠٢.

٤- ٤) الفقيه ١: ٢٢٤ ح ٩٩٠، الوسائل ٨: ٢٢٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٦ ح ٧.

المفروضات، و احتمال أن يكون المراد الأعم، باعتبار حذف المتعلق الذى هو دليل العموم بعيد جدًا.

نعم، يقع الكلام فى أنّ المراد من لفظه «كلّ» هل هو استيعاب أفراد الثلاث أو أنّ المراد منها استيعاب أجزائه، فالمراد على الأوّل أنّ الرجل إذا كان يسهوا فى كلّ ثلاث من الصلوات، فهو من أفراد كثير السهوا، و عليه يحتمل أن يكون المراد ب«الثلاث» الثلاث متواليه، و يحتمل أن يكون أعمّ.

و على الثانى يكون المراد أنّ الرجل إذا كان ممّن يسهوا فى كلّ واحده من الثلاث، فهو ممّن يكثر عليه السهوا. و يبعد الاحتمال الأوّل مضافا إلى بعد مدخلية الثلاث، و أنّه بناء عليه تكون الروايه مجمله من جهه عدم وقوع التحديد فيها إلى وقت و زمان، و أنّ محقق الكثره هل السهوا فى كلّ ثلاث ثلاث، إلى شهر أو سنه أو ما دام الحياه؟ كما أنّه يبعد الاحتمال الثانى أنّه بناء عليه لم يكن افتقار إلى التعبير بكلمه «كلّ ثلاث» بل كان المقصود يتأدى مع حذف كلمه «كلّ» أيضا، بل تأديته بدونه أحسن منها معه كما لا يخفى.

ثمّ إنّه يستفاد من روايه زراره و أبى بصير المتقدمه أنّ الشكّ فى الثلاث الذى يوجب تحقق الكثره على ما هو مفاد روايه محمد بن أبى حمزه المتقدمه بناء على أحد احتماليها، لا ينحصر بما إذا شكّ فى ثلاث صلوات مستقله صحيحه، بل يتحقق ذلك أيضا فيما إذا شكّ فى الصلاه بما يوجب بطلانها ثمّ شكّ فى إعادتها كذلك ثمّ شكّ فى الصلاه الثالثه المعاده أيضا.

نعم، يقع الكلام حينئذ فى أنّ الشكّ فى الصلاه الثالثه الذى به يتحقق الكثره هل يوجب رفع حكم الشكّ عنها أيضا أو أنّها أيضا باطله؟ و حكم الشكّ إنّما

يرتفع بالنسبه إلى الصلاه الرابعه و ما بعدها من الصلوات، كما أنه يستفاد من روايه عمّار المتقدّمه أنّ الكثره تتحقق أيضا بالشكّ في الأفعال، لأنّ المفروض فيها هو الشكّ في الركوع و السجود و نحوهما.

و الظاهر أنّ المراد بالشكّ في الركوع المذكور فيه ليس الشكّ الذى دخل فى تحقق موضوع الكثره، إذ حيثئذ لا يكون وجه لعدم ترتيب الأثر عليه ما دام لم يتحقق، كما هو المذكور فى الروايه، حيث وقع النهى فيها عن السجود و الركوع و الأمر بالمضى فى الصلاه حتى يستيقن يقينا.

ثمّ إنّ الشكّ مع قطع النظر عن الكثره قد يترتب عليه وجوب إعاده أصل الصلاه، و قد يترتب عليه وجوب تدارك الفعل المشكوك فى حال الصلاه، و قد يترتب عليه وجوب سجدتى السهو بعد الصلاه كما فى الشكّ بين الأربع و الخمس على ما عرفت، و قد لا يترتب عليه شيء كما إذا كان بعد تجاوز المحل.

لا إشكال فى تحقق موضوع الكثره المؤثر فى رفع الحكم المترتب على الشكّ عدا الصوره الأخيره من هذه الصور الأربعه، و أمّا فيها فيشكل ذلك نظرا إلى أنّ الشكّ فيها لا يترتب عليه حكم حتى يرتفع مع الكثره، فلو تكرّر منه الشكّ فى السجود مثلا بعد التجاوز عن محله لا يصير بذلك كثير الشكّ، فلو شكّ فيه بعد ذلك قبل التجاوز يعمل عمل الشاك و يرجع لتداركه، كما أنّه لو كان شكّه المتكرّر بالنسبه إلى فعل خاصّ، فالظاهر أنّه لا يعامل مع الأفعال الأخر أيضا معامله كثير الشكّ، بل يعمل معها عمل الشاك كما هو ظاهر.

ثمّ إنّ هل يلحق بكثير الشكّ فى عدم ترتب حكم الشكّ عليه - كثير الظنّ، فلا يترتب على ظنه الكثير ما يترتب على الظنّ مع قطع النظر عن الكثره، أو أنّ ارتفاع الحكم بسبب الكثره إنّما هو فى خصوص الشكّ؟ وجهان:

الظاهر هو الوجه الأوّل فيما لو تعلّق ظنه بالبطلان أو بعدم الإتيان بما يجب

عليه الإتيان به، و ذلك لما يستفاد من التعليل الوارد في بعض الأخبار المتقدّمة من أنّ منشأ ذلك هو الشيطان (١)، و هو يريد أن يطاع، و الاعتناء به إطاعه له، و حينئذ فلا يبعد الإلحاق من جهة تنقيح المناط.

ثمّ إنّه هل يتعيّن على كثير الشكّ المضى في الصلاة و عدم الاعتناء بشكّه، أو أنّ الأمر بالمضى مجرد ترخيص من الشارع، فيتخيّر بين عدم الاعتناء و بين الاعتناء، و العمل بمقتضى شكّه إن فاسدا ففاسد، و إن احتياطا فاحتياط، و إن تداركا فتدارك، كما ربّما ينسب إلى بعض الأعظم (٢)؟ وجهان:

الظاهر من الروايات هو الوجه الأوّل، و عليه فلو اعتنى بشكّه و أتى بالمشكوك مع عدم التجاوز عن المحل، و كان ركنا كالركوع و نحوه، بطلت صلاته من جهة زياده الركن، لأنّ مرجع الأمر بالمضى مع كثره الشكّ إلى رفع اليد عن جزئيه الركوع، و كون الصلاة في حق كثير الشكّ هي الصلاة، و لو كانت فاقده للركوع، فالإتيان بالمشكوك مع ذلك إتيان بما هو زائد على الصلاة المأمور بها في حقّه، و زياده الركن مبطله، نعم لو لم يكن المشكوك من الأجزاء الركنيه و أتى به بقصد القربه كالقراءة، فالظاهر صحّه صلاته.

شكّ الإمام مع حفظ المأموم و بالعكس

هذا النوع من الشكّ، من جمله الشكوك التي لا اعتبار بها أو قامت الأماره على أحد طرفيها، و لا يخفى أنّه لم يوجد بعد التتبع في كتب القدماء من الأصحاب رضوان الله عليهم التعرّض لهذه المسأله أصلا. نعم ذكره الشيخ الطوسي رحمه الله في

ص: ٥١٨

١- (١) الوسائل ٢٢٨: ٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٦ ح ٢.

٢- (٢) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٤١٨.

قال فى المبسوط فيما إذا سهى الإمام بما يوجب سجدة السهو: فإن كان المأموم ذاكرا ذكر الإمام و تبهه عليه، و وجب على الإمام الرجوع إليه (١).

فإن وجوب الرجوع إلى المأموم إنما هو فى صورته الشك و التردد، لا التذكر و العلم بالواقع، فمفاده أن الإمام مع الشك يرجع إلى المأموم إذا كان ذاكرا.

و قال فى النهايه: و لا سهو على من صلى خلف إمام يقتدى به، و كذلك لا سهو على الإمام إذا حفظ عليه من خلفه، فإن سهى الامام و المأمومون كلهم أو أكثرهم أعادوا الصلاة احتياطا (٢).

و هذه العبارة و إن كان لها ظهور فى المقام، إلا أن ذيلها لا يخلو من النظر، لأنه لم يعلم وجه الإعادة فيما إذا سهى الإمام و المأمومون، كما أن عبارة المبسوط لا تكون وافية بجميع المدعى كما هو غير خفى.

نعم قال الشيخ فى الاقتصاد: و من سهى فى صلاه خلف إمام يقتدى به لا سهو عليه، و كذا لا سهو على الإمام إذا حفظ عليه من خلفه (٣). و هذه العبارة تدل بتامها على المدعى فى المقام.

و أما المتأخرون فقد تعرضوا للمسألة، و هم بين من نسب إلى الأصحاب القطع بذلك، كما فى المحكى عن المدارك و الذخير (٤)، و بين من نسب هذا الحكم إلى الأصحاب كما فى محكى كشف الالتباس (٥)، و بين من نفى الخلاف فيه كما فى محكى

١- ١) المبسوط ١: ١٢٤.

٢- ٢) النهايه: ٩٣-٩٤.

٣- ٣) الاقتصاد: ٢٦٦.

٤- ٤) مدارك الأحكام ٤: ٢٦٩، ذخيره المعاد: ٣٦٩، مستند الشيعة ٧: ٢١٣.

٥- ٥) مفتاح الكرامه ٣: ٣٤١، حكاه عنه.

و ليعلم أنّ ذلك إنّما هو فيما يتعلّق بالشكّ بكلّ من الإمام و المأموم مع حفظ الآخر، و أمّا مسأله صدور موجب سجده السهو من واحد منهما دون الآخر فقد كانت مبحوثا عنها بين القدماء (٢) أيضا، و حكى عن فقهاء الجمهور أنّه يجب على المأموم متابعه الإمام في سجود السهو، و إن لم يعرض له السبب (٣).

و لا يجب على المأموم سجود السهو لو اختصّ بعروض السبب على خلاف فيه من مكحول الشامى حيث حكى عنه أنّه قال: إن قام مع قعود إمامه سجد للسهو (٤). كما أنّه وقع الخلاف فيما لو عرض السهو لكلّ منهما، و كذا بالنسبه إلى المأموم فيما لو عرض السهو للإمام فيما بقى من صلاته، مع كون المأموم مسبقا بأن لحق المأموم مع الإمام ركعه أو ما زاد عليها ثمّ سهى الإمام فيما بقى عليه.

و قد تعرّض الشيخ أكثر هذه الفروع في كتاب الخلاف، و لكنّ تعليله لعدم وجوب المتابعه في الفرع الأخير لا يخلو من إجمال بل اضطراب، و لكنّه تعرّض لها في المبسوط بنحو أحسن و أصحّ، و لا بأس بنقل عبارته في الكتابين فنقول:

قال الشيخ في الخلاف: إذا لحق المأموم مع الإمام ركعه أو ما زاد عليها ثمّ سهى الإمام فيما بقى عليه، فإذا سلّم الإمام و سجد سجدتى السهو لا يلزمه أن يتبعه، و كذلك إن تركه متعمّدا أو ساهيا لا يلزمه ذلك، و به قال ابن سيرين. و قال باقى الفقهاء: إنّ يتبعه في ذلك.

ص: ٥٢٠

١-١) مفاتيح الشرائع ١:١٧٩، رياض المسائل ٤:٢٥٥، مستند الشيعة ٧:٢١٣، الحدائق ٩:٢٦٨.

٢-٢) جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣:٣٥، الخلاف ١:٤٦٣ مسألة ٢٠٦، المبسوط ١:١٢٣، المعبر ٢: ٣٩٤-٣٩٥، الذكري ٤:٥٧-٦١.

٣-٣) المجموع ٤:١٤٦، المغنى لابن قدامه ١:٧٣١، الشرح الكبير ١:٧٣٠، بدايه المجتهد ١:٢٠٠، تذكره الفقهاء ٣:٣٢٦.

٤-٤) بدايه المجتهد ١:٢٧١.

دليلنا: أنه قد ثبت أن سجدة السهو لا تكونان إلا بعد التسليم، فإذا سلم الإمام خرج المأموم فيما بقي من أن يكون مقتديا به، فلا يلزمه أن يسجد بسجوده (١).

و قال في المبسوط- فيما إذا دخل المأموم على الإمام في أثناء صلاته، فيه مستلطان، إحداهما: إذا سهى الإمام فيما بقي من الصلاة. و الثانية: و هي إذا كان قد سهى فيما مضى قبل دخول المأموم في صلاته معه- ما هذا لفظه في المسألة الأولى:

فإذا سلم الإمام و سجد للسهو لم يتبعه المأموم في هذه الحالة، و يؤخر حتى تتم صلاته، و يأتي بسجدة السهو، لأن سجدة السهو لا تكونان إلا بعد التسليم، و هو لم يسلم بعد، لأن عليه فائتا من الصلاة يحتاج أن يتممه، فإن أخل الإمام بسجدة السهو عامدا أو ساهيا أتى بهما المأموم إذا فرغ من الصلاة، لأنهما جبران للصلاة، و لا يجوز تركهما (٢).

و لندرج إلى ما كنا فيه و نقول: إن الدليل في المقام هي الروايات الصادرة عن الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، و هي:

١- ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل أبا عبد الله عليه السلام عن إمام يصلي بأربع نفر أو بخمس فيسبح اثنان على أنهم صلوا ثلاثا، و يسبح ثلاثة على أنهم صلوا أربعا، يقولون هؤلاء: قوموا، و يقولون هؤلاء: اقعدوا، و الإمام مائل مع أحدهما، أو معتدل الوهم، فما يجب عليهم؟ قال: ليس على الإمام سهو إذا حفظ عليه من خلفه سهوه باتفاق (بإيقان خ ل) منهم، و ليس على من خلف الإمام سهو إذا لم يسه الإمام، و لا سهو في سهو، و ليس في المغرب سهو، و لا في الفجر سهو، و لا في

ص: ٥٢١

١-١) الخلاف ١: ٤٦٤ مسألة ٢٠٨.

٢-٢) المبسوط ١: ١٢٤.

الركعتين الأولتين من كل صلاة سهو، (و لا سهو في نافله خ ل) فإذا اختلف على الإمام من خلفه فعلية و عليهم في الاحتياط الإعادة و الأخذ بالجزم». و رواه الصدوق بإسناده عن إبراهيم بن هاشم في نوادره (1)، و لكن لم يعلم أنه رواه فيها مرسلًا أو مسندًا.

٢- و ما رواه الشيخ بإسناده عن سعد، عن أحمد بن محمد، عن موسى بن القاسم و أبي قتاده، عن علي بن جعفر. و بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن موسى بن القاسم، عن علي بن جعفر، عن أخيه قال: سألته عن الرجل يصلّي خلف الإمام لا يدرى كم صلّى، هل عليه سهو؟ قال: «لا» (٢).

٣- و ما رواه ابن مسكان عن الهذيل (٣) عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يتكل على عدد صاحبه في الطواف، أ يجزيه عنها و عن الصبي؟ فقال: «نعم، ألا ترى أنك تأتم بالإمام إذا صلّيت خلفه، فهو مثله» (٤).

هذا، و لكن الرواية الأولى مضافا إلى كونها مجمله لا ظهور لها في كون المراد بالسهو هو السهو و الذهول عن الواقع المقارن مع التردد و الشك، و على تقديره فلا بدّ من تقييدها بما إذا حفظ المأموم في الجملة الأولى، و بما إذا حفظ الإمام في الجملة الثانية.

و أمّا مرسله يونس، فدلائلها على الحكم في المقام ظاهره، كما أنه لا يبعد

ص: ٥٢٢

١- (١) الكافي ٣: ٣٥٨ ح ٥، الفقيه ١: ٢٣١ ح ١٠٢٨، التهذيب ٣: ٥٤ ح ١٨٧، الوسائل ٨: ٢٤١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٤ ح ٨.

٢- (٢) التهذيب ٢: ٣٥٠ ح ١٤٥٣ و ج ٣: ٢٧٩ ح ٨١٨، الوسائل ٨: ٢٣٩. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٤ ح ١.

٣- (٣) الظاهر أنّ المراد به هو الهذيل بن صدقه باعتبار روايه ابن مسكان عنه لا هذيل بن حيان الذي هو أخو جعفر ابن حيان، و هو و إن لم يكن ممّن صرح بتوثيقه إلا أنه يمكن أن يستفاد و وثاقته من روايه ابن مسكان عنه كما لا يخفى «المقرّر».

٤- (٤) الفقيه ٢: ٢٥٤ ح ١٢٣٣، الوسائل ٨: ٢٤٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٤ ح ٩.

دعوى ظهور روايه عليّ بن جعفر فيه أيضا، باعتبار أنّ الظاهر كون فاعل «لا يدري» هو الضمير الذي يرجع إلى الرجل الذي يصلّي خلف الإمام، و ظاهره حينئذ أنّ الشكّ منحصر به و الإمام حافظ ذاكر و هذا لا فرق فيه بين أن تكون العبارة خلف الإمام كما في موضع من التهذيب (١) أو خلف إمام كما في موضع آخر منه (٢).

كما أنّه لا فرق بين أن يكون المراد بقوله: «لا يدري كم صلّي» هو أن لا يكون حافظا لشيء من أعداد الركعات أصلا، بأن لا يدري واحده صلّي أم اثنتين أم ثلاثا أم أربعا و هكذا، و بين أن يكون المراد به أعمّ من هذه الصوره و من الجهل بالركعات، و لو كان له يقين بأن كان شكّه بين الاثنتين و الثلاث، أو بين الثلاث و الأربع، أو غيرهما من الشكوك.

و أمّا روايه ابن مسكان فهي و إن كان صدرها لا يخلو عن الاضطراب، لأنّ المفروض في موردها أنّ الرجل يتكل في عدد أشواط الطواف على عدد صاحبه، و لا يلائم ذلك السؤال عن إجزائه له عنها أو عن الصبي كما لا يخفى، إلا أن يوجه بأنّ الجار متعلّق بأمر مقدّر، و المراد إجزاء أخذ العدد عنها أو عن الصبي، إلا أنّ ذلك لا يقدح في الاستدلال بها للمقام، لأنّها تدلّ على أنّ رجوع كلّ من الإمام و المأموم إلى الآخر كان أمرا مسلّما مفروغا عنه.

نعم، يستفاد منها بملا حظّه التعليل جواز الرجوع فيما اعتبر فيه العدد إلى الغير مطلقا، و هو بهذا النحو لم يظهر الفتوى به من الأصحاب.

و كيف كان فلا إشكال بالنظر إلى الروايات و فتاوى المتأخّرين في أصل

ص: ٥٢٣

١-١) التهذيب ٣: ٢٧٩ ح ٨١٨.

٢-٢) التهذيب ٢: ٣٥٠ ح ١٤٥٣.

المسألة، وإن كان التعجب لا يكاد ينقضى من جهة عدم تعرض كثير من القدماء له أصلا مع كونه ممّا يعمّ به البلوى، لما عرفت من أنه لم يتعرض له إلا الشيخ قدّس سرّه (١).

ثمّ إنّه لا- إشكال فى رجوع كلّ من الإمام و المأموم إلى الآخر إذا كان الراجع شاكّا و المرجوع إليه قاطعا، و هذا لا فرق فيه بين أن يكون المأموم واحدا أو متعدّدا، رجلا أو امرأه، بل و إن كان صبيا مميّزا بناء على شرعيّته عباده الصبي كما هو الحق، لإطلاق قوله: «من خلفه»، الشامل لجميع من ذكر كما هو ظاهر.

إنّما الإشكال فى رجوع الشاكّ إلى الظانّ و كذا رجوع الظانّ إلى القاطع، ظاهر عبارته السيّد رحمه الله فى عروته رجوع الظانّ إلى المتيقّن و عدم رجوع الشاكّ إلى الظانّ إذا لم يحصل له الظنّ (٢)، و لكنّ الظاهر أنّ العكس لا- يخلو من قوّه، فإنّ دليل اعتبار الظنّ- مطلقا أو فى الجملة- فى الصلاه يجعل الظانّ بحكم القاطع، فلا وجه لرجوعه إليه.

نعم ظاهر مرسله يونس المتقدّمه اعتبار كون الحفظ على طريق اليقين بناء على أن يكون الصادر هى كلمه «بإيقان» و لكنّه لم يثبت، فيحتمل أن يكون الصادر هى كلمه «باتّفاق» كما فى بعض النسخ.

ثمّ إنّه إذا كان الإمام شاكّا و المأمومون مختلفين من حيث الاعتقاد، بأن اعتقد بعضهم أنّه صلّى الركعه الرابعه مثلا، و بعضهم أنّه لم يصلّها بعد، فالظاهر بمقتضى المرسله غيرها أنّه لا- يرجع إليهم أصلا إلّا- إذا حصل له الظنّ، فيعمل على طبق ظنّه لأدلّه اعتباره. نعم إذا كان بعض المأمومين متيقّنا و بعضهم الآخر شاكّا، فالظاهر أنّ الإمام يرجع إلى الحافظ منهم و إن كان ظاهر

ص: ٥٢٤

١- ١) راجع ٥١٨: ٢.

٢- ٢) العروه الوثقى ١: ٦٨٢ مسألة ٦.

المرسله،-بناء على أن يكون الصادر هي كلمه «باتفاق»-و كذا ظاهر ذيلها هو عدم جواز الرجوع،إلا أن هذه الكلمه لم يثبت صدورها،و الذيل محتمل لأن يكون المراد بالاختلاف فيه هو الاختلاف في الاعتقاد كما لا يخفى،مضافا إلى أنه مجمل لا يمكن التشبث به.و كيف كان فالظاهر جواز رجوع الإمام إلى الحافظ منهم إلا أن رجوع الشاكّ منهم إلى الامام إذا لم يحصل الظنّ له و لا لهم فمورد تردّد و إشكال،و الأحوط الإعادة.

ثمّ إنّه إذا كان كلّ من الإمام و المأموم شاكّا،فتاره يكون شكّهم متّحدا،كما إذا شكّ الجميع بين الثلاث و الأربع مثلا،و اخرى يختلف شكّ الإمام مع شكّ المأموم، و فى هذه الصوره قد يكون بين الشكّين قدر مشترك و قد لا يكون كذلك،لا إشكال فى الصوره الاولى فى وجوب معامله كلّ منهما عمل ذلك الشاكّ،كما أنّه لا إشكال فى الصوره الثالثه فى وجوب معامله كلّ منهما عمل شكّه المختصّ به.

و أقميا الصوره الثانيه كما إذا شكّ الإمام بين الثنتين و الثلاث و المأموم بين الثلاث و الأربع،فقد يقال فيها كما قيل:برجوع كلّ منهما إلى القدر المشترك الذى هي الثلاث فى المثال،لأنّ الإمام حافظ بالنسبه إلى عدم الزيادة على الثلاث،فيجب أن يرجع المأموم إليه و يلغى شكّه بالنسبه إلى الأربع، و المأموم حافظ بالنسبه إلى عدم النقصان عن الثلاث،فيجب أن يرجع الإمام اليه و يلغى احتمال الاثنتين،و إذا لغى احتمال الأربع و الاثنتين يبقى القدر المشترك فى البين.

هذا،و لكنّ الظاهر يقتضى العدم،لأنّ كلّا منهما فى نفسه لا يكون حافظا أصلا،بل مترددا و شاكّا،فلا معنى لرجوع الآخر إليه،بل فى هذه الصوره أيضا كالصوره الثالثه يجب أن يعمل كلّ منهما عمل شكّه المختصّ به.

ثمّ إنّه إذا كان أحدهما كثير الشكّ و الآخر حافظا،فهل يعمل من كثير شكّه

عمل كثير السهو، أو يرجع إلى حفظ الآخر؟ وجهان، و الظاهر هو الوجه الثاني، لأنّ لسان الأدله الداله على رجوع غير الحافظ إليه نفي السهو عن غير الحافظ، و أنّه لا يكون له سهو، و الموضوع في أدله كثير السهو هو من كثر سهوه و مع حفظ الآخر لا يكون في البين سهو أصلا. و إن شئت قلت: إنّ دليل كثير الشكّ المقتضى لعدم الاعتناء بشكّه إنّما هو من قبيل الأصول العمليه، و مقتضى ظاهر الأدله الوارده هنا طريقه حفظ الحافظ لغيره، و من المعلوم أنّه لا مجال للأصل مع وجود الأماره، فتدبر.

سرشناسه:فاضل موحدي لنكراني، محمد، - ۱۳۱۰

عنوان و نام پديد آور:نهاييه التقرير في مباحث الصلاه/ تقريراً لما افاده حسين الطباطبائي البروجردى؛ تاليف محمد الفاضل اللنكراني

مشخصات نشر:قم: مركز فقه الائمه الاطهار عليهم السلام، ۱۴۲۰ق. = - ۱۳۷۸.

شابك: ۹۶۴-۹۱۹۱۵-۹-۳۴۰۰۰۰ريال: (دوره) ؛ ۹۶۴-۹۱۹۱۵-۹-۳۴۰۰۰۰ريال: (دوره) ؛ ۹۶۴-۹۱۹۱۵-۹-۳۴۰۰۰۰ريال: (دوره) ؛ ۹۶۴-۹۱۹۱۵-۹-۳۴۰۰۰۰ريال: (دوره) ؛ ۹۶۴-۹۱۹۱۵-۹-۳۴۰۰۰۰ريال: (دوره) ؛ ۹۶۴-۹۱۹۱۵-۹-۳۴۰۰۰۰ريال: (دوره)

يادداشت:عربي

يادداشت:پشت جلد لاتيني شده:...Nahayut al -tuqrir fi mabahees al-Salat.

يادداشت:کتابنامه

موضوع:نماز

موضوع:عبادت

شناسه افزوده:بروجردى، حسين، ۱۳۴۰ - ۱۲۵۳

رده بندي کنگره:BP۱۸۶/ف ۲ن ۹ ۱۳۷۸

رده بندي ديويي:۲۹۷/۳۵۳

شماره کتابشناسي ملي:م ۷۸-۲۶۷۹۰

ص: ۱

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: ٣

نهايه التقرير فى مباحث الصلاه

تقريراً لما افاده حسين الطباطبائى البروجردى

تاليف محمد الفاضل النكرانى

ص: ٤

قد اشتهر في ألسنة الفقهاء من المتقدمين و المتأخرين قدس سرهم، التعبير بأنه لا سهو في سهو (١)، و من المعلوم أنه مأخوذ من النصوص الدالّة عليه التي منها روايه حفص، و مرسله يونس المتقدمه في المسأله السابقه (٢)، و الظاهر باعتبار عدم بيان المراد منه أنه لم يكن مجملا- عندهم، فإنه كيف يمكن أن يكون مجملا بنظرهم مع عدم تصديهم لتفسيره إلى زمان العلامه، فإنه قد فسره في المنتهى (٣)، و شاع التكلّم في المراد منه بين المتأخرين الشارحين للمتون الفقهيّه.

و قد احتملوا- بعد الاعتراف بإجماله في المراد منه- وجوها كثيره مرجعها إلى احتمال كون المراد بالسهو في الموضوعين خصوص الشكّ، لا السهو بالمعنى المتعارف المصطلح و كان استعماله فيه مجازا، و احتمال كون المراد به فيهما هو معناه المصطلح

ص: ٥

١- ١) مفتاح الكرامه ٣:٣٢٢-٣:٣٢٣.

٢- ٢) الوسائل ٨:٢٤٣ و ٢٤١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٥ و ٢٤ ح ١ و ٨.

٣- ٣) المنتهى ١:٤١١.

بين الفقهاء، و احتمال كون المراد به الأعم. و على جميع التقادير يمكن أن يكون المراد بالسهو نفسه، و يمكن أن يكون المراد به موجه-بالكسر- أو موجه-بالفتح- من صلاه الاحتياط و سجود السهو.

و التحقيق أن يقال: إنا قد حَقَّقنا في أول مبحث الخلل أن معنى السهو و ما وضعت بإزائه هذه الكلمه عباره عن مجرد الذهول عن الواقع و عزوبه عن ذهن المكلف. غايه الأمر أن الساهي قد يكون في حال الذهول و الغفله ملتفتا إلى ذهوله و عزوب الواقع عن ذهنه، و لا محاله يكون حينئذ مترددا و شاكا، و هو الذي يعبر عنه بالجاهل بالجهل البسيط، و قد يكون غافلا عن غفلته أيضا و غير متوجه إلى خفاء الواقع و عزوبه، و لا محاله يكون حينئذ معتقدا لخلاف الواقع.

و في هذه الحاله قد يترك بعض ما له دخل في الأمور به شطرا أو شرطا، و قد يفعل بعض ما يكون مانعا عن انطباق عنوان الأمور به على المأتى به. و الفرق بين فردى الساهي أن الساهي الذي كان مترددا و شاكا، يحتاج في حال الشك إلى جعل الحكم عليه، إمّا بالمضى و عدم الاعتناء، و إمّا بالطلاق و الاستئناف، و إمّا بالعود و الرجوع، و أمّا الساهي الذي كان معتقدا لخلاف الواقع فلا يمكن جعل الحكم عليه في حال سهوه، لعدم التفاته إلى كونه ساهيا، بل بعد زوال الغفله و عروض الانكشاف يحكم عليه بالأحكام المقرره لهذا النحو من السهو.

إذا عرفت ذلك يظهر لك أنه لا بد من أن يكون المراد بالسهو المنفى في قولهم: لا سهو في سهو، هو السهو المقرون مع التردد و الشك، لأن ظاهره أن نفي السهو إنما هو في حال السهو و عدم زواله و ارتفاعه، و قد مر أن الساهي بالسهو المقارن مع اعتقاد الخلاف لا يمكن جعل الحكم عليه في حال السهو، فلا محيص من أن يكون المراد بالسهو المنفى هو الشك.

و معنى نفي الشك ليس نفي حقيقته، لأنه لا يستقيم كما هو ظاهر، بل المراد به

نفى حكم الشكّ بلسان نفى الموضوع، فمحصّل المراد من العبارة أنّه لا- يترتّب الأحكام المقرّره للشكّ، إذا وقع الشكّ في الشكّ الذي هو عبارة عن صلاة الاحتياط، فإذا شكّ في عدد ركعات صلاة الاحتياط، كما إذا شكّ في أنّه صلّى ركعه واحده أو اثنتين، فلا يترتّب عليه حكم الشكّ في الصلاة الثنائيه الذي هو البطلان، بل يجب المضىّ و البناء على الأكثر.

و دعوى أنه لا- يستفاد من نفى حكم الشكّ البناء على الأ-كثر، فيحتمل أن يكون الواجب البناء على الأقلّ أو الحكم بالبطلان، مدفوعه بأنّ الظاهر عدم لزوم عمل من ناحيه هذا الشكّ أصلاً، لا الإعادة من رأس، و لا البناء على الأقلّ المستلزم للإتيان بالأكثر.

و قد أفاد بعض الأعاضم من المعاصرين في كتاب صلاته- بعد استظهار أنّ المراد بالسهو بقريته الفقرات الأخر الوارده في سياق واحد في مرسله ابن هاشم (١)، هو الشكّ- من أنّ المراد من المنفى هو البناء على الأكثر و الإتيان بما احتمال نقصه مستقلاً، إذ هو القدر المشترك بين الموارد المذكوره، و هذا يجامع مع الصحّح و الفساد فلا يصح التمسك بهذه الروايه إلاّ على عدم وجوب ما ذكر (٢).

و هذا الكلام لا- يخلو عن النظر بل المنع، لأنّه لا إشكال- بقريته الأخبار الكثيره الدالّه على أنّ الركعتين الأوّلتين من كلّ صلاة فرض الله (٣)، و لا يحتملان للسهو بل يوجب الشكّ فيهما الإعادة- في أنّ المراد من النفي في قوله عليه السلام في المرسله:

«و ليس في المغرب سهو و لا في الفجر سهو، و لا في الركعتين الأوّلتين من كلّ صلاة سهو»، هو البطلان الموجب للإعادة، كما أنّه لا إشكال في أنّ المراد من النفي في

ص: ٧

١- (١) الفقيه ١: ٢٣١ ح ١٠٢٨، الوسائل ٨: ٢٤١. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٤ ح ٨.

٢- (٢) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٣٨٦.

٣- (٣) راجع الوسائل ٨: ١٨٧. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١.

قوله عليه السّلام: «ليس على الإمام سهو»، هي الصّحّح بقريته التقييد بحفظ الآخر، فإنّه يشعر بل يدلّ على أنّ صلاة كلّ من الإمام و المأموم باعتبار كونها جماعه بمنزله صلاه واحده، فحفظ كلّ منهما بمنزله حفظ الآخر.

و الظاهر أنّ الساهى يتبع الحافظ و يعمل عمله، لا أنّ صلاته باطله من رأس. و كذلك لا إشكال في أنّه ليس المراد من النفي في قوله عليه السّلام «و لا سهو في نافله» هو البطلان، فإنّ النافله لا تكون أجلّ شأنًا من الفريضة، فإذا لم يكن السهو في الفريضة موجبا لبطلانها، فالسهو في النافله لا يبطلها بطريق أولى.

مضافا إلى أنّ ذلك محلّ اتّفاق بين المسلمين، و إن اختلفوا بين من يقول باتحاد حكمها مع الفريضة من حيث لزوم البناء على الأقل، كما عليه جمهور العاقمة، و بين من يذهب إلى جواز البناء فيها على الأقل كما اتّفق عليه الإماميه و ذهب إليه نادر من العاقمة، إلاّ أنّه لا خلاف بينهم في عدم بطلانها بمجرد السهو (١).

و بالجملة: فالإشكال إنّما هو في المراد من النفي في قوله عليه السّلام في المرسله: «و لا سهو في سهو» و في روايه حفص: «ليس على السهو سهو» (٢)، و الظاهر باعتبار عدم تحمّل خصوص الركعتين الأوّلتين للسهو باعتبار كونهما فرض الله، و تحمّل الأخيرتين له، و كون صلاه الاحتياط جابره للنقص المحتمل بالنسبه إلى الأخيرتين، أنّ المراد بالنفي ليس البطلان، لأنّ صلاه الاحتياط جابره لما يحتمل في نفسه السهو، و لم يكن يوجب السهو بطلانه.

فالمناسب أن لا يكون السهو موجبا لبطلانها، بل عدم ترتّب أثر عليه أصلا

ص: ٨

١ - ١) الخلاف ١: ٤٦٥ مسألة ٢١٠، المعتمد ٢: ٣٩٥، تذكرة الفقهاء ٣: ٣٣٣ مسألة ٣٥٢، المنتهى ١: ٤١٧، مدارك الأحكام ٤: ٢٧٤، رياض المسائل ٤: ٢٥٩، ذخيره المعاد: ٣٧٩، الحدائق ٩: ٣٤٥، المجموع ٤: ١٦١، المغنى ١: ٧٣٤، بدايه المجتهد ١: ٢٦٩ - ٢٧٠.

٢ - ٢) الوسائل ٢٤١، ٢٤٣: ٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٢٥ و ٢٤ ح ١ و ٨.

خصوصاً مع التعبير عنها في الروايتين بالسهو، وهو يشعر بعد الدلالة على أنها هي الركعة أو الركعتان التي وقع السهو فيهما احتمالاً بأن السهو لا يلائم أن يجرى فيه حكم السهو حتى يحتاج إلى الإعادة أو الجبران أيضاً، ويؤيد ذلك نفي الإعادة على الإعادة في روايه حفص بعد نفي السهو على السهو، فتدبر.

والذي يظهر من الروايه بحسب ما هو المتفاهم منها عند العرف هو عدم ترتب أثر على السهو في السهو أصلاً، لا البطلان ولا لزوم البناء على الأقل ثم الإتيان بالنقص المحتمل مستقلاً، بل مفاده جواز البناء على الأكثر و الإتمام من دون جبران لنقص المحتمل كما في النافله.

ويؤيد ذلك فهم الأصحاب و فتواهم، فإنّ الظاهر اتفاهم على عدم الاعتناء بالشكّ في صلاه الاحتياط و جواز البناء على الصحه، فينبى على الأقلّ ما لم يستلزم الزيادة، وإلاّ فينبى على الأقلّ، كما أنّ الظاهر أنّ مستندهم في ذلك ليس إلاّ النصوص الدالّه بظاهرها على نفي السهو في السهو، فيدلّ ذلك على عدم كون هذه العبارة مجمله عندهم، بل هي ظاهره الدلاله على ما أفتوا به.

و كيف كان، فالذى يستفاد من هذه العبارة هو نفي ترتب الأثر على الشكّ فيما يقتضيه الشكّ من صلاه الاحتياط، و أمّا سائر الفروع المتصوّره هنا فلا بدّ من إرجاعها إلى القواعد و استنباط حكمه منها، فنقول:

فروع:

الفرع الأول: الشك في الشك

لو شكّ في شكّ بأن تردّد في أنّه هل شكّ أم لم يشكّ، و الوجه في عدم إمكان استفاده حكم هذا الفرع من النصوص النافيه للسهو في السهو، و وجوب استفاده

حكمه من القواعد، مع أنه استظهرنا أن المراد بالسهو المنفى و كذا السهو الذى يكون ظرفاً، هو الشك، و الظاهر من العبارة الواردة فى النصوص أن كلمه «فى سهو» ظرف للنسبه المنفيّه لا للسهو المنفى، بحيث يكون قيذا لاسم «لا» و المفروض فى المقام كون السهو الثانى ظرفاً للسهو الأول فتدبر.

و كيف كان، فالشكّ فى الشكّ بالمعنى المذكور على قسمين، فإنه قد يكون الأمر الذى شكّ فى تعلّق الشكّ به من الأفعال، و قد يكون عدد الركعات الذى يكون تعلّق الشكّ به موجبا للاحتياط، و على الأول قد يكون عروضه بعد التجاوز عن محلّ ذلك الشىء، و قد يكون قبل التجاوز عنه، ففى الأول لا يلتفت إلى شكّه أصلا بل يبنى على صحه ما مضى، و فى الثانى يجب التدارك لو وجد نفسه بالفعل شاكّا فى الإتيان بذلك الشىء، و إلا فلا أثر لشكّه أصلا.

و هكذا الكلام فيما لو شكّ فى أنّ الحاله الحادثه له فى السابق هل هى حاله الشكّ أو الظنّ؟، فإنه يبنى على صحه ما مضى مع التجاوز، و مع عدمه يراعى الحاله الفعلية و أنه هل يكون شاكّا أو ظانّا، ففى الأول يجب التدارك و فى الثانى لا يجب، بناء على ما هو الحقّ من اعتبار الظنّ فى الأفعال أيضا مطلقا، هذا كلّ لو كان الأمر الذى شكّ فى تعلّق الشكّ به من الأفعال.

و أمّا لو كان ذلك الأمر عدد الركعات، فتاره يكون عروض الشكّ بعد الفراغ و اخرى قبله، و على الأول فتاره يحتمل أن يكون شكّه المحتمل المتعلّق بعدد الركعات باقيا إلى عروض هذا الشكّ و متصلا به، و اخرى يقطع بزواله على تقدير ثبوتّه و بتخلّل القطع بينهما، أمّا فيما لو كان عروض الشكّ قبل الفراغ فاللّازم مراعاة الحاله الفعلية، و أنه هل يكون شاكّا فيعمل عمله أو ظانّا أو متيقنا فيعمل عملهما.

و أمّا فيما لو كان بعد الفراغ ففيه وجوه ثلاثه:

الأول: القول بجريان قاعده الشكّ بعد الفراغ نظرا إلى أنّ موردها هو ما إذا كان

شاكًا بعد الفراغ في تماميه الصلاه و عدمها و هو هنا متحقق كما لا يخفى.

الثانى: القول بعدم الجريان نظرا إلى أنّ مورد القاعده هو ما إذا كان الشكّ حادثا بعد الفراغ، بأن يكون ما بعده ظرفا لحدوثه لا لأصل وجوده، و حدوثه مشكوك فيما بعد.

الثالث: التفصيل في جريان القاعده بين صورتى المسأله، و القول بعدم الجريان فيما لو احتمل أن يكون شكّه الفعلى بقاء للشكّ المحتمل المتعلّق بعدد الركعات، بأن لم يتخلّل بينهما الفصل بزوال الشكّ و طرو اليقين أو الظنّ، نظرا إلى ما ذكر في الوجه الثانى من أنّ جريان القاعده مشروط بأن يكون الشكّ حادثا بعد الفراغ، و هو غير معلوم هنا.

و استصحاب عدم طروّ الشكّ في الأثناء و بقاء اليقين لا- يثبت كون الشكّ الموجود بعد الفراغ حادثا بعده، إلاّ على القول بالأصل المثبت الذى هو خلاف التحقيق، و أمّا فيما لو لم يحتمل ذلك بل يتيقن بحدوث الشكّ بعد الفراغ و إن كان متعلّق شكّه هذا هو حدوث الشكّ المتعلّق بعدد الركعات في الأثناء، إلاّ- أنّه يقطع بعروض الفصل على تقدير ثبوته، فالظاهر جريان القاعده لفرض تحقّق موردها و هو كون الحدوث بعد الفراغ، و هذا الوجه هو الظاهر.

و ممّا ذكرنا انقدح أنّ ما ينبغى أن يكون موردا للبحث هنا هو جريان قاعده الشكّ بعد الفراغ و عدمه، إذ من الواضح أنّ مع جريانها لا يبقى مجال لقاعده الاشتغال، لأنّها مجعوله في مورد تلك القاعده، ناظره إليها، كما أنه مع عدم جريانها لا يبقى مجال للخدشه في جريان قاعده الاشتغال المقتضيه للزوم الإتيان بصلاه الاحتياط، حتّى يقطع بفراغ الذمه في مرحله الظاهر.

و دعوى أنّ القطع بالفراغ لا يحصل بالإتيان بصلاه الاحتياط، لأنّ مقتضى استصحاب عدم الإتيان بالركعه الرابعه لزوم الإتيان بها متّصله، فاللازم الإتيان بها

كذلك حتى يقطع بالفراغ، مدفوعه بحصول القطع مع صلاه الاحتياط، لأن أمر شكّه دائر بين العروض في الأثناء و الحدوث بعد الفراغ، فلو كان عارضا في الأثناء لا محيص عن صلاه الاحتياط، كما أنه لو كان حادثا بعد الفراغ لم يحتج إليها، لعدم اعتباره شرعا على ما هو قضيه الشكّ بعد الفراغ، فالقطع بحصول البراءه شرعا يحصل معها.

ثمّ إنّه يمكن أن يستند لوجوب صلاه الاحتياط في مورد عدم جريان قاعده الشكّ بعد الفراغ، بالنصوص الوارده في الشكوك، الدالّه على البناء على الأ-كثر و الإتيان بصلاه الاحتياط جبرا للنقص المحتمل (١)، نظرا إلى أنّ موردها و إن كان خصوصا ما إذا كان ظرف الشكّ حال الاشتغال بالصلاه.

و بعبارة أخرى، خصوصا صوره عروض الشكّ في الأثناء، إلّا- أنه لا- يستفاد منها انحصار الحكم المذكور فيها بخصوص موردها، بل ربما يستفاد منها بملاحظه التعليل الوارد في بعضها- و هو كون صلاه الاحتياط متممه على تقدير نقص الفريضه، و نافله على تقدير عدمه (٢)- أنّ الجابر للنقص المحتمل هو الإتيان بصلاه الاحتياط، و هذا لا فرق فيه بين أن يكون الاحتمال عارضا في الأثناء أو بعد الفراغ.

و لذلك لو لم تكن قاعده الفراغ لقلنا بلزوم الإتيان بصلاه الاحتياط على من احتمل نقص الفريضه بعد الفراغ منها.

و بالجملة: يستفاد من تلك النصوص لزوم الإتيان بصلاه الاحتياط في مورد عدم جريان قاعده الفراغ.

اللهم إلّا أن يقال: إنّ التمسك بتلك النصوص للزوم الإتيان بصلاه الاحتياط مع احتمال كون الشكّ حادثا بعد الفراغ يصير من قبيل التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه للمخصّص، و ذلك لأنّ الأدلّه الدالّه على اعتبار قاعده الفراغ الجاريه في

ص: ١٢

١- (١) الوسائل ٢١٣: ٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٨ ح ٣ و ٤.

٢- (٢) الوسائل ٢١٩: ٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١١ ح ١ و ٢.

موارد حدوث الشك بعد الفراغ، بمنزله المخصص للنصوص الواردة في الشكوك الدالّة على لزوم جبران النقص المحتمل بعد البناء على الأكثر بصلاحة الاحتياط، التي قد عرفت أنّ مقتضى التعليل الوارد في بعضها أنه لا فرق بين عروض احتمال النقص في الأثناء أو حدوثه بعد الفراغ.

فأدلّه قاعده الفراغ تخصّصها بخصوص الفرض الأول، وهو ما إذا عرض الاحتمال قبل تماميه العمل، ويبقى الفرض الثانى محكوماً عليه بعدم الاعتناء و لزوم المضى كما هو القاعده، و حينئذ فمع الشك في حدوث الشك بعد الفراغ أو في الأثناء كما في المقام، لا مجال للتمسك بتلك النصوص التي نزلت منزله العام، بعد ما حقّقنا في الأصول من عدم جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه للمخصّص (1)، فينحصر الوجه للزوم الإتيان بصلاحة الاحتياط هنا في قاعده الاشتغال.

و دعوى أنّ مقتضى استصحاب عدم تحقّق ما يوجب صلاحة الاحتياط في الأثناء إلى زمان الفراغ، عدم تحقّق الموجب، فلا وجه لوجوبها، مدفوعه بعد توضيحها بأنّ المراد بالموجب ليس هو مفهومه و ما يحمل عليه هذا العنوان بالحمل الأوّلى، بل المراد به مصداقه و ما يحمل عليه هذا العنوان بالحمل الشائع، بأنّ الاستصحاب لا يدفع احتمال النقص و لا يثبت تماميه الصلاحة، ضروره أنه يبقى بعد الفراغ محتملاً للنقص، و المفروض عدم جريان قاعده الفراغ للشك في تحقّق مجراه الذى هو الشك الحادث بعد الفراغ، و لا دافع لهذا الاحتمال إلاّ الإتيان بصلاحة الاحتياط على ما عرفت.

و من جميع ما ذكرنا ظهر أنه لا بدّ في المسأله من ملاحظه شقوقها، و أنّ الشك هل عرض بعد الفراغ أو في الأثناء؟ و في القسم الأول من ملاحظه الصورتين

ص: ١٣

المتقدمتين، فما صنع بعض الأعظم من المعاصرين في كتاب صلاته لا يخلو عن إجمال و اضطراب حيث قال: لو شك في أنه هل شك شكًا يوجب الاحتياط أم لا؟ فإن كانت حالته الفعلية القطع بتماميه الصلاه فلا إشكال، وإن رأى نفسه شاكًا فقد يقال بعدم وجوب الاحتياط عليه، لأصالة عدم تحقق موجه.

و لا يعارضها أصالة عدم تحقق الشك بعد الفراغ، لأنه لا يترتب عليها إلا عدم كون الصلاه محكومته بالتماميه من حيث الشك بعد الفراغ، و لا- ينافي كونها محكومته بها من حيث آخر، و المفروض تحقق أصل الصلاه، و لا نشك في صحتها إلا من جهه احتمال احتياجها إلى الاحتياط، و قد فرضنا أن مقتضى الأصل عدم وجوبه، و بعبارة أخرى نقص الصلاه من جهه الاحتياج إلى الاحتياط مأمون بالأصل، و من جهه أخرى غير محتمل.

و فيه: أن الأصل المذكور لا يحرز تماميه الصلاه و لا قطع لنا بها واقعا و لا ظاهرا، أما الأول فظاهر، و أما الثاني فلأن المحرز للبراءة أما الاحتياط لو كان شاكا في الأثناء، و إما قاعده الشك بعد الفراغ لو حدث شكه بعد الصلاه، و المفروض أن كلا منهما على خلاف الأصل، فلم يبق ما يكون حجه للبعد على فرض نقص صلاته في الواقع، مع اشتغال ذمته بإتيان أربع ركعات، فمقتضى الاحتياط الإتيان بصلاه الاحتياط. للقطع بفراغ الذمه في مرحله الظاهر فتدبر (1)، انتهى.

تمه لو علم بعد الفراغ من الصلاه بأنه طرأ له حاله تردد بين الثلاث و الأربع مثلا، و أنه بنى على الأربع، لكن شك في أنه حصل له الظن بها و كان البناء على الأربع من

ص: ١٤

جهه كونها راجحه فى احتمالها، أو كان البناء عليها من باب البناء على الأ-كثر الذى موضوعه الشكّ و عدم رجحان أحد الطرفين، و يستلزم الاحتياط بعد الفراغ.

فقد يقال كما قال السيد قدس سرّه فى العروه: بعدم وجوب الاحتياط عليه بعد الفراغ (1)، و منشأ الشكّ فى وجوب الاحتياط بعده، نظرا إلى أنّ وجوبها متوقّف على أن تكون الحاله الطارويه فى الأثناء هى حاله شكّ و ترديد من غير رجحان لأحد الطرفين و هو غير محرز، فالشكّ فى خصوصيه تلك الحاله يوجب الشكّ فى وجوب الاحتياط، و هو مجرى أصاله البراءه، إذ لا ينحصر جريانها بما إذا شكّ فى وجوب شىء مستقلّ، كما قد حقّق فى محلّه.

و لكنّ الظاهر أن القول بوجوب الاحتياط قوى جدّا، لأنّه بعد الفراغ من الصلاه لا يعلم بتماميتها، و أنّها أربع ركعات حتّى يتحقّق فراغ ذمّته ممّا اشتغلت به يقينا، ضروره أنه يحتمل أن تكون حاله الترديد متخصصه بخصوصيه الشكّ، و هو يستلزم صلاه الاحتياط.

فمع هذا الاحتمال يكون شاكّا فى تماميه صلاته و نقصانها، و لا محرز له فى البين، لعدم جريان قاعده الفراغ هنا، لأنّ موردها ما إذا أحرز كون الشكّ حادثا بعد الفراغ، و هو هنا غير معلوم بالنسبه إلى الجهه الراجعه إلى جريان قاعده الفراغ هنا، و هو الشكّ فى عدد الركعات، ضروره أنه يمكن أن تكون الحاله السابقه شكّا و قد بقى إلى ما بعد الفراغ.

نعم هذا الشكّ من حيث تعلّقه بأنّ الحاله السابقه -سواء كانت شكّا أو ظنّا- شكّ حادث، لكن من هذه الحثيه لا تجرى قاعده الفراغ أصلا كما هو أوضح من أن يخفى. هذا، مضافا إلى أنّ جريانها من الحثيه الأولى ممنوعه أيضا، و لو فرض حدوث الشكّ بعد الفراغ، لأنّ قاعده الفراغ إنّما تكون ناظره إلى أنّ العمل الذى صدر

ص: ١٥

منه لم يكن مخالفا لما يجب أن يصدر منه لكونه حين العمل أذكر منه حين يشك.

و ليس فى المقام شك فى صحه ما صدر منه، لأن عمله الواقع صحيح على التقديرين، سواء كان البناء على الأربع من باب الظن أو من باب كونها هو الأكثر.

غايه الأمر أن صحته على الأول صحه فعليه و على الثانى صحه تأهليه يتوقف فعليتها على الإتيان بصلاه الاحتياط، فليس الشك فى صحه العمل الذى صدر منه حتى تجرى فى حقه قاعده الفراغ، وإنما الشك فى الاحتياج إلى الاحتياط و عدمه، للشك فى التماميه و عدمها، فلا معارض لقاعده الاشتغال المقتضيه لزوم الإتيان بصلاه الاحتياط، لعدم حصول العلم بالفراغ إلا به، و احتمال كون البناء على الأربع من باب حصول الظن الذى هو أماره شرعيه لا- يصلح للمعارضه، لأن احتمال وجود الاماره مع عدم إحرازها ممّا لا يجدى أصلا.

ثم إنه لا فرق فى الحكم المذكور-لزوم الإتيان بصلاه الاحتياط-بين الفرع المذكور، و بين ما إذا شك بعد العلم بأنه طرأ له حاله ترديد شكى فى تبدلها إلى الظن أو بقاء الشك على حاله، لو لم نقل بأن وجوب الاحتياط فى الفرع الثانى ثابت على طريق الأولويه، نظرا إلى استصحاب بقاء الشك و عدم التبدل إلى الظن كما هو ظاهر.

الفرع الثانى: الشك فى صلاه الاحتياط

الشك فى صلاه الاحتياط لا فى عدد ركعاتها بل فى أفعالها، و الظاهر عدم شمول هذه العبارة أعنى قوله عليه السلام: «لا سهو فى سهو» (1) لهذا الفرع، بعد ما استظهرنا منها من أن المراد بالسهو فى الموضوع الثانى هى صلاه الاحتياط، نظرا إلى أنها بعينها هى الركعه أو الركعتان التى وقع السهو عنها احتمالا.

و المراد أنه لا يترتب عليها حكم مبدلها من الإتيان بصلاه الاحتياط بعد البناء

ص: ١٤

(١-١) الوسائل ٢٤٣: ٨. أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ٢٥.

على الأكثر و الفراغ منها، و أما عدم ترتب حكم على الشك في أفعالها أيضا فيما إذا كان في المحل و لم يتجاوز عنه بعد، فلا يستفاد منه بحسب الظاهر، فاللازم الإتيان بالفعل المشكوك.

و إن شئت قلت: إن ظاهر العبارة نفي الحكم المترتب على الشك بلسان نفي الموضوع، و لزوم الإتيان بالفعل المشكوك فيما إذا لم يتجاوز عن محله ليس أثرا للشك، بل إنما هو بمقتضى قاعده الاشتغال و استصحاب عدم الإتيان به، اللذين خرج عنهما الشك بعد التجاوز عن محل المشكوك و بقي الشك قبله.

الفرع الثالث: الشك في سجود السهو

الشك في سجود السهو المسبب عن الشك في عدد الركعات، كما إذا شك بين الأربع و الخمس الذي قد عرفت أن حكمه البناء على الأربع، و إتمام الصلاة، ثم الإتيان بالسجدتين للسهو، و الظاهر أيضا خروج هذه الصورة عن تلك العبارة بملاحظه ما هو المختار في تفسيرها من أن المراد بالسهو في الموضع الثاني هي صلاة الاحتياط، خصوصا بعد عدم كون السجدتين في هذا المورد جبرانا للزيادة المحتملة، بل هما جبران لنفس وقوع السهو و الذهول، و لذا قد عرفت أن تركهما عصيانا أو نسيانا لا يضر بصحة الصلاة أصلا.

نعم الظاهر عدم إيجاب السهو فيهما لسجود سهو آخر، و أما عدم ترتب حكم على الشك في عددهما أو في بعض أفعالهما نظرا إلى العبارة فمحل إشكال، و أشكل من هذا الفرع ما لو كان سجود السهو مستبنا لا عن الشك في أعداد الركعات، بل عن السهو بالمعنى المصطلح الموجب لترك شيء مما اعتبر وجوده، أو إيجاد شيء مما اعتبر عدمه فتدبر.

إشارة

لا- ينبغي الإشكال في اعتبار تكبيره الإحرام في صلاه الاحتياط، وإن كانت النصوص الواردة فيها خالية عن التصريح بها، إلا أنه باعتبار كونها من مصاديق طبيعه الصلاه- كما يدلّ عليه كثير من الروايات المتقدمه الواردة في الشكوك- تحتاج إلى تكبيره الإحرام، لوضوح أنّ الصلاه لا- تفتتح عند المتسرّعه إلا- بها، و يدلّ عليه قوله عليه السّلام: «افتتاح الصلاه الوضوء و تحريمها التكبير، و تحليلها التسليم» (1).

فالمناقشه في ذلك بعد وضوح كونها صلاه و أنّ تحريم الصلاه التكبير، ممّا لا يصغى إليها.

و أما الفاتحه فالظاهر تعينها كما هو المشهور (2)، لظاهر الأمر بها فيها، و لأنها

ص: ١٨

١- (١) الفقيه ١: ٢٣ ح ٦٨، الكافي ٣: ٦٩ ح ٢، الوسائل ٦: ١١. أبواب تكبيره الإحرام و الافتتاح ب ١ ح ١٠.
٢- (٢) جامع المقاصد ٢: ٤٩١، كشف اللثام ٤: ٤٣٥، كفايه الأحكام: ٢٦، بحار الأنوار ٨٥: ٢١١ الحدائق ٩: ٣٠٧، رياض المسائل ٤: ٢٤٦.

صلاه منفرده بمقتضى ظواهر الأدله الداله على أنها شرعت لتدارك النقص المحتمل، و من المعلوم أنه لا صلاه إلا بها، مضافا إلى أن مقتضى كونها متممه للفريضه على تقدير النقص، و نافله على تقدير التماميه، صلاحيتها لوقوعها متممه و نافله، و هى لا تتحقق إلا بعد قراءه خصوص الفاتحه فيها.

و منه يظهر فساد ما حكى عن الحلّى من التخيير فيها بين الفاتحه و التسييح (1)، لعدم زياده حكمها عن حكم مبدلها، و هى الركعتان الأخيرتان أو واحده منهما، فإذا كانت الفاتحه واجبه فيه تخييرا ففيها أيضا كذلك.

وجه الفساد ما عرفت من ظهور الأخبار فى تعيينها، كما أنّ ظاهرها عدم الاحتياج إلى السوره بعد قراءه الفاتحه، و إن كان يمكن أن يقال: إنّ إيجاب الفاتحه إنما هو فى قبال التسييح، و لا- دلالة له فيه على عدم وجوب السوره إلا- أنّ الظاهر استفادته أيضا، خصوصا بملاحظه عدم وجوبها فى مبدلها على تقدير اختيار الفاتحه على التسييح.

و هل يتعين فيها إلا الإخفات كما هى فى مبدلها أو يتخير بينه و بين الجهر؟.

ظاهر الأخبار باعتبار عدم التعرض لهذه الجهه و إن كان هو عدم التعيين، فيصير مقتضى القاعده التخيير، إلا- أنّ الأحوط الإخفات. و أمّا القنوت فالظاهر أنه لا دليل على استحبابه فى صلاه الاحتياط. هذا ما يتعلّق بكيفيه صلاه الاحتياط.

و أمّا أحكامها، عدا ما تقدّم من عدم كون الشكّ فى عدد ركعاتها موجبا لصلاه احتياط اخرى، و اعتبار الشكّ فى أفعالها قبل تجاوز المحلّ، و وجوب الإتيان بها إذا شكّ بعد الفراغ فى وجوبها، من جهه كون الشكّ فى أنّ الحاله الطاربه عليه فى الأثناء هل كانت الشكّ أو الظنّ؟، و غير ذلك ممّا تقدّم؟

ص: ١٩

فمن تلك الأحكام: إنه لا يضرّ تخلّل المنافى بينها وبين الفريضة على اختلاف بين الفقهاء، و ليعلم أنه ليس في كتب القدماء من التعرّض لحكم تخلّل المنافى بين صلاه الاحتياط و بين الفريضة عين و لا أثر، بل الذى يظهر من تلك الكتب إنّما هو وجوب المبادره إلى إتيان صلاه الاحتياط (١).

نعم قد وقع التعرّض له بين المتأخرين عنهم من الأصحاب، و نسب إلى الأ-كثربل المشهور القول ببطلان الصلاه و سقوط الاحتياط (٢). و حكى عن الحلّى و الفاضل فى بعض كتبه و الشهيدين و جماعه من متأخري المتأخرين القول بعدم البطلان (٣).

و كيف كان، فنقول: بعد بيان أنّ المنافى تاره يكون منافيا مطلقا عمدا و سهوا، كالحدث و الاستدبار، و اخرى يكون منافيا لخصوص صوره العمد:

الظاهر هو القول بالبطلان فيما لو تخلّل مثل الحدث، لأنّ مقتضى الأخبار الوارده فى الشكوك أنّ صلاه الاحتياط تتمه للفريضة على تقدير النقص (٤).

فكأنّ الحدث المتخلّل بينهما إنّما حصل فى الأثناء فتبطل. و كونه مسبوqa بالتسليم غير مجد، لوقوعه فى غير محلّه، فيكون ملحقا بالسهو، و إلا لكان مانعا عن انضمام اللاحق بسابقه.

و بالجملة: لا يبقى للسامع- لكون الحدث مبطلا إذا وقع فى الأثناء، و أنّ صلاه

ص: ٢٠

١ - ١) المقنعه: ١٤٦، المبسوط ١: ١٢٣، الانتصار: ١٥٦، المراسم: ٨٩، المهذب ١: ١٥٥، الغنيه: ١١٢، الوسيله: ١٠٢، السرائر ١: ٢٥٤، شرائع الإسلام ١: ١٠٨.

٢ - ٢) الذكري ٤: ٨٢، جامع المقاصد ٢: ٤٩٢، رياض المسائل ٤: ٢٤٦، كشف اللثام ٤: ٤٣٥، مختلف الشيعة ٢: ٤١٥، و نقله عن المفيد أيضا فى رساله العزيه.

٣ - ٣) السرائر ١: ٢٥٦، قواعد الأحكام ١: ٣٠٦، الدروس ١: ٢٠٥، روض الجنان: ٣٥٣، مجمع الفائده و البرهان ٣: ١٩٤، مدارك الأحكام ٤: ٢٦٧، الحدائق الناضره ٩: ٣٠٥.

٤ - ٤) الوسائل ٨: ٢١٣، أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ٨ ح ٤، ٣، ١.

الاحتياط متممه لصلاه الفريضة-الارتباب فى بطلانها بسبب تخلل الحدث.

و يشهد له أيضا أنه قد أمر بسجدة السهو مع التكلم بينهما فى خبر ابن أبى يعفور المتقدم سابقا،الوارد فىمن صلى ركعتين أم أربعاً؟ حيث قال عليه السلام: «يتشهد و يسلم ثم يقوم فىصلى ركعتين و أربع سجعات، يقرأ فىهما بفاتحه الكتاب ثم يتشهد و يسلم- إلى أن قال:- و إن تكلم فليسجد سجدة السهو» (١).

و احتمال كون المراد التكلم حين عروض الشك قبل أن يتلبس بما هو وظيفته من التشهد و التسليم ثم الاحتياط، أو كون المراد التكلم سهوا فى أثناء الاحتياط فى غايه البعد، و لا يجوز حمل الروايه عليه.

فانقح أن مقتضى ظواهر النصوص بطلان الصلاه بتخلل الحدث و نحوه.

و منها: أنه لو تذكر الشاك أحد طرفى الشك أو أطرافه، فتاره يكون أحد طرفيه مثلا التماميه، و الآخر الزيادة، كما فى الشك بين الأربع و الخمس، و اخرى يكون أحد طرفيه النقص كما فى سائر الشكوك الصحيحه.

ففى الأول: لا- إشكال فى تماميه الصلاه و صحتها لو تذكر التماميه، و الظاهر لزوم سجدة السهو أيضا كما فى صوره عدم التبين، لما عرفت من أن وجوبهما إنما هو أثر نفس الذهول و الغفله المتحققه فى أثناء الصلاه لا- جبران احتمال الزيادة، لأنها مدفوعه بالأصل، كما أنه لا إشكال فى البطلان لو تذكر زياده ركعه فى الصلاه، لأنها القدر المتيقن من الأخبار الداله على وجوب الإعادة على من زاد فى صلاته، كما مر فيما تقدم.

و فى الثانى: الذى حكمه وجوب البناء على الأكثر، و التشهد و التسليم ثم الإتيان بصلاه الاحتياط، إن تذكر تماميه الصلاه و إنها لم تكن ناقصه، فإن كان ذلك

ص: ٢١

١- (١) الكافى ٣: ٣٥٢ ح ٤: التهذيب ٢: ١٨٦ ح ٧٣٩، الاستبصار ١: ٣٧٢ ح ١٣١٥، الوسائل ٨: ٢١٩. أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ١١ ح ٢.

قبل الإتيان بصلاة الاحتياط فالظاهر سقوط وجوبها حينئذ، لأنها إنما شرعت لتدارك النقص المحتمل، ومع عدم احتمال النقص لا مجال لوجوبها أصلا كما لا يخفى، وإن كان ذلك بعد الإتيان بصلاة الاحتياط.

فالظاهر بمقتضى الروايات المتقدمه الواردة في الشكوك وقوعها نافله، وهذا ممّا لا كلام فيه.

وإنما الإشكال فيما لو تذكّر الشاكّ -بعد البناء على الأكثر و التسليم- نقصان الصلاة، وفيه صور ثلاث، لأنّه تارة يكون التذكّر قبل صلاة الاحتياط، و اخرى في أثناءها، و ثالثه بعدها.

فإن تذكّر النقص بعد الإتيان بصلاة الاحتياط، فالظاهر صحه الصلاة و وقوع صلاة الاحتياط متممه لها، لأنّ ثمره تشريع الاحتياط ذلك كما مرّ مرارا، و ليس لأحد أن يدعى أنّ الأحكام المجعوله للشاكّ في عدد الركعات التي مرجعها إلى البناء على الأكثر ثمّ الإتيان بصلاة الاحتياط إنّما هي فيما لو بقى الشكّ بحاله دون ما لو حصل الجزم بالنقصان، لأنّه -مضافا إلى مخالفته لظاهر النصوص بل صريح خبر عمّار المتقدم (1)- مدفوع بأنّ مقتضى ذلك عدم العلم بتحقق موردها حين الشكّ في أثناء الصلاة أصلا، إذ لا يعلم ببقاء التردّد و الشكّ إلى الأبد كما هو واضح.

و بالجمله، فالإشكال في هذه الصوره أيضا ممّا لا وجه له.

هذا فيما لو كان النقص المتبين قابلا للجبران بصلاة الاحتياط التي صلاها.

و أمّا فيما لو لم يكن كذلك بأن تبين بعد صلاة الاحتياط نقص الصلاة أزيد ممّا كان محتملا، كما فيما لو شكّ بين الثلاث و الأربع و بنى على الأكثر و تشهد و سلّم ثمّ اتى بركعه منفصله بعنوان صلاة الاحتياط، ثمّ تذكّر أنّ صلاته كانت ناقصه بركعتين و أنّ اعتقاده بالثلاث كان جهلا مركبا، فهل تبطل صلاته حينئذ، نظرا إلى

ص: ٢٢

١- (١) التهذيب ٢: ٣٤٩ ح ١٤٤٨، الوسائل ٨: ٢١٣، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٨ ح ٣.

عدم إمكان التتميم لتخلل صلاة الاحتياط في البين، وعدم إمكان كونها جابره، لأنّ المفروض كون الصلاة ناقصه بركتين أو تصحّ بعد تميمها بهما متّصله، فيما لو كان التبين قبل الإتيان بالمنافى، نظرا إلى عدم الدليل على كون صلاة الاحتياط التي تخلّت في البين مانعا عن لحوق الأجزاء الباقية، أو مبطلا للأجزاء السابقة، خصوصا بعد كون الإتيان بها بتخيّل ثبوت الأمر بها؟ وجهان، لا يبعد ثانيهما.

و هنا وجه ثالث، وهو الاكتفاء في المثال بركعه أخرى متّصله بصلاة الاحتياط.

و لكن الإنصاف أنه لا- دليل على شىء من الوجوه الثلاثة. نعم، لا- دليل أيضا على مانعيه صلاة الاحتياط المتخلّله في البين، أو مبطلتها لعدم صدق عنوان الزيادة عليها، وهذه الجهة نفينا البعد عن الوجه الثاني، فتدبر.

و إن كان تذكّر النقص قبل الإتيان بصلاة الاحتياط، فالمشهور أنه داخل في مسأله من تذكّر نقص الصلاة بعد التسليم بركعه أو أزيد (١)، فيشملة الأخبار الدالّة على وجوب إلحاق ما نقص (٢)، وعلى تقدير المناقشه في دخوله فيها موضوعا، نظرا إلى أنّ مورد تلك الأخبار خصوص صورته ما لو صدر التسليم منه بزعم الفراغ لا مثل المقام. لا ينبغي الخدشه في اشتراك الموردين في الحكم، نظرا إلى أنّ الحكم المذكور فيها مطابق للقاعده. والنصّ والإجماع قائمان على أنّ التسليم المأتى به في المقام غير موجب للبطلان ولا يمنع عن الإتمام.

و قد تنظر في الاشتراك أيضا بعض الأعظم من المعاصرين حيث قال في كتاب صلاته: وفيه نظر أيضا لإمكان أن يكون التسليم هنا مانعا من ضمّ الركعه المتّصله، كما يكون مانعا منه على تقدير التماميه، و تدارك المنقوص بالمنفصل لا

ص: ٢٣

١- (١) الحدائق ٣٠٩:٩، جواهر الكلام ٣٧٨:١٢، كشف اللثام ٤٣٤:٤، مستند الشيعة ٩٤:٧.

٢- (٢) الوسائل ١٩٨:٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٣.

دليل عليه، لا اختصاص دليله بما إذا كان باقيا على شكّه في حال الاحتياط، فإذا مقتضى القاعده الجمع بين العمل بالاحتياط و الاستئناف، للعلم الإجمالى بوجوب أحدهما (١). انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد فى علوّ مقامه.

و أنت خير بأنّه لا فرق بين مسأله من تذكّر نقص الصلاه بعد التسليم بركعه أو أزيد و بين المقام، من حيث وقوع التسليم فى كلا المقامين سهوا، غايه الأمر أنّ السهو الذى أوجب التسليم فى غير محلّه هناك هو السهو بالمعنى المصطلح المعبر عنه بالجهل المركّب، و السهو الذى أوجب التسليم فى غير محلّه هنا هو السهو و الذهول عن الواقع مع الالتفات إليه، و هو الذى يعبر عنه بالجهل البسيط.

و لا دليل على كون التسليم هنا مانعا من لحوق الأجزاء الباقية، لو لم نقل بقيام الدليل على العدم، و هو نفس الأخبار الدالّه على البناء على الأكثر و التسليم، ثمّ الإتيان بصلاه الاحتياط، بضميمه ما ورد من التعليل فى بعضها من كونها متممه على تقدير النقص (٢)، ضروره أنّ مقتضى قابليته الصلاه الناقصه للتميم بصلاه الاحتياط، عدم كون التسليم المتخلّل فى البين مخرجا عن الصلاه، و مانعا عن صلاحيه اللحوق، و إلّا. لم تصلح الصلاه الناقصه للعلاج بالتميم بها، كما أنّ مقتضى وقوع صلاه الاحتياط نافله على تقدير عدم النقص كونه فى تلك الصوره مخرجا محلّلا.

و بالجملة: الأمر بالبناء على الأكثر و التسليم فى مورد السهو المقارن للتردد و الشكّ، مع احتمال زواله بمجرد الفراغ عن الصلاه، و عدم بقائه إلى انقضاء زمان الإتيان بوظيفه الاحتياط دليل على عدم مانعيه التسليم، و إلّا فكيف يمكن إيجاب

ص: ٢٤

١- ١) كتاب الصلاه للمحقّق الحائرى: ٣٨٣.

٢- ٢) الوسائل ٢١٢: ٨- ٢١٣. أبواب الخلل الواقع فى الصلاه.

التسليم عليه مع هذا الاحتمال.

وإن شئت قلت: إنَّ الحكم المجعول في مورد الشكِّ في عدد الركعات و هو البناء على الأكثر، إمَّا أن يقال باختصاص مورده بما إذا لم يزل الشكُّ بعد الفراغ عن الصلاة قبل الإتيان بصلاة الاحتياط، وإمَّا أن يقال بعدم الاختصاص، بل يعمُّ مفروض المقام أيضًا.

فإن قيل بالأوَّل، فلازمه عدم جواز البناء على الأ-كثر إلَّا- لمن يعلم ببقاء شكِّه إلى انقضاء زمان الإتيان بوظيفه الاحتياط، و من المعلوم عدم الاختصاص به.

وإن قيل بالثاني، فلازمه عدم بطلان الصلاة بالتسليم، لأنه لا يجتمع الحكم بالبناء على الأكثر ثمَّ التسليم الذي كان محطَّ النظر فيه تصحيح الصلاة التي شكَّ فيها بالنسبة إلى ركعاتها مع بطلانها بسبب التسليم في صورته تذكُّر النقص التي هي مورد للحكم أيضًا.

فدعوى احتمال كون التسليم هنا مانعا عن ضمِّ الركعة المتَّصلة، كما احتمله قدَّس سرَّه، ممَّا لا وجه لها. و يؤيِّد ما ذكرنا أنه لا خلاف بين من تعرَّض للمسألة من الأصحاب في الحكم المذكور و هو وجوب ضمِّ الركعة أو الركعتين متَّصلة، و العجب أنه قدَّس سرَّه قد عبَّر عنه بقوله:

و قد يقال: مع ما عرفت من عدم الخلاف فيه بين المتعرِّضين.

إن قلت: إنَّ مقتضى ما ذكرت هو الإتيان بصلاة الاحتياط مع تذكُّر النقص، لا الإتيان بالركعة أو نحوها متَّصلة كما هو المدعى.

قلت: إنَّ صلاة الاحتياط إنَّما هي مجعولة لأن تكون قابلة للتتميم على تقدير النقص، و لوقوعها نافله على تقدير عدمه، فموردها خصوص صورته احتمال النقص و أمَّا مع تيقُّن النقص فلا مجال لها أصلا.

وإن شئت قلت: لزوم صلاة الاحتياط المشتملة على تكبيره الإحرام و نحوها

إنّما هو في صورته احتمال تحقّق الزيادة في الفريضة لو أتى بالركعة و نحوها متّصلة، و أمّا مع عدم هذا الاحتمال فلا بد من الإتيان بها متّصلة كما هو ظاهر.

ثمّ إنّه لو شكّ في صحة الصلاة في المقام بضمّ الركعة كذلك، و احتمال بطلانها بمجرد تذكّر النقص قبل الإتيان بوظيفته الاحتياط، فمقتضى الاحتياط الجمع بين ضمّ الركعة متّصلة ثمّ الاستئناف، و أمّا ما أفاده المحقّق المزبور في عبارته المتقدّمة (1) - من أنّ مقتضى القاعدة الجمع بين العمل بالاحتياط و الاستئناف للعلم الإجمالي بوجود أحدهما - فلا يعلم له وجه.

لأنّ الظاهر باعتبار عطف الاستئناف على الاحتياط الظاهر في المغايرة، أنّ المراد بالعمل بالاحتياط هو الإتيان بصلاة الاحتياط، و حينئذ فإرد عليه أنه لا - وجه لعدم مراعاة احتمال وجوب ضمّ الركعة متّصلة، خصوصا بعد ما عرفت من عدم الخلاف فيه بين المتعرضين للمسألة من الأصحاب، بل لا - وجه للإتيان بصلاة الاحتياط أصلا. فلا بدّ من الجمع بين ضمّ الركعة متّصلة، و بين الاستئناف على ما ذكرنا، لأنّ المنشأ للعلم الإجمالي ليس إلاّ احتمالين، احتمال كون التسليم مانعا أو مبطلا، و احتمال عدم كونه كذلك.

فمقتضى احتمال الأول وجوب الاستئناف ليحصل الفراغ عن عهده التكليف المعلوم تفصيلا المتعلّق بالصلاة المشتملة على أربع ركعات. و مقتضى احتمال الثاني بملاحظه حرمة قطع الصلاة و وجوب الإتمام بعد الشروع فيها هو لزوم ضمّ الركعة متّصلة، و ليس هنا احتمال ثالث كان مقتضاه الإتيان بصلاة الاحتياط.

و بالجملة: فالسلام لا يخلو من أحد الأمرين: إمّا أن يكون مانعا أو مبطلا فيجب الاستئناف، و إمّا أن لا يكون كذلك، فيجب إتمام الصلاة بضمّ الركعة متّصلة و لا وجه للإتيان بالاحتياط أصلا كما لا يخفى.

ص: ٢٦

ثم إنَّ المحقِّق المتقدِّم قال في كتاب صلاته-بعد العبارة المتقدِّمه، و بعد كلام آخر متضمَّن لما أورده على نفسه مع الجواب عنه بما لا يخلو عن اضطراب بل نظر-ما هذا لفظه:

و الأولى أن يقال: إنَّ الموضوع في باب الشكوك في ركعات الصلاة هو الشكُّ المستمر إلى آخر الوظيفة، كما أنَّ الموضوع في كلِّ عمل متدرِّج الوجود المتعلِّق بعنوان خاصٍّ، هو ذلك العنوان الباقي إلى آخر العمل.

و أمَّا ما أورد على هذا القول بأنَّ لازمه القول: بأنَّ من لم يدر أنَّ شكَّه هل يبقى أم يزول؟ يجوز له رفع اليد عمَّا بيده و استئناف العمل.

ففيه: أنَّ الشخص المفروض له طريق عقلائي يقتضى عدم زوال شكَّه، هو الغلبه بحيث يكون خلافه نادرا جدًّا، فإنَّ استقرَّ شكَّه بعد التروى لا- يزول عادة قبل الإتيان بتمام الوظيفة، فلو زال شكَّه قبل ذلك يكشف عن خطأ طريقه، فالسلام المبني على طريق انكشف خطؤه بعده كالسلام المبني على القطع الذي انكشف خطؤه في دخوله تحت السَّلام السهوى، و لو فرضنا أنَّ شخصا لم تكن تلك الغلبه النوعيه معتبره في حقه، مثل أن تكون الغلبه في مورده شخصا على خلاف العاده، نلتزم بجواز رفع اليد عمَّا بيده و استئناف العمل و لا ضير فيه (١). انتهى.

و يرد عليه أنه إن كان المراد دخول المقام تحت أدلَّة السَّلام السهوى باعتبار كون السَّلام السهوى المبني على طريق انكشف خطؤه، كالسلام السهوى الصادر عن جهل مرَّكب، فيشملة الأخبار الواردة في من سلَّم سهوا (٢)، فيرد عليه أيضا وضوح عدم الشمول، لأنَّ مورده ما إذا سلَّم بزعم الفراغ عن الصلاة.

ص: ٢٧

١- ١) كتاب الصلاة للمحقِّق الحائري: ٣٨٤.

٢- ٢) الوسائل ١٩٨: ٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٣.

و هنا لا يكون التسليم كذلك، و إن كان جاهلا من حيث تخيل أنّ حكمه البناء على الأكثر الذى مورده صورته استمرار الشكّ إلى آخر الإتيان بوظيفته الاحتياط على ما هو المفروض، إلاّ أنه من جهة التسليم لا يكون كذلك، لأنه لا يسلم بزعم الفراغ بعد العلم بلزوم الإتيان بصلاه الاحتياط فتدبر.

و إن كان مراده اشتراك المقام مع السّلام السهوى من حيث الحكم و إن لم يكن المقام مشمولا للأخبار الواردة فيه، فهو و إن كان صحيحا تاما إلاّ أنه لا يحتاج فى إثبات ذلك إلى سلوك الطريق الذى سلكه، بل يكفى فى ذلك نفس الأخبار الواردة فى الشكوك، الأمره بالبناء على الأكثر و التسليم، بتقريب أنّ إيجاب التسليم عليه فى هذه الصورة لا يجتمع مع كونه مانعا عن اللحق أو مبطلا للأجزاء السابقة و مخرجا لها عن الصحة التأهليه فتأمل.

و قد انقذ من جميع ما ذكرنا أنّ الظاهر عدم بطلان الصلاه، و وجوب ضمّ الركعه أو أزيد متّصله، كما لا خلاف فيه بين المتعزّضين على ما عرفت.

هذا كله فيما لو كان تذكّر النقص قبل صلاه الاحتياط.

و أمّا لو كان تذكّره فى أثناء صلاه الاحتياط ففيه وجوه أربعة:

أحدها: القول برفع اليد عن المقدار الذى صلّى من صلاه الاحتياط و إلغائه و الإتيان بالنقص منضمّا كالصوره المتقدّمه، و هى ما لو تذكّر النقص قبل صلاه الاحتياط، نظرا إلى أنّ مقتضى كون صلاه الاحتياط متممه على تقدير النقص، عدم كون السلام الواقع قبل التماميه محللا مخرجا، و عدم كون التكبيره مبطله، فلا مانع من لحوق ما بقى بما سبق.

و إتمام صلاه الاحتياط لا دليل عليه بعد اختصاص مورده بما إذا كان الشكّ باقيا إلى آخر العمل بالوظيفه الاحتياطيه، مضافا إلى أنّ مقتضى الأدلّه الواردة فيمن سلّم سهوا اشتراك المقام مع موردها فى الحكم فتدبر.

ثانيها: القول بلزوم صلاه الاحتياط، نظرا إلى عدم شمول أدله «من سلم سهوا» للمقام، لأنّ موردّه ما إذا سلم بزعم الفراغ لا مثل المقام، وعدم اختصاص مورد دليل الاحتياط بما إذا كان الشكّ باقيا إلى آخر صلاه الاحتياط، بل يعمّ مثل المقام ممّا كان الشكّ مستمرّا إلى حين الشروع في صلاه الاحتياط.

ثالثها: التفصيل بين ما إذا كانت صلاه الاحتياط موافقه للمنقوص كَمَا و كيفا، كما إذا شكّ بين الثلاث و الأربع، و اشتغل بعد البناء على الأكثر و التسليم بركعه قائما، فتذكّر كون صلاته ثلاثا، و بين ما إذا كانت مخالفه له فيهما أو في واحد منهما، كما إذا اشتغل في الفرض المذكور بركعتين جالسا، فتذكّر كونها ثلاثا.

و كما في الشكّ بين الاثنتين و الثلاث و الأربع إذا تذكّر كون صلاته ثلاثا في أثناء الاشتغال بركعتين قائما، و كما إذا اشتغل في هذا الفرض بركعتين جالسا-بناء على جواز تقديمهما-و تذكّر كون صلاته ركعتين.

و مرجع هذا التفصيل إلى لزوم الإتمام في الصورة الاولى، و وجوب الإلغاء و إتمام ما نقص متصلا في غيرها من الصور و وجهه يستفاد من الوجهين المتقدمين و يحتمل الاستئناف في غير الصورة الأولى.

رابعها: البطلان و لزوم الاستئناف مطلقا، نظرا إلى عدم إمكان العلاج لعدم شمول أدله الاحتياط للمقام، بعد اختصاص موردّها بصوره بقاء الشكّ إلى آخر صلاه الاحتياط، و عدم شمول أدله «من سلم سهوا» له أيضا، لاختصاص موردّه بما إذا سلم بزعم الفراغ، و مع عدم العلاج لا بدّ من الطرح ثمّ الاستئناف.

ثمّ إنّ المتعرّضين للمسأله من الأصحاب رضوان الله عليهم بين من اقتصر على ذكر الوجوه المحتمله من دون ترجيح، و بين من رجح بعضها على الآخر كالعلامة قدّس سرّه، حيث اختار الاستئناف في القواعد و التذكرة و التحرير (1)، و حكى عن

ص: ٢٩

(١-١) قواعد الأحكام ٣٠٥، ١، تذكرة الفقهاء ٣٦٧:٣، تحرير الأحكام ٥٠:١.

الجعفرية و البيان و الإرشاد و اللمعة و الألفية و شرحها للكركي، و الدرّه عدم الالتفات، و المحكّي عن الشهيد في الدروس الإتمام مع المطابقه و الإشكال مع المخالفه، و عن جامع المقاصد الاستئناف مع المخالفه دون الموافقه (١).

و دعوى أنّه يستفاد إشعارا بل دلالة من روايه عمّار الوارده في مطلق الشكوك اختصاص أدله الاحتياط بما إذا كان الشكّ الحادث في الأثناء باقيا إلى آخر الإتيان بصلاه الاحتياط، مدفوعه مضافا إلى عدم الدلالة، بل و لا الإشعار،

ص: ٣٠

١ - ١) البيان: ١٥١، و فيه: و لو ذكر في الثانيه فوجهان: أقربهما الإتمام، اللمعة: ١٨، إرشاد الأذهان ١: ٢٧٠، الدروس ١: ٢٠٥، جامع المقاصد ٢: ٤٩١، و حكاه في مفتاح الكرامه ٣: ٣٥٨، عن الجعفرية و الألفية و شرحها و الدرّه. و هنا تفصيل آخر استقر به سيدنا العلامه الأستاذ - دام ظلّه الوارف - في تعليقه المباركه على كتاب العروه ص ٦٨، حيث قال: و الأقرب التفصيل بأنّ النقص المتبين إن كان هو الذي جعلت هذه الصلاه جابره له شرعا، فالواجب إتمامها و إن خالفته في الكمّ و الكيف، كالركعتين من جلوس مع تبين النقص بركعه بل و كذا إذا أمكن تميمها كذلك، كالركعتين من قيام إذا تبينت الثلاث، قبل أن يركع في الثانيه منهما، و أمّا في غير ما ذكر فالواجب قطعها و إتمام أصل الصلاه، و لا يترك الاحتياط بالإعاده فيهما خصوصا الثاني. انتهى. و مبني ما أفاده على شمول أدله الاحتياط لصوره تبين النقص في الأثناء و عدم اختصاص موردها بما إذا كان الشكّ باقيا إلى آخر صلاه الاحتياط. غايه الأمر أنه فيما إذا لم يمكن كون ما بيده جابرا للنقص المتبين، و لم يمكن تميمها كذلك كالركعتين من قيام مع تبين الثلاث بعد ما ركع في الثانيه منهما، لا معنى للإتمام بعد كون تشريع الاحتياط لجبران النقص، و لزوم إتمام أصل الصلاه إنّما هو لعدم الدليل على مانعيه الأمور المتخلله غير القابله للوقوع جزء لو لم نقل باستفاده عدم مانعيته من نفس أدله الاحتياط الأمره بها كما لا يخفى. و كيف كان، فالظاهر شمول أخبار الاحتياط للشكّ الحادث في أثناء الصلاه الباقي إلى زمان الشروع في صلاه الاحتياط و إن زال بعد الشروع، وفاقا لمن فصل بين ما إذا كانت صلاه الاحتياط موافقه للمنقوص كما و كيفا، و بين ما إذا كانت مخالفه له فيهما أو في أحدهما، فأوجب إتمام ما بيده من صلاه الاحتياط في الصوره الاولى و الرجوع إلى حكم من تذكّر النقص في الصوره الثانيه. كبعض المحققين في تعليقه على العروه. فإنّ إيجاب إتمام صلاه الاحتياط في الصوره الأولى متوقف على كون المقام مشمولا لأدله الاحتياط، و إن كان يرد عليه أنه بعد الاعتراف بالشمول لا وجه للتفصيل بين صورتين، بل الظاهر عدم الفرق بينهما كما صرح به سيدنا الأستاذ (مد ظلّه العالی) فيما تقدّم من عبارته. نعم لا بدّ من تخصيص موردها بما إذا لم يمكن كون ما بيده جابره و لم يمكن تميمها كذلك، لعدم إمكان كونه جابرا، و تشريع الاحتياط إنّما هو للجبران و التدارك. «المقرّر».

لأن الرواية قد رويت مختلفه بثلاثة متون:

أحدها: ما رواه الصدوق بإسناده عن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال له: «يا عمّار أجمع لك السهو كلّه في كلمتين: متى ما شككت فخذ بالأكثر، فإذا سلّمت فأتمّ ما ظننت أنك نقصت» (١).

ثانيها: ما رواه الشيخ بإسناده عن سعد، عن محمد بن الحسين، عن موسى ابن عمر، عن موسى بن عيسى، عن مروان بن مسلم، عن عمّار بن موسى الساباطي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شيء من السهو في الصلاة؟ فقال: «ألا أعلمك شيئاً إذا فعلته ثمّ ذكرت أنّك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء؟» قلت: بلى، قال:

«إذا سهوت فابن على الأكثر، فإذا فرغت و سلّمت فقم فصلّ ما ظننت أنّك نقصت، فإن كنت قد أتممت لم يكن عليك في هذه شيء، وإن ذكرت أنّك كنت نقصت كان ما صلّيت تمام ما نقصت» (٢).

ثالثها: ما رواه الشيخ أيضا بإسناده عن احمد بن محمد، عن محمد بن خالد، عن الحسن بن عليّ، عن معاذ بن مسلم، عن عمّار بن موسى قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «كلّما دخل عليك من الشكّ في صلاتك فاعمل على الأكثر»، قال:

«فإذا انصرفت فأتمّ ما ظننت أنّك نقصت» (٣).

و التي يتوهم فيها الدلالة أو الإشعار من هذه المتون الثلاثة هي الرواية المرويّه بالطريق الثاني. و أمّا ما رويت بالطريقين الآخرين، فلا إشعار فيها فضلا عن الدلالة كما لا يخفى. و مع ثبوت هذا النحو من الاختلاف لا مجال للاستدلال بشيء منها، إلاّ فيما تشترك فيه كما هو ظاهر.

ص: ٣١

-
- ١- (١) الفقيه ١: ٢٢٥ ح ٩٩٢، الوسائل ٨: ٢١٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٨ ح ١.
 - ٢- (٢) التهذيب ٢: ٣٤٩ ح ١٤٤٨، الوسائل ٨: ٢١٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٨ ح ٣.
 - ٣- (٣) التهذيب ٢: ١٩٣ ح ٧٦٢، الاستبصار ١: ٣٧٦ ح ١٤٢٦، الوسائل ٨: ٢١٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٨ ح ٤.

و من أحكام صلاه الاحتياط انه لو زاد فيها ركعه أو ركنا أو نقص كذلك بحيث لا يقبل التدارك فلا إشكال في بطلانها، و أمّا بطلان الصلاه في هذه الصوره و كذا فيما لو نسي الاحتياط و دخل في فريضه أخرى، و ذكر بعد ما كان ما أتى به نسيانا منافيا للفوريه، فيستنى على ملاحظه الأدله.

فإن قلنا: باستفاده اعتبار الفوريه منها، كما ربما يدعى أنّها ظاهرها، فمقتضى ذلك بطلان الصلاه السابقه، و عدم كون نقصها المحتمل قابلا للتدارك، و إن قلنا:

بعدم ظهور الأدله في اعتبار الفوريه، بل غايه ما يقال: إنّ القدر المتيقن من مفادها كون ما يؤتى به عقيب السّلام من دون فصل معتدّ به جابرا (1)، فالأدله و إن لم يكن لها إطلاق يدلّ على جواز التراخي، و لكن لا دلالة لها أيضا على منع الفصل من صحه صلاه الاحتياط و وقوعها جابره للنقص، و مع هذا الحال يجب الاحتياط بالجمع بين صلاه الاحتياط و الاستئناف، إلا أن يكون هنا أصل شرعيّ يوجب جواز الاكتفاء بصلاه الاحتياط.

ثمّ إنّ المحقق الحائري قدّس سرّه بعد ما عقد للمقام مسألتين، إحداهما: مسأله إبطال صلاه الاحتياط، و الأخرى: مسأله نسيانها و الدخول في فريضه أخرى مرتبه أو غير مرتبه، قد قرّر الأصل المحتمل في المسأله الاولى من وجوه تأتي، و أشار في المسأله الثانيه إليها.

و يرد عليه اتّحاد ملاك المسألتين و الدليل فيهما، لأنّ الإخلال في كليهما إنّما وقع بالفوريه التي يحتمل اعتبارها، غايه الأمر أنّ الإخلال بها في المسأله الاولى من حيث الابطال، و في المسأله الثانيه من حيث الدخول في فريضه أخرى.

و أمّا الأصول التي قرّرها:

ص: ٣٢

فمنها: استصحاب وجوب صلاه الاحتياط، وقد استشكل عليه بأن إجراء الحكم المعلق بالمفاهيم المقيدة على غيرها لا يمكن بالاستصحاب، لتعدد الموضوع حتى بنظر العرف، نعم لو كان الحكم يسرى إلى الوجودات الخارجيه المتصفه بالقييد، يمكن استصحابه بعد زوال قيده، ألا ترى أن حكم الماء المتغير بنحو الكلى لا يمكن إجراؤه على الماء غير المتغير، ولكن لو تحقق الماء المتغير فى الخارج و صار محكوما بالنجاسه بواسطه انطباق ذلك المفهوم على الفرد الخارجى الشخصى ثم زال تغيره من قبل نفسه يصح استصحاب نجاسته، فإنّ معروض النجاسه كان ذلك الشخص الخارجى عرفاً، والحكم المعلق بأفعال المكلفين ممّا لا يسرى إلى الخارج، بل الموجود الخارجى منها يوجب سقوط الحكم.

و منها: استصحاب كون صلاه الاحتياط موجه لتدارك الركعه المنسيه، فإنها كانت كذلك قبل ذلك. و أورد عليه بأنّ إيجابه للتدارك إنّما كان بوجودها الخارجى لا بالوجود اللهاظى الذى كان موردا للأمر، و المفروض عدم تحققها فى الخارج قبل ذلك.

و منها: الاستصحاب التعليقى، و قد بينه من وجهين:

أحدهما: إنّ صلاه الاحتياط قد جعل الشارع وجودها الخارجى موجبا لتدارك النقص المحتمل، فيقال: إنّ الركعتين بعد التسليم فيما إذا شكّ المصلّى بين الثنتين و الأربع، كانتا بحيث لو وجدتتا فى الخارج حصل بهما تدارك النقص المحتمل فى الفريضه شرعا، و فى الزمن اللاحق يشكّ فى ارتفاع هذا الأثر الشرعى المعلق على الوجود الخارجى، فيستصحب كاستصحاب النجاسه المعلقه على الغليان الخارجى.

و أورد عليه: بأنّ تدارك النقص المحتمل ليس ممّا جعله الشارع، بل هو من فوائدها الواقعيه صار موجبا لجعل الشارع صلاه الاحتياط. و بعبارة أخرى بناء الشاك بين الثنتين و الأربع على الأكثر، ثمّ إتيان مقدار الناقص المحتمل بعد السلام مفصوله مشتمل على مصلحه موجبه لتدارك ما فات من المصلّى، و لأجل ذلك أمر الشارع بذلك، لا أنّ الشارع أمر بذلك و جعل وجود الركعتين موجبا للتدارك بجعل آخر.

ثانيهما: استصحاب كون الاحتياط على تقدير وجوده قبل ذلك متداركا للنقص المحتمل، فإنّه كان كذلك من قبل، فإنّ التدارك و إن قلنا: بأنّه ليس بمجوعول شرعيّ و ليس له أثر شرعيّ أيضا، و لكن تناله يد الجعل بتقبل ما يأتي به في حال عدم الفوريه مصداقا للمأمور به، نظير استصحاب الطهاره حال الصلاه بعد ما كان فارغا منها، فإنّ مصحح الاستصحاب ليس إلّا تقبل الشارع ما أتى به مصداقا للمأمور به (1)، انتهى.

و التحقيق في هذا المقام أن يقال: إنّ الشكّ في وجوب صلاه الاحتياط، و كذا في كونها موجبه لتدارك النقصه المحتمل، مسبب عن الشكّ في اعتبار الفوريه و عدمه، أو الشكّ في مانعيه الفصل و عدمها، و مع جريان البراءه في مثل الشكّ في الشرطيّه أو المانعيّه - كما هو الحق و قد حقق في محله - لا يبقى مجال للشكّ في وجوب صلاه الاحتياط، و كذا في كونها موجبه لتدارك الركعه الناقصه المحتمل، مضافا إلى أنّ استصحاب وجوب صلاه الاحتياط ممّا لا مانع منه على الظاهر، و كذا استصحاب كونها موجبه لتدارك.

ص: ٣٤

إشارة

و تفصيل الصور أنّ الشكّ الصحيح قد ينقلب إلى الظنّ و قد ينقلب إلى شكّ آخر صحيح أو مبطل، كما أنّ الظنّ قد ينقلب إلى ظنّ آخر و قد ينقلب إلى شكّ صحيح أو مبطل.

لا-ريب في وجوب العمل على طبق الحاله الثانيه فيما لو انقلب ظنّه إلى حاله ظنيه أخرى، أو إلى حاله شكّ، كما أنه لا ريب في وجوب العمل على طبق الحاله الثانيه أيضا، فيما لو انقلب شكّه الصحيح إلى الظنّ أو إلى شكّ آخر قبل الفراغ من الصلاه، فيعمل على طبق ظنّه أو شكّه، صحيحا كان أو مبطلا، كان حكمه مع الصحّه البناء على الأكثر و الإتيان بصلاه الاحتياط، كما هو حكم أكثر الشكوك الصحيحه، أو البناء على الأقلّ و الإتيان بسجدة السهو، كما هو حكم الشكّ بين الأربع و الخمس على ما عرفت.

إنّما الكلام فيما لو حصل الانقلاب إلى شكّ آخر بعد الفراغ من الصلاه، و له أيضا صورتان: فإنّه تارة ينقلب إلى ما يعلم معه بالنقيصه، و عليه فلا محاله وقع

التسليم في غير محلّه، كما إذا شكّ بين الاثنتين و الأربع مثلاً، ثمّ بعد الصلاه انقلب شكّه إلى الاثنتين و الثلاث.

و أخرى لا يكون كذلك، كما إذا شكّ بين الاثنتين و الأربع، ثمّ بعد الصلاه انقلب إلى الثلاث و الأربع. ففي الصورة الاولى لا بدّ من أن يعمل عمل الشكّ المنقلب إليه الحاصل بعد الصلاه، لأنّ المفروض أنه تبين كونه في الصلاه، و أنّ السلام وقع في غير محلّه، ففي المثال المفروض أنه يبنى على الثلاث و يتمّ بإضافه ركعه أخرى و يحتاط بركعه من قيام أو ركعتين من جلوس، و يسجد سجدة السهو للسلام في غير محلّه.

و أمّا الصورة الثانيه فقد يقال فيها بصحّه الصلاه و عدم وجوب التدارك، لأنّ المفروض أنّ الشكّ الموجب للتدارك قد زال، و الشكّ الحادث إنّما وقع بعد الفراغ فلا اعتبار به.

و قد استشكل فيه بعض الأعاظم من المعاصرين في كتاب صلاته بما ملخصه:

عدم شمول قاعده الشكّ بعد الفراغ لهذا المورد، لأنّ الفراغ في مورد الفرض إنّما هو من جهه تخيل بقاء الشكّ السابق، فبنى على الأ-كثر و سلّم بزعم أنه محكوم بذلك، و دليل الشكّ بعد الفراغ منصرف إلى الفراغ بعنوان آخر الركعات واقعا، و ليس المراد هو الفراغ الواقعي من الصلاه، لأنّه يوجب أن يكون الشكّ بين النقيصه و التمام بعد السّلام من الشبهه المصدقيه، لعدم إحراز أنه بعد الفراغ أو قبله، بل المراد أنّ مورد الدليل أن يأتي المصلّي بالجزء الأخير، بتخيل أنه الجزء الأخير، لا بناء بواسطه تخيل الأمر، كما أنّ الشكّ المفروض في المقام ليس داخلا- في الشكّ قبل الفراغ حتّى يترتب عليه حكم الشكّ في حال الصلاه، و لا يكون من الشبهه المصدقيه للشكّ قبل الفراغ.

أما الأول: فواضح، و أمّا الثاني: فللزوم أن يكون الشكّ بين النقص و التمام بعد

السَّلام من الشبهه المصدقيه بين الأمرين، فإنه على تقدير وقوع السَّلام فى محلّه يكون مصداقا للشكّ بعد الفراغ، و على تقدير آخر يكون مصداقا للشكّ قبل الفراغ. إلى أن قال ما محصّله:

لزوم الإتيان بالنقيصه المحتملّه فى الصوره المفروضه موصوله لحصول البراءه به يقينا، لأنّه لو كانت صلاته تامّه لم يضرّ الزيادة بواسطه الفصل بالسّلام الواقع فى محلّه، و إن كانت ناقصه يكون ما أتى به متمّما لها، و بعد انحصار العلاج بذلك يجب، فإنّ الاشتغال اليقيني يوجب البراءه اليقينيّه (1). انتهى ملخص موضع الحاجه من كلامه، زيد فى علوّ مقامه.

و التحقيق فى هذا المقام أن يقال: إنّ الصوره المحتملّه فيما لو حصل الانقلاب بعد الفراغ من الصلاه و كان كلّ من الشكّ المنقلب عنه و الشكّ المنقلب إليه من الشكوك الخمسه الصحيحه المنصوصه، تبلغ عشرين صوره حاصله من ضرب كلّ من الشكوك الخمسه فى الأربعة الأخر، و حيث إنّ أحكام هذه الصوره مختلفه، فلا بدّ من تفصيل الكلام فى بيان أحكامها فنقول:

لو كان الشكّ المنقلب عنه هو الشكّ بين الأربع و الخمس الذى يكون حكمه البناء على عدم الزيادة و الإتيان بسجدتى السهو بعد الفراغ من الصلاه، فتارة ينقلب إلى واحد من الشكوك التى أحد طرفيها أو أطرافها هو احتمال التماميه كالشكّ بين الثلاث و الأربع، و الشكّ بين الاثنتين و الأربع، و الشكّ بين الاثنتين و الثلاث.

و اخرى ينقلب إلى الشكّ الذى لا يكون كذلك، كالشكّ بين الاثنتين و الثلاث فى الصوره الاولى: لا يجب عليه شىء، بل تكون صلاته تامّه، و لا يرد عليه ما ذكر من عدم شمول قاعده الشكّ بعد الفراغ للشكّ الحادث بعد الفراغ فى المقام. لأنّ

ص: ٣٧

المفروض أنّ المصلّي إنّما أتى فيها بالجزء الأخير الذي هو السّلام بعنوان أنه الجزء الأخير واقعا كما هو واضح.

و منه يظهر عدم وجوب صلاه الاحتياط عليه، لأنّ احتمال النقص إنّما حدث بعد الفراغ، و مورد لزوم تدارك النقص المحتمل ما إذا طرأ احتمال النقص في الأثناء، كما أنّه ممّا ذكرنا ظهر صحه الصلاه في هذه الصوره، و لو انقلب شكّه إلى شيء من الشكوك المبطله، لأنّه بعد جريان قاعده الفراغ هنا لا يبقى لها أثر أصلا.

و في الصوره الثانيه، لا- بدّ من البناء على الأ-كثر و الإتيان بركعه موصوله و التشهّد و التسليم، ثمّ الإتيان بصلاه الاحتياط، لأنّ المفروض هو القطع بوقوع السلام في غير محلّه، فالشكّ الحادث بعده إنّما يكون حادثا في الأثناء حقيقه، فلا بدّ من أن يعمل عمله.

و لو كان الشكّ المنقلب عنه شيئا من الشكوك الأربعة و الشكّ المنقلب إليه هو الشكّ بين الأربع و الخمس عكس الصور الأربع المتقدّمه، فتارة يكون الشكّ المنقلب عنه من الشكوك التي أحد طرفيها أو أطرافها هو احتمال التماميه كالشكوك الثلاثه المتقدّمه.

و اخرى ينقلب إلى الشكّ الذي لا يكون كذلك كالشكّ بين الاثنتين و الثلاث.

ففي الصوره الأولى: تتمّ صلاته و لا يجب عليه الإتيان بصلاه الاحتياط، لأنها مشروعته لتدارك النقيصه المحتمل، و المفروض أنه علم بعد الفراغ بالتماميه و عدم كون صلاته ناقصه فلا يبقى لها مجال، كما أنّ الظاهر عدم وجوب سجدي السهو لأجل الشكّ بين الأربع و الخمس، لأنّ حدوثه إنّما هو بعد الفراغ و لا أثر له من هذه الجبهه.

و أمّا الصوره الثانيه: فالظاهر فيها البطلان و وجوب الاستئناف، لأنّ المفروض أنه علم بعد الفراغ بكون شكّه السابق الذي بنى معه على الأكثر و أتى

بركعه موصوله شكًا بين الأربع و الخمس، و عليه فالركعه الموصوله التي أتى بها بعد البناء على الأكثر وقعت بعنوان الصلاه من دون أن يتخلل التسليم في بين، و من المعلوم أنّ زياده الركعه مطلقا توجب البطلان، فاللازم في هذه الصوره الاستئناف. و قد انقذح بما ذكرنا حكم ثمان صور من عشرين صوره.

و يماثل الصوره الأخره في الحكم بالبطلان و وجوب الاستئناف، ما لو كان شاكًا بين الاثنتين و الثلاث، فعمل عمله ثمّ انقلب شكّه إلى الاثنتين و الأربع، لأنه يعلم إجمالاً بكون صلاته أمّا ناقصه بركعه أو زيدت فيها ركعه كما لا يخفى.

و لو كان شاكًا بين الاثنتين و الثلاث و الأربع، أو بين الاثنتين و الأربع، أو بين الثلاث و الأربع، فبنى على الأكثر و سلّم ثمّ انقلب شكّه إلى الاثنتين و الثلاث، فحكمه حكم ما لو كان الشك المنقلب عنه شكًا بين الأربع و الخمس، و الشك المنقلب إليه هو الشك بين الاثنتين و الثلاث في صحه صلاته، و لزوم عمل الشك بين الاثنتين و الثلاث للقطع بوقوع السلام في غير محلّه، و كون الشك المنقلب إليه حادثاً في الأثناء.

فانقذح ممّا ذكرنا أنه لا مجال لما افاده المحقق المتقدم من عدم شمول دليل الفراغ للشك الحادث بعد التسليم البنائي في شيء من الصور المتقدمه.

نعم الصور التي يجرى فيها هذا الكلام ستّه حاصله من ضرب أنحاء الشكوك المنقلب عنها التي كان أحد طرفيها أو أطرافها احتمال التماميه، و الآخر احتمال النقيصه في أنحاء الشكوك المنقلب إليها التي تكون كذلك، بأن كان شاكًا بين الثلاث و الأربع فانقلب شكّه بعد السلام إلى الاثنتين و الأربع، أو إلى الاثنتين و الثلاث و الأربع، أو كان شاكًا بين الاثنتين و الأربع فبنى على الأكثر و سلّم، ثمّ انقلب شكّه إلى الثلاث و الأربع، أو إلى الاثنتين و الثلاث و الأربع، أو شاكًا بين الاثنتين و الثلاث و الأربع، فانقلب شكّه بعد البناء على الأكثر و التسليم إلى الاثنتين

و الأربعم، أو إلى الثلاث و الأربعم، فاللأزم بمان حكعم هذه الصور فنقول:

لو كان شاكّا في الأثناء بين الأثنين و الثلاث و الأربعم، فانقلب شكّه بعد الصلاة إلى الأثنين و الأربعم، أو إلى الثلاث و الأربعم، فمرجع هذا الانقلاب و التبدّل إلى ذهاب واحد من الأحمالمات الثلاثه التي يحتملها في الأثناء، لأنه كان يحتمل التماميه، و يحتمل نقصان ركعتين، و يحتمل نقصان ركعه واحده، و بعد التسليم زال أحد احمالمى النقصان.

إما احمالم نقصان ركعتين كما فيما لو انقلب إلى الثلاث و الأربعم و إما احمالم نقصان ركعه واحده فقط، كما فيما لو تبدّل إلى الأثنين و الأربعم، و يتبع زوال أحد الأحمالمين سقوط و جوب ما جعل جبراً له من صلاه الأحمالم. و لا ينافى ذلك و جوب ما جعل جبراً للأحمالم الآخر الذى لم يزل بعد كونه حادثاً في الأثناء، و باقيا بعد التسليم كما هو المفروض.

فيجب في الصورة الأولى من هاتين الصورتين الإتيان بركعتين قائماً بعنوان صلاه الأحمالم، و في الصورة الثانية الإتيان بركعه قائماً، أو ركعتين جالسا كذلك.

و لا- مجال فيهما لدعوى زوال الشكّ المنقلب عنه الحادث في الأثناء. و حدوث الشكّ المنقلب إليه بعد الفراغ، فلا أثر لشيء منهما.

فإنه يرد عليها أنّ الشكّ الحادث في الأثناء المركّب من الأحمالمات الثلاثه- على ما هو المفروض في الصورتين- لم يزل يجمع أجزائه و احمالماته، بل الزائل واحد من احمالمى النقص من تلك الأحمالمات. فلكلّ من الزائل و الباقي حكمه، فلا تجب عليه صلاتان للأحمالم، بل تجب عليه صلاه واحده للأحمالم، جبراً للنقص الذى كان احمالمه باقيا بعد التسليم.

كما أنه لا- مجال فيهما لما أفاده المحقّق المتقدم من و جوب ضمّ ما يحتمل نقصه بعد التسليم موصولاً، لعدم كون الأحمالم الحادث بعد التسليم مشمولاً لدليل الشكّ

بعد الفراغ، حتى لا يترتب عليه أثر، وعدم كونه مشمولاً أيضاً لأدلة الشك قبل الفراغ، حتى يترتب عليه حكمه من وجوب صلاه الاحتياط، فاللازم الإتيان بالنقيصه المحتمل موصوله.

فإنه يرد عليه أيضاً أنه لا- ينبغي الإشكال في كون الاحتمالين الباقيين بعد التسليم في الصورتين، حادثين في الأثناء وقبل الفراغ، فاللازم ترتيب أثره عليه وهو الإتيان بصلاه الاحتياط، و زوال أحد احتمالي النقيصه لا يضر بتأثير الاحتمال الموجود في ما يترتب عليه من وجوب الاحتياط، بعد وضوح كون تشريع صلاه الاحتياط لأجل جبر النقص المحتمل، بحيث كانت متممه على تقدير النقص، وغير مضره على تقدير التماميه.

و بالجمله: فالإشكال في هاتين الصورتين مما لا ينبغي أن يصغى إليه لوضوح الحكم فيهما كما عرفت.

و دون ذلك في الوضوح حكم عكس الصورتين، بأن كان شاكاً بين الثلاث والأربع، أو بين الاثنتين والأربع فانقلب شكه بعد التسليم إلى الاثنتين والثلاث والأربع، فإن انقلاب الشك المركب من الاحتمالين إلى الشك المركب من الاحتمالات الثلاثه، لا يوجب زوال الاحتمالين اللذين يشترك فيهما الشك، و حدوث مثلهما مع احتمال آخر حتى يقال: إن الشك الحادث في الأثناء قد زال، و الموجود حادث بعد الفراغ فلا أثر لشيء منهما.

أو يقال بعدم كون الشك الموجود من قبيل الشك بعد الفراغ، و لا- من موارد الشك قبل الفراغ، فاللازم الإتيان بالنقيصه المحتمل موصوله. بل الظاهر بقاء الاحتمالين الحادثين في الأثناء و حدوث احتمال آخر، و مقتضى بقاء ما حدث في الأثناء من احتمال النقص الإتيان بالنقيصه المحتمل موصوله، فيجب عليه الإتيان بركعه في الصوره الاولى، و بركعتين في الصوره الثانيه، و هذا مما لا إشكال فيه.

إنما الإشكال في ما يقتضيه الاحتمال الحادث بعد التسليم البنائي، لأنّ فيه وجوها ثلاثة:

أحدها: عدم كونه مؤثرا في إيجاب شيء لا موصوله و لا مفصوله، لكونه حادثا بعد الفراغ و مشمولا لقاعده الشكّ بعده، بناء على عدم كون المراد بالفراغ هو الفراغ بعنوان آخر الركعات، بل المراد أعمّ منه و من مثل المقام، ممّا إذا فرغ بعد البناء على الأكثر و سلّم حتّى يأتي بالنقيصه المحتمل موصوله.

ثانيها: وجوب ضمّ النقيصه المحتمل بهذا الاحتمال موصوله.

ثالثها: وجوب ضمّها مفصوله.

و يرد على الوجه الأول عدم جريان قاعده الفراغ في مثل المقام، لانصرافها إلى ما إذا كان الفراغ بعنوان آخر الركعات واقعا. و على الوجه الثاني أنّ الإتيان بالنقيصه المحتمل بالاحتمال الحادث موصوله إن كان بعد الإتيان بصلاحيه الاحتياط التي هي مقتضى الاحتمال الحادث في الأثناء الباقي بعد الفراغ، فلا يبقى معنى لكونها موصوله أصلا كما لا يخفى، و إن كان الإتيان بها قبلها فهو أيضا بعيد بعد تخلّل التسليم و الإتيان به، فالأقوى هو الاحتمال الثالث.

و انقدح من ذلك أنّ الإشكال في هاتين الصورتين أيضا ممّا لا وجه له.

و أمّا الصورتان الباقيتان من الصور الستة - و هما انقلاب الشكّ بين الثلاث و الأربع إلى الشكّ بين الاثنتين و الأربع و العكس - فهما العمده فيما هو محلّ الكلام من الصور الستة، فقد تعرّض لحكمهما الأصحاب و الفقهاء المتأخرون (1):

1- عدم ترتّب أثر على شيء من الشكّين، أمّا الشكّ المنقلب عنه فلزواله بالانقلاب، و أمّا الشكّ المنقلب إليه فلحدوثه بعد الفراغ، فيشمله دليل قاعده الشكّ بعد الفراغ.

ص: ٤٢

١- (١) منهم: صاحب جامع المقاصد ٢: ٤٩١ و كشف اللثام ٤: ٤٣٤-٤٣٥.

٢- عدم شمول قاعده الشك بعد الفراغ للشك الحادث بعد التسليم هنا. و في تقريب عدم جريانها وجهان:

أحدهما: ما قرره الشارح المحقق الهمداني قدس سره في المصباح، حيث قال: إن ما دل على عدم الاعتناء بالشك في الشيء بعد الخروج عنه، لا يتناول مثل هذا الخروج الذي اختاره، لا لزعم الفراغ بل تعديدا صونا للصلاه، من أن تلحقها زياده بفعل ما يحتمل كونه تتمه لها، فما لم يتحقق الفراغ من الاحتياط لا يعلم بحصول الفراغ من الصلاه، فضلا عن أن ينصرف إليه ما دل على عدم الاعتناء بشكّه. (١) انتهى.

و توضيحه، إن لسان الأدلة الدالة على عدم الاعتناء بالشك في الشيء بعد الخروج منه ظاهر في كون المراد من الخروج هو الخروج بزعم الفراغ من الصلاه، بحيث يشتغل بعده بما هو مقصود له من الأعمال و الحركات، فإن قوله عليه السلام: «كل ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكره فامضه، و لا إعادته عليك فيه» (٢) ظاهر في كون الشك العارض بعد مضى الصلاه و الطهور، و تخيل حصول فراغ الذمه عنهما، و لذا حكم بمعامله المضى معهما كما هما ماضيان.

و مرجعه إلى عدم كون الاعتقاد بالإتيان بجميع ما له دخل في الأمور به المتحقق في حال الاشتغال، بالإتيان به منخرما حكما بسبب الشك العارض، بعد مضى العمل و تخيل حصول الفراغ منه.

و من الواضح اختصاص ذلك بما إذا خرج من العمل بزعم الفراغ، و أمّا لو خرج منه تعبدا صونا للصلاه من لحوق زياده بسبب الإتيان بما يحتمل كونه متمما، فلا يكون هذا الخروج موجبا لمضى العمل حتى يلزم معه معاملة الأمر

ص: ٤٣

١- (١) مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٥٧٥.

٢- (٢) التهذيب ٣٦٤: ١ ح ١١٠٤، الوسائل ٤٧١: ١. أبواب الوضوء ب ٤٢ ح ٦.

الماضى، فالإنصاف تماميه هذا الوجه و عدم شمول دليل القاعده لمثل المقام.

ثانيهما: ما أفاده المحقق الحائري قدس سره مما تقدم (1) و حاصله: إن دليل الشك بعد الفراغ ينصرف إلى الفراغ بعنوان آخر الركعات واقعا، بمعنى أن يأتي المصلى بالجزء الأخير بتخييل أنه الجزء الأخير، لا بناء بواسطة تخيل بقاء الشك السابق، فبنى على الأكثر و سلم زاعما أنه محكوم بذلك.

و بالجملة: التسليم المحقق لموضوع الفراغ الذى تجرى فيه القاعده، إنما هو التسليم الذى كان مأمورا به من الشارع، و أما فيما لو سلم بناء بواسطة تخيل الأمر من حيث تخيل بقاء الشك السابق، فلا يكون هذا النحو من التسليم موجبا لتحقيق الفراغ أصلا. و الفرق بين هذا الوجه و الوجه السابق واضح، فإن مقتضى الوجه السابق عدم جريان القاعده فى مثل المقام، و لو لم ينقلب الشك الحادث فى الأثناء إلى شك آخر أصلا لعدم الفراغ المتعقب لوجوب الإتيان بالنقيضه المحتمل مشمولاً لدليل القاعده، و مقتضى هذا الوجه التفصيل بين صورتى الانقلاب و عدمه، بجريان القاعده فيما لو لم ينقلب لكون التسليم مأمورا به شرعا. و عدم جريانها فى صورته الانقلاب لعدم كونه مأمورا به، بل الإتيان به إنما هو لتخييل الأمر من حيث بقاء الشك السابق.

و يرد على هذا الوجه:

أولا: عدم جريان القاعده، و لو كان التسليم مأمورا به، لاختصاصها بالخروج الذى اختاره لزعم الفراغ لا تعبدا، صونا للصلاه من لحوق الزيادة بفعل ما يحتمل كونه متمما، كما عرفت.

و ثانيا: إن مرجع القول بانتفاء الأمر فى صورته الانقلاب إلى كون الشك

ص: ٤٤

الموضوع لأدله الشكوك هو الشك الباقي الذي لم ينقلب إلى شك آخر، ومقتضى ذلك عدم جواز إجراء أحكام الشكوك على شيء من الشكوك الحادثة في الأثناء، لعدم العلم ببقائه وعدم انقلابه إلى شك آخر، فالظاهر عدم اختصاص موضوع أدله الشكوك بالشك الباقي إلى آخر الإتيان بصلاه الاحتياط، بل يعم ما إذا انقلب بعد الفراغ أيضا.

و كيف كان، فلا- خفاء في عدم شمول دليل الشك بعد الفراغ لمثل المقام، فيجب الاعتناء بهذا الشك و الإتيان بالنقيصه المحتمل.

و هل الواجب الإتيان بها موصوله كما اختاره المحقق الحائري قدس سره في كلامه المتقدم، أو أنّ اللازم الإتيان بها مفصوله، كما إذا كان الشك حادثا في الأثناء و لم يتبدل إلى شك آخر وجهان:

و الظاهر هو الوجه الثاني، لأنه بعد تحقق التسليم و وقوعه في محله- لكونه مأمورا به من الشارع- لا يبقى معنى للاتصال، بل تصير الركعه التي يأتي بها بهذا العنوان أمرا غير مرتبط بالصلاه، فاللازم الإتيان بها مفصوله لتكون صلاه مستقلة صالحه للتميم على تقدير نقص الفريضه.

و بالجمله: فلا- فرق بين المقام و بين ما إذا كان الشك الحادث في الأثناء باقيا بعد الصلاه من حيث لزوم تدارك النقيصه المحتمل مفصوله، صونا للصلاه من وقوع الزيادة فيها، فالظاهر هو الوجه الثاني.

و بقي من الصور، صورتان:

١- انقلاب الشك بين الاثنتين و الثلاث إلى الشك بين الاثنتين و الثلاث و الأربع.

٢- انقلابه إلى الشك بين الثلاث و الأربع و الحكم فيهما البطلان، لأن مرجع الانقلاب بحسب حاله الأول بعد لزوم الإتيان بركعه موصوله في الشك بين

الاثنتين و الثلاث إلى كونه بحسب حاله الفعلى مرّدا بين الثلاث و الأربع و الخمس فى الصوره الاولى و بين الأربع و الخمس فى الصوره الثانيه.

فذلكه أحكام الصور:

قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ عشرين صوره التى تتحصّل من ضرب الشكوك الخمسه المنصوصه المنقلب عنها فى الشكوك الأربعة المنقلب إليها مختلفه من حيث الحكم، فأربع منها حكمها البطلان، و ستّ منها حكمها الصّحّه و التماميه و عدم وجوب شىء، و أربع منها حكمها لزوم العمل على وفق الشكّ المنقلب إليه بلا اشكال، و الباقيه حكمها كذلك على الأقوى، و إن وقع فيها الإشكال و الخلاف.

أمّا الأربع التى حكمها البطلان فهى انقلاب الشكّ بين الاثنتين و الثلاث إلى شىء من الشكوك الأربعة الأخرى، و وجه البطلان فيها إمّا العلم التفصيلى بتحقيق زياده فى الصلاه كما فى بعضها، أو العلم الإجمالى بالزياده أو النقيصه كما فى بعضها الآخر.

و أمّا الستّ التى حكمها الصّحّه و التماميه، و عدم وجوب شىء، فهى ما لو كان الشكّ المنقلب عنه هو الشكّ بين الأربع و الخمس، و الشكّ المنقلب إليه واحدا من الشكوك الثلاثه التى كان أحد طرفيها أو أطرافها احتمال التماميه، و هى الشكّ بين الاثنتين و الأربع، و الشكّ بين الثلاث و الأربع، و الشكّ بين الاثنتين و الثلاث و الأربع، أو بالعكس.

و الوجه فى الصّحّه ما عرفت من أنّه لو كان الشكّ المنقلب إليه هو الشكّ بين الأربع و الخمس، يتحقّق العلم بعدم النقص، فلا معنى للتدارك و إن كان محتملا فى الأثناء، و لو كان الشكّ المنقلب عنه هو الشكّ بين الأربع و الخمس يكون الشكّ الحادث بعد الصلاه شكّا بعد الفراغ الحقيقى، لأنّ المفروض أنّه أتى بالجزء الأخير

بعنوان أنه الجزء الأخير كما تقدّم.

و أمّا الأربع التي حكمها لزوم العمل على وفق الشكّ المنقلب إليه بلا- كلام، فهي الصور التي كان الشكّ المنقلب إليه هو الشكّ بين الاثنتين و الثلاث، و الشكّ المنقلب عنه واحدا من الشكوك الأربعة الأخرى. و السرّ في ذلك هو أنّه مع وجود الشكّ المنقلب إليه يعلم بنقصان الصلاه و عدم كون التسليم واقعا في محلّه، فالشكّ الحادث بعده شكّ في أثناء الصلاه حقيقه، و قد تقدّم أنّه لو تبدّل الشكّ إلى شكّ آخر في الأثناء لا بدّ من العمل على وفق الشكّ المنقلب إليه بلا إشكال.

و أما الستّ الباقية التي حكمها أيضا لزوم العمل على وفق الشكّ المنقلب إليه على الأقوى، و إن وقع فيها الإشكال و الخلاف تارة من حيث إلحاقها بالستّ المتقدّمه التي حكمها الصحّح و التماميه و عدم وجوب شيء، نظرا إلى زوال ما حدث في الأثناء و عروض الموجود بعد الفراغ، فلا- أثر لشيء منهما، و أخرى من حيث لزوم الإتيان بالنقيصه المحتمل بالاحتمال الموجود موصوله كما عن المحقّق المتقدّم.

فهي الصور الستّ الأخيره التي تتحصّل من انقلاب واحد من الشكوك التي أحد طرفيها أو أطرافها احتمال التماميه، و الآخر احتمال النقيصه إلى شكّ آخر من تلك الشكوك كما عرفت. و عليك بملاحظه الجدول المرفوم في الذيل:

الصور الأربع التي حكمها لزوم العمل على طبق الشكّ الثاني بلا إشكال:

الشكّ المنقلب عنه-الشكّ المنقلب إليه- -الشكّ بين الثلاث و الأربع-الشكّ بين الاثنتين و الثلاث- -الشكّ بين الاثنتين و الأربع-الشكّ بين الاثنتين و الثلاث- -الشكّ بين الاثنتين و الثلاث و الأربع-الشكّ بين الاثنتين و الثلاث- -الشكّ بين الاثنتين و الثلاث-
الخمس-الشكّ بين الاثنتين و الثلاث-

الشك المنقلب عنه-الشك المنقلب إليه- -الشك بين الاثنتين و الثلاث-الشك بين الثلاث و الأربعة- -الشك بين الاثنتين و الثلاث-الشك بين الاثنتين و الأربعة- -الشك بين الاثنتين و الثلاث و الأربعة- -الشك المنقلب عنه-الشك المنقلب إليه- -الشك بين الأربعة و الخمس- الصور الست التي حكمها الصحه و عدم و جوب شيء -الشك المنقلب عنه-الشك المنقلب إليه- -الشك بين الأربعة و الخمس-الشك بين الثلاث و الأربعة- -الشك بين الأربعة و الخمس-الشك بين الاثنتين و الثلاث و الأربعة- -الشك بين الأربعة و الخمس-الشك بين الاثنتين و الثلاث و الأربعة- -الشك بين الأربعة و الخمس- -الشك بين الاثنتين و الثلاث و الأربعة-الشك بين الأربعة و الخمس-

الصور الست الباقيه التي حكمها لزوم العمل على وفق الشكّ الثاني مع إشكال منهم -الشكّ المنقلب عنه-الشكّ المنقلب إليه-
-الشكّ بين الثلاث و الأربع-الشكّ بين الاثنتين و الأربع- -الشكّ بين الاثنتين و الثلاث و الأربع-الشكّ بين الاثنتين و الأربع-
-الشكّ بين الاثنتين و الأربع-الشكّ بين الثلاث و الأربع- -الشكّ بين الاثنتين و الثلاث و الأربع-الشكّ بين الثلاث و الأربع-
-الشكّ بين الثلاث و الأربع-الشكّ بين الاثنتين و الثلاث و الأربع- -الشكّ بين الاثنتين و الأربع-الشكّ بين الاثنتين و الثلاث
و الأربع-

قد استمرّ العمل من المسلمين من زمان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَزَمَانِ الْأَئِمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا عَلَى وَجوب سجدة السهو في بعض الموارد، وأخبار الفريقين تدلّ على أنه صلى الله عليه وآله اتفق له السهو في صلاة وسجد بعدها السجدة (١) ولكن مقتضى أصول المذهب خلافها، مضافاً إلى معارضتها مع رواية زراره قال: سألت أبا جعفر عليه السَّلَام هل سجد رسول الله صلى الله عليه وآله سجدة السهو قط؟ قال: «لا ولا يسجدهما فقيه» (٢).

و المراد بالفقيه، الأئمة المعصومون عليهم السَّلَام، ومع وجود هذه الرواية، يغلب على الظنّ كون تلك الروايات المثبتة لسهو النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ صدرت تقيّه.

و كيف كان، فلا إشكال في أصل ثبوت سجود السهو و كذا في كونه سجدة، و إن وقع الاختلاف بين فقهاء المسلمين في موارد ثبوته، حيث إنّ العامّة اتفقوا على

ص: ٥١

١- ١) سنن البيهقي ٢: ٣٣٥، صحيح البخاري ٢: ٨٢ و ٨٣ ح ١٢٢٧-١٢٢٩، ب ١-٤، الكافي ٣: ٣٥٥ ح ١ و ص ٣٥٧ ح ٦، الوسائل ٨: ٢٠١ و ٢٠٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٣ ح ١١ و ١٦.

٢- ٢) التهذيب ٢: ٣٥٠ ح ١٤٥٤، الوسائل ٨: ٢٠٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٣ ح ١٣.

ثبوته في موارد الشك في عدد الركعات مطلقاً من دون فرق بين الأوليين والأخيرتين، وإن اختلفوا في ذلك على ثلاثه أقوال:

١- البناء على الأقلّ والإتيان بالركعه المشكوكه و سجدتي السهو، و ذهب إليه مالك و الشافعي و بعض آخر.

٢- ما اختاره أبو حنيفة من أنه إن كان أول أمره فسدت صلاته، و إن تكرّر ذلك منه تحزّى و عمل على غلبه الظنّ ثمّ يسجد سجدتين بعد السلام.

٣- إنه ليس عليه إذا شكّ لا رجوع إلى اليقين و لا تحر، و إنّما عليه السجود فقط إذا شكّ، و ظاهره البناء على الأكثر، و اختار هذا القول جماعه منهم (١) و هو قريب من فتاوى الإماميه من حيث إيجابهم البناء على الأكثر في غير الأوليين من الرباعيه (٢).

و لكن يرد عليه منع ما قالوا: من أنّ السجدتين جابرتان للنقيصه المحتمله من عدد الركعات، فإنه كيف يمكن أن تجبر السجدتان لركعه أو أزيد كما هو واضح، هذا بالنسبه إلى الركعات.

و أمّا بالنسبه إلى الأفعال، فقد اتفقوا على إيجاب سجود السهو لمطلق الزيادة، و إن لم تكن من أجزاء الصلاه، و أمّا النقيصه فظاهرهم التفصيل بين الفريضه و السنه و الرغيه، بأنّ الإخلال بالأولى موجب للاستئناف إن لم تكن قابله للتدارك، و بالثانيه موجب لسجدتي السهو و بالثالثه لا يترتب عليه أثر (٣).

ص: ٥٢

١- ١) المجموع ٤:١٠٧ و ١١١، بدايه المجتهد ١:٢٧٣، الخلاف ١:٤٤٥ مسألة ١٩٢، تذكره الفقهاء ٣:٣١٤ مسألة ٣٤١.

٢- ٢) الانتصار: ١٥٥ مسألة ٥٤، الخلاف ١:٤٤٥ مسألة ١٩٢، السرائر ١:٢٥٤، تذكره الفقهاء ٣:٣١٤، مستند الشيعة ٧:١٤٠.

٣- ٣) المجموع ٤:١٢٥-١٢٨، فتح العزيز ٤:١٣٨-١٣٩، المدوّنه الكبرى ١:١٤، تذكره الفقهاء ٣:٣٤٩ مسألة ٣٦٠.

و أما موضعه عندهم فذهب الشافعي إلى أن سجود السهو موضعه أبدا قبل السلام، و ذهب أبو حنيفة إلى أن موضعه أبدا بعد السلام، و فصل مالك فقال: إن كان السجود لنقصان كان قبل السلام، و إن كان لزياده كان بعد السلام. و قال أحمد:

يسجد قبل السَّلام في المواضع التي سجد فيها رسول الله صلى الله عليه و آله قبل السلام، و يسجد بعد السَّلام في المواضع التي سجد فيها بعده (١).

و أما صفه سجود السهو فقد اختلفوا فيها، فرأى مالك أن حكمها إذا كانت بعد السَّلام أن يتشهد فيها و يسلم منها، و به قال أبو حنيفة، لأنَّ سجدة السهو عنده بعد السلام، و إذا كانت قبل السَّلام أن يتشهد لها فقط، و أنَّ السَّلام من الصلاة هو سلام منها، و به قال الشافعي، إذا كان السجود كله عنده قبل السلام.

و حكى عن مالك أنه لا يتشهد للتي قبل السلام، و به قال جماعة، و قال أبو بكر بن المنذر: اختلف العلماء في هذه المسألة على ستة أقوال، فقالت طائفة: لا - تشهد فيها و لا تسليم، و به قال أنس بن مالك و الحسن و عطاء، و قال قوم مقابل هذا و هو: أنَّ فيها تشهدا و تسليما، و قال قوم: فيها تشهد فقط دون تسليم، و به قال الحكم و حماد و النخعي، و قال قوم مقابل هذا و هو: إنَّ فيها تسليما و ليس فيها تشهد، و هو قول ابن سيرين.

و القول الخامس: إن شاء تشهد و سلم و إن شاء لم يفعل، روى ذلك عن عطاء، و السادس: قول أحمد بن حنبل: إنَّه إن سجد بعد السَّلام تشهد و إن سجد قبل السلام لم يتشهد. و هو الذي حكيناه نحن عن مالك، قال أبو بكر: قد ثبت أنَّه صلى الله عليه و آله كبر فيها أربع تكبيرات و أنه سلم، و في ثبوت تشهده فيها نظر (٢)، انتهى. هذا كله

ص: ٥٣

١ - ١) المجموع ١٥٤-٤-١٥٥، بدايه المجتهد ٢٦٥:١، المغنى لابن قدامه ٧٠٩:١، الشرح الكبير ٧٣٣:١-٧٣٤، تذكره الفقهاء ٣:٣٥٥ مسألة ٣٦٣.

٢ - ٢) بدايه المجتهد ٢٧١:١.

ما يتعلّق بسجود السهو في نظر العامّة.

و أمّا نحن معاشر الإمامية فلا- إشكال عندنا في عدم وجوبه في موارد الشكّ في عدد الركعات إلّا في الشكّ بين الأربع و الخمس على ما عرفت (١). نعم أوجه والد الصدوق في الشكّ بين الاثنتين و الثلاث في بعض فروضه و لكنّه نادر (٢).

و أمّا في الأفعال، فما يوجب منها السجدين أمور:

أحدها: ترك التشهد نسياناً، فإنه يجب قضاؤه بعد السلام و الإتيان بسجدة السهو نصّاً و فتوى على ما تقدّم في باب التشهد (٣).

ثانيها: نسيان سجده واحده إلى أن يركع في اللاحقه، فإنه يجب قضاؤها نصّاً و فتوى، و الإتيان بسجدة السهو على ما هو المشهور من حيث الفتوى (٤)، و إن كان النصّ خالياً من ذلك إلّا أنه يستكشف وجوده من فتوى المشهور.

ثالثها: التكلّم سهواً، فإنه أيضاً يوجب سجود السهو بمقتضى الروايات الواردة فيه، مضافاً إلى الشهره بل الإجماع، على ما ادّعى.

رابعها: السلام في غير المحلّ كما هو المشهور (٥) و لعلّه لكونه من كلام الأدميين على ما عرفت تحقيقه في باب التسليم، فوقوعه في غير محلّه إنّما هو كالتكلّم سهواً بل هو عينه.

ص: ٥٤

١- ١) راجع ٢:٤٩٦-٤٩٧.

٢- ٢) نقله عنه في مختلف الشيعة ٢:٣٨٣.

٣- ٣) راجع مختلف الشيعة ٢:٤٠٧، مدارك الأحكام ٤:٢٤٢، جواهر الكلام ١٢:٣٠٣.

٤- ٤) المقنعه: ١٣٨، جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣:٣٦-٣٧، المراسم: ٨٩، الكافي في الفقه: ١١٩، السرائر ١:٢٥٧، مختلف الشيعة ٢:٣٦٧، مدارك الأحكام ٤:٢٤٠، جواهر الكلام ١٢:٣٠٠.

٥- ٥) المقنعه: ١٤٧-١٤٨، المبسوط ١:١٢٣، الجمل و العقود: ٨٠، جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣:٣٧، الفقيه ١:٣٤١ و ٣:٣٥٣، مختلف الشيعة ٢:٤٢٣.

خامسها: القعود في موضع القيام أو العكس، واختار إيجابهما للسجود جماعه كالصدوق و علم الهدى و أبى يعلى و أبى الصلاح و القاضي و ابن حمزه و أبى المكارم و ابن إدريس و العلامه و كثير ممن تأخر (١)، و خالف فيه الشيخان و على بن بابويه و جمع من متأخري المتأخرين (٢)، و منشأ الاختلاف الأخبار التي يستفاد منها حكم هذه المسأله.

و ما يدلّ منها على مذهب المثبتين خبران:

أحدهما: خبر معاويه بن عمّار قال: سأله عن الرجل يسهو فيقوم في حال قعود أو يقعد في حال قيام؟ قال: «يسجد سجدتين بعد التسليم، و هما المرغمتان ترغمان الشيطان» (٣).

ثانيهما: موثقه عمّار بن موسى قال: سألت أبا عبد الله صلّى الله عليه و آله عن السهو ما تجب فيه سجدتا السهو؟ قال: «إذا أردت أن تقعد فقم، أو أردت أن تقوم فقعدت، أو أردت أن تقرأ فسبّحت، أو أردت أن تسبّح فقرأت، فعليك سجدتا السهو، و ليس في شيء مما تتم به الصلاه سهو». و عن الرجل إذا أراد أن يقعد فقام ثمّ ذكر من قبل ان يقدم شيئاً أو يحدث شيئاً؟ فقال: «ليس عليه سجدتا السهو حتى يتكلم بشيء» (٤).

و قال الباقر: هذان الخبران معارضان بالأخبار الكثيره المتضافره الداله

ص: ٥٥

١ - ١) أمالي الصدوق: ٥١٣، جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٧، المراسم: ٩٠، الكافي في الفقه: ١٤٨، المهذب ١: ١٥٦، الوسيله: ١٠٢، الغنيه: ١١٣، السرائر: ٢٥٧، ١: ٢٥٧، مختلف الشيعة ٢: ٤٢٦، الروضه البهيّه ١: ٣٢٧، روض الجنان: ٣٥٣، الحقائق ٩: ٣٢٣، مدارك الأحكام ٤: ٢٧٩، مستند الشيعة ٧: ٢٣٥.

٢ - ٢) المقنعه: ١٤٧-١٤٨، المبسوط ١: ١٢٣، الخلاص ١: ٤٥٩، المعبر ٢: ٣٩٩، و حكاه عن ابن بابويه في مختلف الشيعة ٢: ٤٢٦، الجامع للشرائع: ٨٦.

٣ - ٣) الكافي ٣: ٣٥٧ ح ٩، الوسائل ٨: ٢٥. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٣٢ ح ١.

٤ - ٤) التهذيب ١: ٤٦٦، ٢: ٣٥٣، الوسائل ٨: ٢٥٠. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٣٢ ح ٢.

على أنّ من ترك سجده أو تشهّداً وقام فذكر قبل أن يركع، يرجع و يتدارك المنسى (١)، ولا يكون فيها إشارة إلى لزوم سجود السهو من أجل القيام في موضع القعود، فيستفاد من ذلك عدم كونه موجبا لسجود السهو أصلا.

و حكى في المفتاح عن أستاذه أنّه أجاب عن هذا الاستدلال: بأنّ المراد من موضوع البحث ما إذا وقع السهو في خصوص القيام موضع القعود و كذا العكس، لا أنّه سهى فترك السجود أو التشهّد فقام عمداً، أو أنّه سهى فاعتقد أنّها الركعة الثانية، فقعد عمداً للتشّهّد فتذكّر أنّها الأولى أو الثالثة، و ذلك بخلاف ما إذا غفل و سهى فقام في الركعة الثانية في موضع قعود التشهّد، أو قعد كذلك بعد الركعة الأولى أو الثالثة (٢).

و يرد عليه: أنّ القيام موضع القعود لا يتفق غالباً إلاّ مع السهو عن التشهّد، و كون الركعة السابقه ركعه ثانيه، و كذا القعود موضع القيام يتحقّق غالباً مع السهو عن كون الركعه التي بيده هي الركعه الأولى أو الثالثه، و أمّا كون السهو سبباً لنفس القيام موضع القعود أو العكس، فهو فرض لا يكاد يتفق إلاّ نادراً كما لا يخفى.

و كيف كان، فالخبران المتقدمان يدلّان على ثبوت سجدتي السهو في القيام موضع القعود و كذا العكس، و نحن نقول: إنّ القعود في الصلاه في ثلاثه مواضع، أولها و ثانيها القعود في حال التشهّد الأوّل و الأخير، و الثالث القعود بين السجدين، و أمّا جلسه الاستراحه فقد عرفت ثبوت الخلاف فيها، و أنّ الأقوى عدم الوجوب.

أمّا القعود في حال التشهّد، فالظاهر عدم كونه واجبا مستقلاً في مقابل التشهّد، عند أصحابنا الإماميه رضوان الله عليهم، خلافاً للعامّه حيث ذهب كثير

ص: ٥٦

١- (١) الوسائل ٣٦٤:٦ و ٣٦٥. أبواب السجود ب ١٤ ح ١٤، و ص ٤٠٦. أبواب التشهّد ب ٩ ح ٤.

٢- (٢) مفتاح الكرامه ٣:٣١٩.

منهم إلى وجوبه بنفسه، بل ذهب جمع من هذه الطائفة إلى عدم وجوب التشهد أصلاً و كونه سنّه محضه (١).

و بالجمله: فالظاهر عندنا أنّ القعود واجب في حال التشهد لا لنفسه بل لأجله.

و حينئذ فالسهو عن القعود في حاله لا ينفكّ إمّا عن الاعتقاد بالإتيان بالتشهد، وإمّا عن الاعتقاد بكون الركعه التي فرغ منها من أوتار ركعات الصلاة، و لا يكاد يمكن أن يتحقّق السهو عنه دون التشهد، فالسهو عنه عبارة أخرى عن السهو عن التشهد، و عليه فيعارض الخبرين من هذه الجهة الروايات الكثيره الوارده في نسيان التشهد، الدالّه على أنّه لو تذكّر قبل أن يركع في الثالثه يجب عليه الرجوع لتداركه، و ظاهرها بقربنه الحكم بوجوب السجدين في الشقّ الآخر من شقّي مسأله نسيان التشهد، و هو ما لو تذكّر بعد الرجوع من الركعه الثالثه عدم وجوبهما في هذا الشقّ كما لا يخفى.

و أمّا القعود بين السجدين فهو و إن كان واجبا خلافا لبعض العامه كأبي حنيفه و من يحدو حدوه (٢)، إلا أنّ الظاهر أنه لا يكاد ينفكّ السهو عنه عن السهو عن السجده الأخيره، و حينئذ تقع المعارضه بين الخبرين و بين الروايات الكثيره الوارده في نسيان سجده واحده، الدالّه على وجوب العود للتدارك مع التذكّر قبل أن يركع في الركعه اللاحقه.

و هذه الروايات غير متعرّضه لسجدي السهو أصلاً، بل ظاهرها عدم

ص: ٥٧

١ - ١) المجموع ٣: ٤٤٩ - ٣: ٤٦٢، ٤٥٠، المغني ١: ٦٠٦ - ١: ٦١٣، الشرح الكبير ١: ٦٣٤، الخلاف ١: ٣٦٤ و ٣٦٧ مسأله ١٢١ و ١٢٦، تذكره الفقهاء ٣: ٢٢٧ - ٣: ٢٢٨.

٢ - ٢) المغني لابن قدامه ١: ٥٩٨، المجموع ٣: ٤٤٠، الخلاف ١: ٣٦٠ مسأله ١١٧، تذكره الفقهاء ٣: ١٩٠ مسأله ٢٦١.

الوجوب، و من المعلوم أنّ الترجيح معها، لأنّ المشهور بين القدماء وجوب السجدين في خمسة مواضع فقط، و سيجيء نقل عبارته الشيخ في كتاب المبسوط، و مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط.

ثمّ إنّ المحقّق في المعتبر بعد الإشكال على الاستدلال بخبر عمّار المتقدّم بأنّه نادر ينفرد به عمّار الساباطي، و هو فطحيّ، فلا يعمل به، قال: و يعارضه بما رواه سماعه عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «من حفظ سهوه فأتمّه فليس عليه سجدا السهو» (١). و هذا يؤيد ما ذكرنا، فتدبر.

ثمّ إنّّه على تقدير الوجوب، فهل يكون الموجب هو القعود في موضع القيام و كذا العكس، أو نقصان القعود أو القيام في مواضع وجوبهما، أو عنوان تبدّل القعود إلى القيام و العكس المتقوم بعدم واحد و وجود ضده؟ كلّ محتمل، و لكنّ الظاهر هو الوجه الثاني كما لا يخفى.

ثمّ إنّ الروايات الواردة في موجبات سجود السهو كثيره ربما تبلغ ثلاثين أو أزيد، و قد ورد أكثرها في السهو بالمعنى المصطلح، أعنى المقارن للجهل المركّب، و جمله منها في السهو المساوق للجهل البسيط، و هذه الطائفة على قسمين: قسم منها وارد في خصوص الظنّ، و القسم الآخر في خصوص الشكّ.

أمّا ما ورد في السهو بالمعنى المصطلح فهي كثيره جدّاً، و لكن موردها مختلف، فطائفة منها وارده في التكلم نسياناً، و هي روايه ابن أبي يعفور الواردة في الشكّ بين الاثنتين و الأربع (٢)، و روايه عبد الرحمن بن الحجّاج (٣) و روايه

ص: ٥٨

١- (١) المعتبر ٢: ٣٩٩، الوسائل ٨: ٢٣٨، أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٢٣ ح ٤.

٢- (٢) الكافي ٣: ٣٥٢ ح ٤، التهذيب ٢: ١٨٦ ح ٧٣٩، الاستبصار ١: ٣٧٢ ح ١٣١٥، الوسائل ٨: ٢١٩، أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١١ ح ٢.

٣- (٣) الكافي ٣: ٣٥٦ ح ٤، التهذيب ٢: ١٩١ ح ٧٥٥، الاستبصار ١: ٣٧٨ ح ١٤٣٣، الوسائل ٨: ٢٠٦، أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٤ ح ١.

الأعرج (١) هذا، وقد اتفق الأصحاب أيضا على مقتضى هذه الطائفة، وأن التكلم نسيانا يوجب السجدين كما عرفت.

و طائفة منها وارده فيما إذا نسي التشهد الأول حتى يركع في الركعة الثالثة، و هي روايه الفضيل بن يسار و الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام (٢)، و روايه علي بن أبي حمزه (٣) و روايه سليمان بن خالد و ابن أبي يعفور و الحسين بن أبي العلاء و روايه قرب الاسناد المرويّه في الوسائل (٤) و غير ذلك ممّا ورد بهذا المضمون، و قد اتفق الأصحاب هنا أيضا على ذلك (٥).

و طائفة ثالثة وارده في نسيان سجده واحده حتى يركع في الركعة اللاحقه، و هي روايه معلّى بن خنيس، و ما رواه البرقي في المحاسن المحكي في الوسائل (٦)، و مرسله سفيان بن السمط (٧)، و لكنّ الإنصاف أنّه لا دلالة لشيء منها على الوجوب، و لكن يغنينا عن ذلك اتفاق الأصحاب عليه كالتشهد المنسي (٨)، فيستكشف من ذلك وجود نصّ معتبر، غايه الأمر أنّه لم يصل إلينا.

ص: ٥٩

-
- ١- ١) الكافي ٣: ٣٥٧ ح ٦، التهذيب ٢: ٣٤٥ ح ١٤٣٣، الوسائل ٨: ٢٠٣، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٣ ح ١٦.
- ٢- ٢) الكافي ٣: ٣٥٦ ح ٢ و ٣٥٧ ح ٢ و ٨: التهذيب ٢: ٣٤٥ ح ٣٤٤ و ١٤٣١ ح ١٤٢٩، الوسائل ٦: ٤٠٥ و ٤٠٦، أبواب التشهد ب ٩ ح ١ و ٣.
- ٣- ٣) التهذيب ٢: ٣٤٤ ح ١٤٣٠، الكافي ٣: ٣٥٧ ح ٧، الوسائل ٨: ٢٤٤، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٢٦ ح ٢.
- ٤- ٤) التهذيب ٢: ١٥٧ ح ١٥٩ و ١٥٩ ح ٦١٦ و ٦١٨-٦٢٠، الاستبصار ١: ٣٦٢ ح ٣٦٣ و ١٣٧٤ ح ١٣٧٥، الفقيه ١: ٢٣١ ح ١٠٢٦، قرب الاسناد: ١٦٨ ح ٧٢٧، الوسائل ٦: ٤٠٢-٤٠٤، أبواب التشهد ب ٧ ح ٣ و ٤ و ٥ و ٨.
- ٥- ٥) مدارك الأحكام ٤: ٢٤٢.
- ٦- ٦) التهذيب ٢: ١٥٤ ح ٦٠٦، الاستبصار ١: ٣٥٩ ح ١٣٦٣، المحاسن ٢: ٥٠ ح ١١٥٠، الوسائل ٦: ٣٦٦، ٣٦٧، أبواب السجود ب ١٤ ح ٥ و ٧.
- ٧- ٧) التهذيب ٢: ١٥٥ ح ٦٠٨، الاستبصار ١: ٣٦١ ح ١٣٦٧، الوسائل ٨: ٢٥١، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٣٢ ح ٣.
- ٨- ٨) رياض المسائل ٢: ٥٢٧.

ثم إنه قد وقع اشتباه في نقل متن المرسله، حيث إن الشيخ قدس سره في التهذيب بعد ما ذكر عبارته المقنعه في نسيان سجده واحده استدلل بحكمه بالمرسله و نقلها، ثم بين انطباقها على المورد بكلام (1)، وقد توهم جماعه من المحدثين كصاحبى الوافى و ترتيب التهذيب أن ذلك الكلام أيضا من تتمه الروايه (2)، و لكن صاحب الوسائل و جمع آخر قد سلموا من هذا الاشتباه، و سيأتى نقل متن المرسله.

و هنا روايه واحده تدل على صحه الصلاه لو زيدت فيها ركعه سهوا، غايه الأمر و جوب سجدتى السهو من أجل ذلك، و هى روايه زيد بن على بن الحسين عن آبائه، عن على عليهم السلام (3) و لكنّها-مضافا إلى مخالفتها لأصول المذهب من حيث اشتمالها على أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله صلى بالقوم الظهر خمس ركعات ثم سجد السجدين بعد التذکر-شاذ لا يعمل بها، لأنّ زياده الركعه توجب الاستئناف بمقتضى الأخبار الكثيره.

و روايه أخرى وارده في نقصان ركعه و أنّه يوجب السجدين، و هى روايه عيص بن القاسم (4) و لكن من الواضح أنّ الموجب للسجود فى ذلك المورد إنّما هو السلام سهوا، و إلاّ فمجرد نسيان الركعه من حيث هو لا يوجب السجود، نعم يقع الكلام فى السلام السهو و أنّه هل يكون بنفسه موجبا للسجود، أو لأجل أنّه من مصاديق الكلام سهوا، حيث إنك عرفت أنّ السلام من كلام الآدميين؟، فيه وجهان.

و روايتان واردتان فيمن قام فى موضع القعود أو بالعكس، و هما روايتا

ص: ٦٠

١-١ (١) التهذيب ١:١٥٥.

٢-٢ (٢) الوافى ٨:٩٩٢، ترتيب التهذيب ١:٣٧٨.

٣-٣ (٣) التهذيب ٢:٣٤٩ ح ١٤٤٩، الاستبصار ١:٣٧٧ ح ١٤٣٢، الوسائل ٨:٢٣٣، أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ١٩ ح ٩.

٤-٤ (٤) التهذيب ٢:٣٥٠ ح ١٤٥١ و ص ١٤٩ ح ٥٨٦، الوسائل ٨:١٩٨، أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ٣ ح ٨.

معاويه بن عمّار و عمّار الساباطى المتقدّمان (١).

و روايه واحده وارده فيمن قرأ موضع التسبيح أو بالعكس، و هي روايه عمّار المتقدّمه.

و روايه واحده وارده في مطلق الزياده و النقيصه، و هي مرسله سفيان بن السمط (٢) التي يجىء نقلها و التكلم في مفادها.

قال الشيخ في المبسوط: و هي تعمّ كل فعل و هيئه و فرض و نفل، و لكنّه بعيد (٣). هذه هي الروايات الوارده في السهو بالمعنى المصطلح.

و أمّا ما ورد منها في خصوص الظنّ، فهي روايه الحلبي الوارده في الشكّ بين الثلاث و الأربع الدالّه على وجوب سجده السهو إذا ذهب الوهم إلى الأربع (٤)، و قد أفتى على طبقها عليّ بن بابويه (٥)، و لكنّه شاذّ، و روايه إسحاق بن عمّار الوارده فيمن ذهب و وهمك إلى التمام أبداً في كلّ صلاه (٦)، و روايه محمد بن مسلم (٧)، و لم يعمل على طبق هذه الروايه أحد من الأصحاب رضوان الله عليهم أجمعين.

و أما الروايات الوارده في خصوص الشكّ فعلى طائفتين، طائفه منها غير معمول بها، كروايه سهل بن اليسع الوارده فيمن لا يدري أثنيتين صلّى أم ثلاثاً أم أربعاً الدالّه على أنّه يبنى على يقينه و يسجد سجده السهو بعد التسليم (٨)، و روايه

ص: ٦١

١- (١) الوسائل ٨: ٢٥٠. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٣٢ ح ١ و ٢.

٢- (٢) الوسائل ٨: ٢٥٠. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٣٢ ح ٢ و ٣.

٣- (٣) المبسوط ١: ١٢٥.

٤- (٤) الكافي ٣: ٣٥٣ ح ٨، الوسائل ٨: ٢١٧. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٠ ح ٥.

٥- (٥) مختلف الشيعة ٢: ٤١١ و ٤٢٤، الذكري ٤: ٨٦.

٦- (٦) التهذيب ٢: ١٨٣ ح ٧٣٠، الوسائل ٨: ٢١١. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٧ ح ٢.

٧- (٧) الكافي ٣: ٣٥٢ ح ٥، الوسائل ٨: ٢١٧. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٠ ح ٤.

٨- (٨) الفقيه ١: ٢٣٠ ح ١٠٢٣، الوسائل ٨: ٢٢٣. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١٣ ح ٢.

عنبسه الواردة فيمن لا- يدري ركعتين ركع أو واحده أو ثلاثا الدالّه على أنّه يبنى صلاته على ركعه واحده، يقرأ فيها بفاتحه الكتاب و يسجد سجدي السهو (1).

و رواه أبى بصير الوارده فى الشكّ بين الاثنتين و الأربع الدالّه على وجوب إضافه الركعتين بعد القيام و السجدين بعد السلام (2)، و رواه بكير بن أعين الوارده فى الشكّ بين الاثنتين و الأربع أيضا (3)، و رواه علىّ بن يقطين الوارده فيمن لا يدري كم صلّى واحده أو اثنتين أم ثلاثا الدالّه على وجوب البناء على الجزم، و أنّه يسجد سجدي السهو و يتشهد تشهدا خفيفا (4).

و طائفه قد أفتى على وفقها بعض الأصحاب، و هى روايه الحلبي الوارده فى الشكّ بين الأربع و الخمس (5) و روايه زراره الوارده فيما إذا شكّ الرجل فلم يدر زاد أم نقص (6)، و روايه سماعه الدالّه على نفي سجود السهو فيمن حفظ سهوه فأتمّه (7)، و روايه الفضيل كذلك (8)، و قد أفتى الصدوق على طبقها (9) و لا- بدّ من التكلّم فى مفادّ هذه الروايات الأربع بعد إيرادها فنقول:

ص: ٦٢

-
- ١- (١) التهذيب ٢: ٣٥٣ ح ١٤٦٣، الاستبصار ١: ٣٧٦ ح ١٤٢٧، الوسائل ٨: ١٩٣، أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ١ ح ٢٤.
 - ٢- (٢) التهذيب ٢: ١٨٥ ح ٧٣٨، الوسائل ٨: ٢٢١، أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ١١ ح ٨.
 - ٣- (٣) المحاسن ٢: ٥٧ ح ١١٦٦، الوسائل ٨: ٢٢١، أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ١١ ح ٩.
 - ٤- (٤) التهذيب ٢: ١٨٧ ح ٧٤٥، الاستبصار ١: ٣٧٤ ح ١٤٢٠، الوسائل ٨: ٢٢٧، أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ١٥ ح ٦.
 - ٥- (٥) الفقيه ١: ٢٣٠ ح ١٠١٩، التهذيب ٢: ١٩٦ ح ٧٧٢، الاستبصار ١: ٣٨٠ ح ١٤٤١، الوسائل ٨: ٢٢٤، أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ١٤ ح ٤.
 - ٦- (٦) الكافي ٣: ٣٥٤ ح ١، الوسائل ٨: ٢٢٤، أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ١٤ ح ٢.
 - ٧- (٧) الكافي ٣: ٣٥٥ ح ٤، الوسائل ٨: ٢٣٩، أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ٢٣ ح ٨.
 - ٨- (٨) الفقيه ١: ٢٣٠ ح ١٠١٨، الوسائل ٨: ٢٢٥، أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ١٤ ح ٦.
 - ٩- (٩) الفقيه ١: ٢٢٥ ح ٩٩٣.

أما روايه الحلبي فهي ما رواه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا لم تدر أربعا صلّيت أم خمسا أم نقصت أم زدت فتشهد و سلم و اسجد سجدين بغير ركوع و لا- قراءه تشهد فيهما تشهدا خفيفا». و قوله: «أم نقصت» يحتمل أن يكون عطفًا على قوله أربعا. و يحتمل أن يكون عطفًا على قوله لم تدر.

و على الأول يحتمل أن تكون لفظه «أم» متّصلة. و يحتمل أن تكون منقطعه.

أمّا احتمال أن يكون عطفًا على قوله: «لم تدر» بأن يكون المراد من الروايه: إذا لم تدر أربعا صلّيت أو خمسا أو إذا نقصت أو زدت، فتدلّ الروايه حينئذ على ثبوت سجدي السهو لكلّ زياده و نقيصه، كما هو مفاد مرسله سفيان المتقدمه، فيبعده أنّ كون كلمه «أم» متّصلة مشروطه بوقوعها، إمّا بعد همزه التسويه كقوله تعالى:

سَيَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ (١) أو وقعت بعد همزه تكون مغنيه عن لفظه أي، كقوله: أزيد جاءك أم عمرو؟ و من المعلوم عدم ثبوت هذا الشرط بناء على هذا الاحتمال، مضافا إلى أنّ الظاهر من السياق كون المراد بالنقص و الزيادة، النقص عن الركعه بركعه أو أزيد، و الزيادة عليها كذلك، و عليه تكون الروايه معرضا عنها بالنسبه إلى الزيادة، لأنّ العلم بثبوتها يوجب الاستثناف لا- السجدين. نعم لا- بأس به في طرف النقيصه لا- من حيث كون النقص من حيث هو موجبا لهما، بل من حيث استلزامه لوقوع التسليم في غير محلّه، و هو الموجب للسجدين كما هو ظاهر.

و أمّا بناء على أن يكون معطوفا على قوله: «أربعا» كما لعله الظاهر، فيحتمل حينئذ أن تكون «أم» متّصلة و يحتمل أن تكون منقطعه، و على الأول يصير مدلول الروايه أنّه إذا لم تدر أربعا صلّيت أو خمسا أو نقصت من الأربع أو زدت على الخمس، بأن كان شكّك ذا أطراف كثيره مشتملا على احتمال النقيصه إمّا بركعه أو

ص: ٦٣

ركعتين أو أزيد، و على احتمال التماميه و احتمال الزيادة بركعه أو ركعتين أو أزيد فيجب عليك سجدا السهو، و من المعلوم أنّ هذا المدلول لا يكون مفتى به لأحد من الأصحاب رضوان الله عليهم.

و على الثانى الذى مبناه على كون «أم» منقطعه، و معناها كونها للإضراب عن المطلب السابق، تدلّ الروايه على ثبوت سجدي السهو فى الشكّ بين الأربيع و الخمس، و كذا فى الشكّ بين مطلق الزيادة و النقيصه، سواء كانت الزيادة خمسا أو غيرها، و النقيصه أربعا أو غيرها، و عليه لا- يكون المراد بالزيادة، الزيادة على الخمس. و لا- بالنقيصه، النقيصه من الأربيع، كما فى الاحتمال الأول، بل مطلق الزيادة و النقصان.

و من المعلوم أنّ هذا بإطلاقه غير معمول به، ضروره أنّ العلم الإجمالى بكون الصلاه إمّا ناقصه بركعه مثلا- أو مزیده عليها كذلك يوجب الاستثناف كما عرفت لا- السجدين، فالإنصاف أنّه لا- يمكن الالتزام بمدلول الروايه على شىء من التقادير المتقدمه.

و أمّا روايه زراره، فهى التى رواها عن أبى جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «إذا شكّ أحدكم فى صلاته فلم يدر زاد أم نقص فليسجد سجدين و هو جالس» و سمّاها رسول الله صلى الله عليه و آله المرغمتين. و الظاهر عدم جواز العمل بها، لظهورها فى كون المراد بالزيادة هى زيادة ركعه أو أزيد، و بالنقيصه هى نقيصه ركعه أو أزيد.

و حيثئذ فإن كان المراد، الزيادة على الأربيع و النقص عنها بحيث كان مرجعه إلى العلم الإجمالى بوقوع الخلل فى الصلاه إما من ناحيه الزيادة و إمّا من جهه النقيصه، فالحكم كما عرفت هو وجوب الاستثناف، لبطلانها بذلك.

و إن كان المراد بهما مطلق الزيادة و النقيصه، بحيث كانت الزيادة زياده بالنسبه

إلى النقيصه، و النقيصه نقيصه بالإضافة إلى الزيادة، فإطلاق الروايه لا يكون حينئذ معمولاً به عند أصحابنا الإماميه، بل يقرب من مذهب العامه، على ما عرفت من أنه يجب سجود السهو عندهم عند عرض الشكّ في عدد الركعات في أثناء الصلاه، بلا فرق بين الأوليين و الأخيرتين (١).

و أما روايه الفضيل بن يسار أنه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن السهو؟ فقال: «من حفظ سهوه فأتمه فليس عليه سجدة السهو، و إنّما السهو على من لم يدر أ زاد في صلواته أم نقص منها»، و الكلام في هذه الروايه كالكلام في روايه زراره، إلا أنه لا يجرى هنا احتمال كون المراد بالزيادة و النقيصه مطلقها، بل ظاهرها باعتبار كلمه «منها» هي الزيادة على الأربع و النقيصه عنها، و قد عرفت أنّ في صورته العلم الإجمالي بنقصان الصلاه و زيادتها - الحكم هو البطلان، و وجوب الاستئناف، لا وجوب السجدين.

و أمّا روايه سماعه فهي من حيث المتن متّحده مع روايه الفضيل، فالكلام فيها هو الكلام فيها.

و قد انقدح من جميع ما ذكرنا أنه لا ينهض شيء من هذه الروايات الأربع لإثبات وجوب سجدة السهو لكلّ زياده و نقيصه كما عرفت من الصدوق، نعم يدلّ على ذلك مرسله سفيان بن السمط عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «تسجد سجدة السهو في كلّ زياده تدخل عليك أو نقصان».

و المناقضه في سندها من جهة الإرسال، مدفوعه، بأنّ المرسل هو ابن أبي عمير الذي كان له جامع معمول بين الأصحاب مؤلّف في زمن الرضا عليه السّلام، و لم يفرّق الأصحاب بين مسانيد و مراسيله، كما أنّ دلالتها على أنّ المراد بالزيادة و كذا

ص: ٦٥

النقيصه هي الزيادة و النقيصه السهويتان، واصله من حيث التعبير بكون السجدين هما سجدي السهو، و من جهة توصيف الزيادة بالدخول عليك كما لا يخفى.

نعم، الذي يقتضيه التسبع و التفحص في شتات الأخبار الواردة في الأبواب المختلفه، أنّ للمرسله معارضات كثيره، و لا بأس بإيراد جملة منها فنقول:

منها: صحيحه زراره الوارده فيمن جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، و أخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، الدالّه على أنه إن فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدري فلا شيء عليه و قد تمت صلاته (1)، ووجه المعارضه أنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «فلا شيء عليه» هو نفى ثبوت التكليف عليه من وجوب الإعادة أو غيرها كالسجدين للسهو، فدلّ على ثبوت سجدي السهو مع نقصان الجهر أو الإخفات في موضعهما.

و يمكن المناقشه في المعارضه: تاره بأنّ الظاهر من قوله: «فلا شيء عليه» هو نفى خصوص وجوب الإعادة عليه، لأنّ الظاهر أنّ هذه الجملة بيان لمفهوم الجملة الأولى الدالّه على وجوب الإعادة على من فعل ذلك متعمدا، فيختصّ بذلك و لا دلالة لها على نفى سجود السهو.

و اخرى بأنّه على تقدير دلالتها على نفى وجوب سجود السهو أيضا لا تكون صالحه للمعارضه، لأنّ الإخلال بالجهر أو الإخفات في مواضعهما خارج عن مورد المرسله، لأنّ المتبادر من النقيصه هو نقص الأجزاء الواجبه كما لا يخفى.

و منها: صحيحتا زراره و محمد بن مسلم الواردتان في نسيان القراءه الدالتان على أنّ من نسيها فلا شيء عليه - كما في الأولى - أو فقد تمت صلاته و لا شيء

ص: ٦٦

١ - ١) الفقيه ١: ٢٢٧ ح ١٠٠٣، التهذيب ٢: ١٦٢ ح ٦٣٥، الاستبصار ١: ٣١٣ ح ١١٦٣، الوسائل ٦: ٨٦. أبواب القراءه في الصلاه ب ٢٦ ح ١.

عليه- كما في الثانيه (١).

و منها: حديثا ابن حازم (٢) و حسين بن حمّاد (٣) الواردان في السهو عن القراءه في الصلاه كلها، الدالّان على تماميه الصلاه مع إتمام الركوع و السجود- كما في الأوّل - أو مع حفظهما- كما في الثاني- و الانصاف أنه لا دلالة لهما على نفي وجوب سجود السهو، لأنّ غايه مدلولهما تماميه الصلاه مع إتمام الركوع و السجود، و هي لا تنافي و وجوب السجود للسهو بناء على ما هو الحقّ عندنا من عدم كون الإخلال بسجود السهو في مورد وجوبه مضراً بتماميه الصلاه خلافا للعامه (٤).

و منها: الأخبار الوارده في جواز العدول عن سوره إلى أخرى في بعض الموارد (٥) من غير تعرّض لسجود السهو، و يمكن المناقشه في معارضتها للمرسله بعدم كون مورد تلك الأخبار زياده مشموله للمرسله حتّى يقع بينهما التعارض.

و منها: خبر عبد الله بن ميمون القداح الوارد في نسيان تسبيح الركوع الدالّ على تماميه الصلاه، و خبر عليّ بن يقطين الوارد في نسيان تسبيح الركوع و السجود الدالّ على نفي البأس بذلك (٦).

و منها: روايه إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام الدالّ على وجوب الرجوع للسجود ما لم يركع فيما إذا نسي السجده الثانيه فذكر و هو قائم، مع أنّ الرجوع مستلزم لوقوع القيام أو هو مع القراءه كلّاً أو بعضا زياده في الصلاه، و ظاهر

ص: ٦٧

١- (١) الفقيه ١: ٢٢٧ ح ١٠٠٥، التهذيب ٢: ١٤٦ ح ٥٦٩، الكافي ٣: ٣٤٧ ح ١، الوسائل ٦: ٨٧ أبواب القراءه في الصلاه ب ٢٧ ح ١ و ٢.

٢- (٢) الكافي ٣: ٣٤٨ ح ٣، التهذيب ٢: ١٤٦ ح ٥٧٠، الوسائل ٦: ٩٠. أبواب القراءه في الصلاه ب ٢٩ ح ٢.

٣- (٣) الفقيه ١: ٢٢٧ ح ١٠٠٤، التهذيب ٢: ١٤٨ ح ٥٧٩، الوسائل ٦: ٩٣. أبواب القراءه في الصلاه ب ٣٠ ح ٣.

٤- (٤) المجموع ٤: ١٥٢، بدايه المجتهد ١: ٢٦٤، الخلاف ١: ٤٦٢، تذكره الفقهاء ٣: ٣٥٩ مسأله ٣٦٥.

٥- (٥) راجع الوسائل ٦: ١٠٠، أبواب القراءه في الصلاه ب ٣٦.

٦- (٦) التهذيب ٢: ١٥٧ ح ٦١٢ و ٦١٤، الوسائل ٦: ٣٢٠. أبواب الركوع ب ١٥ ح ١ و ٢.

الروايه عدم وجوب سجدتى السهو لأجل ذلك. و مثلها روايه أبى بصير-ليث المرادى-فى الدلاله على وجوب الرجوع للسجود فيما إذا نسى سجده واحده ما دام لم يركع، و عدم التعرّض لوجوب سجدتى السهو، بل ظاهرها العدم (١).

و منها: الأخبار الكثيره الوارده فى نسيان التشهد الأول الدالّ على وجوب الرجوع إليه ما دام لم يركع (٢)، من غير تعرّض لوجوب السجدتين للسهو من جهه زياده القيام أو هو مع التسيّحات كلّاً أو بعضاً، بل ظاهرها بقريته المقابله مع ما إذا تذكّر بعد الركوع- حيث حكم فيه بالقضاء و سجدتى السهو-عدم وجوبهما هنا.

و منها: الأخبار الوارده فى نسيان القنوت الدالّ على أنه لا شىء معه (٣).

و غير ذلك ممّا يستفاد منه خلاف ما تدلّ عليه المرسله. و مع ثبوت المعارض لها لا بدّ من ترجيحه لأجل ثبوت الشهره من حيث الفتوى على خلافها كما عرفت، و يؤيّدّه ما ذكره الشيخ فى المبسوط حيث إنّه بعد اختيار أنّ سجدتى السهو لا تجبان إلّا فى خمس مباحث، و حكايه أنّ فى أصحابنا من قال: تجبان فى كلّ زياده و نقصان، و عليه تجبان فى كلّ زياده على أفعال الصلاه أو هيئاتها، فرضاً كانت أو نفلاً، و كذلك كلّ نقيصه كذلك، قال: إلّا أنّ الأول أظهر فى الروايات و المذهب (٤).

و بالجملة: فالأقوى ما اختاره الشيخ قدّس سرّه لما عرفت.

ثمّ إنّ سجود السهو فى موارد وجوبه هل يكون شرطاً لصحّه الصلاه بحيث كان الإخلال به مضراً بها، أو أنّ التكليف الوجوبى المتعلّق به تكليف نفسى، غايه

ص: ٦٨

-
- ١- (١) التهذيب ٢: ١٥٣ و ١٥٢ ح ٦٠٢ و ٥٩٨، الاستبصار ١: ٣٥٩ و ٣٥٨ ح ١٣٦١ و ١٣٦٠، الفقيه ١: ٢٢٨ ح ١٠٠٨، الوسائل ٦: ٣٦٤ و ٣٦٥. أبواب السجود ب ١٤ ح ١ و ٤.
- ٢- (٢) راجع الوسائل ٦: ٤٠١. أبواب التشهد ب ٧.
- ٣- (٣) راجع الوسائل ٦: ٢٨٥. أبواب القنوت ب ١٥.
- ٤- (٤) المبسوط ١: ١٢٣-١٢٥.

الأمر أنّ موجه أمر وقع في الصلاة من زياده أو نقصان على ما عرفت؟ وجهان، و الظاهر أنه لا خلاف بيننا نصا و فتوى في عدم كون الإخلال به موجبا لبطان الصلاة.

نعم، حكى عن الشيخ في الخلاف أنه قال بالوجوب، و كونهما شرطا في الصحّة حيث قال: سجود السهو واجب و شرط في صحه الصلاة (١) كما أنه حكى ذلك عن المصايح مع نسبته فيه إلى بقية الأصحاب (٢)، لأنّهم كانوا قائلين بوجوب المبادره، و عن الذخيره و الكفايه أنه أحوط (٣).

و عن المعتمد (٤) أنه ربما يظهر منه موافقه الخلاف و قوّاه في مفتاح الكرامه، حيث إنّه بعد نقل هذا القول قال: قلت: هو قوئى جدّا بحسب الأصول و القواعد و ظواهر الأخبار، لأنّ العباده إن كانت اسما للصحیح- كما هو الصحیح- يكون المكلف مع هذا الخلل غير ممثّل، لأنّ الشارع قد جعل هذه السجده تداركا لخللها، فالصلاه حينئذ مطلوبه مع هذه السجده و مأمورا بها بهذا الوجه، فلو ترك السجده عمدا لا يكون آتيا بالمأمور به على وجهه، بل لو ترك سهوا يكون كذلك أيضا، إلا أن نقول بصحّتها من دليل أو قاعده في صوره السهو.

نعم لو قيل: بأنّها اسم للأعمّ يكون الإتيان بسجده السهو واجبا برأسه، من غير مدخلية له في صحه الصلاة لأصاله الصحّة، أو قيل: بأنّ كلّ خلل في الصلاة خطأ أو سهوا غير مضرّ، لعموم قوله عليه السّلام: «رفع عن أمتي الخطأ و النسيان»، و كلاهما غير مرضيين، خصوصا في مقام قد جعل الشارع أمرا من الأمور تداركا للسهو.

ص: ٦٩

١- ١) الخلاف ١: ٤٦٢ مسألة ٢٠٣.

٢- ٢) مصايح الظلام: أو اخرج ٧، مفتاح ٢٠١، ذ شرح قول الماتن: «و لو أهملها»، مفتاح الكرامه ٣: ٣٧٥.

٣- ٣) ذخيره المعاد: ٣٨٢، كفايه الأحكام: ٢٦، المسأله الخامسه من الطرف الثانى.

٤- ٤) المعتمد ٢: ٤٠٢.

و تتبّع أحكام السهو يوجب على القطع بفساد أصله الصّحّه في غير كثير الشكّ، و من كان شكّه بعد الخروج عن موضع الشكّ، و قد ورد في غير واحد من الأخبار «فاسجد سجدة السهو» و الفاء للتعقيب بلا مهله و ربما منع، لكنّ المتبادر من جميع أخبار المسأله أنّهما بعيد التسليم و ليس في مدّه العمر، و في بعضها بعد التسليم و في بعضها و أنت جالس (١). انتهى بعض كلامه رفع مقامه.

و الظاهر ما عرفت من عدم كونهما شرطاً، و ذهب الشيخ إليه في كتاب الخلاف الذي قد صنّف في محيط جميع فقهاء المسلمين، و كان المقصود من تصنيفه إيراد الفتاوى المتداولة بينهم لا يسدّنا عن الخلاف، خصوصاً مع ذهابه في سائر كتبه إلى ما ذكرنا، كما أنّ اختيار السيّد قدّس سرّه في كتاب المصايح لا يصرفنا عن ذلك، خصوصاً بعد كون ذلك الكتاب متفرّقات جمعت بعد موت مؤلّفه، و نسبه ذلك إلى بقيه الأصحاب مردوده، لما عرفت من عدم الخلاف بينهم ظاهراً في عدم الشرطيه.

و أمّا ما استدللّ به لهذا القول الذي قوّاه صاحب المفتاح فيرد عليه:

أولاً: إنّ العباده و إن كانت اسماً للصحيح على ما هو التحقيق، إلاّ أنّ الصحيح الموضوع له هو عنوان واحد لا يختلف بحسب اللّغه و الملل، و يدلّ عليه تحقّق عنوان الصلاه على ما في الكتاب العزيز في شريعته موسى و عيسى عليهما السّلام، كقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السّلام وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا دُمَيْتُ حَيًّا (٢) و ذلك العنوان هو عنوان التخصّع و التخشّع بنحو مخصوص، غايه الأمر تحقّق الاختلاف بين الأديان في تلك الكيفيه و ذلك النحو، و حينئذ فالإخلاق بالسجدتين المأمور

ص: ٧٠

١-١) مفتاح الكرامه ٣٧٥:٣-٣٧٦.

٢-٢) مريم: ٣١.

بهما بعد الصلاة لا يوجب عدم تحقق عنوانها حتى لا يكون ممثلاً فتدبر.

و ثانياً: إنَّ دعوى كون السجده تداركاً للخلل الواقع في الصلاة و هي مطلوبه مع هذه السجده و مأمور بها بهذا الوجه، أوّل الكلام، فإننا لا نسلم أن تكون الصلاة مطلوبه مع هذه السجده بحيث كانت السجده مأموراً بها بالأمر الضمني أو الغيري و كونها تداركاً للخلل.

ممنوعه، لعدم الدليل عليه، فلعلها كانت عقوبه لأصل السهو الواقع في الصلاة، كما استظهرنا ذلك سابقاً في سجود السهو المسبب عن الشكّ بين الأربع و الخمس (١)، حيث ذكرنا أنّ احتمال الزيادة مدفوع بالأصل، و التكليف بالسجود مسبب عن أصل تحقق السهو في الصلاة، و يؤيد ما ذكرنا من عدم قدح الإخلال بسجود السهو في صحه الصلاة روايه عمّار بن موسى المتقدّمه الدالّه على أنّ نسيان سجده السهو لا يضرّ بالصلاه، بل يسجدهما متى ذكر (٢)، فإنّها و إن كانت مشتمله على ما لا يقول به الأصحاب من الأحكام، إلاّ أنه لا يضرّ بالاستدلال بها في غير تلك الموارد كما هو واضح.

هذا كلّ ما يتعلّق بذلك عند أصحابنا الإماميه، و أما العامّه فقد اختلفوا في ذلك، و الظاهر أنّ القائلين بالوجوب - و أنّ سجود السهو فرض - كأبي حنيفه و مالك في بعض الموارد ذهبوا كلّاً أو جلاً إلى كونه من شروط صحه الصلاة (٣).

ثمّ إنّ موضع سجود السهو عند أصحابنا الإماميه إنّما هو بعد التسليم (٤)، و قد

ص: ٧١

١- (١) راجع ٤٩٨:٢.

٢- (٢) الوسائل ٢٥٠:٨. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٣٢ ح ٢.

٣- (٣) راجع ٦٧:٣.

٤- (٤) أمالي الصدوق: ٥١٣، المقنعه: ١٤٨، الخلاص: ٤٤٨، المبسوط ١: ١٢٥، جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٧، الكافي في الفقه: ١٤٨، المراسم: ٩٠، مستند الشيعة ٧: ٢٤١.

عرفت الاختلاف في ذلك من العامه (١).

و أما كفيته، فالظاهر عدم ثبوت التكبير فيهما، و حكى عن بعض العامه القول بالثبوت (٢)، و أما روايه زيد بن علي بن الحسين المتقدمه (٣) الداله على إتيانه صلى الله عليه و آله بسجدي السهو، و أنه استقبل و كبر و هو جالس ثم سجد سجدتين، فهي التي رواها العامه و استدلوا بها لإتيانه صلى الله عليه و آله بسجدي السهو (٤).

و لكن قد تقدم (٥) أنها مضافا إلى كونها مخالفه لأصول المذهب، معارضه بصحيحه زواره المتقدمه الداله على أنه لم يسجد سجدي السهو قط. هذا، و لكن لا خلاف بين المسلمين - كما مر (٦) في كونهما سجدتين - و بين الإماميه ظاهرا في ثبوت التشهد و التسليم فيهما (٧)، و قد عرفت اختلاف العامه في ذلك (٨).

و أما الذكر، فقد وقع الاختلاف بين الإماميه في وجوبه و استحبابه، و كذا في كفيته (٩) و قد ورد في هذا الباب ما رواه الصدوق في الفقيه بإسناده عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «تقول في سجدي السهو: بسم الله و بالله و صلى الله على محمد و آل محمد» (اللهم صل على محمد و آل محمد خ ل) قال: و سمعته مره أخرى

ص: ٧٢

١-١) راجع ٣:٥٣.

٢-٢) فتح العزيز ٤:١٨٣ و ١٩٢، عمد القارئ ٧:٣١٠، تذكرة الفقهاء ٣:٣٦٧، مستند الشيعة ٧:٢٤٤.

٣-٣) الوسائل ٨:٢٣٣، أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٩.

٤-٤) صحيح البخاري ١:١٩٧ ح ٧١٤، و ج ٨٢:٢-٨٣ ح ١٢٢٧-١٢٢٩، سنن ابن ماجه ١:٣٨٣ ب ١٣٤.

٥-٥) راجع ٣:٦٠.

٦-٦) راجع ٣:٥١.

٧-٧) المبسوط ١:١٢٥، جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣:٣٧، السرائر ١:٢٥٩، المعبر ٢:٤٠١، تذكرة الفقهاء ٣:٣٦٢.

مسأله ٣٦٦، مستند الشيعة ٧:٢٤٢، جواهر الكلام ١٢:٤٤٢.

٨-٨) راجع ٣:٥٣.

٩-٩) المقنع ١١٠، المبسوط ١:١٢٥، المعبر ٢:٤٠١، مدارك الأحكام ٤:٢٨٣، الحدائق ٩:٣٣٦، مجمع الفائدة و البرهان

٣:١٦٢، ذخيره المعاد: ٣٨٢، مستند الشيعة ٧:٢٤٤، جواهر الكلام ١٢:٤٥٣.

يقول: «بسم الله و بالله و السّلام عليك أيها النبي و رحمه الله و بركاته»، و رواه الشيخ في التهذيب مع اختلاف يسير، و هو إعادته الجار مع قوله: آل محمد و عطف جملة «السّلام عليك» بالواو (١).

هذا، و الظاهر أنّ المراد بقول الراوى: و سمعته مرّه أخرى يقول: ليس هو أنه سمعه في مقام الإتيان بسجدة السهو يقول كذلك، كيف و هو مضافا إلى مخالفته لأصول المذهب مردود لصحيحه زواره المتقدّمه الدالّه على أنه لا يسجدهما فقيه (٢)، بل المراد أنه سمعته يقول على وجه الفتوى و التعليم.

و كيف كان، فيستفاد من الروايه التخيير في الذكر بين الكيفيتين، بل الظاهر التخيير في مقام الصلاه على النبي و آله بين الإتيان بالجملة الخبريه أو الإنشائيه، و إن كان الصادر من الامام عليه السّلام واحدا منهما، و ذلك لأجل عدم تفاوت في المضمون. و منه يظهر ثبوت التخيير بين الإتيان بالجار و عدمه، و بين العطف في قوله: السّلام عليك و عدمه، كما هو ظاهر.

هل يتعدّد السجود بتعدّد الموجب، أم يتداخل الأسباب؟

هل يتعدّد السجود عند تعدّد الموجب مطلقا، أم يتداخل مطلقا، أو يفصل بين ما إذا كان الموجب من سنخ واحد، كما إذا تحقّق الكلام السهوى متعدّدا فيتداخل، و بين ما إذا لم يكن كذلك فيتعدّد؟ و أقوال، ذهب إلى الأول جمع كثير كالعالمه و الشهيد و المحقّق الكركي و غيرهم بل هو المشهور (٣)، و إلى الثاني

ص: ٧٣

١- (١) الفقيه ١: ٢٢٦ ح ٩٩٧، الكافي ٣: ٣٥٦ ح ٥، التهذيب ٢: ١٩٦ ح ٧٧٣، الوسائل ٨: ٢٣٤. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٢٠ ح ١.

٢- (٢) الوسائل ٨: ٢٠٢. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ٣ ح ١٣.

٣- (٣) التحرير ١: ٥٠، نهايه الأحكام ١: ٥٤٩، تذكرة الفقهاء ٣: ٣٦٥، الذكري ٤: ٩٠، جامع المقاصد ٢: ٤٩٣، الموجز الحاوي (رسائل العشر) ١٠٨، مجمع الفائده و البرهان ٣: ١٩٨، و نسب في مفتاح الكرامه ٣: ٣٧٦، إلى كشف الالتباس، و الجعفريّه و الغريّه و شرح الألفيّة و إرشاد الجعفريّه، مستند الشيعة ٧: ٢٤٧.

الشيخ في المبسوط و المحقق السبزواري في الذخيره و الكفايه و بعض آخر (١)، و إلى الثالث ابن إدريس في السرائر، و حكي عنه أنه نفى الخلاف عن عدم التداخل عند الاختلاف (٢)، و حيث أنه لا خصوصية للمقام بل هو من صغريات مسأله التداخل المعنونه في الأصول، فلا بأس بالإشاره إلى تلك المسأله و التعرض لها بنحو الاجمال، فنقول و على الله الاتكال:

إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء كقوله: «إذا بليت فتوضاً» و «إذا نمت فتوضاً»، فهل اللازم الإتيان بالجزاء متعدداً حسب تعدد الشرط أم يتداخل فلا يجب إلا إتيانه، فتعدّد دفعه واحده، أم يفصل بين ما إذا اتحد جنس الشرط فيتداخل و ما إذا تعدد فيتعدّد؟ وجوه و أقوال، نسب الأول إلى المشهور. و الثاني إلى المحقق السبزواري و جماعه. و الثالث إلى الحلّي في السرائر (٣).

و نحن نقول: لا إشكال و لا خلاف في أنّ طبيعه واحده و ماهية فأرده لا يعقل أن يتعلّق بها أزيد من أمر واحد بالنسبه إلى أمر واحد و مأمور كذلك، ضروره أنّ التخصيص بخصوصيتين أو أزيد، لا بدّ و أن يكون ناشئاً من اختلاف الخصوصيات و تعدد المميزات، و إلاّ فصرف الشيء لا يتشأن و لا يتكرّر.

إنّما الإشكال فيما إذا تعددت الأسباب، و أنّ كلّ سبب هل يؤثر في حصول الأمر مستقلاً أو لا، بل التأثير مستند إلى السابق منها و عند الاجتماع إلى مجموعها، نظير توارد العلل التامه على معلول واحد في الأمور الخارجيه؟، و نقول: حيث إنّ

ص: ٧٤

١ - ١) المبسوط ١: ١٢٣، المعبر ٢: ٤٠٢، الذخيره: ٣٨٢، كفايه الأحكام: ٢٧، بحار الأنوار ٢٢٧: ٨٥، الحدائق ٩: ٣٤١، مفتاح الكرامه ٣: ٣٧٤.

٢ - ٢) السرائر ١: ٢٥٨.

٣ - ٣) نهايه الأصول: ٣٠٥.

متعلّق الأمرين أو الأوامر في الجزاء طبيعه واحده و هي التوضّأ في المثال، و ظاهر القضيّه عدم كونها مقيدّه بشيء آخر، و أنّ الطبيعه بإطلاقها متعلّقه للأمر.

و قد عرفت أنّ الطبيعه الواحده التي لم يلحظ فيها جهه الكثره أصلاً يستحيل أن يتعلّق بها أزيد من طلب واحد، لأنّ التكرّر لا بدّ و أن يكون مسبباً إما عن الأمر و إمّا عن المأمور، و إمّا عن المأمور به، المفروض اتّحاد الأمور الثلاثه في المقام، فلا بدّ أن يقال بتداخل الأسباب و عدم تأثيرها إلّا في مسبّب واحد، و إلّا يلزم تعلّق أمرين أو أزيد بأمر واحد و شيء فارد.

و هذا لا فرق فيه بين أن تكون الأسباب و العلل الشرعيه مؤثرات تامه أو غير تامه، أو معرفات لا يكون لها تأثير أصلاً، فإنّ امتناع التكرّر إنّما هو من جهه استحاله اتّصاف طبيعه واحده بكونها مأموراً بها بأمرين أو أزيد، فاللازم على القائل بعدم التداخل من الالتزام بأحد الأمرين على سبيل منع الخلوّ، إمّا القول بكون متعلّق الوجوب في كليهما هي الطبيعه المقيدّه، و إمّا القول بالإطلاق في أحدهما و التقييد في الآخر.

و هذا الالتزام و إن كان يمكن أن يستند إلى ظهور الشرطيه في السببيه التامه و ترجيحه على ظهور الجزاء في إطلاق متعلّقه- حيث إنّّه مقدّمات الحكمه و لا مجال لها مع ظهور الشرطيه في السببيه التامه- إلّا أنه يقع مورداً للإشكال، من جهه أن القيد الذي يقيد به أحد المتعلّقين أو كلاهما ما هو؟ و أنّ المتعلّق هل يكون قابلاً للتقييد أم لا؟.

ضروره أنّ القيد المتصوّر هنا هو عنوان الغيريه، بأن يكون متعلّق الوجوب في قوله: «إذا بليت فتوضّأ» هو الموضوع الموصوف بكونه مغايراً للموضوع الذي تعلّق به الوجوب في قوله: «إذا نمت فتوضّأ» و كذا العكس، و من الواضح عدم استقامه هذا، لأنّ تحقّق عنوان الغيريه متقومّ بأن يكون الأمر الذي هذا مغايراً له

متميزا و متعينا، و المفروض أنّ تميّزه أيضا إنّما هو بكونه مغايرا لهذا الأمر، فكون هذا الأمر مغايرا له يتوقف على تعينه، فاذا توقف تعينه على كونه مغايرا لهذا الأمر يلزم الدور كما هو واضح.

و دعوى أنّ القيد لا ينحصر في عنوان الغيريه، بل يمكن تقييد المتعلق في كليهما بخصوصيه سبب الأمر الذي تعلق به، بأن يكون الواجب في قوله: «إذا بليت فتوضاً» هو الموضوع الجائي من قبل البول، و في قوله: «إذا نمت فتوضاً» هو الموضوع الجائي من قبل النوم.

مدفوعه بأنّ لازم ذلك وجوب تقييد المنويّ ذلك أيضا، بأن يكون اللازم عند التوضي عقيب البول قصد الموضوع المتّصف بذلك، مع أنه لا يلتزم به أحد.

و بالجملة: العمده في هذا الباب تصوير القيد الذي يوجب تعدّد المتعلّقين لأحدهما أو كليهما، و مع عدمه لا مجال لدعوى عدم التداخل بعد كون المتعلق في كليهما هو نفس الحثيه المطلقه و صرف وجود الطبيعه.

و ليس المراد بصرف الوجود ما لا ينطبق إلّا على أول الأفراد حتّى يمنع كون متعلق الأوامر ذلك، نظرا إلى أنّ ما يدلّ العقل على دخله في متعلق الطلب زائدا على مدلول اللفظ، أنّما هو مطلق الوجود لا عنوان الصرفيه و الناقضيه للعدم، بل المراد به هو الوجود الصرف الذي لا يكون مقيدا بقيد، و ليس مبنى القول بالتداخل هو القول بصرف الوجود بذلك المعنى، بل على تقدير تعلق الأوامر بمطلق وجود الطبيعه أيضا، يستحيل تعلق أمرين أو أزيد بطبيعه واحده و حقيقه فأرده.

ضروره أنّ مطلق وجود الطبيعه و إن كان يصدق على المصاديق الطويله كصدقه على المصاديق العرضيه، لا بمعنى كون المتعدّد منها فردا واحدا، بل بمعنى كون كلّ واحد فردا مستقلا، إلّا أنه يكفي في تحقّق الامثال و حصول الغرض الإتيان بفرد واحد و وجود فارد، فإطلاق متعلق الجزاء لا يقتضى لزوم الإتيان بأزيد منه.

فعلى تقدير القول بتعلق الأوامر بمطلق وجود طبيعه أيضا، لا بدّ من الالتزام بالتداخل، لما عرفت من أنّ وجود الطبيعه وإن كان متكثرًا صادقًا على كلّ واحد من الأفراد، من دون فرق بين الأفراد التدريجيّه و الدفعيه، إلاّ أن الفرد الأول كافٍ فى تحقّق الطبيعه و حصول الامتثال، فإطلاق متعلق الجزء فى كلتا الشرطيتين يقتضى الاجتزاء بأوّل وجود الطبيعه لتحققها به، فلا وجه لعدم التداخل.

و قد انقدح من جميع ما ذكرنا أنّ مقتضى الأصل التداخل، و لكنّ الظاهر أنّ العرف ربّما يساعد القول بالعدم، و يفهم من القضايا الشرطيه التى تعدد الشرط فيها و اتحد الجزء تكرر متعلق الجزء حسب تعدد الأسباب و تكررهما، مضافا إلى أنّ المستفاد من بعض الروايات الوارده فى المقام -أعنى سجود السهو- من طرق العامّه (1) و طريق الخاصّه و جوب تكراره حسب تعدد الموجب، فإنّ قوله عليه السّلام فى المرسله المتقدّمه: «تسجد سجدي السهو لكلّ زياده تدخل عليك أو نقصان» (2) ظاهر فى إيجاب كلّ زياده و كذا نقيصه للسجدتين مستقلا، فلا ينبغى ترك الاحتياط و تكراره حسب تكرر الموجب، نعم لا يجب التكرار حسب تعدد أجزاء كلّ زياده، بل اللازم ملاحظه الزياده الواقعه و أنه هل تعدّ شيئا واحدا أم أشياء متعدده، فالتكلم سهوا بمقدار جملة أو أزيد متصلا، لا يوجب إلاّ الإتيان بالسجدتين مرّه واحده.

ثمّ إنّّه على تقدير تعدد الموجب لا يجب تعيينه قصدا عند الإتيان بهما، بل يكفى الإتيان به على حسب تعدد الموجب و إن لم يعين قصدا، و ذلك لعدم الدليل على

ص: ٧٧

١- ١) سنن أبى داود ٢٧٢: ١ ح ١٠٣٨، سنن ابن ماجه ٣٨٥: ١.

٢- ٢) التهذيب ١٥٥: ٢ ح ٦٠٨، الاستبصار ٣٦١: ١ ح ١٣٦٧، الوسائل ٢٥١: ٨، أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ٣٢ ح ٣.

لزوم تعيين الموجب و إطلاق الأخبار الأمر بالسجود عقيب الموجب (١) يدفع اللزوم كما هو ظاهر.

الشك في النافله

قد اشتهر بين الأصحاب بل كاد أن يكون إجماعاً- كما ادّعاه بعض- أنه لا حكم للسهو في النافله خلافا لسائر الفرق، حيث لم يفرّقوا بين الفريضة و النافله في الأحكام المترتبة على السهو (٢)، و كيف كان، فالمعروف بين الإماميه التخيير بين البناء على الأقلّ و البناء على الأكثر، فيما إذا شكّ في عدد الركعات (٣).

فما نسبه السيّد الأجل المحقّق اليزدي صاحب العروه إلى الأصحاب رضوان الله عليهم في بعض رسائله العمليّه من كون المعروف بينهم هو البناء على الأكثر، إلا أن يكون مستلزماً لزياده (٤)، كأنه سهو منه قدّس سرّه، لما عرفت من أن المشهور هو التخيير بين البناء على الأقلّ و البناء على الأكثر.

و بالجملة: فاشتهار الحكم بين الأصحاب خصوصاً مع مخالفه سائر فرق المسلمين و انفرادهم به، يغني عن الاجتهاد و التفحص عن الدليل، و ذلك لكشفه عن وجود نصّ معتبر، و دلالته على كون هذا الحكم متلقّى إليهم من ناحيه أئمتهم المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، و مع ذلك فيمكن استفاده الحكم من جملة

ص: ٧٨

١- ١) الوسائل ٨: ٢٥٠. أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٣٢.

٢- ٢) المجموع ٤: ١٦١، بدايه المجتهد ١٠: ٢٦٤، الخلاف ١: ٤٦٥ مسألة ٢١٠، تذكرة الفقهاء ٣: ٣٣٣ مسألة ٣٥٢.

٣- ٣) الخلاف ١: ٤٦٥ مسألة ٢١٠، المعتمد ٢: ٣٩٥، شرائع الإسلام ١: ١٠٨، تذكرة الفقهاء ٣: ٣٣٣، مدارك الأحكام ٤: ٢٧٤، جواهر الكلام ١٢: ٤٢٣، مفتاح الكرامه ٣: ٣٤٥.

٤- ٤) منتخب الرسائل: ٦٤.

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة و صفوان، عن العلاء، و الكليني عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام قال: «سألته عن السهو في النافلة؟ فقال: ليس عليك (عليه كما في الكافي) شيء (1)» وقد عرفت أنّ السهو بحسب المعنى اللغوي هو مطلق الذهول عن الواقع و عزوبه عن الذهن، سواء كان مقارنا للجهل البسيط و التردّد و الالتفات إلى ذهوله، أم مقارنا للجهل المركّب و السهو بالمعنى المصطلح.

و ظاهر الرواية بملاحظه الجواب أنّ المراد بالسهو الذي سئل عن حكمه هو السهو المساوق للشكّ و التردّد، و مرجع عدم ثبوت شيء عليه أو على الساهي إلى عدم كونه موجبا لشيء على المكلف، فلا يجب عليه الإتيان بالركعة المشكوكه لا متّصله و لا منفصله، و يمكن أن يحمل السهو في الرواية على ما هو ظاهره، و هو الأعمّ من السهو المساوق للشكّ، بأن كان المراد عدم ترتّب شيء على السهو في النافلة، سواء كان السهو موجبا للتردّد في ركعاتها أو موجبا للإتيان بما يكون وجوده مخربا، أو لترك بعض ما يكون معتبرا شطرا أو شرطاً.

و عليه، بإطلاقها يشمل السهو عن الركن، بل عن الركعة، و لا يبعد دعوى كون مقتضى إطلاقها عدم وجوب القضاء فيما لو نسي شيئا ممّا يوجب نسيانه القضاء، كالسجده الواحد، و التشهد.

و كيف كان، فالرواية تدلّ على عدم لزوم الإتيان بالركعة المشكوكه لا متّصله و لا منفصله.

و منها:مرسله الكليني قال:«و روى أنه إذا سهى في النافله بنى على الأقل (١)» و هى و إن كانت ظاهره فى لزوم البناء على الأقل، إلا- أن مقتضى الجمع بينها و بين ما تقدم، حملها على الاستحباب و كون البناء على الأقل أفضل كما هو المعروف بين الأصحاب أيضا.

و منها:مرسله يونس المتقدمه فى سهو الإمام أو المأموم مع حفظ الآخر، المشتمله على قوله عليه السلام:«و لا سهو فى نافله» (٢)، بعد نفي السهو فى السهو، و السهو فى المغرب، و السهو فى الفجر، و السهو فى الركعتين الأولتين من كل صلاه، و مفادها عدم ترتب حكم على السهو فى النافله و الشك فيها، فلا يتعين عليه الإتيان بالركعه المشكوكه، لا متصله كما هو مقتضى البناء على الأقل، و لا- منفصله كما هو مقتضى البناء على الأكثر، و الإتيان بصلاه الاحتياط بعد التسليم، بل يبنى على الأكثر من دون لزوم جبران النقيصه المحتمل.

و حيث أن ظاهرها نفي تعين البناء على الأقل لا نفي جوازه، فلا منافاه بينها و بين المرسله المتقدمه، بل مقتضى الجمع هو الحمل على الجواز، و استحباب البناء على الأقل كما عرفت. إلى غير ذلك من الأخبار التى يستفاد منها حكم الشك أو السهو فى النافله.

ص: ٨٠

-
- ١- ١) الكافي ٣:٣٥٩ ح ٩، الوسائل ٨:٢٣٠. أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ١٨ ح ٢.
- ٢- ٢) الكافي ٣:٣٥٨ ح ٥، الفقيه ١:٢٣١ ح ١٠٢٨، التهذيب ٣:٥٤ ح ١٨٧، الوسائل ٨:٢٤٢. أبواب الخلل الواقع فى الصلاه ب ٢٥ ح ٨.

إشارة

قد اشتهر بين الفقهاء في خاتمه مسائل الشكّ التكلّم في كثير من فروع العلم الإجمالي، وقد تعرض السيّد الطباطبائي صاحب العروه قدّس سرّه (1) فيها لخمس وستين مسألة من المسائل المتفرّقة، لكنّها لا تنحصر بما إذا كان في البين علم إجماليّ، بل يوجد فيها بعض مسائل الشكّ الخالي عن العلم الإجماليّ.

كما أنّ ما اشتمل على العلم الإجماليّ بين ما كان العلم الإجماليّ متعلقاً بأصل الصلاة و هي مسألة واحده من المسائل الختامية، و بين ما كان العمل الإجماليّ متعلقاً بركعاتها و هي عشر من تلك المسائل، و بين ما كان متعلقاً بأفعالها و هي خمس عشره منها، كما أنّ متعلّق العلم الإجماليّ في الأفعال قد يكون هو الزيادة و قد يكون هي النقيصه فلا تغفل، و كيف كان فنحن نقتصر على جملة منها التي يكون الابتلاء بها أكثر من غيرها فنقول:

ص: ٨١

إذا كان في الركعة الرابعة مثلاً، وشك في أنّ شكّه السابق بين الاثنتين و الثلاث كان قبل إكمال السجدين أو بعدهما، قال قدس سرّه في العروه: بنى على الثانى، كما أنه كذلك إذا شك بعد الصلاة (١). وقد استشكل -في البناء على كون الشك بعد الإكمال- السيد الأصفهاني قدس سرّه في حاشية العروه، واحتاط بالبناء و عمل الشاكّ ثمّ إعادته الصلاة (٢).

و يمكن أن يكون الوجه في استشكله أنّ مستند البناء على الثانى و كون الشكّ بعد الإكمال لا بدّ و أن يكون قاعده التجاوز، و هى لا- تجرى فى المقام، لأنّ مجراها هو ما إذا كان الشكّ فى وجود جزء بعد التجاوز عن محلّه، و هنا ليس الشكّ فى وجود الجزء، و إنّما الشكّ فى صحه الأجزاء السابقه و بطلانها، و الشكّ فى الصحه لا يكون موردا لجريان القاعده.

و يمكن أن يناقش فيه بعدم اختصاص مجراها بذلك، بل تجرى فيما إذا كان الشكّ فى صحه الموجود أيضا كما هنا، إلا أن يقال: إنّ الشكّ فى المقام ليس فى صحه الموجود، ضروره أنّ الأجزاء السابقه التى وقعت صحيحه لا تخرج عن الصحه التأهليه مع العلم بوقوع المبطل، فضلا عن الشكّ فيه، فالشكّ ليس فى صحتها بل إنّما هو فى صحه الصلاة، و لا مجال لإحرازها بقاعده التجاوز الجارىه فى أثناء العمل، بل المحرز لها هى قاعده الفراغ، و مورد جريانها هو الشكّ بعد الفراغ عن العمل.

و منه ظهر الفرق بين ما إذا عرض له هذا الشكّ فى الأثناء أو بعد الفراغ، فالحكم باتّحاد الصورتين كما عرفت من العروه لا يخلو عن النظر، فتدبرّ.

١-١) العروه الوثقى ١:٦٨٨، المسأله الرابعه.

٢-٢) تعليقه السيد الأصفهاني: ٣٨.

و يظهر من المحقق الحائري قدس سره الإشكال في البناء بوجه آخر، حيث قال: وفيه إشكال من جهة أن احتمال المضي على الشك قبل إكمال السجدين، وإن كان خلافا للأصل، ولكنه لا يثبت به حدوث الشك بعد الإكمال الذي هو موضوع للبناء، فلا يمكن الرجوع إلى أحكام الشك مع الشك في المصدق، فمقتضى الاحتياط العمل بقواعد الشك ثم إعادة الصلاة (١).

و ظاهر هذه العبارة و إن كان يعطى أنّ احتمال المضي على الشك قبل الإكمال على خلاف الأصل، إلا أنّ الظاهر أنّ مراده كون احتمال حدوث الشك قبل الإكمال مخالفا للأصل، لأن مقتضى الاستصحاب عدم تحقق الشك إلى زمان الإكمال، إلا أنه لا يثبت التأخر و كونه حادثا بعد الإكمال.

الظاهر عدم الاحتياج إلى إثباته، لأنه لا يعتبر إحراز كون الحدوث بعد الإكمال بعد عدم اختصاص مورد أدله البناء على الأكثر بخصوص هذا الفرض، بل مقتضى إطلاقها البناء على الأكثر و لو بالنسبة إلى الأوليين. غاية الأمر أنه قد ورد النص على لزوم حفظ الأوليين و كون عدمه موجبا للإعادة، و حينئذ فيمكن إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الحفظ، و جزه إلى زمان تحقق الركعتين بإكمال السجدين من ثانيه الركعتين.

و يمكن أن يناقش في جريان هذا الأصل - و هو استصحاب عدم تحقق الشك إلى زمان إكمال الركعة الثانية المتحقق بإكمال السجدين منها - بأنه معارض باستصحاب عدم تحقق إكمال الركعة الثانية إلى زمان حدوث الشك، فلا مجال لجريانه، إما لأجل المعارضه و كونها هي المانع من جريان الأصل في مجهولى التاريخ من الحادثين، و إما لما أفاده المحقق الخراساني قدس سره في وجه عدم جريان الأصل في مجهولى التاريخ، من اختلال أركان الاستصحاب، لعدم إحراز اتصال زمان

ص: ٨٣

الشك باليقين فلا يجرى، ولو لم تكن هنا معارضه لأجل عدم ترتب أثر شرعي على المستصحب في واحد منهما (١).

والتحقيق في المقام أن يقال: إنَّ الشكَّ في كون الشكِّ السابق بين الاثنتين و الثلاث هل حدث قبل إكمال الركعتين أو بعده، ليس مرجعه إلى الشكِّ في زمان حدوث شكِّ واحد و هو الشكِّ بين الاثنتين و الثلاث، و أنه هل هو قبل الإكمال أو بعده كى تقع المعارضه بين الأصلين، أو يختل أركان الاستصحاب فيسقط كلُّ منهما و لو لم تكن المعارضه في البين؟ بل مرجعه إلى الشكِّ في أنَّ شكَّه السابق هل هو الشكِّ بين الاثنتين و الثلاث أو الشكِّ بين الواحد و الاثنتين؟ لأنَّ المراد بالركعات هي الركعات التامه، و حينئذ فالشكِّ بين الاثنتين و الثلاث من هذه الجهه لا يكون بمبطل، بل المبطل هو الشكِّ بين الاثنتين كما ورد هذا العنوان في خمس أو ست من الروايات الواردة في هذا الباب.

نعم ورد في روايه سماعه السهو في الركعتين الأوليين، و لكنَّه فرع عليه قوله عليه السلام: «فلم يدر واحده صلي أم ثنتين (٢)» و في بعض الروايات الآخر اعتبار الحفظ أو السلامه أو نفى السهو (٣).

و بالجملة: فمقتضى الروايات أن ما يوجب البطلان هو الشكِّ في الأوليين و أنه صلي واحده أم اثنتين، و أمَّا الشكِّ في الاثنتين و الثلاث فهو ليس بمبطل، لظهور الأخبار الواردة فيه في كون مورده هو الشكِّ في الركعات التامه، كما هو كذلك

ص: ٨٤

١- ١) كفايه الأصول ٣٣٦: ٢.

٢- ٢) الكافي ٣: ٣٥٠ ح ٢، التهذيب ٢: ١٧٦ ح ٧٠٤، الاستبصار ١: ٣٦٤ ح ١٣٨١، الوسائل ٨: ١٩١. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١ ح ١٧.

٣- ٣) الوسائل ٨: ١٨٨-١٩٠. أبواب الخلل الواقع في الصلاه ب ١ ح ١٣، ٤، ٣، ١.

بالنسبة إلى الروايات الواردة في سائر الشكوك، كالشك بين الاثنتين والأربع، أو بين الثلاث والأربع، أو غيرهما من الشكوك.

وحيثُ فمرجع شكّه في المقام إلى أنّ شكّه السابق هل كان هو الشكّ بين الواحد والاثنتين حتّى يوجب بطلان الصلاة، أو الشكّ بين الاثنتين والثلاث حتّى تصحّ الصلاة، ويجب عليه البناء على الأكثر والإتيان بالنقص المحتمل بعد الصلاة، والتمسك بقاعده التجاوز لإثبات الصحّة قد عرفت ما فيه، من أنّ تحقّق المبطل في الأثناء يوجب عدم تحقّق عنوان الصلاة، ولا يخرج الأجزاء السابقة عن الصحّة التأهليه التي مرجعها إلى قابليه وقوعها جزء فعليا، مع انضمام سائر الأجزاء إليها بشرائطها، وعدم شيء من موانعها، فالشكّ في عروض المبطل لا يرجع إلى الشكّ في صحه ما وقع قبله من الأجزاء حتّى تجرى فيه قاعده التجاوز، بناء على عدم اختصاص مجراها بخصوص ما إذا شكّ في وجود الجزء، بل يعمّ ما إذا شكّ في صحه الجزء الموجود أيضا.

هذا، ولكن الظاهر أنه لا مانع من جريان القاعده، بتقريب أنّ مفاد الأدلّه الدالّه على اعتبار حفظ الركعتين الأوليين شرطا لكونهما فرض الله، أو على مانعيه السهو فيهما ليس أنّ إحراز تحقّقهما والإتيان بهما شرط في صحه الصلاة، بحيث كان اللازم فيها مجرد إحراز الإتيان بهما، كيف، ولازم ذلك عدم بطلان الصلاة مع الشكّ قبل إكمال الركعه الثانيه، لأنه بعد الإتيان بباقي الأجزاء منها يتحقّق إحراز الإتيان بالركعتين الأوليين، فلا مجال لبطلان الصلاة بعد حصول شرط صحّتها.

و بالجمله: فلا يكاد يتحقق عدم إحرازهما إلّا نادرا، وذلك لأنّ النقص المحتمل بالآخره هو نقص الركعه الأخيره أو أزيد، نعم لو شكّ بين الواحد والأربع مثلا ثمّ أتمّ الصلاة لا يكون بذلك محرزا للأولين، وأما في غير هذا المورد ممّا لم يكن شيء من طرفي الشكّ أو أطرافه احتمال الركعه الواحد، فلا يكاد يتحقّق عدم الإحراز

كما هو واضح.

فليس المراد من الروايات الواردة بهذا المضمون اعتبار حفظ الأولين شرطا في صحة الصلاة أو السهو عنهما مانعا عنها، بل الذى يقتضيه النظر أنّ مفاد تلك الروايات هو اعتبار حفظ الأولين شرطا لصحتها أو السهو مانعا عنها، بحيث كان الإخلال به مضرا بوقوعهما على ما يجب أن تقعا عليه، فيترتب عليه بطلان الصلاة لا لفقدها لشرط صحتها، أو وجود المانع عنها، بل لفقدانها للركعتين اللتين هما فرض الله، وهو لا يحتمل السهو ولا يقبل لأن يقع ظرفا للشكك و الدهول عن الواقع.

و حينئذ فالشكك في الصلاة و أنه هل صلى واحده أو ثنتين، يبطلها لأجل خلوها عن الركعتين الأوليين، فمرجع الشكك في أنّ شكك السابق هل كان شككا بين الواحد و الاثنتين أو بين الاثنتين و الثلاث إلى أنّ الركعتين الأوليين هل وقعتا صحيحتين جامعتين للشرط المعبر فيهما، أو خاليتين عن المانع المخل بهما، فلا مانع حينئذ من إجراء القاعده بناء على عموم موردتها للشكك في الصحه أيضا كما هو الظاهر، فالتحقيق يوافق ما ذهب إليه السيد قدس سره صاحب العروه، و لا موقع للإشكال فيه.

الثانيه:

إذا شكك في أنّ ما بيده ظهر أو عصر، فإن كان قد صلى الظهر بطل ما بيده، و إن كان لم يصلها أو شكك في أنه صلاها أو لا، عدل به إليها (1). لأنه إن كان الشروع بتيه الظهر فجعلها بعد الشكك بالنيه كذلك لا يكون عدولا، بل هذه النيه استدامه للنيه التي كانت عند الشروع، و ان كان الشروع بتيه العصر فالحكم بمقتضى النصّ و الفتوى العدول منها إلى الظهر لو تذكّر في الأثناء أنه لم يأت بالظهر بعد، أو شكك في

ص: ٨٦

أنه صلاها.

و مثله فى الحكم ما لو شك فى أنّ ما بيده مغرب أو عشاء، و لم يكن صلى المغرب أو شك فى أنه صلاها، فإنه يعدل بالنية إلى المغرب ما دام لم يأخذ فى القيام إلى الركعة الرابعة (١)، بناء على ما اختاره العلامة و تبعه صاحب الجواهر قدس سرهما، أو ما دام لم يدخل فى ركوع الركعة الرابعة بناء على ما هو المشهور (٢).

الثالث:

إذا شك فى العشاء بين الثلاث و الأربع و تذكر أنه سهى عن المغرب، قال فى العروه: بطلت صلاته و إن كان الأحوط إتمامها عشاء و الإتيان بالاحتياط ثم إعادتها بعد الإتيان بالمغرب (٣).

أقول: هذه المسألة مبتنية على مسألة أخرى معنونه فى باب العدول، و هو أنه قد وقع الخلاف فى أنه لو تجاوز محل العدول فيما إذا كان فى العشاء و قد سهى عن المغرب و تذكر أنه لم يأت بها بعد، بأن دخل فى ركوع الركعة الرابعة، فهل اللازم عليه الإتمام عشاء ثم الإتيان بالمغرب، كما لو تذكر بعد الفراغ عن العشاء أنه لم يكن صلى المغرب، أو أنه تبطل الصلاة لعدم إمكان العدول إلى المغرب بعد التجاوز عن محله، كما هو المفروض؟.

و لا- دليل على سقوط شرطيه الترتيب المستفاد من قوله عليه السلام: «إلا- أنّ هذه قبل هذه» (٤) و من أدله العدول كما مرّ مرارا، لأنّ القدر المتيقن من السقوط ما إذا تذكر بعد الفراغ من اللاحقه أنه فاتت منه السابقه و لم يكن صلاها، و أمّا إذا تذكر قبل

ص: ٨٧

١- (١) العروه الوثقى ١:٦٨٧ المسألة الاولى و الثانية.

٢- (٢) المنتهى ١:٤٢٢، جواهر الكلام ٧:٣١٦.

٣- (٣) العروه الوثقى ١:٦٨٩، المسألة السادسة.

٤- (٤) الوسائل ٤:١٢٥٦ و ١٣٠. أبواب المواقيت ب ٤ ح ٥ و ٢٠ و ٢١.

الفراغ فلا دليل عليه.

فإن قلنا بالأول الذى مرجعه إلى سقوط اعتبار الترتيب لو تذكّر فى الأثناء أيضا مع عدم إمكان العدول، فالحكم فى المقام أيضا إتمام الصلاة عشاء ثم الإتيان بصلاة الاحتياط ثم بالمغرب، لأنه لا فرق بين المسألتين من حيث عدم إمكان العدول، غايه الأمر أنه هناك لأجل استلزام العدول زياده ركوع فى صلاة المغرب و هى مبطله، و هنا لأجل استلزامه وقوع الشكّ فى عدد الركعات فى صلاة المغرب و هو أيضا مبطل، و إن قلنا بالثانى فالحكم البطلان و الإتيان بالمغرب ثم بالعشاء.

و الظاهر هو الوجه الأول، لإلغاء الخصوصيه من الدليل الدال على سقوط اعتبار الترتيب فيما إذا تذكّر بعد الفراغ من صلاة العشاء، بدعوى عدم اختصاصه بخصوص هذه الصور، بل يعمّ ما إذا تذكّر قبل الفراغ فيما إذا تجاوز عن محلّ العدول أيضا فتدبر.

الرابعه:

إذا صلّى الظهرين، و قبل أن يسلم للعصر علم إجمالا أنه إما نقص من ظهره ركعه و الركعه التى بيده رابعه العصر، و إما أنه أتى بالظهر تامّه و هذه الركعه التى بيده ثالته العصر، فلاحتمالان اللذان هما طرفا العلم الإجمالى مع قطع النظر عن كونهما طرفين له، يكون أحدهما مجرى قاعده الفراغ، و الآخر مورد أدلّه البناء على الأكثر.

و ذلك لأنّ الشكّ بالنسبه إلى صلاة الظهر شكّ بعد الفراغ فتجرى قاعدته و بالنسبه إلى صلاة العصر شكّ بين الثلاث و الأربع، و حكمه البناء على الأكثر و التسليم، ثمّ الإتيان بصلاة الاحتياط. و أمّا بملاحظه العلم الإجمالى و كون الاحتمالين طرفين له فذكر سيّد الأساطين فى العروه: أنه لا يمكن إعمال القاعدتين معا، لأنّ الظهر إن كانت تامّه فلا يكون ما بيده رابعه، و إن كان ما بيده رابعه فلا

يكون الظهر تامّه، فتجب إعادته الصلاتين لعدم الترجيح في إعمال إحدى القاعدتين. نعم، الأحوط الإتيان بركعه أخرى للعصر ثمّ إعادته الصلاتين لاحتمال كون قاعده الفراغ من باب الأمارات (١)، انتهى (٢).

و الوجه فيه أن مقتضى قاعده الفراغ الجاربه بالنسبه إلى صلاه الظهر ليس الحكم بوقوعها تامّه واقعا، بل غايته الحكم بتماميتها ظاهرا، الذي مرجعه إلى عدم الاعتناء بهذا الشكّ الحادث بعد الفراغ، لأنه على تقدير وقوعها ناقصه واقعا كانت مقبولة عند الشارع، كما إذا صلى صلاه تامّه فليس مقتضى هذا الحكم الحكم بنقص العصر.

كما أنّ الحكم بالبناء على الأ-كثر مع الشكّ بين الثلاث و الأربع ليس مرجعه إلى الالتزام بكون ما بيده هي الركعه الرابعه التي آخر الركعات، و أنّها لا تكون ناقصه بوجه، بل غايته الحكم بالمعامله مع ما بيده معامله الرابعه، و إن كان شاكّا فيها مع جبر النقص المحتمل بصلاه الاحتياط، فلا تدافع بين نفس القاعدتين بوجه.

و أما عدم التدافع بينهما و بين العلم الإجمالي، فلأنّ مقتضى التحقيق- تبعا لما أفاده الشيخ المحقق الأنصاري قدّس سرّه (٣)- أنّ عدم جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي ليس لأجل المناقصه بين الأصليين، أو الأصول و العلم الإجمالي، حتّى ترجع هذه المناقصه إلى التناقض في أدلّه الأصول، بل عدم الجريان إنّما هو لأجل

ص: ٨٩

١- ١) العروه الوثقى ١:٦٩٧ المسأله السادسه و العشرون.

٢- ٢) و أورد عليه سيّدنا العلامة الأستاذ (أدام الله أظلاله على رؤوس المسلمين) في تعليقه المباركه ما لفظه: الحكم بتماميه الظهر ظاهرا لا يستلزم الحكم بنقص العصر، و أنّ ما بيده ثالثتها، و ليس الواجب عند الشكّ في الثلاث و الأربع هو الالتزام بعدم النقص و أنّها أربع، بل إتمامها على ما بيده كائنا ما كان مع جبر النقص المحتمل فيها بصلاه الاحتياط، فلا تدافع بين القاعدتين و لا بينهما و بين العلم الإجمالي، و العمل بهما متعين. انتهى تعليقه السيّد البروجردى، على العروه الوثقى: ٧١. «المقرّر».

٣- ٣) فرائد الأصول: ١٩.

استلزام جريانه لطرح تكليف منجز عليه، فيختصّ عدم الجريان بما إذا استلزم ذلك دون ما إذا لم يستلزم، كما إذا علم إجمالاً بطهاره واحد من الإنائين المسبوقين بالنجاسه، فإنّ إجراء استصحاب النجاسه في كلّ منهما لا تلزم منه مخالفه تكليف منجز كما هو واضح.

إذا ظهر لك ذلك فنقول: لا بدّ من ملاحظه أنّ إعمال القاعدتين في المقام هل يستلزم نفى حكم ثابت بسبب العلم الإجمالي بوقوع النقص في إحدى الصلاتين أم لا؟، الظاهر عدم الاستلزام، وذلك لأنّ مقتضى العلم الإجمالي لزوم مراعاة النقص الواقع في إحدى الصلاتين، وإعمال القاعدتين لا ينفى ذلك، غاية الأمر أنّ مقتضاها أنّ النقص على تقدير وقوعه في الصلاه السابقه يكون كالعدم.

لأنّ الشارع بمقتضى قاعده الفراغ، تقبل الصلاه الناقصه مقام التامه الكامله، و على تقدير وقوعه في هذه الصلاه التي بيده، يكون مجبوراً بصلاه الاحتياط التي شأنها جبر النقص المحتمل، فلا يكون النقص المحتمل في كلّ من الصلاتين غير معتنى به، بل روعى كمال المراعاة، و كون حكمه على تقدير الوقوع في الصلاه السابقه هو عدم الاعتناء به، و على تقدير الوقوع في الصلاه اللاحقه هو الجبر و التدارك بركعه مفصوله لا يوجب عدم مراعاته كما هو غير خفيّ.

هذا، و لكن يبقى في المقام شيء، و هو أنّ مرجع العلم الإجمالي بالنقص في إحدى الصلاتين إلى العلم التفصيلي ببطلان خصوص العصر على تقدير التسليم في هذه الركعه إمّا من جهه نقصانها و كون الركعه ثالثه العصر، و إمّا من جهه نقصان الظهر الموجب لعدم صحه العصر من جهه فقدانها للترتيب المعترف فيها، و مورد أدله البناء على الأكثر هو ما إذا كانت الصلاه صحيحه من غير جهه الشكّ في الركعه.

هذا، و لكن يدفع ذلك أنّ نقصان الظهر إنّما يؤثّر في بطلان العصر من جهه

فقدان الترتيب إذا كان موجبا لبطلان نفسها، و مع جريان قاعده الفراغ المقتضيه للصحه و التماميه لا يترتب على نقصانها بطلان العصر، كما أنّ نقصان العصر أيضا لا يقتضى عدم تماميتها بعد كونه مجبورا بصلاه الاحتياط كما عرفت، فالمتعين في المسأله بالقاعدتين معا فتدبر جيّدا.

و قد تحصل ممّا ذكرنا أنّ في المسأله وجوها ثلاثه.

أحدها: ما اختاره سيّد الأساطين في العروه من الحكم بوجوب إعادة الصلاتين، للتدافع بين القاعدتين و عدم ترجيح في البين.

ثانيها: انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، ببطلان خصوص صلاه العصر، و الشكّ البدوي بالنسبه إلى صلاه الظهر، فتجرى قاعده الفراغ بالنسبه إليها و تجب اعاده العصر.

ثالثها: ما اخترناه من إعمال القاعدتين و الحكم بجريان قاعده الفراغ بالنسبه إلى الظهر، و كون الشكّ بالنسبه إلى العصر موردا لأمدّه البناء على الأكثر، و مرجعه إلى كون صلاه الاحتياط جابره للنقص المحتمل، إمّا واقعا كما ربّما يستفاد من بعض الروايات الوارده في ذلك الباب، و إمّا كونها حكما ظاهريا في مورد الشكّ، و قد حققنا في محلّه أنّ امتثال الأمر الظاهري مجز عن الواقع [\(١\)](#).

الخامسه:

إذا توضّأ و صلّى ثمّ علم أنه إمّا ترك جزء من وضوئه أو ركنا من صلاته، قال في العروه: الأحوط إعادة الوضوء ثمّ الصلاه، و لكن لا يبعد جريان قاعده الشكّ بعد الفراغ في الوضوء، لأنها لا تجرى في الصلاه حتّى يحصل التعارض، و ذلك للعلم ببطلان الصلاه على كلّ حال [\(٢\)](#)، انتهى.

ص: ٩١

١-١) نهاية الأصول: ١٢٥، مبحث الأجزاء.

٢-٢) العروه الوثقى ٧١٠: ١، المسأله السابعه و الخمسون.

و هذه المسأله قريه من المسأله السابقه، و لكن نفى السيد قدس سره البعد هنا عن جريان قاعده الفراغ بالنسبه إلى الوضوء، و لزوم إعاده خصوص الصلاه للعلم بطلانها على كل حال، و ذلك لما أشار إليه من الفرق بين المقامين و هو ثبوت التعارض بين القاعدتين هناك، بناء على مذهبه و أمّا هنا فليس إلا قاعده واحده جاريه بالنسبه إلى الوضوء، بعد انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي و الشك البدوي، فهذا الوجه هنا أقوى.

السادسه:

إذا علم أنه صلّى الظهرين ثمان ركعات و قبل السلام من العصر شكّ في أنه هل صلّى الظهر أربع ركعات فالتى بيده رابعه العصر، أو أنه نقص من الظهر ركعه فسلمّ على الثلاث و هذه التى بيده خامسه العصر؟ فالحكم هو ما أفاده فى العروه: من أنّ هذا الشكّ بالنسبه إلى الظهر شكّ بعد السلام، و بالنسبه إلى العصر شكّ بين الأربع و الخمس، فيحكم بصحّه الصلاتين، إذ لا مانع من إجراء القاعدتين - لعدم التدافع بينهما بوجه - بالنسبه إلى الظهر تجرى قاعده الفراغ و الشكّ بعد السلام، فيبنى على أنه سلمّ على الأربع، و بالنسبه إلى العصر يجرى حكم الشكّ بين الأربع و الخمس، فيبنى على الأربع إذا كان بعد إكمال السجدين، فيتشهد و يسلمّ ثمّ يسجد سجدتى السهو.

هذا بالنسبه إلى الظهرين، و كذا الحال بالنسبه إلى العشائين إذا علم قبل السلام من العشاء أنه صلّى سبع ركعات و شكّ فى أنه سلمّ من المغرب على ثلاث فالتى بيده رابعه العشاء، أو سلمّ على الاثنتين فالتى بيده خامسه العشاء، فإنّه يحكم بصحّه الصلاتين و إجراء القاعدتين (١).

ص: ٩٢

لو انعكس الفرض السابق بأن شكك-بعد العلم بأنه صَلَّى الظهرين ثمان ركعات قبل السَّلام من العصر-في أنه صَلَّى الظهر أربع فالتى بيده رابعه العصر أو صلاها خمسا فالتى بيده ثلثه العصر، فقال في العروه: إنه بالنسبه إلى الظهر شكك بعد السلام و بالنسبه إلى العصر شكك بين الثلاث و الأربع، ولا وجه لإعمال قاعده الشكك بين الثلاث و الأربع في العصر، لأنه إن صَلَّى الظهر أربعاً فعصره أيضاً أربعه فلا- محلّ لصلاه الاحتياط، وإن صَلَّى الظهر خمسا فلا- وجه للبناء على الأربع في العصر و صلاه الاحتياط، فمقتضى القاعده إعادته الصلاتين، انتهى (١).

و الظاهر أنه لا مانع من جريان قاعده الشكك بين الثلاث و الأربع، بل اللازم العمل بها، لأنّ صحه الظهر و إن كانت مستلزمه لصحّه العصر و هى مستلزمه لعدم المورد لصلاه الاحتياط، إلا أنّ هذا الاستلزام إنّما هو بحسب الواقع، و أمّا بحسب الحكم الظاهرى فالحكم بصحّه الظهر لا- يلازم الحكم بصحّه العصر، بل مفاده هو مجرّد الحكم بصحّه الظهر بملاحظه كون الشكك حادثاً بعد الفراغ عنها، و أمّا بالنسبه إلى صلاه العصر فلا- بدّ من ملاحظه أنّ موضوع صلاه الاحتياط و هو احتمال النقص له هل يكون متحقّقاً أم لا؟، و من المعلوم أنه متحقق وجدانا كما هو واضح.

الثامنه:

لو علم أنه صَلَّى الظهرين ثمان ركعات، و لكن لم يدر أنه صَلَّى كلاً منهما أربع ركعات أو نقص من إحداهما ركعه و زاد فى الأخرى.

فالحكم ما أفاده فى العروه: من أنه بنى على أنه صَلَّى كلاً- منهما أربع ركعات، عملاً بقاعده عدم اعتبار الشكك بعد السلام- الجارىه بالنسبه إلى كلتا الصلاتين،

ص: ٩٣

و لا- تدافع بينهما بعد احتمال أنه صَلَّى كلاً منهما أربع ركعات-، و كذا إذا علم أنه صَلَّى العشاءين سبع ركعات، و شكّ بعد السلام في أنه صَلَّى المغرب ثلاثه و العشاء أربعه، أو نقص من إحداهما و زاد في الأخرى، فيبني على صحتها (١).

التاسعه:

إذا صَلَّى الظهرين و علم بعد السلام بنقصان إحدى الصلاتين ركعه، فإن كان العلم بعد الإتيان بالمنافى مطلقاً عمداً و سهواً أتى بصلاه واحده بقصد ما في الذمّه للعلم ببطلان إحدى الصلاتين و صحه الأخرى، فيأتي بواحد مرّدده بينهما و يحصل به العلم ببراءه الذمّه عن التكليف، و إن كان قبل ذلك قام فأضاف إلى الثانيه ركعه، لاحتمال كونها هي الناقصه، ثمّ سجد للسهو لأجل التسليم في غير المحلّ ثمّ أعاد الصلاه الأولى، لعدم العلم بتحقق الفراغ عنها، لاحتمال كونها ناقصه، و الترتيب المعتبر بين الصلاتين يحصل بذلك كما هو غير خفيّ.

و قال في العروه: إنّ الأحوط أن لا ينوي الأولى، بل يصلي أربع ركعات بقصد ما في الذمّه، لاحتمال كون الثانيه على فرض كونها تامّه محسوبه ظهراً (٢).

أقول: منشأ هذا الاحتمال هي صحيحه زواره الوارده في العدول الدالّه على العدول من العصر إلى الظهر و لو بعد الفراغ من العصر (٣)، و حيث أنّ هذا الحكم الذي تشتمل عليه الصحيحه غير مفتى به لأحد من الأصحاب، فلا يبقى مجال لهذا الاحتمال، و حينئذ فيأتي بأربع ركعات بقصد الصلاه الأولى.

ثمّ إنّه قد يقال، فيما لو كان العلم الإجمالي قبل الإتيان بالمنافى: بأنه يحصل الفراغ عن عهدته التكليفين بالإتيان بأربع ركعات مرّدده بين الصلاتين. و لا

ص: ٩٤

١- (١) العروه الوثقى ١:٦٩٨، المسأله السابعه و العشرون.

٢- (٢) العروه الوثقى ١:٦٩٧، المسأله الرابعه و العشرون.

٣- (٣) الكافي ٣:٢٩١ ح ١، التهذيب ٣:١٥٨ ح ٣٤٠، الوسائل ٤:٢٩٠، أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ١.

موجب لإضافه ركعه موصوله ثمّ إعادته خصوص الصلاة الاولى، و ذلك لأنه بهذا النحو يتحقّق العلم بالفراغ عنهما بعد كون المعلوم بالإجمال هو نقصان إحدى الصلاتين.

و لكن الظاهر ما ذكرنا، فإنّ مرجع العلم الإجمالى بنقصان إحداهما إلى العلم الإجمالى بثبوت واحد من التكليفين، لزوم إعادته الصلاة الاولى، و على تقدير كونها هى الناقصة، و لزوم إضافته ركعه موصوله إلى صلاة العصر على تقدير كونها كذلك، و مقتضى هذا العلم لزوم مراعاة كلا التكليفين من باب الاحتياط.

و قد يقال أيضاً: بأنّه يكفى فى مثل هذا الفرض الإتيان بالنقيضه المحتمل ركعه كانت أو أزيد، بنيه مردّده بين الصلاتين، و لا ملزم لإعادته الأولى أو الإتيان بصلاة تامه مردّده بين الصلاتين.

و لكن هذا القول مبنى على جواز اقحام صلاة فى صلاة، و نحن لا نقول به.

فانقذح من جميع ذلك أنّ الأظهر بل الظاهر ما ذكرنا من أنه لو كان العلم بالنقص قبل الإتيان بالمنافى يجب الإتيان بالنقص المحتمل ثمّ إعادته الاولى.

و الفرق بينه و بين المسأله الرابعه المتقدمه - و هى ما لو كان العلم بالنقص قبل أن يسلم للعصر، حيث اخترنا فيها إعمال القاعدتين: قاعده الفراغ بالنسبه إلى الظهر، و البناء على الأكثر بالنسبه إلى العصر - واضح، فإنّك قد عرفت هناك أنّه لا يلزم من إعمال القاعدتين مخالفه عمليه للعلم الإجمالى، فلا مانع من جريانهما، و أمّا فى المقام، فإجراء فردين من قاعده الفراغ بالنسبه إلى كلتا الصلاتين يستلزم المخالفه العمليه للعلم الإجمالى، فلا - يجرى شىء منهما، بل اللانزم مراعاة العلم الإجمالى بلزوم إعادته خصوص الظهر أو إضافته ركعه موصوله إلى العصر كما عرفت.

هذا كلّه فيما لو علم بنقصان إحدى الصلاتين و صحه الأخرى، و أمّا لو احتمل

نقصان الأخرى أيضا فالحكم أيضا كذلك، لأنه تجرى قاعده الفراغ بالنسبه إليها و إن كانت غير معينه، لأنه لا مانع من جريان قاعده الفراغ بالنسبه إلى أحدهما لا على التعيين، كما هو الشأن في غيرها من القواعد و الأصول.

ألا- ترى أنه لو علم إجمالا- بكون عامّ مخصّص بالنسبه إلى بعض افراده و شكّ في تخصيصه بالنسبه إلى بعض آخر، و كان البعض الخارج بالتخصيص مشتبه مع البعض الذي شكّ في تخصيص العام بالنسبه إليه، فإنّه لا إشكال في جريان أصاله العموم بالنسبه إلى الفرد المشكوك و إن كان غير معيّن فتدبّر.

العاشره:

إذا صلّى المغرب و العشاء ثمّ علم بعد السلام من العشاء أنه نقص من إحدى الصلاتين ركعه، فإن كان بعد الإتيان بالمنافى عمدا و سهوا و جب عليه إعادتهما، و إن كان قبل ذلك، قام فأضاف إلى العشاء ركعه ثمّ يسجد سجدتي السهو ثمّ يعيد المغرب (1)، لما ذكر في المسأله السابقه، و يجرى في هذه المسأله جميع ما ذكر هناك.

و الفرق بينهما إنّما هو في خصوص ما لو كان العلم بعد الإتيان بشيء من المنافيات، فإنك عرفت في المسأله السابقه أنه لا يجب في هذه الصوره إلاّ- الإتيان بأربع ركعات بقصد ما في الذمّه، ظهرا كان أو عصرا، و هنا تجب إعاده العشائين، و الفرق إنّما هو كون الظهرين متجانسين، و العشائين متخالفين، كما هو واضح.

الحاديه عشر:

و هذه المسأله هي التي تتعلّق بالعمل الإجمالي المتعلّق بأصل الصلاه، لأنك عرفت أنّ المسائل الختاميه المذكوره في العروه بين ما كان من فروع العلم الإجمالي و ما كان من مسائل الشكّ و السهو، كما أنّ ما يتعلّق بالعلم الإجمالي بين ما كان العلم الإجمالي متعلقا بأصل الصلاه، و هي مسأله واحده من تلك المسائل، و بين ما كان

ص: ٩٦

العلم الإجمالى متعلقا بركعاتها، و هى عشر من تلك المسائل و بين ما كان متعلقا بأفعالها، و هى خمس عشره منها.

و منه يظهر أنّ مسائل الشكّ و السهو ترتقى إلى ثلاثين.

و كيف كان، فالمسأله الواحده المتعلقه بالعلم الإجمالى المتعلق بأصل الصلاه هى ما لو شكّ فى أنه صلّى المغرب و العشاء أم لا، قبل أن ينتصف الليل، و المفروض أنه عالم بأنه لم يصلّ فى ذلك اليوم إلا ثلاث صلوات من دون العلم بتعيينها.

فيحتمل أن تكون الصلاتان الباقيتان المغرب و العشاء، و يحتمل أن يكون آتيا بهما و نسي اثنتين من صلوات النهار، فاللازم عليه بملا حظه الأ-صول و القواعد الإتيان بالمغرب و العشاء فقط، لأنّ الشكّ بالنسبه إليهما شكّ فى الوقت (١)، و مقتضى قاعده الاشتغال لزوم الإتيان بهما، و أمّا صلوات النهار فالشكّ بالنسبه إليها شكّ بعد الوقت و لا اعتبار به.

و هذا لا فرق فيه بين أن نقول بكون الشكّ بعد الوقت من جزئيات قاعده واحده جامع له، و للشكّ بعد التجاوز، و الشكّ بعد الفراغ- كما ربّما يستفاد من الشيخ قدّس سرّه فى رساله الاستصحاب (٢)، حيث أورد الروايات الوارده فى الشكّ بعد الوقت فى ضمن الروايات الدالّه على عدم الاعتناء بالشكّ بعد التجاوز أو الفراغ- أم لم نقل بذلك، كما هو الظاهر على ما عرفت سابقا.

الثانيه عشر:

إذا صلّى الظهر و العصر ثمّ علم إجمالا- بأنّه شكّ فى إحداهما بين الاثنتين و الثلاث و بنى على الثلاث، و لا يدري أنّ الشكّ المذكور فى أيّهما كان؟ قال فى

ص: ٩٧

١- (١) العروه الوثقى ٧٠٨: ١، المسأله الثالثه و الخمسون.

٢- (٢) فرائد الأصول: ٤١٠.

العروه: يحتاط بإتيان صلاة الاحتياط و إعادته صلاة واحده بقصد ما فى الذمه (١).

أقول: الظاهر أنه يحتاط بإتيان صلاة الاحتياط و إعادته خصوص صلاة الظهر، للعلم الإجمالى بأن الشك إما وقع فى صلاة العصر، فيجب عليه جبر النقص المحتمل فيها بصلاة الاحتياط، وإما وقع فى صلاة الظهر فتجب إعادتها فى المقام لعدم جبر نقيصتها المحتمل بسبب الفصل الموجب لبطانها.

و منه يظهر أن صلاة الاحتياط إنما يؤتى بها بعنوان جبر النقص المحتمل فى صلاة العصر، و أما ما ذكره من إعادته صلاة واحده بقصد ما فى الذمه فهو مبنى على جواز العدول من العصر إلى الظهر و لو بعد الفراغ منها، و قد عرفت أنه ممّا لا قائل به، و إن كان مستنده صحيحه زراره الطويله الوارده فى مسائل العدول كما عرفت (٢).

ثم إنه قد يتوهم أن الاحتياط لا يتحقق بما ذكرنا، لعدم إحراز الترتيب المعتبر فى صلاة العصر حال الإتيان بصلاة الاحتياط، و لكنّه مندفع بأن صلاة الاحتياط على تقدير الاحتياج إليها واجده للترتيب، لأنه على هذا التقدير تكون صلاة الظهر تامه، و على تقدير عدم الاحتياج إليها لا معنى لإحراز ترتيب حالها كما لا يخفى.

الثالثه عشر:

إذا صَلَّى الظهرين و علم بعد التسليم من العصر أنه صلاهما تسع ركعات، و لا يدري أنه زاد ركعه فى الظهر أو فى العصر؟ فمقتضى العلم الإجمالى بالزياده المبطله فى إحداهما لا على التعيين لزوم إعادته كلتا الصلاتين، لكن حيث تكونان متجانستين، فلا يجب عليه إلا الإتيان بأربع ركعات بقصد ما فى الذمه، للعلم

ص: ٩٨

١- (١) العروه الوثقى ١: ٧٠٩، المسأله الرابعه و الخمسون.

٢- (٢) الوسائل ٤: ٢٩٠. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ١.

بوقوع إحداهما صحيحه، وهذا ممّا لا اشكال فيه.

و أمّا لو كان قبل السلام من العصر، فالنسبه إلى الظهر يكون الشكّ من مصاديق الشكّ بعد السلام الذى هو مجرى قاعده الفراغ، و بالنسبه إلى العصر يكون من الشكّ بين الأربع و الخمس، فمع قطع النظر عن العلم الإجمالى و كون الاحتمالين طرفين له، لا مانع من إعمال القاعدتين، و أمّا مع ملاحظته ففى المسأله و جوه ثلاثه:

أحدها: ما اختاره سيّد الأساطين فى العروه، من أنه لا- يمكن إعمال الحكمين، لكن لو كان بعد إكمال السجدين عدل إلى الظهر، و أتمّ الصلاه و سجد للسهو يحصل له اليقين بظهر صحيحه، أمّا الأولى أو الثانيه (١)، و تبعه فى ذلك بعض الأعظم من المعاصرين مصرّحاً بأنّه لا فرق فيما ذكرنا من العلم بصحّ الظهر إجمالاً بعد العدول من العصر إليها، بين أن يكون بعد إكمال السجدين أو قبله، بل ذكر أنه يصحّ لو كان فى حال القيام أيضاً (٢).

ثانيها: ما حكى عن المحقّق العراقى قدّس سرّه فى الحاشيه (٣) على العروه، من انحلال العلم الإجمالى بوقوع الزيادة المبطله فى إحداهما إلى العلم التفصيلى ببطان العصر، إما من جهه اشتمالها على الزيادة المبطله، و إمّا من جهه بطلان الظهر المترتب عليه بطلان العصر، مع عدم العدول و عدم تحقّق الفراغ منها- كما هو المفروض- و الشكّ البدوى بالنسبه إلى صلاه الظهر، فتجرى فيها قاعده الفراغ و لا يجب إلّا أعاده خصوص صلاه العصر و الإتيان بأربع ركعات بعنوانها.

ثالثها: القول بإعمال القاعدتين لعدم التدافع بينهما، كما اخترناه فيما لو علم

ص: ٩٩

١-١) العروه الوثقى ١:٧٠٠ المسأله الثلاثون.

٢-٢) كتاب الصلاه للمحقّق الحائرى: ٤٣٢.

٣-٣) تعليقه المحقّق العراقى على العروه الوثقى: ١٤٥.

بالنقص في إحدى الصلاتين نظرا إلى أن العلم الإجمالي يتحقق زياده في إحدى الصلاتين لا- يستلزم العلم الإجمالي بطلانها، لأنّ الزيادة إن كانت واقعه في صلاة الظهر فلا- توجب بطلانها لأجل قاعده الفراغ الجاربه بالنسبه إلى الظهر، لكون الشكّ حادثا بعد الفراغ عنها، وإن كانت متحققه في صلاة العصر، فلا توجب أيضا بطلانها، نظرا إلى أدلّه الشكّ بين الأربع و الخمس.

و هذا لا فرق فيه بين أن نقول بكون سجدي السهو الواجبين في الشكّ بين الأربع و الخمس إنّما هما عقوبتان للسهو و الذهول عن ركعات الصلاه، و أنّ احتمال الزيادة مندفع بالأصل كما نفينا عنه البعد فيما سبق، أو نقول بكون السجدين جابرتين للزيادة المحتمله و إن كان عدم البطلان بناء على الاحتمال الثاني أوضح.

و ذلك لأنّه لا يكون حينئذ فرق بين هذه المسأله و المسأله السابقه، و هي ما لو علم قبل السلام بنقصان إحدى الصلاتين، لأنّه كما يكون النقص المحتمل مجبورا هناك بصلاه الاحتياط، كذلك الزيادة المحتمله هنا مجبوره بالسجدين.

ثمّ إنّ بناء على هذا الوجه يختصّ إعمال القاعدتين بما إذا كان العلم عارضا بعد إكمال السجدين، و ذلك لأنّ مورد أدلّه الشكّ بين الأربع و الخمس على ما عرفت سابقا إنّما هو خصوص هذه الصوره.

هذا، و يرد على هذا الوجه الفرق بين هذه المسأله و المسأله السابقه، و ذلك لأنّ المصلّي هناك، و إن كان يحصل له العلم الإجمالي بالنقص في إحدى الصلاتين إذا بنى على الأربع و سلّم، إلّا أنّ النقص على تقدير وقوعه في صلاة العصر كان منجبرا بصلاه الاحتياط، و لم يكن قادحا في صحه الصلاه أصلا، و هنا كان العلم الإجمالي بالزيادة المبطله في إحدى الصلاتين حاصلًا له قبل أن يسلم.

و مقتضى هذا العلم الإجمالي مع ملاحظه اعتبار الترتيب في الصلاه اللاحقه و إن كان هو العلم التفصيلي بطلانها، إنّما لوقوع الزيادة المبطله فيها- و دعوى كون

السجود جابرا لها مدفوعه بأنها خالية عن الدليل بل لا يتجاوز عن الاحتمال-و إما لبطلان السابقه المترتب عليه بطلانها، إلا أنه باعتبار أدله العدول الداله على جواز العدول من اللاحقه إلى السابقه مع عد إحراز الإتيان بها صحيحه، ينسد باب البطلان، و به يتحقق العلم بإتيان الظهر صحيحه، إما لخلو الصلاه الأولى عن الزيادة و إما لخلو المعدول عنه عنها.

فانقدح من ذلك الخلل فى الوجه الثانى أيضا الذى مرجعه إلى انحلال العلم الإجمالى إلى التفصيلى ببطلان العصر و الشك البدوى بالنسبه إلى الظهر، و هو مجرى قاعده الفراغ، و ذلك لأن العلم التفصيلى متفرع على عدم العدول، و مع إمكانه و جوازه لا يبقى له مجال أصلا.

فالحق ما اختاره فى العروه من العدول و الإتمام ثم سجود السهو.

و يمكن أن يقال بعدم الاحتياج إلى سجود السهو (1)، و ذلك من أن زياده الركعه غير محتمله فى صلاه الظهر الواقعيه منهما، لأنه بعد العدول و الإتمام ظهرا يحصل له اليقين بالإتيان بظهر صحيحه خاليه عن الزيادة، فلا حاجه إلى سجود السهو.

ثم إنه ربما يمكن أن يقال: إن العدول بالنحو المذكور و إن كان موجبا لحصول اليقين بظهر صحيحه خاليه عن الزيادة، إلا أنه لا دليل على لزومه و تعيينه، فيمكن أن يكون مختيرا بينه و بين عدم العدول الموجب للعلم التفصيلى ببطلان العصر و الشك البدوى بالنسبه إلى الظهر، و هو مجرى قاعده الفراغ.

و بعبارة اخرى كان مختيرا بين تحصيل العلم بفراغ الذمه عن الظهر بسبب العدول و بين إحراز صحتها بقاعده الفراغ الجاربه فيها بعد انحلال العلم الإجمالى،

ص: ١٠١

(١-١) راجع ما أفاده سيدنا العلامة الأستاذ (مدّ ظلّه) فى حاشيه العروه: ٧١. «المقرّر»

نعم يقع الكلام فى جهة أخرى، وهى أنه عند دوران الأمر بين العلم بإتيان الواقع و بين إحرازه بأصل أو أماره هل يكون الترجيح مع الأول أم لا و للتكلم فى هذه الجهة مقام آخر.

الرابعه عشر:

إذا علم بعد الفراغ من الصلاة أنه ترك سجدين، و لكن لم يدر أنّهما من ركعه واحده كى يكون تاركاً للركن فيجب عليه الإعادة و الاستئناف، أو من ركعتين حتى لا- يجب عليه إلا- القضاء و سجود السهو. قال فى العروه: و جب عليه الإعادة، و لكن الأحوط قضاء السجده مرتين، و كذا سجود السهو مرتين أولاً ثمّ الإعادة (١).

و حكى عن الشيخ فى المبسوط و جماعه، القول بوجوب الإعادة (٢) و لو علم أنّهما كانتا من ركعتين و لكن لم يدر الركعتين، و أنّهما هل هما الركعتان الأوليان أو الأخيرتان، و ذلك لأنه لم تسلّم الأوليان يقينا مع أنّ سلامتهما معتبره بمقتضى النصوص، و لكن هذا مبنى على ما ذهب إليه من اعتبار سلامه الأولتين مطلقاً.

و قد تقدّم أنّ الأظهر أنه لا فرق بين الأوليين و غيرهما فى شىء من الأحكام إلا فى خصوص السهو المساق للشكّ و التردد المتعلق بخصوص عدد الركعات.

و قال المحقق فى الشرائع فى هذا المقام: إنّه لو ترك سجدين و لم يدر أنّهما من ركعه أو ركعتين رجحنا جانب الاحتياط (٣).

و الظاهر بحسب بادئ النظر أنّ مراده من الاحتياط الذى رجح جانبه هو

ص: ١٠٢

١- ١) العروه الوثقى ١: ٦٩٢، المسأله الرابعه عشر.

٢- ٢) المبسوط ١: ١٢٠-١٢١، المعبر ٢: ٣٧٩، تذكره الفقهاء ٣: ٣٠٧، مسالك الأفهام ١: ٢٨٨، مستند الشيعة ٧: ٩٤، جواهر الكلام ١٢: ٢٧٣.

٣- ٣) شرائع الإسلام ١: ١٠٥.

الجمع بين الإعادة و قضاء السجدين، و لكنّ الذى يقتضيه التأمل - كما حكى أنه قد يلوح من كلام بعض - أنّ مراده منه هو خصوص الإعادة لا الجمع، و ذلك لأنّ وجوب القضاء و سجود السهو و عدم وجوبهما ليس فى عرض صحه الصلاه و بطلانها بل فى طولها، ضروره أنّ الوجوب متفرع على الصحه، و قد استوجه ذلك صاحب المصباح و استدللّ عليه بأنّ الأصل براءة الذمه عن التكليف بقضاء السجدين ثمّ قال: و لا يعارضه أصاله براءة ذمته عن التكليف بالإعادة، لأنها من آثار بقاء الأمر الأول و عدم حصول امتثاله، و هو موافق للأصل، فعلمه الإجمالى بأنّ عليه إمّا قضاء السجدين أو الإعادة غير موجب للاحتياط بعد أن كان مقتضى الأصل فى أحد طرفيه الاشتغال و فى الآخر البراءه فليتأمل، انتهى (١).

و كيف كان، فيمكن أن يقال فى المسأله: بوجوب الجمع بين الإعادة و قضاء السجدين و سجود السهو مرّتين، نظرا إلى أنه مقتضى العلم الإجمالى، بأنّ صلاته أمّا باطله أو أنه يجب عليه قضاء المنسى. و يمكن أن يقال: بأنّ مرجع الشكّ فى أنّ السجدين هل كانتا من ركعه أو ركعتين إلى الشكّ فى صحه الصلاه و بطلانها؟.

و الشكّ فى الصحه و البطلان إذا كان حادثا بعد التسليم، يكون مجرى قاعده الفراغ الحاكمه بالصحه. و عدم لزوم الإعادة، فمقتضى قاعده الفراغ عدم وجوب الاستئناف، و أمّا وجوب القضاء و سجود السهو، فهو منقضى بأصاله براءة الذمه عنه للشكّ فى تحقّق موجبه.

و دعوى مخالفته للعلم الإجمالى بأحد التكليفين و هو منجز كالعلم التفصيلى فلا محيص عن الجمع.

مدفوعه بأنّه لا شكّ أنه ليس فى البين إلاّ التكليف بأصل الصلاه و هو معلوم تفصيلا لا إجمالا، فلا بدّ من تحصيل فراغ الذمه عنه إمّا بالعلم أو بغيره من أماره أو

ص: ١٠٣

أصل، و المفروض أنّ قاعده الفراغ تحكم بحصول البراءة مع الشكّ في الصّحّه، فلا مجال لإيجاب الجمع.

هذا كلّه فيما لو علم بعد الفراغ، و أمّا لو علم في الأثناء و كان العلم بعد التجاوز عن محلّ الإتيان بالسجدتين اللتين يعلم بتركهما، و لكن لا يدري أنّهما من ركعه أو ركعتين، كما إذا علم بعد الدخول في الركعه الثالثه بترك سجدتين، إمّا في الركعه الأولى، أو في الركعه الثانيه، أو كانت إحداهما من الركعه الاولى و الأخرى من الركعه الثانيه.

فإنّه قد تحقّق التجاوز عن المحلّ الشكّي، سواء تحقّق التجاوز عن المحلّ السهوى أيضا- كما إذا علم بعد الدخول في ركوع الركعه الثالثه- أم لم يتجاوز عنه، كما إذا علم قبل الدخول في ركوعها، فالظاهر أنه لا مجال لقاعده التجاوز هنا بعد مخالفتها للعلم الإجمالي بترك السجدتين الذي يترتب عليه الإعادة في صورتين من تلك الصور الثلاثه و وجوب القضاء و سجدتى السهو في صورته واحده منها.

توضيح ذلك، إنّه قد مرّ سابقا أنه يعتبر في كلّ ركعه من ركعات الصلاه طبيعه السجود المتحققه بإيجاد فرد واحد منه على نحو لا- يمكن انطباق الصلاه بدونها، لكونها دخيله فيها ركنا، و يعتبر في كلّ ركعه أيضا في خصوص حال العمد و الالتفات الإتيان بالفرد الثاني من تلك الطبيعه، و لكن لا يكون هذا الفرد من مقومات عنوان الصلاه بحيث لا يمكن انطباقه بدونه.

و حينئذ، فالعلم الإجمالي بترك السجدتين مع الشكّ في أنه من ركعه أو ركعتين في الصوره المفروضه له ثلاثه أطراف:

أحدها: كون تركهما متحقّقا في الركعه الاولى، و مرجعه إلى فقدانها لطبيعه السجود المعتمده في انطباق عنوان الصلاه، و مقتضى هذا الاحتمال بطلان الصلاه بمجرد الدخول في ركوع الركعه الثانيه، إذ به يتحقّق التجاوز عن محلّ السجدتين-

ثانيها: كون المتروك من خصوص الركعه الثانيه، و مقتضى هذا الاحتمال بطلانها عند الدخول في ركوع الركعه الثالثه.

ثالثها: كون المتروك سجده واحده من الركعه الاولى، و سجده واحده من الركعه الثانيه، و لا محاله يكون المتروك في كلتا الركعتين هي ثانيه السجدين، و لا معنى لاحتمال أن يكون المتروك في إحداهما هي السجده الاولى، و في الأخرى هي السجده الثانيه، كما أنه لا معنى لكون المتروك في كليهما هي السجده الأولى كما هو واضح، و مقتضى هذا الاحتمال صحه الصلاه و وجوب القضاء و سجدتي السهو بعد الفراغ عنها.

و كيف كان، فإجراء قاعده التجاوز في كلتا الركعتين موجب لطرح العلم الإجمالي بترك السجدين فلا مجال له، و حينئذ فلا بدّ إمّا أن يقال: بلزوم الإعادة و القضاء و سجود السهو، للعلم الإجمالي بأنّ صلاته أمّا باطله و أنه يجب عليه الإعادة، و إمّا صححه فاقده السجدين من الركعتين، فيجب قضاؤهما و سجود السهو مرّتين.

و إمّا أن يقال: بعدم كون وجوب القضاء و سجود السهو في عرض وجوب الإعادة و رتبته، و ذلك لأنّ وجوب القضاء إنّما هو بعد الفراغ عن صحه الصلاه و كونها محرزّه إمّا بالوجدان و إمّا بغيره، فهو متأخّر عن صحه الصلاه رتبه، و حينئذ فالاحتمال الثالث الذي يترتب عليه وجوب القضاء ليس في رتبه، الاحتمالين الأولين اللذين يترتب عليهما البطلان و لزوم الاستئناف، فلا مانع من جريان قاعده التجاوز بالنسبه إليهما و الحكم بعدم البطلان.

هذا، و يمكن أن يناقش في هذا الوجه بأنّ ترتّب وجوب القضاء على الصحه و كون احتماله متأخراً رتبه عن الاحتمالين الآخرين لا يوجب خروجه عن أطراف

العلم الإجمالي، وكون الأصل الجارى فيه معارضا للأصل الجارى فيهما كما لا يخفى.

و لبعض الأعاظم من المعاصرين فى هذا المقام تحقيق دقيق لا- بأس بإيراده، فنقول: قال فى رسالته التى صنّفها فى فروع العلم الإجمالي فى حكم هذه المسأله فيما لو تذكّر فى الأثناء ما ملخصه بتقريب منّا:

أنّه تاره يكون التذكّر فى محلّه الشكى، و اخرى بعده، و ثالثه بعد محلّه الذكرى.

فإن كان فى محلّه الشكى فلا- شبهه فى وجوب الإتيان بالسجدتين فى محلّهما و إجراء قاعده التجاوز عن الأوليين لعدم المعارضه، و إن كان بعد محلّه الشكى و فى محلّه الذكرى فنقول: إنّ ما هو طرف المعارضه من الاحتمالات الأربعة هو احتمال ترك السجده الثانيه من الركعه الاولى، و احتمال ترك السجده الاولى من الركعه الثانيه، و ذلك لأنّ السجده الاولى من الركعه الأولى مجرى قاعده التجاوز بلا إشكال، لعدم إحراز الأثر فى البقيه بدونّه، لأنّ أثرها إنّما هو مشروط بصحة الصلاه، و هى متوقفه على جريان القاعده فى الاولى من الأولى، لأنّ مع عدم إحرازها لا تكون الصلاه صحيحه أصلا.

لما عرفت من أنه يعتبر فى كلّ ركعه من ركعات الصلاه طبيعه السجود المتحقّقه بإيجاد فرد واحد منها، و مع الإخلال بها فى شىء من الركعات لا- يكاد ينطبق عنوان الصلاه على المأتى به، فصحّه الصلاه تتوقّف أولا على إحراز الاولى من الاولى و لو بقاعده التجاوز، و حينئذ فلا معارض لإجراء قاعده التجاوز فيها.

و أمّا فى الثانيه من الركعه الثانيه فنقطع بعدم وجودها على وفق أمرها على كلّ من الاحتمالات الأربعة، و يبقى فيه احتمال عدم وجوبها لفساد الصلاه.

و قد عرفت أنّ قاعده التجاوز عن الاولى فى الأولى تثبت الصحّه و وجوبها

بلا- احتياج إلى إجراء قاعده التجاوز فيها، فانقدح أن طرح المعارضه هو الثانيه من الاولى، و الاولى من الثانيه، و فى مثله لا بأس بالرجوع إلى الاستصحاب فيهما، و مقتضاه الإتيان بالسجده الاولى من الثانيه، ثمّ بالثانيه منها من جهه الجزم بعدم إتيان العمل على وفق أمره، و يأتي بقضاء الثانيه من الاولى لاستصحابه بعد سقوط القاعده عنه بالمعارضه، و لا ضير لمخالفه أحد الأصلين للواقع قطعاً، لعدم مخالفه عمليه فى البين، و لو كان التذكر بعد خروج المحل المذكور، تجرى قاعده التجاوز فى الاولى من الاولى، و الباقي بين ما لا- تجرى فيه لعدم الشكّ، و بين ما لا- تجرى للمعارضه، و فى مثله لا يجب عليه إلاّ قضاء السجدين و سجداً السهو لكلّ منهما، و مقتضى الأصول و إن كان عدم الإتيان بالثلاثه إلاّ أنّها بالنسبه إلى المعلومات التفصيليّة من الآثار غير جاريه نفيًا و إثباتاً، و فى المقام يعلم تفصيلاً بعدم وجوب مزيد ممّا ذكر، كما لا يخفى (1)، انتهى.

و يمكن أن يقال عليه: بأنّ إجراء قاعده التجاوز بالنسبه إلى أمر معتبر فى الصلاه، صحّه أو كمالاً، لا يتوقّف إلاّ على كون ذلك الأمر مترتباً عليه أثر شرعيّ، بحيث لم يكن وجوده فى عالم التشريع لغو، خالياً عن الأثر، إمّا لدخالته فى تحقق المأمور به بالوجه الأتمّ الأكمل، كما فى الأذان و الإقامة، أو لاعتباره فى صحه المأمور به و قوامه مطلقاً فى حالتى العمد و السهو كما فى الأركان، أو فى خصوص حال العمد كما فى غير الأركان من سائر الأجزاء.

و بالجمله: لا- يعتبر فى جريان القاعده إلاّ- مجرّد كون مجراها ذا أثر شرعيّ بحسب الواقع و نفس الأمر، و لا يتوقّف على إحراز ثبوت ذلك الأثر بحيث لو كان ترتبه متوقفاً على تحقق شيء آخر، لكان الواجب أولاً- إحراز تحقق ذلك الشيء، ثمّ إجراء القاعده نظراً إلى أنه لا أثر لها بدون تحققه.

ص: ١٠٧

و حينئذ نقول: إنَّ ترتب الأثر على السجدين من الركعه الثانيه و إن كان متوقفا على تحقق السجده الاولى من الركعه الأولى، لعدم صحه الصلاه بدونها، كما أنَّ ترتب الأثر على الثانيه من الاولى يكون متوقفا على تحقق موضوعه، و هو يتوقف على الاولى لعدم إمكان تحقق عنوان الثانيه بدون ثبوت عنوان الأولى، إلاَّ أنَّ إجراء القاعده فى الثلاثه لا يكون مشروطا بإحراز الاولى من الأولى بإجراء القاعده فيها أولا، لما عرفت من أنه لا يعتبر فى جريانها إلاَّ مجرد كون مجراها ذا أثر شرعى، و كل واحد من الثلاث تكون كذلك، لأنَّ الثانيه من السجدين فى كلتا الركعتين دخيله فى صحه الصلاه فى حال العمد و الالتفات، و الاولى من الثانيه كالأولى من الأولى معتبره فى قوامها مطلقا عمدا و سهوا.

و حينئذ فلا يكون إجراء القاعده فى الاولى من الأولى متقدّمه من حيث الرتبه على إجرائها فى الباقي، بل يكون الجميع فى عرض واحد، و حينئذ فيصير حكم المسأله كما ذكرنا أولا، فتدبر جيّدا.

الخامسه عشر:

إن علم بعد ما دخل فى السجده الثانيه مثلا أنه إمّا ترك القراءه أو الركوع، أو أنه إمّا ترك سجده من الركعه السابقه أو ركوع هذه الركعه، فقد قال فى العروه بعد تقييد الحكم بما إذا دخل فى السجده الثانيه: وجب عليه الإعاده، لكنّ الأحوط هنا أيضا إتمام الصلاه و سجدتا السهو فى الفرض الأول، و قضاء السجده مع سجدتى السهو فى الفرض الثانى، ثمّ الإعاده، و لو كان بعد الفراغ من الصلاه فكذلك (1).

أقول: إمّا تقييده قدّس سرّه الحكم بما إذا دخل فى السجده الثانيه فإنّما هو مبنى على دعوى مضى محلّ الركوع بالدخول فى السجده الاولى، و توقّفه على الدخول فى

ص: ١٠٨

الثانية، وقد عرفت فيما سلف أنّ الأقوى خلافه، وأما الحكم بوجوب الإعادة فلا يتم في الفرض الأول، بناء على ما اخترناه سابقا من أنه لا تجب سجدتا السهو لكل زياده و نقيصه حتى يكون ترك القراءة من الموجبات لهما.

و حينئذ فلا- يترتب على ترك القراءة في الصورة المفروضة أثر أصلا، و معه لا يكون العلم الإجمالي منجزا بالنسبه إلى الطرف الآخر الذي يترتب عليه الأثر، لأنّ الشكّ بالنسبه إليه بدويّ و مورد لجريان الأصل، و حينئذ فتجرى قاعده التجاوز بالنسبه إلى الركوع، و تصحّ الصلاه و لا موجب للإعادة، و أمّا الفرض الثاني فالظاهر لزوم الاحتياط الذي ذكره، لأنّ مقتضى العلم الإجمالي ببطلان الصلاه الموجب للإعادة و إيجاد موجب القضاء و سجود السهو و هو ترك الفرد الثاني من طبعه السجود، لزوم مراعاة كلا التكليفين بإتيان كلا المحتملين.

و بالجملة: فهذا الفرض نظير المسأله المتقدمه، و لا فرق بينهما أصلا كما لا يخفى.

السادسه عشر:

لو علم قبل أن يدخل في الركوع أنه ترك سجدين من الركعه السابقه أو ترك القراءة، فقد ذكر في العروه: أنه وجب عليه العود لتداركهما و الإتمام ثمّ الإعادة (١).

أقول: للمسأله صورتان:

إحدهما: ما إذا علم قبل أن يدخل في الركوع و قبل الشروع في القنوت أيضا.

ثانيتها: ما إذا علم قبل الدخول في الركوع حال الاشتغال بالقنوت.

أمّا الصورة الأولى، فالظاهر أنه لا وجه فيها لوجوب العود لتدارك السجدين، لأنّ الشكّ بالنسبه إليهما مجرى قاعده التجاوز، لأنه دخل في الغير

ص: ١٠٩

الذى هو القيام على ما هو الحق كما مرّ.

و لا تجرى القاعده بالنسبه إلى القراءه، لعدم مضيّ محلّه و عدم الدخول فى الغير، فيجب الإتيان بها و تصح الصلاه، و لا موجب للإعاده أصلا.

و أمّا الصوره الثانيه، فإجراء فردين من قاعده التجاوز فيها بالنسبه إلى السجدين و القراءه مخالف للعلم الإجمالى بترك إحداهما، فلا مجال لاجرائهما.

و حينئذ تصل النوبه إلى استصحاب عدم الإتيان بالسجدين و كذا بالقراءه، و لا مانع من جريانها معا، أمّا فيما لو علم إجمالا بترك إحداهما و شكّ فى الإتيان بالأخرى فواضح، لأنّه لا يعلم إجمالا- بأنّه أتى بإحداهما حتّى يكون الأصل الجارى فى كليهما مخالفا للعلم الإجمالى المتعلّق بالإتيان بواحد منهما.

و أمّا فيما لو علم بترك إحداهما و فعل الأخرى فلا مانع أيضا بناء على ما اخترناه فى محلّه، من أنّ المانع من جريان الأصل فى أطراف العلم الإجمالى إنّما هو استلزامه لمخالفه تكليف منجز معلوم، و عليه فيختصّ عدم الجريان بما كان من الأصول نافيا للتكليف، و أمّا المثبتة منها فلا مانع عن جريانها، و حينئذ فمقتضى أصاله عدم الإتيان بشيء من السجدين و القراءه، و وجوب العود للتدارك، لأنّ المفروض أنّ المحل السهوى باق لم يتجاوز عنه.

هذا، و يحتمل قويا كما احتمله السيّد قدّس سرّه فى العروه أن يقال: بالاكْتفاء بالإتيان بالقراءه فى الصوره المفروضه و الإتمام من غير لزوم الإعاده، نظرا إلى أنّ وجوب القراءه عليه معلوم، لأنّ الأمر دائر بين تركها فيجب الإتيان بها، و بين ترك السجدين دونها فيجب الإتيان بها أيضا، لأنّه لا أثر للقراءه غير المسبوقه بشيء من السجدين فى الركعه السابقه، فعلى التقديرين يجب الإتيان بالقراءه، و يكون الشكّ بالنسبه إلى السجدين بعد الدخول فى الغير الذى عرفت أنه القيام، فلا يجب العود لتداركهما، بل يأتى بالقراءه و يتمّ من غير لزوم الإعاده.

إذا علم إجمالاً أنه إما ترك السجده من الركعه السابقه، أو التشهد من هذه الركعه، فإن كان جالسا أو في حال النهوض إلى القيام ولما يقيم بعد، فلا إشكال في أنه يجب عليه الإتيان بالتشهد و إتمام الصلاه و لا شيء عليه، لكون الشك بالنسبه إلى السجده بعد تجاوز المحلّ، و بالنسبه إلى التشهد قبل التجاوز فتجرى فيها قاعدته.

و إن كان في حال القيام فحكم السيد قدس سره في العروه بوجوب المضى و إتمام الصلاه و الإتيان بقضاء كلّ منهما مع سجدتى السهو و احتياط بالإعاده أيضا، ثمّ قال:

و يحتمل وجوب العود لتدارك التشهد و الإتمام و قضاء السجده فقط مع سجود السهو، و عليه أيضا على الأحوط الإعاده (١).

أقول: هذا الاحتمال هو المتعين، و لكن لا تجب الإعاده على الظاهر، و ذلك لأنه إذا كان العلم الإجمالى عارضا في حال القيام لا مجال لإجراء قاعده التجاوز أصلا، لا- بالنسبه إلى السجود و لا- بالإضافه إلى التشهد، لأنّ المفروض أنه يعلم إجمالاً ترك أحدهما، و إجراء قاعده التجاوز فيهما مستلزم للمخالفه العمليه كما هو واضح.

و حينئذ تصل النوبه إلى الاستصحاب، و مقتضاه عدم الإتيان بشيء منهما، و لا- مانع من جريانه بالنسبه إليهما، لعدم التمانع بينهما، على تقدير أن لا يكون هناك علم إجمالى بفعل أحدهما، و عدم استلزام جريانه فيهما مخالفه عمليه على تقدير تعلق العلم الإجمالى بالفعل و الترك معا، و قد حقّقنا في محلّه أنّ المانع من جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالى ليس هو التناقض في أدلّه الأصول، بل المانع هو استلزامه

لمخالفة تكليف منجز، وحينئذ فلا مانع من جريانه فى المقام، و مقتضاه لزوم العود لتدارك التشهد فقط، لعدم التجاوز عن محلّه السهوى بخلاف السجود، فإنّه محكوم بعدم الإتيان بحكم الاستصحاب و لا يجوز العود لتداركه بعد التجاوز عن محلّه السهوى كما هو المفروض، بل مقتضى أصاله عدم الإتيان به و جوب تداركه بعد الفراغ مع سجود السهو.

و بالجملة: فلا يرى وجه للإعاده فى المسأله أصلا.

الثامنه عشر:

إذا علم أنه ترك سجده إتما من الركعه السابقه أو من هذه الركعه، فإن كان قبل الدخول فى التشهد أو قبل النهوض إلى القيام أو فى أثناء النهوض قبل الدخول فيه، و جوب عليه العود إليها، لبقاء المحلّ بالنسبه إليها، و كون الشكّ بالنسبه إلى السجده من الركعه السابقه بعد التجاوز، و إن كان بعد الدخول فى التشهد أو فى القيام، فالحكم كما مرّ فى المسأله المتقدمه، فيجب العود لتدارك السجده من هذه الركعه و الإتمام و قضاء السجده من الركعه السابقه مع سجود السهو، و لا تجب عليه الإعاده أصلا (١) كما عرفت.

التاسعه عشر:

إذا علم أنه إما ترك جزء من الأجزاء المستحبه، أو جزء واجباً، ركنا كان أو غيره، كان من الأجزاء التى لها قضاء كالسجده أو التشهد، أو من الأجزاء التى يوجب نقصها سجود السهو، صحّت الصلاه (٢)، فيما لو كان الشكّ عارضا بعد الفراغ أو بعد التجاوز عن محلّ الجزء الواجب.

و أمّا لو كان قبل التجاوز عن محلّه فيجب العود لتداركه لعدم جريان قاعده

ص: ١١٢

١-١) العروه الوثقى ١:٦٩٥، المسأله العشرون.

٢-٢) العروه الوثقى ١:٦٩٦، المسأله الحاديه و العشرون.

التجاوز بالنسبه إليه، كما أنه لو كان قبل التجاوز عن محلّ الجزء المستحبّ يترجّح الإتيان به، لعدم جريان قاعده التجاوز بالنسبه إليه، كما لو علم إجمالاً في حال القيام قبل أن يدخل في الركوع بأنّه إمّا ترك سجده واحده من الركعه السابقه أو القنوت، فإنّه حينئذ تجرى قاعده التجاوز بالنسبه إلى السجود ولا تجرى بالنسبه إلى القنوت، بل استحباب الإتيان به بحاله بعد كون مقتضى الأصل عدم الإتيان به، وهذا ممّا لا خفاء فيه.

كما أنه لا- إشكال فيما إذا تجاوز عن محلّ كلا الجزئين- الواجب و المستحب- و لكن لم يكن للمستحب على تقدير عدم الإتيان به في محله أثر أصلاً، فإنّه حينئذ لا- أثر للعلم الإجمالي لعدم ترتّب أثر على ترك المستحبّ في محله، فيكون الشكّ بالنسبه إلى الجزء الواجب بحكم الشكّ البدوي، فتجربى فيه قاعده التجاوز.

و نظير ذلك يتصوّر بالنسبه إلى بعض الأمور الواجبه كالجهر و الإخفات في موضعهما، حيث إنّه لا- يترتّب على تركهما في محلّهما نسياناً أثر أصلاً، فإذا علم إجمالاً- بأنّه إمّا ترك الجهر أو الإخفات في موضعهما، أو بعض الأفعال الواجبه المذكوره صحّت صلاته، و لا شيء عليه لعدم ترتّب أثر على ترك الجهر و الإخفات، فيكون الشكّ بالنسبه إلى الطرف الآخر بحكم الشكّ البدوي.

إنّما الإشكال فيما إذا تجاوز عن محلّ كلا الجزئين، و لكن كان للجزء المستحبّ على تقدير تركه في محله أثر فعليّ، كما إذا تذكّر بعد الركوع أنه ترك القنوت في محله، فإنّه قد ورد النصّ فيه بأنه يؤتى به بعده (1)، و حينئذ فإذا علم إجمالاً بأنه إمّا ترك القراءة مثلاً- أو القنوت بعد ما دخل في الركوع، فهل يكون هذا نظير ما لو علم إجمالاً بترك واحد من الجزئين الواجبين، فلا تجرى قاعده التجاوز هنا بالنسبه إلى الجزء الواجب كما لا تجرى هناك، أو أنه حيث يكون الطرف الآخر هو الجزء

ص: ١١٣

المستحبّ -و هو ممّا يجوز تركه اختياراً، ولا- يترتب عليه أثر من البطالان و العقوبه- يكون الشكّ بالنسبه إلى الجزء الواجب بحكم الشكّ البدوى الذى تجرى فيه قاعده التجاوز، فتصح الصلاه فى المثال، و لا تجب سجدتا السهو لأجل ترك القراءه الذى هو أحد طرفى العلم الإجمالى بالترك؟. وجهان:

و الحقّ أن يقال: إنّه كان المناط فى عدم جريان الأصل فى أطراف العلم الإجمالى هو لزوم التناقض فى أدلّه الأصول صدرا و ذيلا- لو قيل بالجريان، فاللازم فى المقام اختيار الوجه الأول، نظرا إلى أنه لا يجتمع العلم الإجمالى بترك واحد من الجزئين، مع إجراء قاعده التجاوز بالنسبه إليهما الحاكمه بلزوم المضيّ و عدم الاعتناء باحتمال تحقق الترك فى محلّه.

و أمّا لو قلنا بما هو الحق من أنّ المناط فى عدم جريانه هو استلزام الجريان لمخالفه تكليف منجز، و حيث أنّها قبيحه عقلا فلا يجوز أن يتعلّق الجعل بما يستلزمها، لأنّ مرجعه إلى تجويزها و هو قبيح على الحكيم، فلا- مانع من جريان القاعده فى المثال بالنسبه إلى كلا الجزئين، لعدم استلزامها مخالفه عمليّه لتكليف منجز، حيث إنّ ترك المستحبّ لا يكون معصيه، و ترك الجزء الواجب مشكوك بالشكّ البدوى، فتجربى فيه قاعده التجاوز.

فالعلم الإجمالى لا- يكون له أثر التنجيز فى المقام، كما فى سائر الموارد التى يشكّ فى تحقق بعض الأجزاء أو الشرائط أو طرؤ بعض الموانع، فإنّ الجميع موارد لجريان القواعد الظاهريه المجعوله للشاك تسهيلا لأمر المكلفين.

ضروره أنه لو كان ما اعتبر فى المأمور به وجودا أو عدما مطلوبا مطلقا حتّى عند طرؤ الشكّ، لكان ذلك مستتبعا للحرج الشديد و العسر الأكيد، و لذا تصدّى الشارع لرفع حكمه عند الشكّ، و مرجع الرفع إلى اجزاء المأتى به المستلزم لترتب المصلحه على عمل الشاكّ العامل بالوظائف الظاهريه، كترتبها على عمل العامل

على طبق الواقع.

و بالجملة: لا مجال للإشكال فى جريان القاعده فى المقام، و لذا لم يحتمل البطلان فى العروه أصلا.

العشرون:

إذا علم أنه إما ترك سجده أو زاد ركوعا، قال فى العروه: الأحوط قضاء السجده و سجدتا السهو، ثم إعادة الصلاة. و لكن لا يبعد جواز الاكتفاء بالقضاء و سجدتا السهو، عملا بأصالة عدم الإتيان بالسجده، و عدم زياده الركوع (1)، انتهى.

و التحقيق أنّ للمسألة صوراً، لأنه إما أن يتذكر ذلك بعد ما تجاوز محلّ السجود مطلقاً-السهوى و الشكى-و إما أن يتذكر بعد تجاوز خصوص محلّ الشكى دون محلّ السهوى، كما إذا لم يدخل فى ركوع الركعه اللاحقه بعد، و إما أن يتذكر قبل تجاوز محلّ الشكى أيضاً.

و فى الصوره الأولى-التي كان تذكره بعد تجاوز المحلّين-تاره يكون تذكره بعد الركوع فى حال الاشتغال بالصلاه، و اخرى يكون ذلك بعد الفراغ منها، فهنا صور أربع، و لكن حكم الأخيرتين واحد، و ليس فى المسألة نصّ يرجع إليه، و لم تكن معنونه بين الفقهاء حتى ينقل فيها أقوالهم، بل إنّما هى مسأله مفروضه لا- بدّ من الرجوع فى حكمها إلى القواعد الكليه و استنباطه منها، فنقول:

أمّا الصوره التي كان التذكر بعد تجاوز المحلّ مطلقاً ففيها وجوه:

أحدها: ما احتمله سيّد الأساطين فى العروه سابقاً، فإنّه يحتمل أن يكون قد زاد ركوعاً، فذمّته مشغوله بالصلاه بعد، و يحتمل أن يكون قد نقص سجده

ص: ١١٥

واحد، فلا يجب عليه إلا قضاؤها مع سجدة السهو، فهو يعلم إجمالاً بأنه إما أبطل صلاته بزياده الركوع، فيكون عليه الإعادة، أو ترك سجده فعليه قضاؤها مع السجدين، فيحتاط بالقضاء و سجدة السهو و إعادته نفس الصلاة.

ثانيها: وجوب إعادته الصلاة فقط، لأنّ قضاء السجده المنسيه مع سجدة السهو فرع صحه الصلاة، و المفروض أنه بعد في شكّ منها فلا مجال له، و لم يذكر هذا الاحتمال في العروه مع أنه ذكره في نظائر المسأله.

ثالثها: ما نفى عنه البعد في العروه من جواز الاكتفاء بقضاء السجده و الإتيان بسجود السهو، مستدلاً بأنّ الأصل عدم زياده الركوع، فلم تبطل صلاته، و عدم الإتيان بالسجود، فلا بدّ من قضائه.

و يدفع هذا الوجه أنّ استصحاب عدم زياده الركوع و إن كان مقبولاً - لا - مانع منه، إلاّ أنه لا مجال لاستصحاب عدم الإتيان بالسجود بعد تجاوز المحلّ كما هو المفروض، لحكومته قاعده التجاوز الجاربه فيه عليه، و ليس الأمر كذلك بالإضافه إلى أصله عدم زياده الركوع، لأنّ مجرى تلك القاعده هو ما إذا احتمل الإخلال بالجزء في محلّه، و الزائد المحتمل هنا ليس بجزء.

و القول بوقوع المعارضه بين الاستصحاب الجارى في الركوع النافى لزيادته، و بين قاعده التجاوز الجاربه في السجود الحاكمه بالإتيان به في محلّه، و أثر التعارض التساقط، فيرجع في السجود إلى استصحاب عدمه لخلّوه عن الحاكم بعد التساقط، يلزمه عدم وجود محرز يحرز به عدم زياده الركوع، لأنّ المفروض سقوط الاستصحاب في جانبه بسبب التعارض مع القاعده الجاربه في السجود فتدبر.

ثمّ لا يخفى أنّ جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالى قد وقع مورداً للخلاف من الجهتين

الجهة الأولى: فيما إذا كان مورد بعض الأصول الجارية في أطرافه متقدماً على مورد بعض آخر، كما إذا كان بعض أطراف العلم هو احتمال صحه الصلاة، والبعض الآخر هو احتمال الإتيان بما يوجب سجدة السهو، أو احتمال الإخلال بالجزء غير الركني مع عدم تجاوز المحل، ومقتضاه لزوم الرجوع والتدارك.

ففي مثل هذه الموارد التي لو لم يكن في البين علم إجمالي كان الأصل المتقدم والمتأخر جارين معاً، فهل وقوع الاحتمال طرفاً للعلم الإجمالي يمنع عن جريان الأصل في أطرافه مطلقاً؟ كما إذا كانت الأطراف متساوية من حيث الرتبة، أو أنّ وقوعه كذلك في المقام لا يمنع إلا عن جريان الأصل المتأخر رتبة من حيث المورد؟ و أما الأصل المتقدم فيجربى كما كان يجري فيما لو لم يكن في البين علم إجمالي، فإذا علم أنه صدر منه إما ما يوجب بطلان الصلاة وإما ما يوجب سجدة السهو، فهل هذا العلم يمنع عن جريان كلا الأصلين، أو لا يمنع إلا عن خصوص الأصل الجارى في موجب السجود؟، الظاهر المنع مطلقاً وعدم الفرق بين صورتى اختلاف الرتبة وتساويها في عدم جريان شىء من الأصلين، لأنّ مفاد كلّ منهما ينفي مفاد الآخر، و جريانهما معا يستلزم مخالفته ما علمه إجمالاً، فهما من هذه الجهة مشتركتان.

الجهة الثانية: في مانعيه العلم الإجمالي عن جريان الأصل مطلقاً وعدمها، فنقول: قال الشيخ قدس سرّه في الرسائل في مبحث القطع والاشتغال ما ملخصه: إنّه إذا علم بالتكليف علماً إجمالياً فلا تجوز مخالفته القطعية، بأن يأخذ بالأصل في جميع الأطراف و يعمل به، و أما المخالفه الاحتماليه فيجوز الإذن فيها (١).

أقول: التكليف إذا كان متعلقاً للعلم الجزمى و اليقين الذى لا يشوبه شكّ و ريب، فلا يجوز مخالفته أصلاً، و لو كان العلم المتعلق به إجمالياً، لأنّ تعلق العلم به

ص: ١١٧

أوجب تنجزه على كل حال، و مرجع ذلك إلى استحقاق العقوبة على ارتكاب الخمر الموجود في البين، و أن عدم تميزه تفصيلا لا يمنع عن جواز المؤاخذه عليه.

و في هذه الصورة لا يصح الإذن، و لو في ارتكاب بعض الأطراف، لعدم اجتماع الإذن كذلك مع تنجز التكليف على كل حال، و أمّا لو لم يكن التكليف معلوما، بل قامت حجة إجمالية على ثبوته مثل قوله تعالى إِنَّمَا الْخَمْرُ (١)، فإنّ غايه أمره أن يكون له ظهور في حرمه جميع أفراد الخمر، مشكوكا كان أو معلوما، و المعلوم مجملا كان أو مفصلا.

ففي هذه الصورة لا- مانع من ترك هذا الظهور بسبب ظهور آخر حاكم عليه، مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال.» (٢)، الظاهر في أنه لا- يريد إلاّ ترك الحرام الذي عرف بعينه و تميّز بشخصه، و مقتضى ذلك عدم تنجز التكليف إلاّ إذا كان معلوما تفصيلا. و لا يخفى أنّ الأصحاب أبوا أن يتمسكوا به في الشبهه المحصوره، لما ورد فيها من طائفتين من الأخبار:

إحدهما: في السمن و الجبن و أنه لا ينبغي أن يجتنب من أجل إدخال الميته في سمن و جبن واحد (٣).

ثانيتها: في الماء النجس المشتبه بين الإنائين، و قد أمر بإهراقهما و التيمم (٤)، فعلموا من ذلك خروج الشبهه المحصوره عن عموم مثل: «كلّ شيء لك حلال» و اختصاصه بمثل الجبن الواحد المشتبه بين كثير.

و حاصل الكلام أنه مع العلم بالتكليف لا مجال لجريان الأصل أصلا و مع

ص: ١١٨

١-١) المائده: ٩٠.

٢-٢) الوسائل ١٧:٨٩. أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤.

٣-٣) الوسائل ٢٤:٢٣٥. أبواب الأّطعمه المحرّمه ب ٦٤ ح ١.

٤-٤) الوسائل ١:١٥١. أبواب الماء المطلق ب ٨ ح ٢.

الحججه الإجماليه لا مانع منه، وقد أطلق عليها العلم مجازا كما لا يخفى.

الحاديه و العشرون:

لو علم أنه إمّا ترك سجده أو تشهّدا. قال في العروه: وجب الإتيان بقضائهما و سجده السهو مرّه (١).

أقول: فيما إذا لم يجرّ المحلّ يأتي بالتشّهّد و يحتاط بعد الفراغ بقضاء السجده، و لكنّ الظاهر عدم لزوم هذا الاحتياط، لعدم تجاوز الفرض عن الاحتمال، فلا- مانع عن جريان قاعده التجاوز بالنسبه إلى السجود، و إذا جاز خصوص محلّه الشكّي دون السهو، فلا- مجال حينئذ لجريان القاعده للمعارضه، و مقتضاها التساقط، فلا بدّ من الرجوع إلى استصحاب العدم، فيرجع و يتدارك التشّهّد و يقضى السجده بعد الفراغ.

و مثله في عدم جريان القاعده ما إذا جاز المحلّين و دخل في ركوع الركعه اللاحقه، فإنّ مقتضى استصحاب عدم الإتيان بشيء منهما لزوم تداركهما، غايه الأمر أنّه يتداركهما بعد الفراغ، و يسجد سجده السهو بقصد ما في الذمّه.

الثانيه و العشرون:

إذا علم أنه إمّا ترك سجده من هذه، أو من السابقه، ففي صورته تجاوز المحلّين يتمّ صلاته و يقضى سجده بعد الفراغ. و يأتي بسجده السهو، و مع عدم تجاوز المحلّ الشكّي يرجع فيتدارك، و له أن يحتاط بعد الفراغ بقضاء السجده، و مع تجاوز المحلّ الشكّي دون السهو يكون الكلام فيه مثل ما تقدّم.

ص: ١١٩

المطلب الخامس: في قضاء الصلوات

اشاره

في قضاء الصلوات

ص: ١٢١

قد اتفقت الآراء بين فقهاء العامّة و الخاصّه على وجوب القضاء فى الجملة، و روى ذلك عن الجمهور بطرقهم عن النبىّ صلّى الله عليه و آله (١)، و الخاصّه أيضا عنه صلّى الله عليه و آله و عن العتره الطاهره عليهم السّلام التى يكون قولهم من الحجج و الأدلّه عند الخاصه، فأصل الحكم ممّا لا إشكال فيه، إنّما الكلام فى خصوصيه الصلاه التى يجب قضاؤها مع الفوت، و كذا فى خصوصيه الفوت الذى يوجب القضاء، فنقول:

من فاتته الصلاه و لم يتحقّق منه عمل كان مصداقا لهذا العنوان و لا يخلو إمّا أن يكون مسلما و إمّا أن يكون كافرا، و الكافر قد يكون كفره أصليا و قد يكون مرتدّا، و المرتدّ إمّا أن يكون فطرياّ و إمّا أن يكون مليا. و على التقديرين إمّا أن يكون رجلا و إمّا أن يكون امراه.

و المسلم الذى فاتته الصلاه إمّا أن يكون إمامياّ و إمّا أن لا يكون كذلك.

و غير الإماميّ إمّا أن يكون محكوما بالكفر كالنواصب و الغلاة و غيرهما من

ص: ١٢٣

١- ١) صحيح البخارى ١: ١٦٦ ب ٣٧ ح ٥٩٧، سنن النسائى ١: ٣٣١-٣٣٣ ب ٥٢-٥٤، صحيح مسلم ٥: ١٤٩ ب ٥٥.

المنتحلين للإسلام، وإما أن لا يكون كذلك. والإمامي الذي فاتته الصلاة تاره لم يكن مكلفاً بالصلاه في وقت الفوت، كما إذا كان في وقت الفوت صغيراً، أو مجنوناً أو حائضاً، أو نفساء، أو مغمى عليه، أو غافلاً، أو كان فاقداً للطهورين، وأخرى كان مكلفاً بها، غايه الأمر أنه تركها متعمداً في ذلك.

إذا عرفت هذه الصور فنقول:

لا خلاف بين المسلمين قاطبه في أن الكافر بالكفر الأصلي بعد ما أسلم لا يجب عليه القضاء، لأن الإسلام يجب ما قبله (١)، وإن وقع الاختلاف بينهم في تكليف الكفار بالفروع كالأصول على قولين:

١- عدم كونهم مكلفين بها كما اختاره أبو حنيفة وجماعه (٢).

٢- كونهم مكلفين بالفروع كالأصول، واختاره أصحابنا الإماميه رضوان الله عليهم أجمعين (٣).

و لكن لا خلاف بينهم في عدم وجوب القضاء بعد ما أسلم (٤).

و المناقشه في تكليفهم بجميع الفروع التي منها العبادات التي يعتبر في صحتها الإسلام ضروره، فهي في حال الكفر غير مقدوره، فكيف يمكن تعلق التكليف بها.

مندفعه بمنع عدم قدره بعد كونه متمكناً من شرط الصحه الذي هو الإسلام، ضروره أنه قادر على أن يسلم ثمَّ يصلّي و يصوم مثلاً.

نعم، هنا إشكال مشهور في خصوص التكليف بصلاه القضاء، و تقريره أن

ص: ١٢٤

١ - ١) المعتبّر ٢:٤٠٣، روض الجنان: ٣٥٥، مدارك الأحكام ٤:٢٨٩، الحدائق ١١:٢، رياض المسائل ٤:٧١، مستند الشيعة ٧:٢٦٩، جواهر الكلام ٦:١٣، مسند أحمد ٤:١٩٩ و ٢٠٤ و ٢٠٥، جامع الصغير ١:٤٧٤، ح ٣٠٦٤، عوالي اللئالي ٢:٥٤ ح ١٤٥، تذكرة الفقهاء ٢:٣٤٩، كشف اللثام ٤:٤٣٧.

٢ - ٢) المستصفى ١:١٢٨.

٣ - ٣) نهج الحق: ٣٨٣-٣٨٤.

٤ - ٤) الفقه على المذاهب الأربعة ١:٤٨٨.

الكافر بعد ما أسلم لا يكون مكلفًا بالقضاء على ما هو المفروض، من أن الإسلام يجب ما قبله، و ما دام كونه باقيا على الكفر لا يكون قادرا على متعلق التكليف، لاشرط الإسلام في متعلقه و القدره عليه شرط في صحه التكليف، و لذا التزم صاحب المدارك (١) على ما حكى عنه بعدم كونه مكلفًا بالقضاء من بين الفروع و إن كان مكلفًا بغيره من التكليف.

و يمكن أن يقال في تصوير ذلك: إن القضاء ليس طبيعه مغايره لطبيعه الأداء بحيث كانت صلاتا القضاء و الأداء ماهيتين متغايرتين، بل صلاه القضاء كالأداء هي نفس طبيعه الصلاه، غايه الأمر تعلق الأمر بطبيعه الصلاه، و أمر آخر بالإتيان بها في الوقت.

و احتياج القضاء إلى دليل جديد، و عدم كفايه الدليل الدال على وجوب الصلاه في الوقت في وجوبه لا ينافي ما ذكرنا، من عدم كون القضاء مغايرا للأداء، و أن الأمر تعلق بنفس الطبيعه، ضروره أن ذلك إنما هو في مقام الإثبات، بمعنى أنه لو لم يكن دليل على وجوب القضاء لما أمكن استفاده ذلك من نفس الدليل الدال على وجوب الصلاه في الوقت بعد ما كان ظاهرا في إيجاب واحد متعلق بالمقيد.

ضروره أن مثل قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل (٢) ظاهر في أن الواجب أمر واحد مقيد، غايه الأمر إنه بعد قيام الدليل على وجوب القضاء يستكشف أن الأمر لم يتعلق بالطبيعه المقيدة، بل هنا أمران تعلق أحدهما بنفس الطبيعه، و الآخر بالإتيان بها في الوقت.

إذا عرفت ذلك نقول: إن الكافر بعد ما ترك الصلاه في الوقت يسقط عنه الأمر الثاني المتعلق بالإتيان بها في الوقت، لعدم تمكنه حينئذ من امتثاله، و أمّا الأمر

ص: ١٢٥

١-١) مدارك الأحكام ٢٨٩:٤.

٢-٢) الاسراء: ٧٨.

الأول المتعلق بنفس طبيعه فهو بعد باق ما دام كونه باقيا على الكفر، و إذا أسلم يسقط عنه، لأنّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله لم يكن يأمر من أسلم بعد الكفر بقضاء ما فاته في حاله من الصلاه و الصيام و غيرهما.

و أما قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: «الإسلام يجب ما قبله» فهو لا يدلّ على سقوط هذا الأمر، لأنّ مقتضاه كون الجبّ متعلقا بما قبل الإسلام و بما فات منه في حال الكفر، و المأمور به بهذا الأمر لم يكن فائتا عن الكافر لبقاء قدره على امتثاله بعد خروج الوقت، سواء أسلم أم لم يسلم.

هذا، و لكنّ التحقيق في المقام ما اختاره صاحب المدارك من عدم كون الكافر مكلفا بالقضاء و إن كان مكلفا بغيره من التكليف.

و ذكر بعض الأعظم من المعاصرين في كتاب الصلاه في مقام تصوير توجه التكليف بالقضاء إلى الكافر ما ملّخصه: إنّ الكافر في الوقت مكلف بالإتيان بالصلاه أداء و مكلف أيضا بالإتيان بها في الخارج على تقدير تركها في الوقت، و التكليف الأول مطلق، و الثاني مشروط بترك العمل في الوقت، و الإسلام في الوقت كما أنه مقدّمه لصحّ العمل الواجب عليه أداء لكونه شرطا لها، فيجب عليه تحصيله كذلك مقدّمه للعمل الواجب عليه خارج الوقت مشروطا بالترك في الوقت.

لأنّ لو لم يسلم في الوقت و بقى على كفره لم يصحّ منه، و إن أسلم يخرج عن موضوع التكليف، فالإسلام في الوقت مقدّمه لصحّ العمل القضائي، فيجب عليه تحصيله، لما قلنا في محلّه من أنّ الواجب المشروط لو ترك مستندا إلى ترك غير ما علّق عليه الطلب تصحّ المؤاخذة عليه، و لا يلزم من ذلك ثبوت المؤاخذة عليه، و إن أسلم خارج الوقت، نظرا إلى عدم إسلامه في الوقت حتّى يتمكّن من القضاء، و ذلك لأنّ الإسلام خارج الوقت بمنزله الصلاه في الوقت، و التكليف بالقضاء

مشروط بتركهما معا، فهو في الوقت مكلف بأحد الأمرين: إما الصلاة في الوقت، وإما الإسلام خارجه، فلا يلزم ما ذكر (١). انتهى ملخصا.

و يرد عليه-مضافا إلى أنّ ذلك مجرد تصوير عقلي لا يساعده شيء من الأدلة النقلية الواردة في القضاء كما هو غير خفي- أنّ الإسلام في الوقت وإن كان مقدّمه لصحة العمل الواجب عليه أداء، إلا- أن دعوى مقدميته لصحة العمل القضائي ممنوعه جدا، ضروره اشتراط صحة الصلاة أداء كانت أو قضاء بالإسلام حال الإتيان بها، لوضوح أنه لو أسلم في الوقت ثم ارتد عن الإسلام في خارجه لم يصحّ منه العمل القضائي بداهه.

فالشرط في صحة العمل هو الإسلام حال الاشتغال به، وأما الإسلام في الوقت فلا وجه لأن يكون شرطا للعمل الذي يكون ظرف الإتيان به خارج الوقت، فقياس القضاء بالأداء من هذه الجهة باطل جدا.

نعم، لو أسلم في الوقت دون خارجه يتوجه إليه التكليف بالقضاء، لكنّه شرط في توجهه إليه لا- في إمكان تحقق العمل منه، و مجرد خروجه عن موضوع التكليف مع الإسلام خارج الوقت لا يوجب أن يكون الإسلام في الوقت مقدّمه لصحة نفس العمل كما هو واضح، فالإنصاف أنّ هذا الجواب غير تام، هذا كلّه في الكافر بالكفر الأصلي.

و أما المرتدّ الذي رجع عن ارتداده، فالظاهر كما هو المشهور (٢)- على ما ادعى و هو غير بعيد- أنّه يجب عليه قضاء ما فاته في حال ارتداده، سواء كان مليّا أو فطريّا، بناء على قبول توبته واقعا، و سواء كان رجلا أو امرأه، و ذلك لعدم

ص: ١٢٧

١- ١) كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: ٥٥٧-٥٥٨.

٢- ٢) شرائع الإسلام ١: ١١٠، المنتهى ١: ٤٢١، مدارك الأحكام ٤: ٢٩٢، كشف اللثام ٤: ٤٣٧، مفتاح الكرامه ٣: ٣٨١، جواهر الكلام ١٣: ١٣-١٤.

الدليل على سقوط القضاء عنه بعد شمول أدلّه وجوبه له، وعدم كون معامله النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مع من أسلم من الكفار و عدم أمره لهم بالقضاء شامله للمرتدّ، كما أنّ الظاهر انصراف قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «الإسلام يجب ما قبله» عن إسلام المرتدّ.

و أمّا النواصب و الغلاة و غيرهما من المنتحلين للإسلام المحكومين بالكفر، فالظاهر أنّ حكمهم حكم غيرهم من العامّة المحكومين بالإسلام و سيجىء.

و أمّا المخالف إذا استبصر، فالظاهر أنه أيضا لا يقضى ما أُخِلَّ بها في حال المخالفة بشرط الإتيان بها موافقه لمذهبه، و لا فرق في ذلك بين الصلاة و غيرها من العبادات، نعم، قد اختصّت الزكاه من بينها بلزوم أدائها ثانيا، لكونها حقّا مائتا لأصناف خاصّه مع صفات خاصّه، قد وضعها المخالف في غير موضعها، و يدلّ على ذلك الروايات الكثيره المستفيضه (١).

و أمّا الحائض و النفساء فسقوط القضاء عنهما قطعى، و لم يخالف فيه أحد من المسلمين (٢)، و يدلّ عليه أيضا أخبار كثيره (٣)، كما أنّ عدم سقوطه عن النائم في جميع الوقت و الساهى عن الصلاة كذلك محلّ اتّفاق بين المسلمين (٤) و رواه الجمهور بطرقهم عن النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (٥)، بل لا يكون وجوب القضاء متّفقا عليه بينهم إلا بالنسبه إليهما، لأنهم اختلفوا في العامد و المغمى عليه (٦).

ص: ١٢٨

١- (١) الوسائل ٩: ٢١٦. أبواب المستحقين للزكاه ب ٣.

٢- (٢) شرائع الإسلام ١: ١١٠، تذكره الفقهاء ١: ٢٦٢، مدارك الأحكام ٤: ٢٨٨، مستند الشيعة ٧: ٢٦٨ و ج ٢: ٤٦١، جواهر الكلام ١٣: ٦، الفقه على المذاهب الأربعة ١: ٤٨٨.

٣- (٣) الوسائل ٢: ٣٤٥-٣: ٣٤٦. أبواب الحيض ب ٤٠ و ٤١، صحيح البخارى ١: ٩٥ ب ٢١، سنن البيهقى ١: ٣٠٨.

٤- (٤) شرائع الإسلام ١: ١١٠، تذكره الفقهاء ٢: ٣٤٩ مسألة ٥٥، مستند الشيعة ٧: ٩٠ و ٢٧٥، جواهر الكلام ١٣: ١١-١٢.

٥- (٥) صحيح البخارى ١: ١٦٦ ب ٣٧ ح ٥٩٧، سنن ابن ماجه ١: ٢٢٧ ب ١٠، سنن النسائي ١: ٣٣١-٣٣٢ ب ٥٢ و ٥٣.

٦- (٦) الفقه على المذاهب الأربعة ١: ٤٩١، بدايه المجتهد ١: ١٨٥.

و السّر فيه عدم ثبوت روايه عن النبي صَلَّى اللهُ عليه و آله، فيهما، و قد تشبّث من قال منهم بوجوب القضاء فيهما بالقياس و نحوه.

هذا، و لكن ثبوت الوجوب بالنسبه إلى العامد عند أصحابنا الإماميه رضوان الله عليهم أجمعين ممّا لا خلاف فيه و لا اشكال (١).

و أمّا الإغماء المستوعب الموجب لفوات الصلاه، فمقتضى الأخبار الكثيره المرويّه عن العتره الطاهره صلوات الله عليهم أجمعين عدم وجوب القضاء عليه (٢)، لكن في مقابلها روايات آخر تدلّ بعضها على وجوب القضاء مطلقا.

مثل ما رواه ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «كلّ شيء تركته من صلاتك لمرض أغمى عليك فيه فاقضه إذا أفقت» (٣).

و ما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يغمى عليه ثمّ يفيق؟ قال: «يقضى ما فاته، يؤذّن في الاولى و يقيم في البقيه» (٤).

و روايه منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السّلام في المغمى عليه فقال: «يقضى كلّ ما فاته» (٥).

و ما رواه رفاعه عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن المغمى عليه شهرا ما يقضى من الصلاه؟ قال: «يقضيها كلّها، إنّ أمر الصلاه شديد» (٦).

ص: ١٢٩

١ - ١) شرائع الإسلام، ١: ١١٠، مدارك الاحكام، ٣: ٩١، جواهر الكلام، ١٣: ١١، مستند الشيعة، ٧: ٢٦٧، مفتاح الكرامه، ٣: ٣٨٢، كشف اللثام، ٤: ٤٣٧.

٢ - ٢) الوسائل، ٨: ٢٥٨، أبواب قضاء الصلوات ب ٣.

٣ - ٣) التهذيب، ٤: ٢٤٤ ح ٧٢١ و ج ٣: ٣٠٤ ح ٩٣٥، الاستبصار، ١: ٤٥٩ ح ١٧٨٢، الوسائل، ٨: ٢٦٤، أبواب قضاء الصلوات ب ٤ ح ١.

٤ - ٤) التهذيب، ٣: ٣٠٤ ح ٣٠٥ و ٩٣٦ و ٩٣٧ و ج ٤: ٢٤٤ ح ٧٢٢، الاستبصار، ١: ٤٥٩ ح ١٧٨٣ و ١٧٨٤، الوسائل، ٨: ٢٦٥، أبواب قضاء الصلوات ب ٤ ح ٢ و ٣.

٥ - ٥) التهذيب، ٣: ٣٠٤ ح ٣٠٥ و ٩٣٦ و ٩٣٧ و ج ٤: ٢٤٤ ح ٧٢٢، الاستبصار، ١: ٤٥٩ ح ١٧٨٣ و ١٧٨٤، الوسائل، ٨: ٢٦٥، أبواب قضاء الصلوات ب ٤ ح ٢ و ٣.

٦ - ٦) التهذيب، ٣: ٣٠٥ ح ٩٣٨ و ج ٤: ٢٤٤ ح ٧١٩، الاستبصار، ١: ٤٥٩ ح ١٧٨٥، الوسائل، ٨: ٢٦٥، أبواب قضاء الصلوات ب ٤ ح ٤.

و بعضها على التفصيل بين إغماء ثلاثة أيام أو أكثر، مثل مضمرة سماعه قال:

سألته عن المريض يغمى عليه؟ قال: «إذا جاز عليه ثلاثة أيام فليس قضاء و إذا أغمى عليه ثلاثة أيام فعليه قضاء الصلاة فيهن» (١).

و بعض تلك الروايات يدلّ على وجوب قضاء يوم واحد، مثل روايه حفص عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن المغمى عليه؟ فقال: «يقضى صلاه يوم» (٢).

و بعضها على وجوب قضاء ثلاثة أيام و إن جاز إغماؤه عنها، مثل روايه أبي بصير قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل أغمى عليه شهرا يقضى شيئا من صلاته؟ قال: «يقضى منها ثلاثة أيام» (٣).

هذا، و لكن هذه الروايات محموله على مراتب الاستحباب، لصراحه الطائفة الأولى فى نفي الوجوب و عدم كونها خبرا واحدا، مضافا إلى وجود الاختلاف بين الطائفة الثانية، فلا بدّ معه من الحمل على مراتب الاستحباب، و لو لم يكن فى مقابلها شيء كما لا يخفى.

نعم، الظاهر أنّ المراد بما يدلّ على قضاء يوم واحد هو قضاء اليوم الذى أفاق فيه، كما صرح به فى بعض الروايات، و عليه فالمراد من القضاء ليس ما يقابل الأداء، بل مجرد الإتيان بالصلاه، و حينئذ فيسقط عن المعارضه للطائفة الأولى.

ثمّ إنّ القدر المتيقّن من الإغماء الموجب لسقوط القضاء هو الإغماء العارض

ص: ١٣٠

-
- ١- ١) التهذيب ٣: ٣٠٣ ح ٩٢٩، وج ٤: ٢٤٤ ح ٧٢٠، الاستبصار ١: ٤٥٨ ح ١٧٧٦، الوسائل ٨: ٢٦٥ أبواب قضاء الصلوات ب ٤ ح ٥.
 - ١- ٢) التهذيب ٣: ٣٠٣ ح ٩٣٠، الاستبصار ١: ٤٥٨ ح ١٧٧٧، الوسائل ٨: ٢٦٧ أبواب قضاء الصلوات ب ٤ ح ١٤.
 - ١- ٣) التهذيب ٤: ٢٤٤ ح ٧٢٣، الوسائل ٨: ٢٦٦ أبواب قضاء الصلوات ب ٤ ح ١١.

للمكلف، من دون أن يكون مستندا إلى إرادته و اختياره أصلا، كما إذا كان بآفه سماويه، لأنه الذى يجرى فيه قطعا التعليل الوارد فى جملة من أخبار الإغماء، و هو قوله عليه السلام: «كل ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر» (١).

و كيف كان، فهذا ممّا لا إشكال فيه، كما أنه لا إشكال ظاهرا فى عدم القضاء فيما إذا أوجد سببه اختيارا مع الالتفات إلى سببته و عدم الاضطرار إلى إيجاده، و وجه عدم الإشكال وضح عدم جريان ذلك التعليل فى هذا المورد.

إنما الإشكال فيما إذا حصل لا من فعله بل بفعل غيره، أو حصل بفعله لكن كان مضطرا إلى إيجاده لأجل المرض، سواء كان مع التوجه و الالتفات إلى سببته للإغماء أو مع عدم التوجه إليها، أو لم يكن مضطرا إلى إيجاده و لم يكن ملتفتا إلى تأثيره أيضا.

و منشأ الإشكال الشكّ فى جريان التعليل، و معه يشكل رفع اليد عن عمومات أدلّه ثبوت القضاء، خصوصا إذا كان من فعله، سيّما إذا كان مع التوجه و الالتفات إلى السبب و أنه يوجب الإغماء، فالأحوط لو لم يكن أقوى ثبوت القضاء و عدم سقوطه فى هذه الصورة فتدبر، هذا فى المغمى عليه.

و أمّا السكران، فالظاهر وجوب القضاء عليه، سواء كان مع العلم أو الجهل، و سواء كان مع الاختيار على وجه العصيان، أو للضرورة، أو الإكراه، و أمّا فاقد الطهورين فوجوب القضاء عليه محلّ إشكال (٢)، لعدم كونه مكلفا بالأداء حتى يصدق بالنسبة إليه عنوان الفوت الذى قد أخذ فى موضوع وجوب القضاء، لكن الأحوط الوجوب.

ص: ١٣١

١- (١) الوسائل ٨: ٢٥٩-٢٦٠. أبواب قضاء الصلوات ب ٣ ح ١٣، ٧، ٨، ٣.

٢- (٢) المقنعه: ٦٠، المبسوط ٣١: ١، الوسيله: ٧١، السرائر ١٣٩: ١، المعتمد ٢: ٤٠٥، شرائع الإسلام ١: ١١٠، المنتهى ١: ١٤٣، البيان: ٨٦، نهايه الأحكام ١: ٢٠١، الروضه البهيّه ١: ٣٥٠.

لا خفاء فى عدم اشتراط الترتيب بين الصلوات الواقعه فى أوقاتها، بحيث كان الإتيان بالسابقه من شرائط تحقق اللاحقه، و مجرد تأخر بعضها عن بعض، تبعاً للزمان الذى هو من الموجودات التدريجيّه المتأخره بعض قطعاتها عن بعض بالذات، و يكون كلّ قطعه منها وقتاً لصلاته خاصّه لا يوجب اشتراط ما هو المشروط منها بالزمان اللاحق، بوقوع السابقه فى زمانها السابق على الزمان اللاحق ذاتاً.

نعم، قد دلّ الدليل على اشتراط وقوع الظهر و الإتيان بها فى صحنه العصر، و كذا المغرب بالنسبه إلى العشاء (١)، و أمّا فى غيرهما كاشتراط الإتيان بالصبح فى صحنه الظهرين، أو الإتيان بهما فى صحنه العشاءين، فهو ممّا لم يقم عليه دليل أصلاً، بل لا خلاف فى عدمه.

و كيف كان فقد وقع الخلاف فى اعتبار الترتيب بين الفوائت المتعدده بعضها مع بعض، و كذا فى اعتبار الترتيب بين الفائته و الحاضره.

و لنقدّم البحث فى المسأله التى وقعت معنونه فى كلام كثير من الفقهاء بعنوان المضايقه و المواسعه، و صنفوا فيها رسائل مستقله، إمّا لكونها معركه عظيمه على ما قال الشهيد و العلامه (٢) - و إمّا لكونها مورداً لابتلاء العامه، و على أى حال فى المسأله أقوال كثيره و آراء متشتته، و نحن نقتصر على أصولها، فنقول:

الأول: القول بالمضايقه المطلقه، و قد حكى هذا القول عن ظاهر كلام القديمين

ص: ١٣٢

١- ١) الوسائل ١٢٥: ٤. أبواب المواقيت ب ٤ و ص ١٨٣ ب ١٧.

٢- ٢) مختلف الشيعه ٣: ٨، غايه المراد فى شرح نكت الإرشاد ١: ٩٨.

و الشيخين و السيدين و القاضى و الحلبي و الحلبي، و عن المعبر نسبته إلى الديلمي، و هذا هو المشهور بين القدماء كما حكى عن غير واحد (١).

الثانى: الموسعه المطلقه المحضه، حكى ذلك عن عبيد الله بن علي الحلبي فى أصله الذى ذكر أنه عرضه على الصادق عليه السلام و استحسنة، و عن الحسين بن سعيد، و أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمي، و الصدوقين، و الجعفى صاحب الفاخر، و الشيخ أبى عبد الله الحسين بن أبى عبد الله المعروف بالواسطى الذى كان من مشايخ الكراچكى و المعاصر للمفيد، و إليه ذهب علي بن موسى رضى الدين ابن طاوس، و حكاه عن بعض من تقدّم كالحلبى و الواسطى، و جمع آخر و كثير من المتأخرين (٢).

الثالث: القول بالتضييق مع وحده الفائته، و بخلافه مع تعددها، ذهب إليه المحقق فى كتبه و تبعه صاحب المدارك، و قواه الشهيد فى بعض كتبه، و حكى عن بعض آخر (٣).

الرابع: التفصيل بين فائته اليوم، متعدده كانت أو واحده، و بين غيرها بالمضايقه فى الاولى، و الموسعه فى الثانية، و هو المحكى عن مختلف العلامة قدس سرّه (٤).

الخامس: القول بالموسعه إذا فاتت عمدا و بالمضايقه إذا فاتت نسيانا، حكى

ص: ١٣٣

١ - ١) المقنعه: ٢١١، المبسوط ١: ١٢٧، جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٨، الغنيه: ٩٨-٩٩، المهذب ١: ١٢٦، الكافى فى الفقه: ١٥٠، السرائر ١: ٢٧٤، المراسم: ٩٠، و حكاه عن العمّانى و ابن الجنيد فى مختلف الشيعه ٣: ٤، مدارك الأحكام ٤: ٢٩٨، جواهر الكلام ١٣: ٣٨.

٢ - ٢) مفتاح الكرامه ٣: ٣٨٦، مستند الشيعه ٧: ٢٨٨-٢٨٩، غايه المراد فى شرح نكت الإرشاد ١: ٩٩-١٠٢، رساله عدم المضايقه، المطبوع فى مجلّه تراثنا ٧: ٣٣٨-٣٥٤.

٣ - ٣) المسائل العزّيّه (الرسائل التسع): ١١٢، المعبر ٢: ٤٠٥، شرائع الإسلام ١: ١١٠، المختصر النافع: ٧٠، مدارك الأحكام ٤: ٢٩٥، غايه المراد فى شرح نكت الإرشاد ١: ١١٦، كشف الرموز ١: ٢١٠.

٤ - ٤) مختلف الشيعه ٣: ٦.

ذلك عن وسيله الشيخ عماد الدين بن حمزه (١).

السادس: التفصيل بين الفائته الواحده إذا ذكرها يوم الفوات و بين المتعدده و الواحده المذكوره فى غير يوم الفوات، حكى ذلك عن ابن أبى جمهور الأحسانى (٢).

و الظاهر أنّ ما حكاه ابن طاوس عن بعض القدماء من الأصحاب من القول بالمواسعه المطلقه غير ثابت، لأنّ الفورىّه كانت متّفقا عليها بينهم ظاهرا، و إن اختلفوا بين من يقول باستثناء دخول وقت الحاضره مع الاشتغال بها، و بين من يقول باستثناء وقت تضييقها. ثمّ إنّ عمدته المطالب التى يدور عليها القول بالمضايقه، مطالب ثلاثه:

أحدها: فورىّه القضاء، و فيها احتمالان:

١- كون القضاء موقتا بالذكر، بمعنى أنه متى ذكر فوات الفريضة فذلك الزمان الذى هو زمان حدوث الذكر هو وقت الإتيان بها قضاء، بحيث لو أخرها عن ذلك الوقت تصير كتأخير الفريضة عن وقتها الأدائى قضاء أيضا، و هذا هو الذى نسبه إليهم العلامة قدس سرّه (٣).

٢- مجرد فورىّه وجوب القضاء من دون أن يكون موقتا بالذكر، بل يكون وجوبه مطلقا غير مشروط بوقت، غايه الأمر لزوم المبادرة إلى الإتيان بمتعلّقه، بمعنى تعلق الوجوب بالفورىّه بعد تعلقه بأصل الطبيعه، فهنا أمران تعلق أحدهما بنفس طبيعه القضاء، و الآخر بالمبادره إليها و فورىّه الإتيان بها.

ثانيها: ترتّب الحاضره على الفائته، و فيه احتمالان أيضا:

ص: ١٣٤

١- (١) الوسيله: ٨٤.

٢- (٢) نقله عنه فى جواهر الكلام ١٣: ٤١.

٣- (٣) مختلف الشيعه ٣: ٣-٦، تذكره الفقهاء ٢: ٣٥٠ مسأله ٥٦.

١-مجرد لزوم الإتيان بالفائته قبل الحاضره، لأجل كون الوجوب المتعلق بها فورياً من دون أن يكون الإتيان بها شرطاً في صحه الحاضره.

٢-كون الإتيان بها من شرائط صحه الحاضره، كشرطيّه الإتيان بالظهر للعصر و المغرب للعشاء.

ثالثها:العدول بالتيه من الحاضره إلى الفائته،إذا نسي الإتيان بها و ذكرها في أثناء الحاضره،و ليعلم أنّ هذا المطلب لا يستفاد من القائلين بالمضايقه من العامه أصلاً،فإنّهم يحكمون في هذا الفرض ببطلان الصلاه و لا يجوزون العدول كالقائلين بالمواسعه منهم.

ثمّ إنّ مقتضى الأصل العملي مع قطع النظر عن الأدلّه الخاصّه للطرفين هو القول بالمواسعه،لأنّ كلّ واحد من المطالب الثلاثه المتقدّمه على خلاف الأصل، ضروره أنّ الأصل يقتضى عدم التوقيت و عدم تعلق أمر آخر بالمبادره و الفوريّه، و عدم كون الإتيان بالفائته من شرائط صحه الحاضره،و عدم وجوب العدول منها إليها بالنيه إذا ذكر فوتها في أثناء الحاضره.

نعم،يمكن أن يورد على جريان الأصل،بأنّ توجه التكليف بطبيعه القضاء عند فوت الفريضه في وقتها ممّا لا شكّ فيه،و اللازم على المكلف الخروج عن عهده هذا التكليف المتوجه إليه يقيناً،بأن أتى بمتعلّقه في أوّل أوقات الإمكان و لم يؤخّر عمداً،و إلّا فمع التأخير عن أوّل أوقاته إلى ثانيها و ثالثها و،،يحتمل أن لا يبقى متمكناً من الإتيان به في ذلك الوقت،و مع هذا الاحتمال لا يجوز له إجراء الأصل مع كون توجه التكليف إليه معلوماً.

و لكن ربما يتوهم جريان الأصل الموضوعي،و هو استصحاب بقاء المكلف و عدم زوال تمكّنه بعروض موت و نحوه.و هذا مندفع بعدم جريان مثل هذا الاستصحاب،بعد عدم كون المستصحب حكماً شرعياً،و لا مترتباً عليه حكم

شرعي، ضروره أنّ بقاء المكلف و عدم زوال تمكنه لا يترتب عليه شيء من الآثار الشرعيه.

نعم، يمكن معه الامتثال، و لكنّه ليس بأثر شرعيّ كما هو واضح، فإجراء الأصل مطلقاً ممنوع، فلو أّخر المكلف الامتثال و لم يزل تمكنه في ثاني الأوقات و ثالثها و..لا- يكون مستحقاً للعقاب إلا- من جهه التجزى الحاصل بتأخير الامتثال مع احتمال زوال التمكّن، كما أنه إذا زال تمكنه و لم يأت به في ذلك الوقت يستحق العقاب من جهه تعمد التأخير مع احتمال الزوال.

و بالجمله: المماطلة و المسامحه في امتثال التكليف المتوجّه إلى المكلف قطعاً ممّا لا يجوزها الأصل بعد احتمال عروض ما يمنع عن امتثاله.

ثمّ إنّ صاحب الجواهر قدّس سرّه استدللّ للقول بالمواسعه أوّلاً بالأصل، و قد قرّره بوجهين:

١- استصحاب عدم وجوب العدول عليه، لو كان الذكر في الأثناء و جواز فعلها قبل التذكّر، و يتمّ بعدم القول بالفصل.

٢- البراءه عن حرمة فعلها أو فعل شيء من أضداد الفئات بل و عن التعجيل، لأنّه تكليف زائد على أصل الوجوب و الصحه المتيقّن ثبوتها على القولين، لأن القائل بالتضييق لا ينكرهما في ثاني الأوقات مع الترك في أوّلها و إن حكم بالإثم.

و قال بعد ذلك ما ملخصه إنّّه ليس المراد إثبات خصوص التوسعه المقومه للوجوب مقابل الفوريّه و التضييق، حتّى يرد أنّ إجراء الأصل لا- يصلح لإثبات ذلك، بل المراد مجرد نفي التكليف بالفوريه قبل العلم، كنفى التكليف بالوجوب للفعل المتيقّن، طلب الشارع له طلباً راجحاً في الجمله.

بل ربما قيل بثبوت الندب في الأخير، لاستلزام نفي المنع من الترك الذي هو فصل الوجوب، و ثبوت الجواز الذي هو نقيضه، فيتقوم به الرجحان المفروض

تيقن ثبوته و يكون مندوبا، ضروره صيرورته راجح الفعل جائز الترك و نحوه جار فى المقام، إلا- أنه كما ترى فيه نظر واضح، لظهور الفرق بين الجواز الثابت بالأصل عند الشك فى التكليف، و بين الجواز المقوم للندب كما حرر ذلك فى محلّه.

و قد أخذ بعد ذلك فى دفع كلام يرجع محصّله إلى ما أوردناه على إجراء الأصل بما حاصله: منع اقتضاء طبيعه الوجوب الذى هو القدر المتيقن من القولين حرمة التأخير و كفايه الأصل المعلوم حجّيته فى ثبوت الإذن الشرعيه بالتأخير، و إن لم يكن إلى بدل حتّى العزم، إلى أن قال فى ذيل كلامه: فظهر حينئذ سقوط جميع ما سمعته من تلك الدعوى، حتّى ما ذكر أخيرا منها من الاحتياط الذى لا دليل على وجوب مراعاته هنا، خصوصا بعد ملاحظه استصحاب السلامة و البقاء الذى به صحّ الحكم بوجوب أصل الفعل على المكلف، و إلا فالتمكن مقدّمه وجوب الفعل، و بدون إحرازها لا يعلم أصل الوجوب. (١).

و أنت خير بأن استصحاب السلامة و البقاء لا يجوز التأخير، لعدم جريانه بعد عدم ترتّب أثر شرعى عليه كما عرفت، كما أنّ كفايه الأصل المعلوم حجّيته فى ثبوت الإذن الشرعى بالتأخير إنّما يتمّ لو كان مراد القائل بالمضايقه ثبوت أمر آخر متعلق بالفوريه و المبادره، فإنه حينئذ يقال عليه: إنّ مقتضى الأصل البراءه من ذلك الأمر بعد عدم ثبوته بدليل شرعى، و أمّا لو استند فى قوله إلى ما أوردناه على جريان أصاله البراءه فلا مجال حينئذ للأصل كما لا يخفى.

و منه يظهر أنّ القائل بالتضييق كما أنه لا- ينكر الوجوب و الصحّه فى ثانى الأوقات مع الترك فى أولها، كذلك لا- يحكم بالإثم، نعم قد عرفت أنه يمكن أن يقال باستحقاق العقاب من جهه التجزى الحاصل، بالتأخير مع احتمال زوال التمكّن، هذا

ص: ١٣٧

كله فيما يتعلّق بجريان الأصل، ولعلنا نتكلّم فيه فيما سيأتى أيضا.

و بعد ذلك لا بدّ من ملاحظه أدلّه الطرفين العامّه و الخاصّه و نبدأ بذكر الأخبار التي رواها العامّه بطرقهم في كتبهم المعدّه لنقل الأحاديث النبويه، حتّى يظهر مقدار دلالتها، و أنه هل ينطبق مع فتاويهم في هذا الباب، فنقول:

روى الترمذى في سننه في باب ما جاء في النوم عن الصلاه، عن أبي قتاده قال: ذكروا للنبيّ صلّى الله عليه و آله نومهم عن الصلاه؟ فقال: «إنّه ليس في النوم تفريط، إنّما التفريط في اليقظه، فإذا نسي أحدكم صلاه أو نام عنها فليصلّها إذا ذكرها». قال الترمذى: و في الباب عن ابن مسعود، و أبي مریم، و عمران بن حصين، و جبير بن مطعم، و أبي جحيفه، و أبي سعيد، و عمرو بن أميّه الضّمري، و ذى مخبر، و هو ابن أخ النجاشي - و قال بعد ذلك: - قال أبو عيسى: و حديث أبي قتاده حديث حسن صحيح.

و قد اختلف أهل العلم في الرجل ينام عن الصلاه أو ينساها فيستيقظ أو يذكر و هو في غير وقت صلاه، عند طلوع الشمس أو عند غروبها، فقال بعضهم:

يصلّيها إذا استيقظ أو ذكر، و إن كان عند طلوع الشمس أو عند غروبها، و هو قول أحمد و إسحاق و الشافعي و مالك و قال بعضهم: لا يصلّي حتّى تطلع الشمس أو تغرب (1).

و روى فيها أيضا في باب ما جاء في الرجل ينسى الصلاه عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «من نسي صلاه فليصلّها إذا ذكرها» - و قال بعد ذلك: - و في الباب عن سمره و أبي قتاده، قال أبو عيسى: حديث أنس حديث حسن صحيح.

و روى فيها أيضا في باب ما جاء في الرجل تفوته الصلوات بأيتها يبدأ، عن

ص: ١٣٨

أبى عبيده بن عبد الله بن مسعود قال: قال عبد الله بن مسعود: «إنَّ المشركين شغلوا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنْ أَرْبَعِ صَلَوَاتٍ يَوْمَ الْخَنْدَقِ حَتَّى ذَهَبَ مِنَ اللَّيْلِ مَا شَاءَ اللهُ، فَأَمَرَ بِلَالًا فَأَذَّنَ، ثُمَّ أَقَامَ فَصَلَّى الظُّهْرَ، ثُمَّ أَقَامَ فَصَلَّى العَصْرَ، ثُمَّ أَقَامَ فَصَلَّى المَغْرِبَ، ثُمَّ أَقَامَ فَصَلَّى العِشَاءَ». وَقال بَعْدَ ذَلِكَ: - وَفِي البَابِ عَنِ أبى سَعِيدٍ وَجَابِرٍ.

و روى فيه عن جابر بن عبد الله: أَنَّ عمر بن الخطاب قال يوم الخندق، و جعل يسبَّ كفار قريش، قال: يا رسول الله ما كدت أصلى العصر حتَّى تغرب الشمس، فقال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «و الله إن صَلَّيْتَهَا» قال: فنزلنا بطحان، فتوضَّأ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَتوضَّأنا، فصلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ العصر بعد ما غربت الشمس، ثُمَّ صَلَّى بعدها المغرب». وَقال بَعْدَ نَقْلِ هَذِهِ الروايه: - قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح (١).

و روى البخارى فى جامعہ عن أنس بن مالك، عن النبىِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قال: «من نسى صلاة فليصل إذا ذكرها لا كفَّارَ لها إلاّ ذلك أقيم الصَّلاة لِذِكْرِى وَ روى فى باب آخر روايه الجابر المتقدِّمه. و هنا روايه أخرى مشتمله على قصِّه التعريس و نوم النبىِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ و الذين معه عن صلاة الصبح، و الإتيان بقضائها بعد ارتفاع الشمس و ايضاؤها (٢).

و حكى العلامة فى كتاب المنتهى عن الجمهور: إنَّهم رَوَوْا عن ابن عباس أَنَّ النبىِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قال: «إذا نسى أحدكم صلاة فذكرها و هو فى صلاة مكتوبه فليبدأ بالتي فوقها، فإذا فرغ منها صَلَّى التي نسى» (٣). و لكن هذه الروايه غير موجوده فى جوامعهم المعدّه لنقل الروايات التي رَوَوْا عن النبىِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، مضافا إلى أنَّ متنها

ص: ١٣٩

١-١ (١) سنن الترمذى ١: ٢٢٢-٢٢٤ ح ١٧٨-١٨٠.

٢-٢ (٢) صحيح البخارى ١: ١٦٦ ح ٥٩٧.

٣-٣ (٣) المنتهى ١: ٤٢١.

مضطرب لا يعلم المراد منه كما لا يخفى.

هذه هي الروايات المروية بطرقهم، وهي تدلّ على أمور ثلاثة:

أحدها: وجوب القضاء متى ما ذكر الفوات.

ثانيها: قصه يوم الخندق.

ثالثها: قصه التعريس، ولا بدّ حينئذ من ملاحظه أنه هل يستفاد من تلك الروايات شيء من المطالب الثلاثة المتقدّمه التي يدور عليها القول بالمضايقه أم لا؟، فنقول:

أمّا ما يدلّ على وجوب القضاء متى ما ذكر الفوات، فلا دلالة له لا على التوقيت و لا على الفوريه، لأنّه متفرّع على كون المراد به وجوب الإتيان به عند حدوث الذكر، مع أنه يحتمل قويا أن يكون المراد هو الوجوب عند وجود الذكر لا عند حدوثه، ولعلّ التعبير بذلك كان للإشارة إلى أنّ الفائته لا تكون كالنافله، حيث يكره الإتيان بها في بعض الأوقات كبعد العصر و بعد طلوع الشمس، بل يجوز الإتيان بها من غير كراهه في جميع أوقات الذكر من دون استثناء.

و منه يظهر أنّه لا دلالة لهذه الطائفة على ترتّب الحاضره على الفائته و شرطيتها لها، كما أنه لا دلالة لها على العدول، وقد عرفت أنّهم لا يقولون به أيضا.

و أمّا قصه يوم الخندق (١) - فمضافا إلى أنه لا أساس لها عند الإماميه، لأنّه خلاف ما يقتضيه أصول مذهبهم كما هو غير خفى - لا دلالة لها على الفوريه و لا - على الترتّب، أمّا عدم دلالتها على الثاني فلعدم ظهور الروايه في بقاء وقت العشائين أو خصوص المغرب، لأنّه يحتمل خروج وقت جميع الصلوات، مع أنه

ص: ١٤٠

على ذلك التقدير أيضا لا دلالة لها على الوجوب، لأنها حكايه فعل و هو أعمّ من الوجوب.

و منه يظهر عدم دلالتها على الفوريه أيضا كما لا يخفى.

و أمّا قصه التعريس فهي-مضافا إلى كونها مخالفه لأصول مذهب الإماميه أيضا-تدلّ على عدم وجوب الفوريه بل و عدم وجوب الترتب، و لذا لا يجتمع فتوى من يقول منهم بالفوريّه مع الروايه المشتمله على هذه القصّه التي تكون معتبره عندهم.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنه لو قطعنا النظر عن محيط الإماميه القائلين بحجّيه قول العتره الطاهره صلوات الله عليهم أجمعين، و فرضنا أنفسنا في محيط التسنن المقتصرين أهله على الاستناد إلى الروايات المنقوله عن النبيّ صلى الله عليه و آله المرويّه بطرقهم المضبوطه في جوامعهم، لما كان محييص عن القول بعدم وجوب الفوريه، كما قال به الشافعي (1).

و أمّا دعوى اشتراط الترتيب بكلّ حال و عدم انعقاد صلاه فريضه و عليه صلاه، كما ذهب إليه الزهري و النخعي، أو التفصيل بين ما إذا ذكرها و هو في فريضه حاضره، فيتّمها استحبابا و يأتي بالفائته، ثمّ يقضى التي أتمّها، و بين ما إذا ذكرها قبل الدخول في غيرها، فعليه أن يأتي بالفائته ثمّ بصلاه الوقت. كلّ ذلك لم يدخل في التكرار، فإن دخل فيه سقط الترتيب كما ذهب إليه مالك و بعض آخر.

أو القول بأنه إن ذكرها و هو في أخرى أتمّها واجبا، ثمّ قضى الفائته، ثمّ أعاد التي أتمّها واجبا، المستلزم لوجوب ظهرين في يوم واحد، و إن ذكرها قبل الدخول في أخرى فعليه أن يأتي بالفائته، كما قال به أحمد. و قال أيضا: بأنه لو ذكر الرجل في

ص: ١٤١

(١-١) المجموع ٣:٧٠، المغني لابن قدامه ١:٦٧٦، الشرح الكبير ١:٤٨٣.

كبره صلاه فائته فى صغره فعليه أن يأتى بالفائته و بكلّ صلاه صلّاها بعدها.

أو القول بأنه إن دخلت الفوائت فى التكرار و هو إن صارت ستّا سقط الترتيب، و إن كانت خمسا ففیه روايتان، و إن كانت أربعا نظرت، فإن كان الوقت ضيقا متى تشاغل بغير صلاه الوقت فعليه أن يأتى بصلاه الوقت ثمّ يقضى ما فاتته، و إن كان الوقت واسعا نظرت، فإن ذكرها و هو فى أخرى بطلت فيأتى بالفائته ثمّ بصلاه الوقت، و إن لم يذكر حتى فرغ من الصلاه قضى الفائته و أجزاءه، كما قال به أبو حنيفه (١).

فكلّ ذلك ممّا لا وجه له و لا دليل، لأنّ ما رووه فى هذا الباب منحصر فيما نقلناه عن جوامعهم، و ليس فى شيء منها الدلاله على شيء من هذه الفتاوى كما هو واضح. هذا كلّ مقتضى رواياتهم فى هذا الباب.

و أمّا ما رواه الخاصه فى هذا الباب الذى استدلّ به للقول بالمضايقه، و توهم دلالتة على شيء من المطالب الثلاثه المتقدّمه التى هى عمدته ما يدور عليه هذا القول، فهى روايات كثيره، و لكنّها على طائفتين:

الطائفه الأولى: الأخبار الدالّة على وجوب القضاء متى ما ذكر الفوات، و هى كثيره:

منها: ما رواه زراره عن أبى جعفر عليه السّلام، أنّه سئل عن رجل صلّى بغير طهور أو نسى صلاه لم يصلّها أو نام عنها؟ فقال: «يقضيها إذا ذكرها فى أىّ ساعه ذكرها» (٢).

و منها: روايه أخرى لزراره عن أبى جعفر عليه السّلام، أنّه قال: «أربع صلوات يصلّيها

ص: ١٤٢

١- ١) المجموع ٣: ٧٠، المغنى لابن قدامه ١: ٦٠٧، الخلاف ١: ٣٨٢-٣٨٤ مسألة ١٣٩.

٢- ٢) الكافى ٣: ٢٩٢ ح ٣، التهذيب ٢: ١٧٢ ح ٦٨٥ و ج ٣: ١٥٩ ح ٣٤١، الفقيه ١: ٢٧٨ ح ١٢٦٥، الوسائل ٨: ٢٥٦. أبواب قضاء الصلوات ب ٢ ح ٣ و ١.

الرجل في كلِّ ساعه:صلاه فاتتك،فمتى ذكرتها أديتها» (١).

و منها:مضمرة سماعه قال:سألته عن رجل نسي أن يصلي الصبح حتّى طلعت الشمس؟قال:«يصلّيها حين يذكرها،فإنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله رقد عن صلاه الفجر حتّى طلعت الشمس ثمّ صلاها حين استيقظ،ولكنّه تنحى عن مكانه ذلك ثمّ صلّى» (٢).و غير ذلك ممّا يدلّ على هذا المضمون،وقد عرفت فيما تقدّم عدم دلالة مثل ذلك على الفوريه،لأنّه يحتمل قويا أن يكون المراد وجوب الإتيان بالقضاء عند وجود الذكر لا عند حدوثه،حتّى يدلّ على التوقيت أو مجرد الفوريه.

الطائفة الثانية:الأخبار الدالّة على لزوم مراعاة الترتيب بين الحاضره و الفاتته في الجملة،وهي روايات كثيره أيضا،ثلاث منها لزراره و الراوى عنه في إحداهما حريز،و فى الأخرى عبيد«ابنه»،و فى الثالثه ابن أذينه،و رابعها روايه أبى بصير،و خامسها روايه معمر بن يحيى،و سادسها روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله،و سابعها روايه صفوان.

أمّا ما رواه حريز عن زراره فهى روايه طويله مرويه عن أبى جعفر عليه السلام قال:

«إذا نسيت صلاه أو صلّيتها بغير وضوء و كان عليك قضاء صلوات فابدأ بأولهنّ فأذن لها و أقم،ثمّ صلّها،ثمّ صلّ ما بعدها بإقامه،إقامه لكلّ صلاه»و قال:قال أبو جعفر عليه السلام:«و إن كنت قد صلّيت الظهر و قد فاتتك الغداه فذكرتها فصلّ الغداه أى ساعه ذكرتها و لو بعد العصر و متى ما ذكرت صلاه فاتتك صلّيتها».و قال:«إذا نسيت الظهر حتّى صلّيت العصر فذكرتها و أنت فى الصلاه أو بعد فراغك فانوها الاولى ثمّ صلّ العصر،فإنّما هى أربع مكان أربع،و إن ذكرت أنّك لم تصلّ الأولى

ص: ١٤٣

١- ١) الكافي ٣:٢٩٢ ح ٣، التهذيب ٢:١٧٢ ح ٦٨٥ و ج ٣:١٥٩ ح ٣٤١، الفقيه ١:٢٧٨ ح ١٢٦٥، الوسائل ٨:٢٥٦. أبواب قضاء الصلوات ب ٢ ح ٣ و ١.

٢- ٢) الكافي ٣:٢٩٤ ح ٨، الوسائل ٨:٢٦٧. أبواب قضاء الصلوات ب ٥ ح ١.

و أنت في صلاه العصر و قد صلّيت منها ركعتين فانوها الاولى، ثمّ صلّ الركعتين الباقيتين و قم فصلّ العصر، و إن كنت قد ذكرت أنك لم تصلّ العصر حتّى دخل وقت المغرب و لم تخف فوتها فصلّ العصر ثمّ صلّ المغرب، فإن كنت قد صلّيت المغرب فقم فصلّ العصر.

و إن كنت قد صلّيت من المغرب ركعتين ثمّ ذكرت العصر فانوها العصر ثمّ قم فأتمّها ركعتين، ثمّ تسلّم ثمّ تصلّى المغرب، فإن كنت قد صلّيت العشاء الآخرة و نسيت المغرب فقم فصلّ المغرب، و إن كنت ذكرتّها و قد صلّيت من العشاء الآخرة ركعتين أو قمت في الثالثه فانوها المغرب ثمّ سلّم ثمّ قم فصلّ العشاء الآخرة، فإن كنت قد نسيت العشاء الآخرة حتّى صلّيت الفجر فصلّ العشاء الآخرة، و إن كنت ذكرتّها و أنت في الركعه الأولى أو في الثانيه من الغداه فانوها العشاء ثمّ قم فصلّ الغداه و أذن و أقم، و إن كانت المغرب و العشاء قد فاتتاك جميعا فابدأ بهما قبل أن تصلّى الغداه، ابدأ بالمغرب ثمّ العشاء، فإن خشيت أن تفوتك الغداه إن بدأت بهما فابدأ بالمغرب ثمّ صلّ الغداه، و إن خشيت أن تفوتك الغداه إن بدأت بالمغرب فصلّ الغداه ثمّ صلّ المغرب و العشاء ابدأ بأولهما، لأنهما جميعا قضاء أيهما ذكرت فلا- تصلّهما إلا بعد شعاع الشمس». قال: قلت: و لم ذلك؟ قال: «لأنك لست تخاف فوتها» (1).

و قد تكلمنا في بعض ما يتعلّق بهذه الروايه في بعض المباحث المتقدمه، و يستفاد من سياقها الإشعار بما هو المعروف عند العامه من تباين وقتى صلاتى الظهر و العصر و كذا العشائين.

و كيف كان، فغايه مدلولها اعتبار الترتيب بين الحاضره و الفائته بالنسبه إلى صلوات يوم و ليله لا أزيد، في خصوص صوره اتصال الحاضره بالفائته و عدم

ص: ١٤٤

لأنّ غايه مفادها ترتّب الظهر الحاضره على الغداه الفائته، وكذا العصر على الظهر، والمغرب على العصر، والعشاء على المغرب، والغداه على العشائين معا، ولا دلاله لها على أزيد ممّا ذكر من اعتبار الترتيب بين الحاضره و الفائته السابقه المتّصله بالحاضره، أو الشريكه للمتّصله فى الوقت، لدلالاتها على ترتّب الغداه الحاضره على المغرب الفائته أيضا، باعتبار شركتها مع العشاء الفائته المتّصله فى الوقت.

و يستفاد منه بعد إلغاء الخصوصيه من حيث المغرب و العشاء اعتبار الترتيب بين المغرب الحاضره و الظهر الفائته أيضا، لاشتراكها مع العصر الفائته المتّصله فى الوقت، لكن فى خصوص صوره فوات السابقه أيضا كما فى المغرب و العشاء.

و بالجملة: فما يستفاد من الروايه ليس إلا اعتبار الترتيب فى خصوص صلوات يوم و ليله، مع اتّصال الحاضره بالفائته، أو اشتراك الفائته غير المتّصله مع المتّصله بحسب الوقت مع فرض فوتها أيضا.

و دعوى إنّه لا- مجال لتوهم الاختصاص، مدفوعه بمنع ذلك بعد كون المعروف فى ذلك الزمان بين المسلمين الذين كانوا يراجعون إلى مثل أبى حنيفه ذلك، كما عرفت آنفا عند نقل أقوال العامه، نعم ذيلها يدلّ على عدم لزوم مراعاة الفوريه، باعتبار قوله عليه السّلام فى مقام تعليل تأخير قضاء العشائين إلى بعد شعاع الشمس، فيما لو خشى أن تفوته الغداه إن بدأ بالمغرب: «لأنّك لست تخاف فوتها».

أمّا ما رواه عنه عبيد «ابنه» فهى ما رواه عن أبى جعفر عليه السّلام أيضا قال: «إذا فاتتك صلاه فذكرتها فى وقت أخرى، فإن كنت تعلم أنّك إذا صلّيت التى فاتتك كنت من الأخرى فى وقت فابدأ بالتى فاتتك، فإنّ الله عزّ و جلّ يقول أقم الصّلاه لذكرى ١، و إن كنت تعلم أنّك إذا صلّيت التى فاتتك، فاتتك التى بعدها فابدأ بالتى أنت فى وقتها و اقض الأخرى» ٢ و الظاهر من صدر هذه الروايه و إن كان هو اعتبار الترتيب بين الحاضره و الفائته مطلقا فيما إذا لم يلزم من الابتداء بالفائته فوت وقت الحاضره، إلا أنّ ذيلها باعتبار قوله عليه السّلام: «فاتتك التى بعدها» يدلّ على أنّ المراد بالحاضره هى الحاضره التى تكون متّصله بالفائته، لظهور كلمه «بعد» فى البعديه المتّصله كما لا يخفى.

أما ما رواه عنه عبيد «ابنه» فهي ما رواه عن أبي جعفر عليه السلام أيضا قال: «إذا فاتتكَ صلاة فذكرتها في وقت أخرى، فإن كنت تعلم أنك إذا صليت التي فاتتكَ كنت من الأخرى في وقت فابدأ بالتي فاتتكَ، فإن الله عزّ وجلّ يقول أقيم الصلاة لِتُذَكَّرَ بِهَا (١)، وإن كنت تعلم أنك إذا صليت التي فاتتكَ، فاتتكَ التي بعدها فابدأ بالتي أنت في وقتها واقض الأخرى» (٢) والظاهر من صدر هذه الرواية وإن كان هو اعتبار الترتيب بين الحاضرهِه والفاثته مطلقا فيما إذا لم يلزم من الابتداء بالفاثته فوت وقت الحاضرهِه، إلا أنّ ذيلها باعتبار قوله عليه السلام: «فاتتكَ التي بعدها» يدلّ على أنّ المراد بالحاضرهِه هي الحاضرهِه التي تكون متّصلة بالفاثته، لظهور كلمه «بعد» في البعديه المتصله كما لا يخفى.

و أما ما رواه عنه عمر بن أذينه فهي ما رواه عن أبي جعفر عليه السلام أنّه سئل عن رجل صلّى بغير طهور أو نسي صلوات لم يصلّها أو نام عنها؟ فقال: «يقضيها إذا ذكرها في أيّ ساعه ذكرها من ليل أو نهار، فإذا دخل وقت الصلاة و لم يتمّ ما قد فاته فليقض ما لم يتخوّف أن يذهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت، وهذه أحقّ بوقتها فليصلّها، فإذا قضاها فليصلّ ما فاته ممّا قد مضى، ولا يتطوّع بركعه حتّى يقضى الفريضه كلّها» (٣).

و أما روايه عبد الرحمن بن أبي عبد الله، فهي ما رواه عن الإمام الصادق عليه السلام قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي صلاة حتّى دخل وقت صلاة أخرى؟ فقال:

«إذا نسي الصلاة أو نام عنها صلّى حين يذكرها، فإذا ذكرها و هو في صلاة بدأ بالتي نسي، وإن ذكرها مع إمام في صلاة المغرب أتمّها بركعه ثمّ صلّى المغرب ثمّ صلّى العتمه بعدها، وإن كان صلّى العتمه وحده فصلّى منها ركعتين ثمّ ذكر أنه نسي المغرب ص:

١- ١) طه: ١٤.

٢- ٢) الكافي ٣: ٢٩٣ ح ٤، التهذيب ٢: ١٧٢ ح ٦٨٦ و ص ٢٦٨ ح ١٠٧٠، الاستبصار ١: ٢٨٧ ح ١٠٥١، الوسائل ٤: ٢٨٧. أبواب المواقيت ب ٦٢ ح ٢.

٣- ٣) الكافي ٣: ٢٩٢ ح ٣، التهذيب ٢: ٢٦٦ ح ١٠٥٩ و ص ١٧٢ ح ٦٨٥ و ج ٣: ١٥٩ ح ٣٤١، الاستبصار ١: ٢٨٦ ح ١٠٤٦، الوسائل ٤: ٢٨٤. أبواب المواقيت ب ٦١ ح ٣ و ص ٢٨٧ ب ٦٢ ح ١ و ج ٨: ٢٥٦. أبواب قضاء الصلوات ب ٢ ح ٣.

أتمها بركعه، فتكون صلاته للمغرب ثلاث ركعات، ثمَّ يصلي العتمه بعد ذلك» (١)، وهذه الروايه و إن كان صدرها مطلقا، ظاهرا في ترتب الحاضره على الفائته، و وجوب الابتداء بها مطلقا إلا أن قوله عليه السلام: «و إن ذكرها مع إمام في صلاه المغرب أتمها بركعه» ظاهر في أن الفائته هي الفائته المتصله بالحاضره كما لا يخفى.

و أما روايه عمرو بن يحيى فهي ما رواه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل صلى على غير القبله، ثمَّ تبينت القبله و قد دخل وقت صلاه أخرى؟ قال:

«يعيدها قبل أن يصلي هذه التي قد دخل وقتها.» (٢) وهذه الروايه كالتى قبلها مما عير فيه بهذه العبارة و هي انكشاف الحال، و قد دخل وقت صلاه أخرى و إن كانت في بادئ النظر ظاهره في الإطلاق، إلا أن المنساق إلى الذهن منها، و المتبادر عند أهل العرف هو أن المراد بصلاه أخرى هي الصلاه التي تكون بعد الفائته متصله بها.

بقي في هذا المقام روايتان:

١- ما رواه أبو بصير قال: سألته عن رجل نسي الظهر حتى دخل وقت العصر؟ قال: «يبدأ بالظهر، و كذلك الصلوات تبدأ بالتي نسيت إلا أن تخاف أن يخرج وقت الصلاه، فتبدأ بالتي أنت في وقتها ثمَّ تقضى التي نسيت» (٣) وهذه الروايه مضافا إلى أنها مشعره بتباين وقتي الظهرين، كما يقول به العامه، لا دلالة لها إلا على مجرد ترتب الحاضره على الفائته المتصله بها.

٢- ما رواه صفوان بن يحيى عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن رجل نسي

ص: ١٤٧

-
- ١- (١) الكافي ٣: ٢٩٣ ح ٥، التهذيب ٢: ٢٦٩ ح ١٠٧١، الوسائل ٤: ٢٩١. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ٢.
٢- (٢) التهذيب ٢: ٤٦ ح ١٤٩، الاستبصار ١: ٢٩٧ ح ١٠٩٨، الوسائل ٤: ٣١٣. أبواب القبله ب ٩ ح ٥.
٣- (٣) الكافي ٣: ٢٩٢ ح ٢، التهذيب ٢: ١٧٢ ح ٦٨٤ و ص ٢٦٨ ح ١٠٦٩، الاستبصار ١: ٢٨٧ ح ١٠٥٠، الوسائل ٤: ٢٩٠. أبواب المواقيت ب ٦٢ ح ٨.

الظهر حتّى غربت الشمس، وقد كان صلى العصر؟ فقال: كان أبو جعفر عليه السّلام أو كان أبي عليه السّلام يقول: «إن أمكنه أن يصلّيها قبل أن تفوته المغرب بدأ بها، وإلاّ صلى المغرب ثمّ صلاها» (١).

وقد انقذح من جميع ما ذكرنا أنّ مقتضى التأمل في الروايات التي استدلتّ بها على المضايقة أنه لا دلالة لشيء منها على لزوم فوريه القضاء الذي هو واحد من المطالب الثلاثة المتقدّمة، وكذا لا دلالة لها على ترتّب الحاضره على الفائته مطلقاً، بل القدر المتيقّن الذي تدلّ عليه هو ترتّب الحاضره على الفائته المتّصله بها، أو الشريكه للمتّصله في الوقت، سواء كانت المتّصله حينئذ فائته أيضاً كما هو المفروض في روايه زراره الطويله أم لم تكن كذلك، كما هو المفروض في روايه صفوان الأخيره.

وليس في البين دليل يوجب إلغاء الخصوصيه بعد كون الاشتراط و اعتبار ترتّب الحاضره على الفائته يحتاج إلى الدليل، وأمّا العدول منها إليها فهو تابع لاعتبار الترتيب، بمعنى أنّ ما يعتبر فيه الترتيب يجب فيه العدول مع التذكّر في الأثناء، كما تدلّ عليه روايه زراره الطويله فتدبر جيداً.

هذا كله مقتضى الروايات الوارده في المضايقة من حيث أنفسها مع قطع النظر عن المعارضات، ولا بدّ من ملاحظتها أيضاً، و نقول قبل إيراد المعارضات و النظر فيها: إنّ ترتّب الحاضره على الفائته الذي هو عمده المطالب الثلاثة المتقدّمة، هل هو بمعنى كون كلّ فائته شرطاً مستقلاً لصحّه الحاضره، بحيث كانت كثره الشروط و قلّتها دائره مدار قلّه الفوائت و كثرتها، أو بمعنى كون مجموعها شرطاً واحداً في صحه الحاضره، و مرجعها إلى أنّ الشرط هو فراغ الذمه و عدم اشتغالها بالفائته

ص: ١٤٨

أصلاً، أو بمعنى كون كل فائته شرطاً لصحة اللاحقه المتصله بها، و هي أيضاً شرط لصحة اللاحقه بها المتصله إليها، و هكذا، فتكون مدخلية الفائته الأولى في الحاضره الموجوده من قبيل شرط الشرط و شرط شرط الشرط، و هكذا كما لا يخفى؟.

و يترتب على ذلك أنه لو كانت عليه فوائت و صلى الظهرين الحاضرتين مثلاً - ذاهلاً - عن ثبوت الفوائت على عهده، لا محاله تقعان حينئذ صحيحتين لأجل الغفله و الدهول، فحينئذ يجوز له الدخول في العشائين و لو مع الالتفات إلى الفوائت بناء على الاحتمال الأخير.

لأن الشرط في صحتهما هو الإتيان بالسابقه المتصله بهما و هي العصر، أو مجموع الظهرين بناء على اشتراك الشريكتين في الوقت في اشتراط الإتيان بهما في صحه اللاحقه، كما عرفت أنه يستفاد من روايه زراره الطويله و غيرها، و المفروض في المثال تحقق السابقه صحيحه لأجل الغفله و الدهول عن الفوائت، فيجوز الدخول في اللاحقه و لو مع الالتفات.

و هذا بخلاف الاحتمالين الأولين، فإنه بناء عليهما لا بد من إفراغ الذمه من الفوائت ليتحقق شرط صحه الحاضره أو شروطها، و أما الثمره بين الاحتمالين فتظهر فيما لو تعذر الإتيان ببعض الفوائت لأجل ضيق الوقت مثلاً، فإنه لا يسقط الباقي عن الشرطيه بناء على الاحتمال الأول، لاستقلال كل واحد منها بالشرطيه.

و أما بناء على الاحتمال الثاني فلا يكون تحصيل الشرط مقدوراً، لأن المفروض أن الشرط هو إفراغ الذمه عن الاشتغال بالفوائت و هو متعذر، فيسقط عن الشرطيه، فلا موجب للإتيان بالمقدوره منها.

إذا عرفت ذلك نقول: الظاهر أنه لا يظهر من أحد من الأصحاب الالتزام بالاحتمال الثاني، و كذا الاحتمال الثالث، و أما الاحتمال الأول فالالتزام به أيضاً لا

يمكن بعد عدم الالتزام بالاحتمال الثالث، لأنه بعد ما لم تكن كل سابقه شرطاً لصحة اللاحقه المتصله بها، كيف يمكن الالتزام بأن الفوائت السابقه كل واحده منها شرط مستقل لصحة الحاضره كما لا يخفى، وسيأتى التكلم فى هذه الجبهه إن شاء الله تعالى.

و لنرجع إلى الروايات الدالّه على الموسعه التى سردها صاحب الجواهر قدّس سرّه (١) و يبلغ مجموعها إلى تسع عشره روايه، و لكنّها مختلفه من حيث المفاد، حيث أنّ أكثرها يدلّ على عدم وجوب المبادره و نفى الفوريه، و جمله منها على عدم اعتبار الترتيب بين الحاضره و الفائتّه، و بعضها عدم وجوب العدول.

أمّا ما يدلّ منها على عدم وجوب المبادره:

فمنها: ذيل روايه زراره الطويله المتقدمه الدالّه على عدم لزوم الإتيان بالعشائين الفائتين فيما إذا خشى أن تفوته الغداه إن بدأ بالمغرب بعد الغداه فوراً، بل يجوز تأخيرهما إلى بعد شعاع الشمس، معللاً بعدم خوف الفوت بالنسبه إليهما.

و منها: ما رواه الشهيد فى محكّي الذكرى عن زراره، عن أبى جعفر عليه السلام قال:

قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: «إذا دخل وقت صلاه مكتوبه فلا - صلاه نافله حتى يبدأ بالمكتوبه»، قال: فقدمت الكوفه فأخبرت الحكم بن عيينه و أصحابه، فقبلوا ذلك منى، فلما كان فى القابل لقيت أباً جعفر عليه السلام، فحدّثنى أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله عرس فى بعض أسفاره و قال: من يكلّونا؟ فقال بلال: أنا، فنام بلال و ناموا حتى طلعت الشمس، فقال: يا بلال ما أرقدك؟ فقال: يا رسول الله صلّى الله عليه و آله أخذ بنفسى الذى أخذ بأنفاسكم، فقال رسول الله صلّى الله عليه و آله: «قوموا فتحولوا عن مكانكم الذى أصابكم فيه الغفله». و قال: يا بلال أذن، فأذن، فصلّى رسول الله صلّى الله عليه و آله ركعتى الفجر و أمر

ص: ١٥٠

أصحابه فصلوا ركعتي الفجر، ثم قام فصلّى بهم الصبح، ثم قال: «من نسي شيئاً من الصلاة فليصلها إذا ذكرها، فإنّ الله عزّ وجلّ يقول وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي (١)».

قال زراره: فحملت الحديث إلى الحكم و أصحابه، فقال: نقضت حديثك الأول، فقدمت على أبي جعفر عليه السّلام فأخبرته بما قال القوم، فقال: يا زراره إلا أخبرتهم أنه قد فات الوقتان جميعاً، وأنّ ذلك كان قضاء من رسول الله عليه وآله (٢)».

و منها: مضمرة سماعه الوارده في الواقعة التي رواها زراره، حيث قال: سألته عن رجل نسي أن يصلّى الصبح حتّى طلعت الشمس؟ قال: «يصلّيها حين يذكرها، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله رقد عن صلاة الفجر حتّى طلعت الشمس ثمّ صلّاها حين استيقظ، و لكنّه تنحى عن مكانه ذلك ثمّ صلّى» (٣)».

و منها: رواه عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن الرجل ينام عن الفجر حتّى تطلع الشمس و هو في سفر، كيف يصنع؟ أ يجوز له أن يقضى بالنهار؟ قال: «لا يقضى صلاة نافله و لا فريضة بالنهار، و لا يجوز له و لا يثبت له، و لكن يؤخّرها فيقضيها بالليل» (٤)»، و الظاهر أنّ النهي عن قضاء الصلاة-فريضة كانت أو نافله- بالنهار إنّما هو لأجل كون المسافر على الراحلة في النهار دون الليل، و لكنّها تدلّ مع ذلك على عدم لزوم المبادرة كما لا يخفى.

و منها: رواه إسماعيل بن جابر المرويه في محكيّ الذكرى قال: سقطت عن بعير فانقلبت على أمّ رأسي، فمكثت سبع عشرة ليلة مغمى عليّ، فسألته عن ذلك؟

ص: ١٥١

١-١ (١) طه: ١٤.

٢-٢ (٢) الذكرى ٢: ٤٢٢، الوسائل ٤: ٢٨٥. أبواب المواقيت ب ٦١ ح ٦، و التعريس: نزول المسافر آخر الليل للنوم و الاستراحة «مجمع البحرين ٤: ٨٦».

٣-٣ (٣) الكافي ٣: ٢٩٤، ح ٨، الوسائل ٨: ٢٦٧. أبواب قضاء الصلوات ب ٥ ح ١.

٤-٤ (٤) التهذيب ٢: ٢٧٢، ح ١٠٨١، الاستبصار ١: ٢٨٩، ح ١٠٥٧، الوسائل ٨: ٢٥٨. أبواب قضاء الصلوات ب ٢ ح ٦.

فقال: «أقضى مع كل صلاة صلاة» (١).

و منها: ما رواه ابن طاوس عن قرب الإسناد للحميري، عن عبد الله بن الحسن، عن جدّه عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام، قال: و سألته عن رجل نسي المغرب حتّى دخل وقت العشاء الآخرة؟ قال: «يصلّي العشاء ثمّ المغرب». و سألته عن رجل نسي العشاء فذكر بعد طلوع الفجر كيف يصنع؟ قال:

«يصلّي العشاء ثمّ الفجر». و سألته عن رجل نسي الفجر حتّى حضرت الظهر؟ قال:

«يبدأ بالظهر، ثمّ يصلّي الفجر، كذلك كلّ صلاة بعدها صلاة» (٢)، و صدرها ظاهر فيما يقول به العامّة من تباين وقتي العشاءين، فالحكم بوجوب تقديم العشاء على المغرب موافق لهم.

و منها: ما حكى عن ابن طاوس أنّه وجد في أمالي السيّد أبي طالب عليّ بن الحسين الحسنى بسند متّصل إلى جابر بن عبد الله قال: قال رجل: يا رسول الله صلّي الله عليه و آله و كيف أقضى؟ قال: «صلّ مع كلّ صلاة مثلها». قال: يا رسول الله صلّي الله عليه و آله قبل أم بعد؟ قال: «قبل» (٣).

و منها: ما رواه عمّار الساباطي قال: قال سليمان بن خالد لأبي عبد الله عليه السّلام و أنا جالس: إنّي منذ عرفت هذا الأمر أصلّي في كلّ يوم صلاتين، أقضى ما فاتني قبل معرفتي، قال: «لا تفعل، فإنّ الحال التي كنت عليها أعظم من ترك ما تركت الصلاة» (٤).

ص: ١٥٢

١- ١) الذكري ٢: ٤٢٧، الوسائل ٨: ٢٦٧. أبواب قضاء الصلوات ب ٤ ح ١٥.

٢- ٢) رساله عدم المضايقه المطبوع في مجلّه تراثنا ٧: ٣٣٩، قرب الاسناد: ١٦٩-١٧٠ ح ٧٣٨-٧٤٠، الوسائل ٨: ٢٥٥. أبواب قضاء الصلوات ب ١ ح ٧-٩.

٣- ٣) رساله عدم المضايقه المطبوع في مجلّه تراثنا ٧: ٣٤٤، بحار الأنوار ٨٥: ٣٣١.

٤- ٤) الذكري ٢: ٤٣٢، اختيار معرفه الرجال المعروف برجال الكشي: ٣٦١ رقم ٦٧٧، الوسائل ١: ١٢٧. أبواب مقدّمه العبادات ب ٣١ ح ٤.

و منها: الروايات المتعدّده التي رواها جماعه من الصحابه كابن مسلم و الحلبي و غيرهما، و ربما تبلغ خمس روايات، و هي تدلّ على جواز قضاء الفائتة أى ساعه شاء المكلف، كصحيح ابن مسلم قال: سألته عن الرجل تفوته صلاه النهار؟ قال:

«يقضيها إن شاء بعد المغرب و إن شاء بعد العشاء» (١).

و صحيح الحلبي قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل فاتته صلاه النهار متى يقضيها؟ قال: «متى شاء، إن شاء بعد المغرب و إن شاء بعد العشاء» (٢).

و صحيح ابن أبي يعفور قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «صلاه النهار يجوز قضاؤها أى ساعه شئت من ليل أو نهار» (٣).

و خبر عن ابنه العابد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ و جل وَ هُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا (٤) قال: «قضاء صلاه الليل بالنهار و صلاه النهار بالليل» (٥).

و المرسل عن الصادق عليه السلام أيضا قال: «كلّ ما فاتك من صلاه الليل فاقضه بالنهار، قال الله تبارك و تعالى وَ هُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا» (٦).

و أمّا ما يدلّ على عدم اعتبار الترتيب:

فمنها: خبر جابر المتقدّم.

و منها: روايه إسماعيل بن جابر المتقدّمه.

ص: ١٥٣

١- ١) الكافي ٣: ٤٥٢ ح ٧، التهذيب ٢: ١٦٣ ح ٦٤٠، الوسائل ٤: ٢٤١. أبواب المواقيت ب ٣٩ ح ٦.

٢- ٢) الكافي ٣: ٤٥٢ ح ٦، التهذيب ٢: ١٦٣ ح ٦٣٩، الوسائل ٤: ٤١. أبواب المواقيت ب ٣٩ ح ٧.

٣- ٣) التهذيب ٢: ١٧٤ ح ٦٩٢، الاستبصار ١: ٢٩٠ ح ١٠٦٣، الوسائل ٤: ٢٤٣. أبواب المواقيت ب ٣٩ ح ١٢.

٤- ٤) الفرقان: ٦٢.

٥- ٥) التهذيب ٢: ٢٧٥ ح ١٠٩٣، الوسائل ٤: ٢٧٥. أبواب المواقيت ب ٥٧ ح ٢.

٦- ٦) الفقيه ١: ٣١٥ ح ١٤٢٨، الوسائل ٤: ٢٧٥. أبواب المواقيت ب ٥٧ ح ٤.

و منها:خبر عمّار المتقدّم أيضا.

و منها:ما رواه عبد الله بن سنان و ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام قال:«إن نام رجل أو نسي أن يصلّي المغرب و العشاء الآخرة،فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيها كليهما فليصلّهما،و إن خاف أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة،و إن استيقظ بعد الفجر فليصلّ الصبح،ثمّ المغرب،ثمّ العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس»(١).

و منها:روايه أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال:«إن نام رجل و لم يصلّ صلاه المغرب و العشاء أو نسي،فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يصلّيها كليهما فليصلّهما، و إن خشى أن تفوته إحداهما فليبدأ بالعشاء الآخرة،و إن استيقظ بعد الفجر فليبدأ فليصلّ الفجر ثمّ المغرب ثمّ العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس،فإن خاف أن تطلع الشمس فتفوته إحدى الصلوتين فليصلّ المغرب و يدع العشاء الآخرة حتّى تطلع الشمس و يذهب شعاعها ثمّ ليصلّها»(٢)،و روى مثله فى فقه الرضا عليه السلام مع تبديل النوم بالنسيان(٣).

و منها:روايه جميل بن درّاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال:قلت له:تفوت الرجل الاولى و العصر و المغرب و يذكر عند العشاء؟قال:يبدأ بالوقت الذى هو فيه،فإنه لا يأمن الموت،فيكون قد ترك الفريضة فى وقت قد دخل،ثمّ يقضى ما فاته الأول فالأول»(٤).

و منها:ما رواه ابن طاوس فى محكّي رسالته فى هذا الباب من كتاب الصلاة للحسين بن سعيد ما لفظه:صفوان،عن عيص بن القاسم قال:«سألت أبا عبد الله عليه السلام

ص:١٥٤

١-١) التهذيب ٢:٢٧٠ ح ١٠٧٦،الاستبصار ١:٢٨٨ ح ١٠٥٣،الوسائل ٤:٢٨٨.أبواب المواقيت ب ٦٢ ح ٤.

٢-٢) التهذيب ٢:٢٧٠ ح ١٠٧٧،الاستبصار ١:٢٨٨ ح ١٠٥٤،الوسائل ٤:٢٨٨.أبواب المواقيت ب ٦٢ ح ٣.

٣-٣) فقه الرضا عليه السلام:١٢٢-١٢٣،بحار الأنوار ٣٢٤:٨٥ ح ٢.

٤-٤) المعتمد ٢:٤٠٧،الوسائل ٤:٢٨٩.أبواب المواقيت ب ٦٢ ح ٦.

عن رجل نسي أو نام عن الصلاة حتى دخل وقت صلاة أخرى؟ فقال: إن كانت صلاة الأولى فليبدأ بها، وإن كانت صلاة العصر فليصلّ العشاء، ثمّ يصلّي العصر» (١).

و منها: ما رواه ابن طاوس عن قرب الإسناد للحميري و قد تقدّم لكنّه نقله في الوسائل عن قرب الإسناد مشتملا على ذيل و هو أنّه قال: و سألته عن رجل نسي الفجر حتى حضرت الظهر؟ قال: «يبدأ بالظهر ثمّ يصلّي الفجر». و عليه فتصير الروايه من الروايات الدالّه على اعتبار الترتيب (٢).

و منها: ما ذكره أبو الفضل محمد بن أحمد بن سليم (الجعفي) في كتابه الفاخر الذي ذكر في خطبته أنه ما روى فيه إلا ما اجمع عليه و صحّ من قول الأئمة عليهم السّلام، قال علي ما حكاه عنه ابن طاوس في محكي رسالته في الباب ما لفظه: و الصلوات الفائتات يقضين ما لم يدخل عليه وقت صلاه، فإذا دخل عليه وقت صلاه بدأ بالتي دخل وقتها، و قضى الفائتة متى أحبّ (٣).

و منها: ما حكى عن فقه الرضا- و هو و إن لم تثبت نسبته إلى الرضا عليه السّلام، لكنّه من الكتب الفقيهيه القديمه المشتمله على مضامين الروايات بلسان الفتوى كما لا يخفى على من راجعه- من أنه قال: «و إن فاتك فريضه فصلّها إذا ذكرت، فإن ذكرتها و أنت في وقت فريضه أخرى فصلّ التي أنت في وقتها، ثمّ تصلّي الفائتة» (٤).

و نظير ذلك ما ذكره الصدوق في الفقيه الذي ذكر في خطبته أنه لا يروى فيه إلا ما يكون حجّه بينه و بين الله، و كذا ما حكى عن رساله الشرائع لوالده قدّس سرّهما التي

ص: ١٥٥

١ - ١) رساله عدم المضايقه المطبوع في مجله تراثنا ٧: ٣٤٢، بحار الأنوار ٨٥: ٣٢٩، مستدرک الوسائل ٦: ٤٢٨. أبواب قضاء الصلوات ب ١ ح ٦.

٢ - ٢) قرب الاسناد: ١٧٠ ح ٧٤٠، الوسائل ٨: ٢٥٥. أبواب قضاء الصلوات ب ١ ح ٩.

٣ - ٣) رساله عدم المضايقه المطبوع في مجله تراثنا ٧: ٣٤٠، بحار الأنوار ٨٥: ٣٢٧-٣٢٨.

٤ - ٤) فقه الرضا صلّي الله عليه و آله: ١٤٠، مستدرک الوسائل ٦: ٤٣٣. أبواب قضاء الصلوات ب ٢ ح ٦.

كانت مرجعا عند إعواز النصوص (١) وقد صرح السيد المرتضى قدس سرّه بجواز العمل بها في جواب المسائل الرسيه (٢).

و أمّا ما يدلّ على عدم وجوب العدول فهو ما حكاه ابن طاوس عن الواسطي-الذي كان من مشايخ الكراچكي-في كتاب النقض على من أظهر الخلاف لأهل بيت النبي صلى الله عليه وآله ما هذا لفظه:مسأله، من ذكر صلاه و هو في أخرى.

قال أهل البيت عليهم السّلام يتمّ التي هو فيها،و يقضى ما فاته،و به قال الشافعي.

قال السيّد:ثمّ ذكر خلاف الفقهاء المخالفين لأهل البيت،ثمّ ذكر في أواخر مجلّمه مسأله أخرى،فقال ما هذا لفظه:مسأله أخرى:من ذكر صلاه و هو في أخرى،إن سئل سائل فقال:أخبرونا عمّن ذكر صلاه و هو في أخرى ما الذي يجب عليه؟قيل له:يتمّ التي هو فيها،و يقضى ما فاته،و به قال الشافعي،ثمّ ذكر خلاف المخالفين،و قال:دليلنا على ذلك ما روى عن الصادق جعفر بن محمد عليهما السّلام أنّه قال:

«من كان في صلاه ثمّ ذكر صلاه أخرى فاتته أتمّ التي هو فيها،ثمّ يقضى ما فاتته» (٣)، انتهى.

هذه هي مجموع ما ورد ممّا ظاهره الموسعه،و قد عرفت أنّ جملة منها تدلّ على عدم لزوم المبادره و الفوريه،و جملة أخرى على عدم ترتّب الفائته على الحاضره،و بعضها على عدم وجوب العدول،بل ظاهره عدم الجواز.

أمّا ما يدلّ على عدم وجوب المبادره،فجملة منها ترجع إلى ما رواه العامّه من قصّه التعريس (٤)،و هذه القصّه تدلّ دلالة واضحه على أنّ الأمر بالإتيان

ص: ١٥٦

١- ١) الفقيه ١:٢٣٢ ح ١٠٢٩ و ص ٣١٥ ح ١٤٢٨،و حكاه عن والده في مختلف الشيعة ٣:٥،و مفتاح الكرامه ٣: ٣٨٩.

٢- ٢) المسائل الرسيه(رسائل المرتضى)٣:٣٦٤-٣:٣٦٥.

٣- ٣) رساله عدم المضايقه المطبوع في مجله تراثنا ٧:٣٤٣-٣٤٤،بحار الأنوار ٨٥:٣٣٠.

٤- ٤) صحيح البخارى ١:١٦٦ ب ٣٥-٣٦.

بالقضاء متى ما ذكر لا يكون مفاده إيجاب القضاء عند حدوث الذكر بحيث كان حدوثه وقتا له، أو كان وجوبه عنده من باب وجوب المبادرة و المسارعة، بل مفاده مجرد لزوم الإتيان به في حاله الذكر و عند وجوده.

و جمله منها كأخبار الأمالى (١) و عمّار و إسماعيل بن جابر (٢)، تدلّ على مضمون واحد، و هو الإتيان بفائته واحده عند كلّ صلاة فريضه.

و أمّا ما يدلّ على عدم الترتيب، فبعضها وارد في مورد نسيان عن العشائين و أنه لا تكون الغداه مترتبه عليهما، بل يجوز تأخيرهما إلى بعد شعاع الشمس.

و بعضها وارد في مورد نسيان الظهرين و المغرب و أنه لا تكون العشاء مترتبه عليها، بل يجب الابتداء بالوقت الذى هو فيه، و من المعلوم أنه بالنسبه إلى المغرب لا يكون معمولا به، إلا إذا فرض كون المراد بالوقت هو الوقت الاختصاصى للعشاء الآخره.

و بعضها وارد في مورد نسيان خصوص العصر و أنه لا تكون العشاء مترتبه عليها، و بعضها الآخر وارد في مورد نسيان المغرب حتّى دخل وقت العشاء، و نسيان الفجر حتّى حضرت الظهر، و هذا أيضا بالنسبه إلى الفرض الأول لا يكون معمولا به، و قد عرفت أنه مضافا إلى هذه الروايات يكون هنا فتاوى ظاهره في كون مضمونها مرويا عن الأئمه عليهم السّلام، كفتوى الصدوقين و الجعفى و عباره فقه الرضا (٣).

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه لم يظهر من ابن طاوس القائل بالمواسعه و الجامع للأخبار الدالّه عليها، أنه هل طرح الأخبار الظاهره في المضايقه رأسا، أو أنه

ص: ١٥٧

١-١) المراد به أمالى السيّد أبى طالب علىّ بن الحسين الحسنى فى المواسعه.

٢-٢) الوسائل ١:١٢٧. أبواب مقدّمه العبادات ب ٣١ ح ٤، و ج ٢٦٧:٨. أبواب قضاء الصلوات ب ٤ ح ١٥.

٣-٣) راجع ٣:١٥٥.

رَحِيح أخبار المواسعه عليها؟ مع أنّ الانصاف أنه لو وصلت النوبه إلى إعمال المرجحات لما كان محيص عن الأخذ بأخبار المضايقه بعد كونها مشهوره بين القدماء، كما عرفت عند نقل الأقوال في صدر المسأله.

و بعد كون الشهره في الفتوى هي أوّل المرجحات على ما اخترناه و حَقَّقناه.

هذا، و لكن يمكن الجمع بينهما بأن يقال-بعد ما ما عرفت من عدم دلالة الأخبار التي استدللّ بها على الفوريه على وجوبها، لأنّ مفادها مجرّد وجوب الإتيان بالفائته عند وجود الذكر لا عند حدوثه بنحو التوقيت، أو مجرّد الفوريه و المبادره:- إنّ الأخبار التي تمسك بها على وجوب مراعاة الترتيب و شرطيه الإتيان بالفائته لصحّه الحاضره، لا دلالة لها عليه.

لأنّه يحتمل قويّا أن يكون المراد بالإتيان بالفائته عند دخول الوقت الحاضره عدم كون دخول وقتها مانعا عن الإتيان بها، لا عدم جواز الإتيان بالحاضره قبلها، و مرجع ذلك إلى جواز الإتيان بالفائته متى شاء و لو كان ذلك عند دخول وقت الفريضة، كما أنّ مرجع الأخبار التي استند إليها للفوريه إلى جواز الإتيان بالفائته عند حدوث الذكر، و لو كان زمان حدوثه مصادفا لبعض الأزمنه التي يكره التطوّع فيها.

فمرجع الطائفتين إلى جواز الإتيان بالفائته في جميع أوقات الليل و النهار، و ربّما يشهد لهذا الجمع ما رواه ابن أبي عمير، عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام (1)، و قد تقدّم حيث أنّ ظاهرها جواز الإتيان بالفائته متى ما ذكرها في أيّ ساعه ذكرها من ليل أو نهار، و إن دخل وقت صلاه الفريضة فإنّه يجوز الإتيان بها حينئذ أيضا ما لم يتخوّف أن يذهب وقت هذه الصلاه التي حضرت وقتها.

ص: ١٥٨

و إن شئت قلت: إنَّ الأمر بالابتداء بالفائته عند دخول وقت الفريضة وقع في مقام توهم الحظر، لأنَّه حيث كان الإتيان بالفريضة في أوَّل وقتها معمولا بين المسلمين و موردا لاهتمامهم، بحيث لم يكونوا يؤخرونها عن أوَّل وقتها مع عدم العذر و الضروره.

فلذا ربما يتوهم ترجيح الحاضره على الفائته، و أنه لا مجال للإتيان بالفائته مع حضور الحاضره، و أنَّ الأخبار الدالَّه على الإتيان بالفائته في حال وجود الذكر لا- تشمل الإتيان بها مع دخول وقت الفريضة الحاضره التي كان بناؤهم على الإتيان بها في أوَّل وقتها، و الأمر بالابتداء بالفائته إنَّما وقع لدفع هذا التوهم، و أنَّ دخول وقت الحاضره لا يمنع من الإتيان بالفائته أصلا، فلا دلاله له على الوجوب حتَّى يستفاد منه الشرطيه و الترتب كما لا يخفى.

و الظاهر أنَّ الجمع بالنحو الذي ذكرنا أولى من الجمع بين الطائفتين، بحمل الوقت على وقت الفضيله لا- الإجزاء، لأنَّ تقييد الابتداء بالعصر في صحيحه زواره الطويله بعدم الخوف عن وقت المغرب، مع أنَّ المفروض التذكُّر أوَّل دخول الوقت دليل عليه، لعدم إمكان أن تكون صلاه العصر موجبه لفوات وقت الإجزاء للمغرب، فيكون دليلا على جواز الإتيان بالمغرب، بل على رجحانه لو تضيَّق وقت الفضيله لها، و إن كان في سعه من وقت الإجزاء.

و حيث إنَّ إتيان المغرب في وقت الفضيله لا يكون واجبا قطعاً، فالأمر بإتيان المنسى في صوره عدم خوف التضييق أيضا معناه الاستحباب بقرينه مقابله، و هكذا حال الروايات الدالَّه على تقديم الفائته على الحاضره إلى أن يتضيَّق وقتها، فإنَّها أيضا محموله على تضيَّق وقت الفضيله، و بقرينه المقابله يستفاد عدم وجوب التقديم مع عدم خوف التضييق كما لا يخفى.

ثمَّ لا يذهب عليك، أنّ الروايات الدالّة على الموسعه و إن كان كثير منها ضعيفه السند أو مشتمله على ما لا يقول به أحد من الأصحاب، كما أشرنا إليه عند نقلها، إلاّ أنه يستفاد من مثل فتوى الصدوقين في محكّي رساله الشرائع على ما حكاها في مختلف الشيعة و مفتاح الكرامه و الفقيه (١)، ثبوت هذا المضمون و صدوره من الأئمّه عليهم السّلام، لوضوح استناد فتواهما إلى النصوص الصادرة منهم الواجده لشرائط الحجّيه باعتقادهما.

و من هنا يمكن أن يقال: بأنّه على فرض عدم إمكان الجمع بين الطائفتين ليست الشهره الفتوائيه بين القدماء رضوان الله عليهم بالغه إلى حدّ يوجب سقوط أخبار الموسعه عن الحجّيه، بعد موافقتها لفتوى الصدوقين اللذين هما متقدّمان على المفيد و الشيخ و غيرهما من القائلين بالمضايقه، هذا مع أنّ الأخبار الدالّه على الفوريه إن كانت بصدد إثبات توقيت الفائته، و أنّ أوّل وقتها يتحقّق بحدوث الذكر فهو مخالف لما هو المرتكز عند المتشرّعه.

ضروره أنّهم لا- يرون للقضاء وقتا خاصًا، بحيث لو أخر عنه لصار قضاء أيضا و هكذا، و إن كانت بصدد إثبات أنّ هنا أمرا آخر تعلّق بالبدار و الإتيان بالقضاء فورا، لكانت أيضا مخالفه لارتكازهم.

نعم، لو كان المراد بالفوريه ما ذكرنا في تقريب جريان الأصل، من أنه ليس هنا أمر آخر تعلّق بالمبادره بالإتيان بالقضاء، بل مقتضى الأمر المتعلّق بنفس الطبيعه لزوم الإتيان بها فورا، فإذا أخرها إلى ثاني الوقت أو ثالثه و هكذا، مع احتمال زوال تمكّنه في ذلك الوقت، فإن اتّفق الإتيان بها فيه لا يكون مستحقًا للعقاب إلاّ من جهه التجزّي الحاصل بالتأخير مع احتمال زوال التمكّن، و إن لم يتّفق

ص: ١٦٠

يكون معاقبا من جهة الترك عمدا، لما كان ذلك موردا لإنكار المتشرّعه كما هو غير خفيّ.

ثمّ إنك عرفت أنّه لو فرضنا سقوط أخبار المواسعه عن الحجّيه، وقلنا بلزوم الأخذ بمقتضى أخبار المضايقه، فالقدر المتيقّن من تلك الأخبار هو ترتّب الحاضره على الفائته المتّصله بها، أو الشريكه للمتّصله في الوقت، ولا يتجاوز ذلك عن يوم و ليله، و من المعلوم أنّ هذا المقدار لا يوجب تعطيل أمر المعاش و الاقتصار من النوم و غيره على مقدار الضروره.

و قد انقذح من جميع ما ذكرنا بطلان القول بأصل المضايقه أولا و بالمضايقه المطلقه ثانيا، هذا تمام الكلام في مسأله المضايقه و المواسعه.

الترتيب بين الفوائت

اشاره

اعلم أنّ العامّه لم يفرّقوا بين هذه المسأله و المسأله المتقدمه، فمن قال منهم بعدم الترتيب كالشافعي قال به مطلقا، و من قال باعتبار الترتيب بالنسبه إلى يوم و ليله في الحاضره و الفائته كأبي حنيفه و مالك، قال به في الفوائت أيضا بعضهما بالنسبه إلى بعض، و من قال بالترتيب مطلقا كأحمد، قال به مطلقا، هذا حالهم (١).

و أمّا أصحابنا فالقدماء منهم -القائلون بالمضايقه في المسأله المتقدمه- لم يتعرّضوا لهذه المسأله، نعم قد تعرّض لها السيّد في الجمل، و اختار الترتيب بين الفوائت أيضا، و قرّره على ذلك القاضي ابن البراج في شرحه (٢)، و لكن لا يستفاد

ص: ١٤١

١ - ١) المجموع ٣:٧٠ المغنى لابن قدامه ١:٤٧٦-١:٤٧٧، الشرح الكبير ١:٤٨٣-١:٤٨٤، بدايه المجتهد ١:٢٥٦-١:٢٥٧، تذكرة الفقهاء ٣٥١:٢-٣٥٣، مسأله ٥٨ و ٥٩.

٢ - ٢) جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣:٣٨، المهذب ١:١٢٦، مختلف الشيعة ٣:٣ و ٤.

منهما الملازمه بين المسألتين.

و أمّا المتأخرون فقد عنونوا مسألتين و اختلفوا في كليهما، و ظاهرهم عدم الملازمه بينهما، فيمكن حينئذ القول بالمضايقه في المسأله المتقدمه دون هذه المسأله، و كذا العكس كما هو المعروف بينهم، و قد ادعى الإجماع عليه بالنسبه إلى هذه المسأله (١).

و كيف كان فربما يقال في المسألتين: إن المرتكز في أذهان أهل العرف في الأوامر المتعدده المتعلقه بطبيعته واحده في الأزمنه المتعاقبه، رعايه التقدّم و التأخر الثابتين لتلك الأوامر في مقام التوجه إلى المكلف في مقام الامتثال و الإطاعه، بحيث يمثلون أولا الأمر المتوجه إليه أولا و ثانيا الأمر المتوجه إليه ثانيا و هكذا.

فالقطعات المختلفه من الزمان التي هي ظروف للمكلف به كما أنّها متقدمه بعضها على بعض ذاتا، و تكون السابقه متصفه بوصف السبق أصاله، و اللاحقه بوصف اللحق كذلك، كذلك لها مدخلية في اتّصاف الأمر الواقع في القطعه اللاحقه بوصف اللحق، و كذا الواقع في السابقه، و العرف يراعى هذين الوصفين الثابتين للأمر مثلا في مقام الامتثال، و يأتي بمتعلق الأمر السابق أولا و اللاحق ثانيا.

و كأنه يكون الإتيان بمتعلق السابق عندهم شرطا لصحة الامتثال بالنسبه إلى الأمر اللاحق، إمّا لكون نفس الإتيان بالمتعلق وجوده شرطا للثاني مع قطع النظر عن تعلق الأمر به أولا، لأجل تقدّم ظرفه على ظرفه، و إمّا لكون تعلق الأمر به أولا مستعديا لتقديم الإتيان بمتعلقه في مقام الامتثال.

ص: ١٤٢

١ - ١) الخلاف ١: ٣٨٢ مسألة ١٣٩، المعتمد ٢: ٤٠٥ - ٤٠٦، المنتهى ١: ٤٢١، التنقيح الرائع ١: ٢٦٧، ذخيره المعاد: ٣٨٥، كفايه الأحكام: ٢٨، مستند الشيعة ٧: ٣١٣، جواهر الكلام ١٩: ١٣.

و يؤيد هذا الارتكاز، الروايات المتقدّمة الدالّة على الترتيب بين الحاضر و الفائتة، و كذا صدر روايه زراره الطويله المتقدّمه فى المسأله السابقه، الظاهره فى الابتداء بأولى الفوائت ثمّ الإتيان بما بعدها (١)، و كذا روايه عبد الله بن سنان الوارده فى رجل أفاض من جمع حتّى انتهى إلى منى فعرض له عارض لم يرم الجمره حتّى غابت الشمس، الدالّة على أنّه يرمى إذا أصبح مرّتين إحداهما بكره و هى للأمس، و الأخرى عند زوال الشمس و هى ليومه (٢)، و كذا ما رواه العامه عن النبىّ صلّى الله عليه و آله من أنّه فاتت منه صلوات ثمّ أتى بقضائها مرّتين و مقدّما للفائتة السابقه على اللاحقه (٣).

و بالجمله: المرتكز لدى العرف فى مقام العمل، تقديم امتثال الأمر المتوجّه إليه أوّلا على امتثال الأمر المتوجّه إليه ثانيا، من غير فرق بين الفوائت بعضها بالنسبه إلى بعض و بين الحاضر و الفائتة، و أمّا الحواضر فترتب بعضها على بعض قهرى لا يكاد يحتاج إلى البيان. نعم فى الظهرين و كذا العشائين حيث يمكن مخالفه الترتيب احتياج إلى البيان، و أنّ الظهر شرط للعصر و المغرب شرط للعشاء، و قد وقع بيانه فى الفتاوى تبعا للنصوص.

هذا غايه ما يمكن أن يقال فى تقريب هذه الدعوى، و لكن يرد عليها أنّ بناء العرف على ما ذكر على تقدير تسليم ثبوته، لا يثبت اللزوم الشرعى، بعد كون المحتمل أنه لا يكون الإتيان بالصلاه السابقه دخيلا فى ترتب المصلحه على الصلاه اللاحقه، بل كان مجرد تحقق القطعه الخاصه التى هى ظرف للصلاه اللاحقه مؤثرا فى ترتب المصلحه.

ص: ١٤٣

١- (١) الوسائل ٤:٢٩٠. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ١.

٢- (٢) التهذيب ٥:٢٦٢ ح ٨٩٣، الوسائل ١٤:٧٢. أبواب رمى جمره العقبه ب ١٥ ح ١.

٣- (٣) سنن الترمذى ١:٢٢٣ ب ١٨ ح ١٧٩، سنن النسائى ١-٢:٣٣٦ ب ٥٥ ح ٦١٨.

فحدوث الزوال و تحقّقه دخيل في ترتّب المصلحه على صلاه الظهر، من غير أن يكون تأخرها عن صلاه الفجر مؤثراً فيه، و كذا حدوث الفجر الصادق له مدخله في تأخير فريضه الصبح في المصلحه المترتبه عليها من غير أن يكون تقدّمها على صلاه الظهر الواقعه بعد الزوال مؤثراً فيه أصلاً.

فالقطعات من الزمان التي تكون كلّ واحده منها ظرفاً لصلاه خاصّه، و إن كانت متقدّمه بعضها على بعض أصاله، و بتبعها تتّصف الصلاه السابقه بوصف السبق و اللاحقه بوصف اللحق، إلاّ أنّ هذا الاتّصاف ليس له دخل في ترتّب المصلحه المترقبه على الصلاه المأتى بها، فلا بدّ من ملاحظه دليل آخر يدلّ على الترتيب.

ثمّ إنّّه على تقدير تسليم ما ذكر يمكن الفرق بين المسألتين، بأنّ ما له الدخّل في البناء العرفي المتقدّم هو اختلاف أزمته ثبوت الأوامر و تعاقبها، و من المعلوم أنّ تعاقب الأزمته إنّما يتحقّق بالنسبه إلى الفوائت - بعضها بالإضافه إلى بعض - لأنّ توجّه الأمر بالفائتة السابقه، يكون قبل توجّه الأمر بالفائتة اللاحقه.

و أمّا في الحاضره بالنسبه إلى الفائتة فيمكن أن يقال: بعدم التعاقب إذا ذكر الفائتة عند حضور وقت الحاضره، لتوجّه الأمرين إليه معاً في حال واحد، بناء على أن يكون قوله عليه السّلام: «يقضيها إذا ذكرها» (1) دالاً على حدوث الأمر بالقضاء عند حدوث الذكر، بحيث لا يكون قبله أمر بإتيان الفائتة أصلاً.

و كيف كان، فنقول: - بعد ذكر أنّ النزاع في المقام إنّما هو في غير الظهرين من يوم واحد، و كذا العشائين من ليله واحده، لأنّ ترتّب قضاء العصر على الظهر و العشاء على المغرب من يوم و ليله واحده لا إشكال فيه كما هو كذلك بالنسبه إلى

ص: ١٦٤

١ - ١) الكافي ٣: ٢٩٢ ح ٣، التهذيب ٢: ٢٦٦ ح ١٠٥٩، و ص ١٧١ ح ٦٨١، الاستبصار ١: ٢٨٦ ح ١٠٤٦، الوسائل ٤: ٢٧٤. أبواب المواقيت ب ٧٢ ح ١.

أدائهما-إن الروايات الواردة في هذا المقام كثيرة:

منها:روايه محمد بن مسلم قال:سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل صَلَّى الصلوات و هو جنب اليوم و اليومين و الثلاثة ثم ذكر بعد ذلك؟قال:«يتطهر و يؤذن و يقيم في أولهن ثم يصلي و يقيم بعد ذلك في كل صلاه،فيصلي بغير أذان حتى يقضى صلاته»(١).و لا- دلالة لها على اعتبار الترتيب بين الفوائت،لأنها ناظره إلى تأكيد استحباب الأذان و الإقامه لأولهن،و خصوص الإقامه لغيرها،مما يؤتى به بعدها.

و ليس مفادها لزوم الابتداء بما فات أولا من الصلوات،لأنه يحتمل أن يكون المراد بأول الصلوات الفائتة،أولها في مقام الإتيان بقضائها لا أولها في مقام الفوت، و على فرض أن يكون المراد به هو أولها عند الفوت،لا يكون لها أيضا دلالة على لزوم الابتداء به،لأن ذلك التعبير إنما وقع مطابقا لعمل العرف،فإنه جرت سيرتهم على الابتداء بما فات أولا ثم الإتيان بما بعدها مترتبه،لأنه لا داعى لهم إلى الشروع من الوسط أو من الآخر كما لا يخفى.

و منها:مرسله جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام قال:قلت:تفوت الرجل الامولى و العصر و المغرب و يذكر عند العشاء،قال:«يبدأ بصلاته الوقت الذى هو فيه،فإنه لا يأمن الموت،فيكون قد ترك الفريضة فى وقت قد دخل ثم يقضى ما فاتة الأول فالأول»(٢).

و هذه الروايه و إن كانت ظاهره فى ترتب قضاء المغرب على قضاء الظهرين كترتب المتأخره منهما على المتقدمه الذى قد عرفت أنه لا إشكال فيه،إلا أنها موهونه من جهه موافقتها لمذهب العامه،من جهه دلالتها على تباين وقتى العشاءين،و لزوم الإتيان بالعشاء الآخره فى الوقت المشترك على حسب معتقد

ص:١٦٥

١-١) التهذيب ٣:١٥٩ ح ٣٤٢،الوسائل ٨:٢٥٤.أبواب قضاء الصلوات ب ١ ح ٣.

٢-٢) المعتمر ٢:٤٠٧،الوسائل ٤:٢٨٩.أبواب المواقيت ب ٦٢ ح ٦.

الإماميه رضوان الله عليهم أجمعين، فلا يمكن الاعتماد عليها من هذه الجبهه.

و أما ترتب قضاء العصر على الظهر فقد عرفت خروجه عن محلّ النزاع، ثمّ إنّ في تعليقه عليه السّلام لزوم الابتداء بالوقت الذي هو فيه بأنه لا- يأمن الموت، فيكون قد ترك صلاه فريضه في وقت قد دخلت، إشعارا بما ذكرنا في تقرير الأصل في المسأله المتقدّمه، من أنه ليس المراد بفوريّه القضاء كونها موقته بحدوث الذكر، أو أنّه تعلق أمر آخر بها زائدا على الأمر المتعلق بأصل الطبعه، بل المراد بها هو لزوم الإتيان بها من جهه احتمال كون التأخير موجبا لترك المأمور به من غير عذر فراجع.

و منها: فقرتان من روايه زراره الطويله المتقدّمه في المسأله السابقه:

١- قوله عليه السّلام في ذيلها فيما إذا فاتته المغرب و العشاء جميعا: «فإن خشيت أن تفوتك الغداه إن بدأت بالمغرب فصلّ الغداه، ثمّ صلّ المغرب و العشاء، ابدأ بأولهما لأنهما جميعا قضاء.» و لا دلاله لهذه الفقره إلّا على وجوب رعايه الترتيب بين قضاء العشاء و قضاء المغرب من ليله واحده، و قد عرفت أن ذلك ممّا لا إشكال فيه.

٢- قوله عليه السّلام في صدر الروايه: «إذا نسيت صلاه أو صلّيتها بغير وضوء و كان عليك قضاء صلوات فابدأ بأولهنّ، فأذن لها و أقم ثمّ صلّها ثمّ صلّ ما بعدها بإقامه إقامه لكلّ صلاه» (١). و هذه الفقره من حيث المضمون موافقه لروايه محمد بن مسلم المتقدّمه (٢)، إلّا أنّ دلاله هذه على اعتبار الترتيب على فرضها أقوى من دلاله تلك الروايه، و ذلك من جهه اشتمالها على الأمر بالابتداء بأول الفوائت دونها.

ص: ١٦٦

١- (١) الوسائل ٢٩٠:٤. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ١.

٢- (٢) الوسائل ٢٥٤:٨. أبواب قضاء الصلوات ب ١ ح ٣.

و لكنّها أيضا ممنوعه، لأنّها ناظره إلى حكم آخر، و هو تأكّد استحباب الأذان و الإقامه لأولها و خصوص الإقامه لغيرها ممّا يؤتى به بعدها بلا فصل، و الأمر بالابتداء بأولهنّ إنّما هو توطئه للحكم المذكور بعده، و لا دلالة له على لزوم ذلك و لعلّه وقع من باب المطابقه، لما جرت به سيره العرف غالبا من الابتداء فى مقام امتثال الأمر بالقضاء بما فات أولا، ثمّ الإتيان بما بعدها مرتبه على حسب ترتيب الفوت كما لا يخفى.

و بالجمله: دلالة هذه الفقرة من الروايه على لزوم مراعاة الترتيب بين الفوات مبته على كونها بصدد بيان حكيمين: أحدهما: وجوب الابتداء بما فات أولا.

ثانيهما: الأمر بالأذان و الإقامه للفائته المبتدأ بها و بخصوص الإقامه لما بعدها، مع أنّ ظاهرها يأبى عن ذلك، فإنّ الناظر المتأمل فيها يقضى بعدم كونها إلّا فى مقام بيان الحكم الثانى.

و الأمر بالابتداء بأول الفوات إنّما وقع من باب المطابقه لعمل العرف و سيرتهم، بناء على أنّ يكون المراد بأولها هو الأول فى مقام الفوت. هذا، و يحتمل قويا أنّ يكون المراد به هو الأول فى مقام العمل و الإتيان بالفوات المتعدده، فلا يكون ذكره مجددا إلّا من باب التوطئه للحكم المذكور بعده.

هذا، مضافا إلى أنّه لو سلّم ظهور الروايه فى الأمر بالابتداء بما فات أولا، و أنّ هذا حكم مستقلّ تكون الروايه بصدد بيانه، نقول: إنّ مقتضاها مجرد لزوم الابتداء بما فات أولا و لا دلالة لها على لزوم مراعاة الترتيب بالنسبه إلى ما بعدها، بحيث تكون الفائته الثانى فى مقام الفوت ثانى فى مقام العمل أيضا، اللهم إلّا أنّ يتمسّك بعدم القول بالفصل أو بمفهوم الموافقه الراجع إلى إلغاء الخصوصيه، ضروره أنّه لا خصوصيه للأولى من حيث لزوم الابتداء بها، بل ذلك إنّما هو من جهه اشتراط

الإتيان بالفائته السابقه فى صحه الفائته اللاحقه من دون فرق بين الأولى و غيرها.

و كيف كان، فالاستناد لإثبات مثل هذا الحكم إلى مثل هذه الروايه مع قصور دلالتها مما لا ينبغي أن يصدر من الفقيه، خصوصا بعد احتمال كون المقصود منها هو المقصود من روايه محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام المتقدمه، وقد عرفت ضعف دلالتها بمكان.

و خصوصا بعد كون مقتضى مناسبه الحكم بالأذان و الإقامه لاولى الصلوات، و الإقامه لما بعدها، هو كون الموضوع لذلك مطلق ما يؤتى به أولا، سواء كان هو الأول عند الفتوى أم لم يكن، و لا ملائمته بين خصوص الأول فى مقام الفتوى و هذا الحكم أصلا.

ألا ترى أنه لا يستفاد من الروايه استحباب الأذان و الإقامه معا لمن خالف الترتيب نسيانا و ابتداء بغير الأول عند الفتوى، و من المعلوم خلافه. هذا، و لكن الذى يمنعنا عن الفتوى بعدم اعتبار الترتيب على ما هو مقتضى الأصل بعد قصور الدليل، هى الشهرة العظيمة المحققه بين المتأخرين من الأصحاب رضوان الله عليهم.

فإنك عرفت (1) أن المسأله و إن لم تكن موردا لتعرض القدماء- ما عدا السيد فى الجمل، و القاضى فى شرحه- إلا أن المتأخرين المتعرضين لها لم يناقشوا فيها، بل قد ادعى الإجماع غير واحد منهم، و حينئذ فالأحوط بل الأقوى لزوم مراعاة الترتيب بالنسبه إلى الفوائت و إن لم يكن معتبرا شرعا فى أدائها، هذا كله بالنسبه إلى اعتبار أصل الترتيب فى الجمله.

و أما اختصاص اعتباره بصوره العلم بالترتيب أو إطلاقه لصوره الجهل أيضا

ص: ١٦٨

(١-١) راجع ١٦١:٣.

فهو محلّ خلاف بينهم، والظاهر أنّ من تعرّض من القدماء لأصل مسأله الترتيب بين الفوائت كالسيّد المرتضى على ما مرّ (١) لم يتعرّض لفرض الجهل أصلاً، بل وقع التعرّض له في كلام المحقّق والعلّامه وغيرهما من المتأخّرين، وهم بين من خصّ اعتباره بصوره العلم كأكثر من اعتبر الترتيب، وبين من كان ظاهر كلامه الإطلاق وعدم التقييد بصوره العلم، وبين من تردّد في اعتباره في صوره الجهل، كالمحقّق في المعتر، أو استوجه الاحتياط كالعلّامه في التذكره، أو صرّح باعتباره فيها أيضاً، كما حكى عن الشيخ الكبير كاشف الغطاء قدّس سرّه (٢).

ثمّ إنّّه قد استدللّ للقول بعدم اعتبار الترتيب مع الجهل به، «تاره» بالأصل السالم عن معارضه الأدلّه السابقه الظاهره في غيره، و«اخرى» باستلزام التكرار المحال أو الحرج في كثير من موارد المتمّم في غيرها، بعدم القول بالفصل و موافقه لسهوله المله و سماحه الشريعه، و«ثالثه»، برفع القلم عن النسيان، و أنّ الناس في سعه ما لم يعلموا.

و ذكر في الجواهر: أنّ مراعاة الترتيب حال الجهل به مع أنّه أحوط في البراءه عمّا اشتغلت الذمّه به من الصلاه بيقين، لا يخلو اعتبارها عن قوّه، و ناقش في أدلّه العدم، بعدم صلاحية الأصل لمعارضه الأدلّه المتقدمه الحاصله بسبب استصحاب وجوبه، و إطلاق الأدلّه السابقه من معاهد بعض الإجماعات و الأخبار التي لا مدخلية للعلم و الجهل فيما يستفاد منها و عدم استلزام التكرار للمحال بل و الحرج.

ضروره كونه كمن فاته مقدار ذلك يقينا الذي من المعلوم عدم سقوط القضاء

ص: ١٦٩

١ - ١) في ١٦١: ٣.

٢ - ٢) المعتر ٢: ٤٠٥، التذكره ٢: ٣٥٩، المنتهى ١: ٤٢١، تحرير الأحكام ١: ٥١، إيضاح الفوائد ١: ١٤٧، الذكري: ٢: ٤٣٣ - ٤٣٤، البيان: ١٥٢، روض الجنان: ٣٦٠، الروضه البهيّه ١: ٣٤٥، مدارك الأحكام ٤: ٢٩٦، ذخيره المعاد: ٣٨٥، كشف الغطاء: ٢٧٠، جواهر الكلام ١٣: ٢٥.

عنه لمشقتة بكثرتة، على أنه لو سلم الحرجية في الجملة فسبب ذلك بعض الأفراد أو أكثرها، وأقصاه السقوط فيما يتحقق الحرج به دون غيره، كما هو ظاهر الأستاذ في كشف الغطاء في أول كلامه بل صريحه.

و دعوى الإجماع المركب الذي هو حجّة في مثل هذه المسائل عهدتها على مدّعيها، بل قد يقال بوجوب ترجيح إطلاق أدلّه المقام على دليل الحرج، بناء على قبوله لذلك، كما أخرج عنه فيما لو كان مقدار هذا المكزّر معلوم الفوات، بل قد يقال بعدم شمول دليل الحرج للمقام أصلاً، إذا المراد نفيه في الدين لا ما يوجه العقل عند الاشتباه للمقدّميه، انتهى (١).

أقول: المهم في المقام ملاحظه أنّ صدر روايه زواره المتقدمه الذي يكون دليلاً منحصراً في هذا الباب هل يدلّ على إطلاق وجوب مراعاة الترتيب، و أنه لا يختص بالعالم بعد تسليم ظهوره في أصل اعتبار الترتيب في الجملة، أو لا يدلّ على ذلك؟ ضروره أنه مع دلالتة على ذلك لا مجال للتمسك بالأصل، وكذا بحديث: «إنّ الناس في سعه ما لم يعلموا» (٢).

نعم، لو فرض استلزام التكرار للحرج في مورد يسقط الترتيب بالنسبه إلى ما يتحقّق به الحرج دون غيره، لحكومته دليل الحرج على الأدلّه الدالّة على الأحكام بالعناوين الأوليه، كما قد حقّق في محلّه، والقول بوجوب ترجيح إطلاق أدلّه المقام على دليل الحرج ناش من قلّه التأميل، وعدم رعايه النسب الواقعه بين الأدلّه، و الخلط بين التعارض و الحكومه، فهذا القول ممّا لا ينبغي توهمه أصلاً.

هذا، و قبل التأمل في دلالة صدر الروايه على الإطلاق و عدمه نلاحظ حال المسأله بحسب مقام الثبوت و نقول:

ص: ١٧٠

١-١) جواهر الكلام ٢٤: ١٣-٢٥.

٢-٢) عوالي اللئالي ١: ٤٢٤ ح ١٠٩.

القول باعتبار الترتيب فى الفوائت، بعضها بالنسبه إلى بعض، قد يجتمع مع القول باعتباره فى المسأله المتقدمه، وهى مسأله الحاضره و الفائته، وقد يجتمع مع القول بعدم دخاله الفائته فى صحه الحاضره.

فعلى الأول: يكون هذا القول إلى أنّ الصلوات اليوميه الواقعه فى الأزمان المختلفه المتعاقبه المترتبه، كما أنّها متأخره تكويننا بعضها عن بعض - تبعاً لظروفها الزمانيه التى يكون بعضها سابقاً على البعض الآخر ذاتاً و أصاله - كذلك يكون هذا التأخر شرطاً شرعياً لصحه اللاحقه، فصلاه الظهر كما أنّها مشروطه بوقوعها فى الزمان الذى يتأخر تكويننا عن الزمان الذى هو ظرف وقوع فريضه الصبح، كذلك يكون تأخرها عن فريضه الصبح شرطاً شرعياً لصحتها، بحيث لا يكاد يمكن أن تتحقق بدونها.

و على الثانى: الذى يكون مرجعه إلى التفصيل بين المسألتين، و القول بعدم اعتبار الترتيب بين الحاضره و الفائته و اعتباره بين الفوائت كما هو المعروف بين المتأخرين، يكون مرجع اعتبار الترتيب إلى عدم كون الصلاه المتقيده بالوقوع فى الزمان المتأخر مشروطه بوقوع الصلاه التى ظرفها الزمان المتقدم و تحققها، بل وصف الفوت له مدخلية فى هذه الجهه، و أنّ اجتماع الفوائت يوجب زياده شرط على الشروط، من دون أن يكون هذا الشرط معتبراً فى غيرها.

و حينئذ نقول: اعتبار الترتيب عند الجهل أيضاً بناء على الأول لا - يحتاج إلى مثونه كثيره، بل الظاهر على فرض ثبوت هذا القول، إطلاق وجوب الترتيب و عدم اختصاصه بصوره العلم، بحيث لو فرض قصور الدليل عن الشمول لصوره الجهل لكان مقتضى مفهوم موافقه الذى هو عباره أخرى عن إلغاء الخصوصيه، تعميمه بحيث يشمل صوره الجهل أيضاً، و ذلك لأنه بعد ما علم العرف باشتراط صحه اللاحقه شرعاً بوقوع السابقه قبلها من جهه قيام الدليل، لا يرى فى ذلك

فرقا بين العالم و الجاهل كما لا يخفى.

و أما بناء على الوجه الثانى، حيث يكون اشتراط ذلك حادثا عند اجتماع الفوائت، لأنّ المفروض مدخلية وصف الفوت فى ذلك يحتاج إطلاق القول بالاعتبار إلى دليل قوى، و لا يكاد يفهم العرف من الدليل لو فرض اختصاصه بصورة العلم أنه لا مدخلية للعلم فى ذلك، لأنه حيث لا يكون هذا المعنى قريبا إلى فهم العرف، لأنّ مدخلية وصف الفوت فى أحداث شرط زائد من دون أن تكون السابقة مطلقا شرطا لصحّح اللاحقه، و عدم كونها مشروطه بتأخرها عنها، أمر بعيد عن أذهانهم، فإذا كان الدليل على ذلك الشرط ظاهرا فى خصوص صورته العلم يقتضون فى مفاده على خصوص تلك الصورة، و لا تكون خصوصيه العلم ملغاه عندهم أصلا، هذا كلّّه بحسب مقام الثبوت.

و أمّا بحسب مقام الإثبات فقد عرفت أنّ الدليل الوحيد هو صدر روايه زواره المتقدمه، و عرفت أيضا أنّ غايه مدلولها على تقدير الإغماض عمّا ذكرنا سابقا، من عدم كونه فى مقام بيان هذا الحكم، بل هو ناظر إلى حكم آخر، هو وجوب الابتداء بأولى الفوائت فى مقام الفوت، و لا دلالة لها على اعتبار الترتيب بين غيرها من الثانية و الثالثه و هكذا.

و من المعلوم أنّ المخاطب بهذا الأمر هو العالم بالترتيب القادر على الابتداء بأولى الفوائت عن علم، فاستفاده اعتبار الترتيب بالنسبه إلى غير الأولى تحتاج إلى دعوى إلغاء الخصوصيه، كما أنّ استفاده إطلاق الاعتبار بالنسبه إلى الجاهل أيضا يحتاج إلى تلك الدعوى. و نحن و إن وافقنا على إلغاء الخصوصيه من الجهه الأولى، نظرا إلى أنه لا- خصوصيه للفائتة الأولى بنظر العرف، لكن لا نسلم الدعوى الثانية، خصوصا بعد كون مراعاة الترتيب عند الجهل مستلزمه غالبا لتكرار الفائتة كثيرا، و خصوصا بعد ما عرفت من أنّ إلغاء خصوصيه العلم بعد

عدم كون الحاضر مشروطه بالإتيان باللاحقه و تأخرها عنها، ممّا لا يساعده العرف أصلاً.

فالإنصاف أنّ الانتكاء فى مقام الإفتاء على مثل هذه الروايه، مع ما عرفت من قصورها عن الدلاله، على أصل اعتبار الترتيب بين الفوائت-فضلاً عن إطلاقه و شموله لحال الجهل أيضاً، و مع استلزام العمل بمقتضى هذه الفتوى المشقه الكثيره- ممّا لا ينبغى أن يقع من الفقيه، بل الإفتاء بذلك خلاف الاحتياط، من جهه أنّ إلقاء المكلف فى المشقه- من دون دليل ظاهر و حجّه واضحه- ممّا يسدّ باب الاحتجاج للمفتى عليه، و يبقى له حق السؤال عن وجه هذا الإلقاء مع كون الحال ما ذكر.

و كما أنّ الاحتياط فى مقام العمل مستحسن بلا ريب، فكذلك الاحتياط فى مقام الإفتاء، أ لا ترى أنّ المقدّس الأردبيلى قدّس سرّه مع شدّه تورعه و كثره زهده حتّى أنّه بلغ إلى مرتبه لم يبلغ إليها إلاّ- القليل- و لذلك اشتهر بالمقدس- لم يكن يفتى فى الفقه إلاّ- بما دلّ عليه دليل ظاهر، و ليس ذلك إلاّ لأجل أنه يرى أنّ مقتضى الاحتياط فى مقام الإفتاء مع عدم وجود مثل ذلك الدليل التجنّب عنه، و عدم إلقاء المكلف فى الضيق و المشقه.

هذا كلّه فيما لو كان جاهلاً بالترتيب من أوّل الأمر، و أمّا لو كان عالماً به ابتداءً ثمّ عرض له النسيان، فمقتضى استصحاب وجوب الترتيب الثابت حال العلم لروايه زواره المتقدمه- بناء على دلالتها على اعتباره كما هو المفروض- لزوم تكرار الفوائت حتّى يحصل له العلم بحصول الترتيب المعتر شرعاً. هذا كلّه فيما يتعلّق بقضاء المكلف عن نفسه.

و أمّا تولّى القضاء عن الميّت، سواء كان من وليه الذى هو أكبر الذكور من أولاده، أو من متبرّع، أو من مستأجر، ففى لزوم مراعاة الترتيب فيه أيضاً إشكال، و لهذه المسأله صور كثيره، لأنّه قد يكون الترتيب معلوماً لكلّ من الميّت

و وصيته و المتولّى للقضاء-ولّيّا كان أو متبرّعا أو مستأجرا-وقد يكون مجهولا لجميعهم،وقد يكون معلوما لبعض و مجهولا لآخر بصوره المتعدّده،ولا بدّ من بيان أحكام جميع صور المسأله.

أمّا الصوره الأولى التى هى القدر المتيقّن من محلّ النزاع فى هذه الجهه، فالمحكّى فى الجواهر عن كشف الغطاء لأستاذة عدم اعتباره،استنادا إلى الأصل بعد قصر ما دلّ على اعتبار الترتيب على المتيقّن و هو القاضى عن نفسه،و إلى إطلاق ما دلّ على القضاء عن الميت (١).

هذا،ولكنّه ناقش فيه فى الجواهر بأنّ النائب لا يكون إلاّ مؤدّيا تكليف غيره الذى من كفيته الترتيب،كالقصر و الإتمام و الجهر و الإخفات،فلو استأجر أجيرين حينئذ كلّ واحد عن سنه لم يجز عنه لو أوقعا دفعه،فضلا عن عكس الترتيب بل يصحّ منهما سنه خاصّه (٢).

و ذكر فى المصباح:إنّه قد يقال:بأنّ النائب إنّما يجب عليه أن يأتى بالفعل على وجه يقع تداركا للفريضه الفائته،بأن يقع موافقا لطلبها الابتدائى المتعلّق بها من حيث هو،لا الأمر الثانوى المتعلّق بقضائها بعد فواتها،و قال فى توضيح هذا ما ملخصه:

إنّ الشارع أوجب على ولىّ الميت أن يقضى عنه ما فاته من صلاه أو صيام، كما أنّه أوجب ذلك على نفسه على تقدير بقائه حيّا و تمكّنه من ذلك،فالقضاء سواء كان على الوليّ أو على نفسه إنّما يجب بأمر جديد،و لكن متعلّق هذا الأمر هو الفعل الذى تعلّق به الأمر الأول فى خارج وقته.

ص: ١٧٤

١-١) كشف الغطاء: ٢٧٠.

٢-٢) جواهر الكلام ٣٠: ١٣.

و إن شئت قلت: إنَّ الأمر الجديد كاشف عن عدم فوات مطلوبيه ذلك الفعل بفوات وقته، فيجب على القاضي مطلقاً الإتيان بالفعل على وجه يقع إطاعه للأمر الأول، لعدم تقيده بوقته، فيجب عليه حينئذ مراعاة جميع ما يعتبر فيه عدى خصوصيه الوقت، أو الخصوصيات الناشئه من خصوصيه الأدائيه، ككون بعضها متقدماً على بعض باعتبار تقدّم وقته لا- من حيث هو، و أمّا سائر الخصوصيات التي ثبتت في القضاء لا من حيث كونها من مقتضيات نفس الأمر بالقضاء من حيث هو، بل بدليل خارجي فليقتصر على مقدار دلالته، فإن كان مخصوصاً بالقاضي عن نفسه اقتصر عليه.

و الحاصل أنّه يجب على النائب أن ينوب عنه في تدارك ما فاته بمخالفته الأمر الابتدائي المتعلّق بالفريضه الفائته دون الأمر القضائي المنتجّز عليه بعد الفوات، فالخصوصيات المعبره في امثال هذا الأمر دون الأمر الأصلي لم يجب عليه رعايتها إلا أن يدلّ عليه دليل.

و من هذا القبيل مسأله الترتيب، فإننا لم نستفد وجوبه من نفس الأمر بالقضاء حتّى في المترتّبين بالأصل، لاحتمال كون ترتّبهما الأصلي ناشئاً من ترتّب وقت أدائهما، فلا تجب رعايته لدى الإتيان بهما في خارج الوقت، بل للأخبار الخاصّه القاصره عن الشمول لغير القاضي عن نفسه، اللهمّ إلا أن يدعى أنّ المنساق منها كونها مسوقه لبيان كيفيه قضاء الفوات من حيث هو، من دون مدخله للأشخاص الفاعلين كما لا يبعد ذلك (١)، انتهى.

و محصّل ما أفاده قدّس سرّه أنّ النائب إنّما يجب عليه تدارك ما فات عن المنوب عنه، من الصلوات الأدائيه غير المشروطه شرعاً بتأخّر اللاحقه، و تقدّم السابقه،

ص: ١٧٥

و ترتبها عليها، و لا يكون فعله تداركا للتدارك الواجب على المنوب عنه، حتى يشترط فيه ما يشترط في تداركه من الترتيب و غيره، فهو تدارك لأصل الفأئ دون تداركه.

و حيث إنَّ المفروض عدم اعتبار الترتيب شرعا في أصل الفأئ، و الدليل الدال على اعتباره إنما دلَّ عليه في خصوص تدارك المنوب عنه، لأنَّه المخاطب بالابتداء بأولى الفوائت، على ما دلَّت عليه روايه زراره المتقدمه (١)، فلا يكون في البين ما يوجب على النائب مراعاة الترتيب كما لا يخفى.

اللهم إلا- أن يقال: إنَّ فعل النائب لا يخرج عن عنوان القضاء، لأنَّه ليس إلا الإتيان بالمأمور به في خارج وقته، فعمله أيضا متَّصف بعنوان القضاء، و المنساق من دليل اعتبار الترتيب هو اعتباره فيما يؤتى به بعنوان القضاء، سواء كان صادرا من نفس المكلف أو من النائب عنه، فلا يبعد حينئذ دعوى الإطلاق و عدم الاختصاص بالقاضى عن نفسه، كما نفى البعد عنه في ذيل كلامه على ما عرفت.

هنا مسائل:

الأولى: من فآئته فريضة غير معيَّنه

من فآئته فريضة غير معيَّنه من الصلوات الخمس اليوميه، فالمشهور بين الأصحاب قديما و حديثا، بل حكى عن غير واحد دعوى الإجماع عليه، أنه يقضى صباحا و مغربا و أربعا مردده بين الظهرين و العشاء (٢)، و لكن حكى عن

ص: ١٧٦

١- ١) الوسائل: ٤: ٢٩٠. أبواب المواقيت ب ٦٣ ح ١.

٢- ٢) المقنعه: ١٤٨، المبسوط ١: ١٢٧، الفقيه ١: ٣٥٣، الخلافة ١: ٣٠٩، السرائر ١: ٢٧٥، جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٣٩، المراسم: ٩١، المهذب ١: ١٢٦، المعتمد ٢: ٤١٢، تذكرة الفقهاء ٢: ٣٥٩ مسألة ٦٢.

القاضي في الكافي، و ابن زهره في الغنيه، و ابن حمزه في الوسيله أنه يقضى خمس صلوات، و إن ناقش في الجواهر في حكايته عن الأخير بأنه لم يجده في كتاب الوسيله (١).

و كيف كان، فالحكم بوجوب الإتيان بخمس صلوات، كان لأجل أنّ الاكتفاء بالثلاث يوجب احتمال الإخلال بالجهر و الإخفات، لأنه على تقدير كون الفائتة واقعا هي صلاه العشاء التي يعتبر فيها الجهر بالقراءه، و لم يراعه المكلف في الأربع المرذده بين الظهرين و العشاء لم يتحقق قضاء ما فات كما فات، كما هو كذلك لو فرض العكس.

و ذلك لأنه لو كان الوجه في عدم الاكتفاء بالثلاث هو احتمال الإخلال بالجهر أو الإخفات، لكان اللازم الاكتفاء بأربع صلوات: صبح و مغرب و صلاتين رباعيتين إحداهما مرذده بين الظهر و العصر مع مراعاة الإخفات فيها، و ثانيتهما بتيه العشاء مع الجهر، فعدم الاكتفاء بالأربع أيضا يكشف عن كون الوجه في ذلك عندهم أمر آخر، و الظاهر إنه هو لزوم الإخلال بقصد التعيين.

توضيح ذلك، أنه قد مرّ في مبحث التيه من هذا الكتاب أنه يعتبر في العباده أمران:

أحدهما: تيه القربه و قصد الامتثال الراجح إلى الإتيان بالعباده على ما يقتضيه طبعها و طبع العابد كما مرّ تحقيقه.

ثانيهما: قصد تعيين عنوان المأمور به كالظهرية و العصرية و غيرهما من العناوين، و مع اشتباه عنوان المأمور به بغيره - كما في المقام حيث لا يعلم عنوان الفائت، و أنه هل يكون صباحا أو ظهرا أو عصرا أو مغربا أو عشاء - تكون تيه

ص: ١٧٧

(١ - ١) الكافي في الفقه: ١٥٠، الغنيه: ٩٩، مستند الشيعة ٧: ٣٠٤. المسأله الثالثه، جواهر الكلام ١٣: ١٢١ و ١٢٣.

القربه عند كلّ صلاه مرجعها إلى الإتيان بها، مع قصد الامتثال لو كانت هي الأمور به لا بخصوصها، لعدم العلم بكونها مقرّبه.

و أمّا قصد التعيين، فإن اقتصر على الثلاث يلزم الإخلال به بالنسبه إلى الأربع المرّدده، لعدم تعونها بخصوص عنوان الظهرية، وكذا العصرية والعشائية، و أمّا مع عدم الاقتصار عليها والإتيان بخمس صلوات لا يلزم الإخلال به، لأنّ كل صلاه مأتى بها معنونه بعنوان خاصّ، فاللأزم مراعاة هذه الجبهه مع إمكانها كما هو المفروض.

و يرد عليه أنّه كما يكفي قصد القربه المرّدّ الراجع إلى قصدها على تقدير كون العمل مقرّبا، كذلك يكفي قصد التعيين المرّدّ أيضا، بحيث قصد عند الإتيان بالأربع، العنوان الواقعي المرّدّ بين الظهرين والعشاء، لو كانت الفائته عباره عن واحده منها.

هذا، مضافا إلى أنّه ورد في المقام روايتان تدلّان على المذهب المشهور:

١- ما رواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن عليّ الوشاء، عن عليّ بن أسباط، عن غير واحد من أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السّلام قال:

«من نسي صلاه من صلاه يومه واحده و لم يدر أيّ صلاه هي، صلّى ركعتين و ثلاثا و أربعاً» (١).

و هي و إن كانت مرسله إلّا- أنّه باعتبار أنّ مرسلها عليّ بن أسباط الذي هو من أجلاء الطبقة السادسة الواقع في طبقه ابن أبي عمير و غيره من أصحاب الرضا عليه الصلاه و السلام، و هو و إن كان فطحيا، إلّا أنّ التتبع في رواياته يقتضى بتورّعه و تثبته، و أنّه لا يروى إلّا عن ثقّه، فلا يضرّ الإرسال أصلا.

ص: ١٧٨

ثانيتها: ما رواه البرقي في محكي المحاسن عن أبيه، عن العيّاس بن معروف، عن عليّ بن مهزيار، عن الحسين بن سعيد يرفع الحديث قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل نسي صلاة من الصلوات الخمس لا يدري أيّتها هي؟ قال: «يصلّي ثلاثه و أربعة و ركعتين، فإن كانت الظهر و العصر و العشاء كان قد صلّى، و إن كانت المغرب و الغداه فقد صلّى» (١).

و يحتمل قويا عدم كونها روايه أخرى، بل كانت هي الروايه الأولى بعينها، كما أنّه يحتمل أن تكون إضافه هذا الذيل الخالي منه الروايه الأولى من البرقي، و كان غرضه منها التوضيح و بيان الاكتفاء بالثلاث.

و كيف كان، فلا مجال للمناقشه في الاستدلال بهما من جهة الإرسال و الرفع، بعد استناد مثل المفيد و الشيخ و غيرهما من أعلام القدماء في مقام الفتوى إليهما، حيث أفتوا بمضمونهما (٢). هذا كلّ بالنسبه إلى الحاضر، و أمّا المسافر فالظاهر فيه الاكتفاء بثلاث بعنوان المغرب، و اثنتين مرّدده بين الصبح و الظهرين و العشاء على ما هو المشهور (٣).

و لكن حكي عن السرائر الفرق بين المسألتين بوجوب الثلاثه في الأولى و الخمس في الثانيه، نظرا إلى أنّ القاعده إنّما هي تقتضى الخمس، لكن خولف ذلك بالنسبه إلى الأولى، للإجماع و الروايتين، و لا دليل على مخالفتها هنا (٤).

و أنت خبير بأنّه يمكن دفعه مضافا إلى أنّه لا استبعاد في دعوى إلغاء الخصوصيه من الروايتين الواردتين في الحاضر، بأنك قد عرفت أنّه لا يلزم من

ص: ١٧٩

١-١) المحاسن ٢:٤٧ ح ١١٣٩، الوسائل ٨:٢٧٦. أبواب قضاء الصلوات ب ١١ ح ٢.

٢-٢) راجع ١٧٦:٣.

٣-٣) المهذب ١:١٢٦، مختلف الشيعة ٣:٢٤-٢٥، تذكره الفقهاء ٢:٣٦٠ مسأله ٦٢، فرع أ، روض الجنان: ٣٥٨.

٤-٤) السرائر ١:٢٧٥.

الاقتصار على الثلاث في المسأله المتقدمه الإخلال بشيء من قصد القربه و قصد التعيين أصلا، فالقاعدته في المقام تقتضى الاكتفاء بصلاتين. نعم تبقى خصوصيه الجهر و الإخفات، و الاستفادة من الروايتين سقوطهما في مثل المقام كما هو واضح.

الثانيه: الإتيان بما فات كما فات، قصرا أو تماما

لا ريب نصّا و فتوى في أنّ الفائته في السفر تقتضى قصرا و إن كان في الحضر، و الفائته في الحضر تقتضى تماما و إن كان في السفر، و لا خلاف فيه من علمائنا الإماميه رضوان الله عليهم (١)، كما أنّه مقتضى الروايات الكثيره الوارده في المقام، مثل مضمرة زراره قال: قلت له: رجل فاتته صلاه من صلاه السفر فذكرها في الحضر؟ قال: «يقضى ما فاتته كما فاتته، إن كانت صلاه السفر أداها في الحضر مثلها، و إن كانت صلاه الحضر فليقض في السفر صلاه الحضر كما فاتته» (٢).

و روايه عمّار عن أبي عبد الله عليه السّلام - في حديث - قال: سألته عن الرجل تكون عليه صلاه في الحضر هل يقضيها و هو مسافر؟ قال: «نعم، يقضيها بالليل على الأرض، فأما على الظهر فلا، و يصلّى كما يصلّى في الحضر» (٣).

و روايه أخرى لزراره عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «إذا نسي الرجل صلاه أو صلاها بغير طهور و هو مقيم أو مسافر فذكرها فليقض الذي وجب عليه، لا يزيد على ذلك و لا ينقص، من نسي أربعاً فليقض أربعاً مسافراً كان أو مقيماً، و إن نسي

ص: ١٨٠

١ - ١) المقنعه: ٢١١، شرائع الإسلام ١: ١١١، المعتمر ٢: ٤١١، تذكره الفقهاء ٢: ٣٦٣، مسأله ٦٥، الجامع للشرائع: ٨٨، مفاتيح الشرائع ١: ١٦٨، مسالك الأفهام ١: ٣٠٣، جواهر الكلام ١٣: ١١٢.

٢ - ٢) الكافي ٣: ٤٣٥، التهذيب ٣: ١٦٢، الوسائل ٣: ٣٥٠، الوسائل ٨: ٢٦٨، أبواب قضاء الصلوات ب ٦ ح ١.

٣ - ٣) التهذيب ٢: ٢٧٣، الوسائل ١٠: ٦٨، الوسائل ٨: ٢٦٨، أبواب قضاء الصلوات ب ٦ ح ٢. و الظهر: الحيوانات التي تحمل الأثقال في السفر، (لسان العرب ٤: ٥٢٢).

ركعتين صَلَّى ركعتين إذا ذكر مسافرا كان أو مقيما» (١).

و غير ذلك من الروايات الدالّة على وجوب الإتيان بما فات كما فات قصرا أو تماما. هذا، و خالف فيما ذكرنا بعض العامّة حيث اعتبر حال الإتيان بالقضاء لا حال الفوت (٢)، و لكنّه دعوى بلا دليل.

الثالث: اشتراك القضاء مع الأداء في أحكام الشك

الظاهر اشتراك القضاء مع الأداء في الأحكام المترتبة على نسيان بعض الأجزاء، أو على الشكّ في الإتيان بها بعد المحلّ، أو قبله، أو على الشكّ المتعلّق بالركعات الذي يوجب البطلان، أو البناء على الأكثر.

و دعوى إنّه يمكن أن لا يكون حين الفوات عارضا له هذا الأمر، أى الشكّ أو السهو على تقدير الإتيان به.

مدفوعه بأنّ ذلك لا- يوجب خروج القضاء عن الأحكام المترتبة على السهو فى الأداء، بالمعنى الأعمّ الشامل للشكّ كما لا يخفى.

الرابع: رعايه الهيئات وقت الفعل لا وقت الفوات

لو كان الواجب عليه فى حال أداء الصلاة مع بعض الحالات التى لا ينتقل إليها إلا فى صورته الاضطراب كالجلوس و الاضطجاع و نحوهما، فهل الواجب عليه مراعاة تلك الحال عند الإتيان بالقضاء و إن زال عنه العذر و ارتفعت الضرورة، أو أنّ الواجب عليه حينئذ الصلاة الواجبه فى حال التمكن و عدم الضرورة؟، وجهان.

ص: ١٨١

١- (١) التهذيب ٣: ٢٢٥ ح ٥٦٨، الفقيه ١: ٢٨٢ ح ١٢٨٣، الوسائل ٨: ٢٦٩. أبواب قضاء الصلوات ب ٦ ح ٤.

٢- (٢) المجموع ٤: ٣٦٧، تذكره الفقهاء ٢: ٣٦٣ مسألة ٦٥.

و الظاهر هو الوجه الثانى، كما نصّ عليه غير واحد من الأصحاب (١)، بل حكى فى مفتاح الكرامه عن إرشاد الجعفريه: أنّ وجوب رعايه الهيئات وقت الفعل لا وقت الفوات أمر إجماعى لا خلاف لأحد من أصحابنا فيه (٢)، بل فى الجواهر: أنّه من الواضحات التى لا تحتاج إلى تأمل (٣).

و الفرق بين هذه المسأله و المسأله الثانى أنّ هينئه الأداء من القصريه و الإتماميه هى المطلوبه للشارع بخصوصها، و إن كان المكلف متمكّنا من غيرها، ضروره أنّه لا يجوز للمسافر الإتمام، بل المطلوب فى حال السفر هو القصر، لأنّه من الصدقات التى تصدّق بها الله عزّ و جلّ، و يجب على الناس قبولها كما ورد فى الروايه (٤)، و هذا بخلاف الهيئه التى كان المطلوب الأصلي غيرها، إلّا أنّه اقتضى سهوله الشريعه و سماحه المله جواز الانتقال إليها كالجلوس و الاضطجاع كما عرفت.

و لو انعكس الفرض بأن كان الواجب عليه فى حال الأداء الصلاه الاختياريه التى لم يكن مضطراً فيها إلى شىء من الجلوس و الاضطجاع و غيرهما، فهل يكفى فى مقام القضاء و التدارك الإتيان بها جالسا أو ماشيا أو نائما، أو غيرها من الأحوال الاضطراريه المجزيه فى خصوص حال الاضطرار، أو يجب توقع زوال العذر و حدوث حاله الاختيار و القضاء معها؟ لا ينبغى الإشكال فى الجواز و الاكتفاء بذلك، لو علم بعدم زوال العذر و بقاءه

ص: ١٨٢

١- ١) منهم: العلّامه فى نهايه الأحكام ١: ٣٢٧، و ابن فهد الحلّى فى الموجز الحاوى (رسائل العشر): ١٠٩، و الطباطبائى فى رياض المسائل ٤: ٢٨٨.

٢- ٢) مفتاح الكرامه ٣: ٣٩٧.

٣- ٣) جواهر الكلام ١١٣: ١٣.

٤- ٤) الوسائل ٥٢٠، ٥١٩: ٨. أبواب صلاه المسافر ب ٢٢ ح ٧ و ١١.

إلى آخر العمر، إنما الإشكال فيما إذا علم بزواله فيما بعد أو احتتمل ذلك فنقول:

إن قلنا فى مسألة المضايقة المتقدّمة بثبوتها، وأن مقتضى الأدلّة هو الإتيان بالقضاء فوراً عند حدوث الذكر، إمّا لكونها موقّته بحدوثه وإمّا لتعلّق أمر آخر بالبدار والمسارعه غير الأمر المتعلّق بأصل الطبيعه، فلا ينبغى الارتياح فى أنّ مقتضى ذلك هو القول بجواز القضاء عند حدوث الذكر ولو كان فاقداً للحاله الاختياريه، بل الظاهر وجوب ذلك على ما يستفاد من تلك الأدلّة، كما أنّه لو استفيد منها ترتّب الحاضره على الفائته وكونها شرطاً لصحه الحاضره لا التوقيت و الفوريه المجرده، فالظاهر جواز الإتيان بها كذلك قبل الحاضره، بل وجوب ذلك كما لا يخفى.

وإن قلنا فى تلك المسأله بالمواسعه الراجعه إلى عدم التوقيت و عدم الفوريه و عدم الترتّب، فهل يجوز الإتيان بالفائته حينئذ أم لا؟ وجهان، حكى الوجه الأول عن البيان، والألفيه، وحاشيه المحقّق الثانى عليها، وعن نهايه الأحكام، و كشف الالتباس، وبعض آخر التصريح بأنّه لا يجب إلى زوال العذر، بل ذكر فى الجواهر أنّه لم يجد فيه خلافاً، بل استظهر ذلك من معقد إجماع إرشاد الجعفرية (١).

نعم، حكى فيها عن بعضهم استثناء خصوص صورته فقد الطهورين من صور الاضطرار، فأوجب تأخير القضاء إلى التمكن و زوال العذر، مدّعياً عليه الإجماع، و لكنّه أفاد نفسه أنّه بمكانه من الظهور مستغنى بها عن الاستثناء المزبور، وعن دعوى الإجماع المسطور، للعلم بعدم صحه القضاء بدونهما عندنا، حتّى لو قلنا بها فى الأداء لمصلحه الوقت (٢).

ص: ١٨٣

-
- ١ - ١) البيان: ١٥٢، نهايه الأحكام ١: ٣٢٧، الموجز الحاوى (رسائل العشر): ١٠٩، و نقل فى جواهر الكلام ١٣: ١١٥ عن الألفيه و حاشيه المحقّق النائينى و كشف الالتباس و الجعفرية و شرحها.
- ٢ - ٢) جواهر الكلام ١١٥: ١٣.

و كيف كان، فقد استشهد في الجواهر للوجه الأول بإطلاق الأمر بالقضاء المستوعب لجميع الأوقات المقتضى لصحة الفعل من المكلف فيها جميعا على حسب تمكنه، و بما ورد من قولهم: «كل ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر» (1)، الذي هو من الأبواب التي يفتح منها ألف باب، و بعدم وجوب الانتظار إلى ضيق الوقت في الأداء في سائر هذه الأعدار.

و قد سمعت أنّ القضاء عين الأداء إلا في الوقت، بل هو بعد مجيء الدليل به صار كالواجب الواحد الذي له وقتان: اختياري و اضطراري، فجميع ما يثبت للفعل في الحال الأول يثبت للثاني.

هذا، و لكنّه استشكل في ذلك كله بعد دعوى منافاته لإطلاق ما دلّ على شرطيه هذه الأمور المفروض تعدّرها و جزئيتها، و اقتضائه الجواز مع العلم بالزوال في أقرب الأزمان الذي يمكن دعوى حصول القطع بفساد الدعوى فيه، بمنع اقتضاء إطلاق الأمر ذلك، لأنّه متعلّق بالفعل الجامع للشرائط، و إن كان المكلف مخيرا في الإتيان به في أيّ وقت.

و بذلك و نحوه صار أفرادا متعدّده، و إلا فهو في الحقيقة شيء واحد، و أوقاته متعدّده، لا أنّ الأمر متعلّق في كل وقت بالصلاه التي تمكّن فيه، فيكون لكلّ جزء من الوقت متعلّق غير الآخر، و إن اتّفق توافق بعضها مع بعض. و لهذا لا يجري حينئذ استصحاب ما ثبت للفعل في الوقت الأول للأداء مثلا، من قصر أو تمام أو غيرهما في الوقت الثاني، لاختلاف متعلّق الأمر فيهما.

و ليس هو عينه كي يصحّ استصحاب ما ثبت له في الوقت الأول، ضروره فساد جميع ذلك، إذ لا يشكّ أحد في أنّ المفهوم من مثل هذه الأوامر شيء واحد إلاّ

ص: ١٨٤

أن أوقاته متعدده، حتى يثبت من الشارع إرادته فرد آخر منه في الوقت الثاني أو الثالث بدليل آخر، لا أنه يستفاد من نفس إطلاق الأمر الشامل لمثل هذا الوقت الذي فرض تعدد الجزء فيه مثلاً. إلى آخر ما أفاده الذي مرجعه إلى أن إطلاق الأمر لا يقتضى جواز الإتيان بالفعل في كل وقت على حسب تمكن المكلف، بل متعلقه أمر واحد، وهو الفعل الجامع للشرائط، وتعدد الأفراد إنما هو باعتبار كون المكلف مخيراً في الإتيان بذلك الفعل الجامع في كل وقت (١).

ولا يخفى أن لازم ما أفاده ثبوت التكليف بالقضاء من أول حدوث الذكر و متعلقه هو الفعل الجامع للشرائط غير المتمكن منه فعلاً، فالتكليف الفعلي تعلّق بأمر استقبالي كالواجب المعلق، مع أن ذلك خلاف ظاهر أوامر القضاء الدالّ على وجوبه إذا ذكر، فإنها ظاهره في أن المكلف به مقدور عند حدوث التكليف، كيف ولا ينظر في توجيه الأوامر إلا إلى المطلوبات التي هي متعلق الأوامر، ونفس الطلب المنتزع من فعل المولى مغفول عنه، ولا نظر له إليه كما لا يخفى.

و بالجمله: فمقتضى إطلاق أوامر القضاء جواز الإتيان به عند توجه الأمر إلى المكلف.

و دعوى أن مقتضى إطلاق أدله شرطيه هذه الأمور المفروض تعددّها وجوب الانتظار إلى حدوث التمكّن، و زوال المانع في الواجبات المطلقة، و إلى ضيق الوقت في الواجبات الموسعة الموقته، فتنافى مع إطلاق الأمر بالقضاء، كما أفاد صاحب الجواهر قدس سرّه.

مدفوعه بأن متعلق الأمر بالقضاء هو نفس طبيعه الصلاه بلا مدخلية شيء زائد، و مرجع الكلام في جواز الإتيان بها مع وجود واحد من هذه الأعداد مع

ص: ١٨٥

احتمال زوال العذر فيما بعد هذه الحاله، إلى أنّ الصلاه المأتى بها في حال الجلوس مثلا مع ذلك الاحتمال هل تكون مصداقا لعنوان الصلاه و طبيعتها المأمور بها أم لا؟ فالشك في فردية المأتى بها في ذلك الحال.

و أما الأدلة الداله على شرطيه هذه الأمور المفروض تعذرها، فغايه مفادها لزوم مراعاة الطبيعه بمرتبتها العاليه عند التمكن منها، و الانتقال إلى الحالات التي بعد هذه الحاله مع عدم التمكن، و مرجعها إلى أنه عند إرادته الإتيان بالمأمور بها لا بد من مراعاة هذه المراتب.

و من المعلوم أنّ إرادته الإتيان بمثل الصلاه من الأمور العباديه لا تكون ناشئه إلا من قبل أمر المولى و إلزامه، ضروره أنّها ليست مثل الأفعال غير العباديه الناشئه إرادته كلّ منها من وجود حاله مخصوصه و تحقق مبدأ خاص، فالأمر بالقضاء الحادث عند حدوث الذكر، يصلح لأن يكون داعيا للمكلف إلى الإتيان بمتعلقه، و تلك الأدله الداله على شرطيه الأمور المفروض تعذرها، لا دلالة لها إلا على مراعاة المراتب المذكوره فيها عند إرادته الإتيان بالمأمور به الناشئه من تعلق الأمر به، فمن ذلك يستفاد جواز البدار و عدم لزوم الانتظار، فافهم و اغتنم.

الخامسه: لو كان القصر لأجل الخوف كيف يقضى؟

قد عرفت أنّ المسافر حال الفوات يقضى قصرا، و أنّ الحاضر حال الفوات يقضى تماما، لتطابق النصوص و الفتاوى عليه (١)، لكن يقع الكلام في حكم ما إذا كان الاختلاف في الكميّه لا لأجل السفر و الحضر، بل لأجل الخوف و عدمه، فإن قلنا باختصاص جواز القصر لأجل الخوف بالسفر، فلا إشكال في لزوم

ص: ١٨٤

قضائها قصرا.

و إن قلنا بعدم اختصاصه به، وإنه يجوز القصر عند الخوف في الحضر أيضا فيشكل الحكم فيما إذا فاتت في الحضر، والظاهر بعد عدم شمول الروايات الواردة في قضاء الحاضر والمسافر لهذا المقام، لاختصاص موردها بما إذا كان الاختلاف في الكميّة لأجل السفر والحضر، إنّه يجب في هذه الصورة مراعاة حال القضاء والإتيان بالفائته تماما، لأنّه المتبادر من أدلّه وجوب تدارك الفائته عند العرف.

و ذلك لأنّ تجويز الشارع الاقتصار على الأقلّ، إنّما كان لأجل ضروره الخوف، وإلا فالمطلوب الأصلي في تلك الحال أيضا هو التمام. هذا، مضافا إلى أنّ الخوف قد يبلغ إلى مرتبه لا يجب على المكلف فيها إلا الإتيان بتكبيرتين بدل الركعتين، و هل يمكن الالتزام حينئذ مع الإخلال بالتكبيرتين و فوتهما، بأنّه لا يجب عليه عند القضاء إلا ما وجب عليه حال الأداء؟

ص: ١٨٧

المطلب السادس: في صلاة الجماعة

اشاره

في صلاة الجماعة

ص: ١٨٩

اشاره

لا ريب في أنّ صلاه الجماعه أفضل من الصلاه منفردا، لما رواه الفريقان عن النبيّ صلى الله عليه وآله ممّا يدلّ على أفضليتها عنها بأربع و عشرين، أو بخمس و عشرين درجه (١)، كما لا ريب في شرعيتها في الصلوات في الجملة، وأنّ تعليم أصل الصلاه وقع بفعل الصلاه جماعه، لأنّه صلى الله عليه وآله بعد مهاجرته من مكّه المعظمه و قدومه بقيا التي كانت من حوالى المدينه المنوره، أقام بها الصلاه جماعه في المدّه التي كان بها (٢). كما أنّ الأمر في المدينه كان على هذا المنوال.

و بالجملة: فالمناقشه فيها- بعد كون تعليم أصل الصلاه عملا واقعا بها- ممّا لا ينبغي الإصغاء إليها.

ثمّ إنّ هذا العنوان ينادى بكون تحقّقه يتوقّف على وجود أزيد من شخص

ص: ١٩١

١- (١) الوسائل ٨:٢٨٥. أبواب صلاه الجماعه ب ١، صحيح البخارى ١:١٧٩ ب ٣٠، سنن الترمذى ١:٢٥٥ ب ٤٧ سنن ابن ماجه ١:٢٥٨ ب ١٦.

٢- (٢) بل قبل الهجره أيضا كان صلى الله عليه وآله يصلى جماعه، الوسائل ٨:٢٨٨. أبواب صلاه الجماعه ب ١ ح ١٢.

واحد، و أنه لا يعقل صدقه على صلاة شخص واحد، فصلاة كل واحد منهم و إن كانت مصداقا لعنوان الصلاة مستقلة، إلا أنها جزء من عنوان صلاة الجماعة، لكونها عبارته عن الصلوات المتعدّده الواقعة من أشخاص متعدّده مع ارتباط و وحده بينها.

و إن شئت قلت: إنّ صلاة كل واحد من المأمومين متّصفه بكونها الصلاة في جماعه، و أمّا عنوان صلاة الجماعة فمعنونها هي صلاة المجموع من حيث هو مجموع، كما أنّ هذا العنوان يتقوّم بمقارنه صلاة كل واحد من هؤلاء الجماعه مع الباقين، مقارنه زمانيه قطعاً.

ضروره أنه مع اختلاف الأزمان لا يصدق هذا العنوان، و مقارنه مكانيه، اتفاقاً من الإماميه رضوان الله عليهم (١) و خلافاً لغيرهم حيث لا يعتبرونها، نعم حكى عن الشافعي أنه اعتبر عدم كون الفصل بين الإمام و المأمومين، و كذا بين بعضهم بالنسبه إلى بعض زائداً على ثلاثائه ذراع (٢)، و سيأتي البحث في هذه الجبهه إن شاء الله تعالى.

و كيف كان، فلا خفاء في أنّ هذا العنوان إنّما هو مع وحده عرفيه و معيه عقلائيه و ارتباط بين صلوات هؤلاء الجماعه، و مجرد المقارنه من حيث الزمان و المكان لا تكفي في صدقه، بل لا بدّ له من وحده، و هي لا تتحقّق بدون حافظ و ناظم، ضروره أنه بدونه لا يكاد يوجد الائتلاف و الاتحاد كما هو الشأن في سائر الأمور الاجتماعيه التي لا بدّ لحفظ وحدتها من رئيس و قائد.

فتحقّق الجماعه يتوقّف على وجود إمام يأتون به و يتابعون له، و إليه ينظر ما رواه العامه عن النبي صلى الله عليه و آله و تلقّاه الخاصّه بالقبول حيث يستدلّون به، و مضمونه أنه

ص: ١٩٢

١- ١) تذكره الفقهاء ٤: ٢٥١. الشرط الثالث، مدارك الأحكام ٤: ٣٢٢، ذخيره المعاد: ٣٩٤، مستند الشيعه ٨: ٦٦.

٢- ٢) المجموع ٤: ٣٠٣-٣٠٤ و ٣٠٧، تذكره الفقهاء ٤: ٢٥٢ مسألة ٥٥١.

«إنما جعل الإمام إماماً ليؤتمّ به، فإذا كبر فكبروا، وإذا ركع فاركعوا» (١)، ومن الواضح أنّ ذكر التكبير والركوع إنّما هو من باب المثال، والمقصود افتقار الجماعة إلى الإمام الذي يأتّم به المأمومون في أفعالهم وأقوالهم، فهذه الجهة أيضاً لا ينبغي الإشكال فيها.

إنّما الإشكال في أنّ الاحتياج إلى الإمام هل هو في جميع حالات الصلاة، بحيث لو فرض خلوّ لحظه منها من الإمام لأجل عروض عارض عليه، لا تكون الصلاة في تلك اللحظة متّصفه بوصف كونها في جماعه، أو أنّه ليس كذلك؟.

و على هذا يترتب مسأله الاستخلاف المفروضه فيما لو عرض للإمام عارض من موت و حدث و نحوهما، حيث يستخلف إماماً آخر أو يستخلفه المأمومون و يتمون به صلاتهم.

فإن قلنا بالأوّل الذي مرجعه إلى تقوّم الجماعه في جميع الآنات و اللحظات بوجود الإمام، فلا بدّ من الالتزام في تلك المسأله بصيروره الصلاه فرادى ثمّ جماعه، و إن لم نقل بذلك فصلاّتهم باقيه على وصف الجماعه و لم تصر فرادى حتّى تصير جماعه ثانياً.

و الوجه الأوّل هو الذي يظهر من الشيخ في الخلاف، حيث عنون مسأله و تعرّض فيها لثلاث مسائل: مسأله الاستخلاف، و مسأله العدول من الجماعه إلى الانفراد، و مسأله العدول منه إليها، و استدلّ رحمه الله لجميعها بالإجماع و الأخبار، و قال بعد ذلك: و قد ذكرناها- أي الأخبار- في الكتاب الكبير (٢)، مع أنّه قدس سره لم يذكر نصّاً على المسألتين الأخيرتين، بل الظاهر أنّه استفاد حكمهما من النصوص الواردة في

ص: ١٩٣

١- ١) صحيح البخارى ١:١٩٠ ح ٦٨٨ و ٦٨٩، سنن ابن ماجه ١:٣٩٢ ب ١٤٤، سنن النسائي ٢:٩٠ ح ٧٩٠، الخلاف ١:٤٢٥ مسأله ١٧٢، المعتمبر ٢:٤٢١.

٢- ٢) الخلاف ١:٥٥١ مسأله ٢٩٣، التهذيب ٣:٢٨٣ ح ٨٤٢-٨٤٤.

مسأله الاستخلاف، نظرا إلى ابتناؤه على صيروره الصلاه فرادى ثمّ جماعه، فباعتبار صيرورتها فرادى تنقذح صحه العدول من الجماعه إلى الانفراد، و باعتبار صيرورتها جماعه ثانيا يصحّ العدول من الانفراد إلى الجماعه.

و الظاهر أنّه لا وجه لهذه الاستفاده، لأنّ الاستخلاف لا يكون مبتنیا على ذلك، بل الصلاه المنعقدہ جماعه لا تخرج عن هذه الصفه بمجرّد عروض ما يمنع الإمام عن الإتمام، بل هي بعد باقيه على الجماعه، و مرجع ذلك إلى عدم تقوّم عنوان الصلاه جماعه بوجود الإمام في جميع الحالات و اللحظات.

كما أنّ المقارنه الزمانيه التي عرفت مدخليتها في هذا العنوان يقع الإشكال فيها أيضا، في أنّها هل تكون معتبره بالنسبه إلى جميع الأفعال و الحركات، أو أنّه يكفي فيها المقارنه في الجمله؟ و يمكن أن يستفاد ممّا ورد في صلاه ذات الرقاع الوجه الثاني (1)، حيث إنّّه يدلّ على أنّه بعد مجيء الطائفه الثانيه و اقتداؤهم بالإمام في الركعه الثانيه، يجلس الإمام بعد السجدين و يقومون فيصلّون ركعه أخرى ثمّ يسلم الإمام عليهم فينصرفون بتسليمه.

و من الواضح أنّ جلوس الإمام بعد السجدين و انتظاره إلى أن يصلّوا ركعه أخرى حتّى يسلم بهم، دليل على عدم خروجهم عن الاقتداء، و إلا فلا وجه لانتظار الإمام أصلا، و سيأتي الكلام في هذه الجهه أيضا.

ثمّ إنّ ممّا يتقوّم به عنوان الجماعه -مضافا إلى ما ذكرنا من وجود جماعه يصلّون و وجود من يحفظ و حداثهم -قصد المأمومين الاقتداء و الائتمام، فإنّ عنوان الجماعه يكون من العناوين القصدية التي لا يكاد يتحقّق بدون القصد، فصدقها على الصلوات المتعدّده الصادره من أشخاص كذلك يتوقّف على نيه كل واحد

ص: ١٩٤

١ - ١) تذكره الفقهاء ٤:٤٢٢ مسأله ٦٥٥، المعتمر ٢:٤٥٤، الوسائل ٨:٤٣٥. أبواب صلاه الخوف و المطارده ب ٢، صحيح مسلم ٣:١٠٣ ب ٥٧، صحيح البخارى ١:٢٥٦ ب ١.

منهم الاقتداء و الائتنام بامام معين، و هذا ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال فى افتقار صلاه الإمام إلى نيه الإمامه، و الظاهر أنّه لا خلاف فى عدم اعتبار ذلك بين علمائنا الإماميه رضوان الله عليهم، و حكى خلاف ذلك عن أبى حنيفه من العامه حيث اعتبر فى صلاه الإمام قصد الإمامه (١).

ثمّ إنّه هل يحتاج بعد نيه الاقتداء و الائتنام من المأمومين التى عرفت أنّه لا إشكال فى اعتبارها إلى نيه المتابعه فى كلّ فعل و حركه صادرة من الإمام، أو أنه لا يفتقر إلى ذلك، بل الصلاه فى جماعه التى تترتب عليها فضيله كثيره، حيث تفضل على الصلاه فرادى بأربع و عشرين درجه، أو بخمس و عشرين، على ما عرفت، بل أزيد من ذلك على ما ذكره الشهيد الثانى (٢) - و الظاهر أنه لخصوصيه فى بعض الصلوات الواقعه جماعه، لا لأجل أصل الصلاه جماعه - أمر اعتبارى يتحقّق بمجرد نيه الاقتداء و الائتنام من المأمومين؟ وجهان:

ربّما يظهر الوجه الأول عن الشيخ قدس سره حيث اعتبر تأخّر أفعال المأمومين و حركاتهم عن الإمام بقليل (٣)، و لكنّه يمكن أن يستفاد من قول النبى صلى الله عليه و آله المتقدّم، على ما رواه العامه: «إنّما جعل الإمام إماماً ليؤتمّ به، فإذا كبر فكبروا و إذا ركع فاركعوا». إنهم لم يكونوا يلتزمون فى مقام العمل بمتابعه الإمام فى مثل التكبير و الركوع، فصار النبى صلى الله عليه و آله بصدد الردع و المنع، و أنّ الإمام إنّما جعل إماماً ليؤتمّ به فى الأفعال و الحركات، و أنّ تكبير المأموم ينبغى أن يقع عقب تكبيره، و كذا

ص: ١٩٥

١ - ١) المجموع ٢٠٢: ٤ - ٢٠٣، فتح العزيز ٤: ٣٦٦، الخلاف ١: ٥٦٥، المسأله ٣١٧، المعبر ٢: ٤٢٣، تذكره الفقهاء ٤: ٢٦٥ مسأله

٥٥٥، الذكري ٤: ٤٢٣، مدارك الأحكام ٤: ٣٣٢، جامع المقاصد ٢: ٤٩٩، و شرط أبو حنيفه نيه الإمامه إذا أمّ النساء لا مطلقاً.

٢ - ٢) الروضه البهيّه ١: ٣٧٧.

٣ - ٣) كتاب الصلاه للشيخ الأنصارى: ٢٩٨ - ٢٩٩.

ركوعه و نحوه و نحوه.

ثمَّ إنّ الكلام فيما يتعلّق بصلاه الجماعه من الأحكام من حيث حكمها بنفسها و من حيث شرائط الإمام و خصوصيات النسبه بين موقفه و موقف المأموم، و حكم المأمومين من حيث هم كذلك و غيرها من الجهات، يقع في ضمن مباحث

ص: ١٩٦

حكم صلاة الجماعة من حيث الوجوب والاستحباب

لا إشكال ولا خلاف عندنا «معاصر الإمامية» في عدم وجوب الجماعة في الصلوات الخمس اليومية، وكذا في غيرها من الصلوات الواجبة والمندوبة، نعم تجب في خصوص صلاة الجمعة عند اجتماع شرائط وجوبها (1)، كما أنه قد تجب في غيرها بالنذر وشبهه وضييق الوقت عن الإتيان بها فرادى، لأجل بقاء المأموم في قراءته وسرعه الإمام فيها.

فإنه يجب في هذه الموارد أن يصلّى جماعة، فإن خالف ولم يصلّ كذلك، فإن كانت مخالفته في حال السهو عن تعلّق النذر مثلاً - بالإتيان بها جماعة، فالظاهر صحه صلاته، وإن كانت مخالفته عن عمد والتفات، فتاره: يكون متعلّق نذره شاملاً للصلاة المعادة جماعة بحيث كان غرضه متعلقاً بأصل الإتيان بالصلاة في جماعة، وأخرى: لا يكون متعلّق نذره شاملاً لها، بل كان مندوره هو الإتيان بفريضته في الجماعة.

فعلى الأول تصحّ صلاته فرادى، لتمكّنه من الإتيان بمندوره، وعلى الثاني

ص: ١٩٧

١ - ١) الخلاف ١: ٥٤١ مسألة ٢٧٩ و ص ٥٩٣ مسألة ٣٥٥، المعتمد ٢: ٤١٤، المنتهى ١: ٣٦٣، تذكره الفقهاء ٤: ٢٢٨ مسألة ٥٢٨، مدارك الأحكام ٤: ٣١٠-٣١٤، جامع المقاصد ٢: ٥٠١-٥٠٢، مفاتيح الشرائع ١: ١٥٨-١٥٩ مستند الشيعة ٨: ١٣، جواهر الكلام ١٣: ١٣٤-١٤٠.

تبتّل، لأنّ صلاته انفرادا صارت موجبه لزوال القدره بالنسبه إلى متعلّق النذر و ما يوجب ذلك حرام شرعا فصلاته كذلك محرّمه، و مع اتّصافها بالتحريم لا يعقل وقوعها صحيحه كما هو غير خفيّ.

ص: ١٩٨

لا خفاء في مشروعيه صلاه الجماعه في الصلوات الخمس اليوميّه من الصلوات المفروضه، كما أنّه لا إشكال في مشروعيتها في صلاه الجمعه و صلاه العيدين و صلاه الآيات و صلاه الجنازه، و في مشروعيتها في صلاه الطواف في الحجّ أو العمره-مع أنه لم ينقل عن النبيّ صلى الله عليه و آله الإتيان بها جماعه و لو مرّه، و هذا يكشف عن عدم ثبوته، ضروره أنه لو كان لنقل-إشكال.

و ربّما استدللّ على المشروعيه بما رواه زراره و الفضيل قالا: قلنا له: الصلاه في جماعه فريضه هي؟ فقال: «الصلوات فريضه، و ليس الاجتماع بمفروض في الصلوات كلّها، و لكنّها سنّه.» (١). و الظاهر أنّه لا دلالة لهذه الروايه على ذلك، لأنّ المراد بقوله: «الصلوات فريضه» إن كان هو جميع الصلوات، فمن الواضح أنّها لا تكون بأجمعها فريضه، و إن كان المراد هو خصوص المفروض منها، يلزم أن تكون القضية ضروريه بشرط المحمول، و هو بعيد جدّا.

فاللزام أن يقال: إنّ المراد هو الصلوات التي كانت الجماعه فيها معهوده متعارفه، و عليه فمرجع السؤال إلى أنّ الجماعه في تلك الصلوات التي كان المتعارف بين الناس الإتيان بها جماعه هل تكون فريضه أم لا؟، و محصّل الجواب أنّ أصل تلك الصلوات بما أنّها صلاه مفروضه، و الجماعه ليست مفروضه في جميعها، و هو

ص: ١٩٩

١- (١) الكافي ٣: ٣٧٢ ح ٦، التهذيب ٣: ٢٤ ح ٨٣، الوسائل ٨: ٢٨٥، أبواب صلاه الجماعه ب ١ ح ٢.

إشاره إلى وجوبها في بعضها كالجمعه، وليس في الروايه دلاله على كون الاجتماع سنّه في جميع الصلوات حتّى يستدلّ بعمومها على استحبابه في صلاه الطواف أيضا. هذا بالنسبه إلى الصلوات المفروضه.

و أمّا الصلوات المندوبه، فلا إشكال في عدم مشروعيه الجماعه في جميعها (1) لاستمرار فعل النبيّ صلى الله عليه وآله مع شدّه اهتمامه بالجماعه و كثره ما يترتب عليها من الفضائل و المثوبات على الإتيان بها فرادى، ضروره أنه كان يصلّى النوافل اليوميه في منزله غالبا، و هذا يدلّ قطعا على عدم استحبابها فيها.

نعم، لا ينبغي الارتياح في مشروعيتها في صلاه الاستسقاء (2)، و قد وردت روايه دالّه على جوازها في صلاه الغدير (3)، لكنّها لم يعلم جواز العمل بها لاحتمال الإعراض.

و أمّا نوافل شهر رمضان فهي أيضا كسائر النوافل غير المشروعه فيها الجماعه، و لكن قد جوّزها فيها الثاني من الخلفاء و هو مع اعترافه بكونه بدعه استحسّن بدعته (4)؛ و استمرّ العمل بعده على ذلك من العامه، و كيف كان، فلا إشكال عندنا في عدم مشروعيتها فيها.

ص: ٢٠٠

١ - ١) المعتمد ٢: ٤١٥، تذكرة الفقهاء ٤: ٢٣٥، المنتهى ١: ٣٦٤، كنز العرفان ١: ١٩٤، مدارك الأحكام ٤: ٣١٤، جواهر الكلام ١٣: ١٤٠-١٤٥، مستند الشيعة ٨: ١٤.

٢ - ٢) المعتمد ٢: ٤١٥، تذكرة الفقهاء ٤: ٢٣٥، المنتهى ١: ٣٦٤، كنز العرفان ١: ١٩٤، مدارك الأحكام ٤: ٣١٤، جواهر الكلام ١٣: ١٤٠-١٤٥، مستند الشيعة ٨: ١٤.

٣ - ٣) مصباح المتهجد: ٦٩٦ و ٧٠٢-٧٠٣، الوسائل ١٠: ٤٤٤. أبواب الصوم المندوب ب ١٤ ح ١١.

٤ - ٤) صحيح البخارى ٢: ٣٠٨ ح ٢٠١٠.

قد عرفت أنّ الجماعة من العناوين القصدية التي لا تكاد تتحقق بدون القصد، فلا يترتب على صلاه جماعه الفضيله المترتبة شرعا على صلاه الجماعة، إلا مع نيه المأمومين الاقتداء والائتمام، ولا يكفي مجرد المتابعه فى الأفعال والحركات من دون نيه الاقتداء، وجعل الامام متبوعا فى مقام العباده والخضوع والخشوع فى مقابل المولى جل شأنه.

وأما الإمام فقد عرفت أنه لا يحتاج إلى قصد الإمامه خلافا لبعض العامة (١)، ولو لا اتفاق أصحابنا الإماميه رضوان الله تعالى عليهم (٢) الكاشف عن موافقه المعصوم عليه السلام، لكان مقتضى الأصل عدم ترتب فضيله الجماعة وأحكامها إلا مع نيه الإمام الإمامه أيضا كما لا يخفى.

ثم إنه استدلل بعض الأعاظم من المعاصرين على وجوب نيه الائتمام على المأموم وجوبا شرطيا بقوله صلى الله عليه وآله: «إنما جعل الإمام إماما ليؤتم به». (٣)، (٤). نظرا إلى أن الائتمام لا يتحقق بدون القصد.

ص: ٢٠١

١-١) راجع ٣:١٩٥.

٢-٢) راجع ٣:١٩٥.

٣-٣) كتاب الصلاه للمحقق الحائري: ٤٤٧.

٤-٤) صحيح البخارى ١:١٩٠ ح ٦٨٨ و ٦٨٩، سنن ابن ماجه ١:٣٩٢ ب ١٤٤، صحيح مسلم ٤:١١٣ ح ٨٩، سنن أبى داود ١: كتاب الصلاه: ١٦٤-١٦٥، ح ٦٠٣-٦٠٥، سنن النسائى ٢:٩٠ ح ٧٩٠، سنن الترمذى ١:٣٧٦ ب ١٥٠.

هذا، ولا يخفى أنّ هذا الحديث وإن كان مروياً في جميع الكتب «الصحيحين» المعدّه لجمع الأحاديث المرويه بطرقهم عن النبي صلى الله عليه وآله، إلاّ أنّ السند في جميعها ينتهي إلى أبي هريره، وهو الذي روى هذا الحديث، نعم، فيه اختلاف من حيث المتن، لأنّ أبا داود رواه في سننه هكذا: «إنّما جعل الإمام إماماً ليؤتمّ به فإذا كبر فكبروا ولا تكبروا إلاّ بعد تكبيره، وإذا ركع فاركعوا، ولا تركعوا إلاّ بعد ركوعه، وإذا كان الإمام يصلى قاعدا فصلّوا قعوداً».

وليس الجملتان الناهيتان في غير ما رواه أبو داود، وعلى أيّ تقدير فقد عرفت أنّ راوى الحديث هو أبو هريره، وقد وقع إسلامه في السنه الثامنه من الهجره النبويه إلى المدينه المشرفه، ومن الواضح كما عرفت أنّ تشريع الجماعه الحاصل بعمل النبي صلى الله عليه وآله كان قبل وروده بالمدينه، لأنّه في أيام توقّفه بقبا قبل الورود إلى المدينه كان يصلى فيها جماعه، وبعد قدومه فيها استمرّ عمله صلى الله عليه وآله وعمل المسلمين على ذلك.

و حينئذ، فكيف يمكن دعوى أنّ اعتبار نيه الاقتداء قد ثبت بهذه الروايه التي صدرت على تقديره بعد مضيّ سنين متعدده من ورود النبي صلى الله عليه وآله إلى المدينه؟! وهل يمكن الالتزام بأنّ المسلمين لم يكونوا قبل صدور هذه الروايه ملتزمين في جماعاتهم بنيه الاقتداء والائتمام، بل كان عملهم صادراً من دون نيه؟!.

و بالجمله: فالظاهر أنّ الروايه لم تكن مسوقه لبيان ذلك، بل المراد بها لزوم متابعه الإمام عملاً في التكبير و الركوع وغيرهما، فهي تدلّ على لزوم التكبير عقب تكبيره من دون فصل و تأخير.

و يؤيد ذلك الزيادة الواقعه فيما رواه أبو داود، حيث إنّها ظاهره في النهي عن التقدّم عن الإمام في التكبير و الركوع، وهو يناسب كون ما قبله دالاً على

النهي عن التأخر عنه، فمضمون الجملتين يرجع إلى لزوم متابعه الإمام في الأفعال دون تقدّم عليه ولا تأخر عنه، وأين هذا من مسأله نيه الائتمام المعتمبره فى تحقق الاقتداء.

ص: ٢٠٣

هل الجماعه وصف للمجموع أو للأبعض؟

هل الجماعه وصف لمجموع الصلاه من حيث هو مجموع بحيث كان المكلف الذى يريد الصلاه، مخيراً عند الشروع فيها بين الإتيان بها جماعه أو فرادى، و لم يكن له بعد الشروع حقّ العدول من الجماعه إلى الانفراد أو العكس أصلاً، أو أنها وصف لكلّ جزء من أجزاء الصلاه، بحيث كان المصلّى عند كلّ جزء مخيراً بين إيقاعه فى الجماعه أو انفراداً، و لازمه حينئذ عند إرادته الإتيان بمجموع الصلاه جماعه نيه الاقتداء عند كلّ جزء؟، و جهان:

يظهر الثانى من الشيخ قدّس سرّه فى الخلاف، و كذا من صاحب الجواهر من المتأخّرين، حيث إنّّه قوّى جواز العدول من الانفراد إلى الجماعه كجواز العدول منها إليه (1)، و لكنّك عرفت فى مسأله العدول من الجماعه إلى الانفراد التى تكلمنا فيها مفصّلاً فى مبحث التيه من هذه الكتاب، إنّّه لا يمكن الالتزام بذلك، لعدم دلاله دليل عليه.

و عرفت أيضاً أنّ مسأله الاستخلاف ليست مبتنيه على صيروره الصلاه فرادى، ثمّ جماعه حتّى تكون الأدلّه الوارده فيها دالّه على جواز العدول من الجماعه إلى الانفراد و كذا العكس، فالقول بجواز العدول من الجماعه إلى الانفراد ممّا

ص: ٢٠٤

و ما توهم دلالته على ذلك قد ذكرنا في تلك المسألة أنه لا دلالة له بوجه و ستعرض له أيضا، والغرض المهم هنا التكلّم في التفصيل الذي ذهب إليه بعض المحقّقين من المعاصرين (1)، حيث جوّز العدول فيما لو لم تكن نية ذلك من أوّل الشروع في الصلاة، و حكم بعدم جوازه فيما لو كانت نيته ذلك، فإنّه يقال عليه: إنّه إذا كان أصل العدول جائزا فيما لو كانت نيته من أوّل الأمر إقامة الصلاة جماعه، فكيف تكون نيته في غير هذه الصورة قادحه؟ فإنّه إذا كان إيجاد المقصود من حيث هو من دون سبق تعلق القصد به جائزا، فكيف يكون إيجاد مع القصد ممنوعا؟!.

فحكمه بعدم الجواز فيما إذا كانت نيته من أوّل الأمر ذلك، يكشف عن أنّ كون الجماعه وصفا لمجموع الصلاة أمر ارتكازيّ بين المشرّعه، و أنّ جعل الصلاة مرتبطة بصلاة الإمام إنّما يكون موضوعه مجموع الصلاة دون البعض.

و يرد عليه أنه مع هذا الارتكاز لا وجه للعدول في الأثناء، و لو لم تكن نيته من أوّل الأمر ذلك.

و كيف كان، فتوضيح الجواب أنّ الجماعه و إن كانت متقوّمه بقصد الاقتداء و الائتتام، إلا أنه لا بدّ في الحكم بجواز إمكان قصد الاقتداء بالنسبه إلى البعض و عدمه، من ملاحظه متعلّق القصد، و أنّ الاقتداء الذي يتعلّق به القصد و به تصير الصلاة صلاه في جماعه، هل هو الاقتداء في الصلاة من أوّل الشروع فيها إلى حين نفاذ صلاه الإمام و خروجه منها، أو أنه يستفاد من الأدلّه جواز الاقتداء المبعّض، بل ليس الاقتداء إلا في الأبعاض؟.

و تحقق الاقتداء في الكل إنّما هو بملاحظه الاقتداء فيها، فالعمده النظر و التكلّم

فى متعلّق القصد، و ملاحظه حاله من حيث مشروعيه الاقتداء المبعّض و عدمها، فإن ثبت عدم مشروعيته أو لم تثبت المشروعيه، فكما لا تجوز نيته فى الابتداء، كذلك لا يجوز إيجاده فى الأثناء، و لو كان عند الشروع غير قاصد له أصلاً، و إن ثبتت مشروعيته فكما يجوز العدول فى الأثناء من دون سبق قصده، كذلك تجوز نيته ابتداءً.

فالمهم الذى لا بدّ من البحث فيه ملاحظه نفس الاقتداء الذى يتعلّق به القصد عند الشروع فى الصلاه، و حكم القصد يتبع حكم متعلقه، فالتفصيل فى حكم المتعلّق بين صورتى القصد ممّا لم نعرف له وجهها، فإن الاقتداء المبعّض إن كان جائزاً شرعاً فما المانع من تعلّق القصد به و لو عند الشروع، و إن لم يكن كذلك فما المجوز له فى الأثناء؟ و بالجمله: فلا فرق بين الابتداء و الأثناء من هذه الوجهه أصلاً.

ثمّ إنّ المحقّق الحائرى قدس سرّه القائل بالتفصيل أفاد فى وجهه ما ملخصه: إنّه مع قصد الاقتداء إلى آخر صلاه الإمام، لا مانع من شمول أدلّه الجماعه، بل لا وجه لعدم شمولها، فتتعدّد الصلاه صحيحه كذلك، و بعد الانعقاد لا دليل على عدم جواز العدول.

و هذا بخلاف ما إذا كان من قصده ابتداء العدول فى الأثناء، فإنّه يشكّ حينئذ فى شمول أدلّه الجماعه لها، و يرد عليه أنّ الشكّ فى الشمول و عدمه هل يكون له منشأ غير الشكّ فى الاقتداء المشروع؟ و أنه هل هو الاقتداء فى الجميع أو الأعمّ منه و من البعض؟.

و مع هذا الشكّ كما يكون شمول أدلّه الجماعه للصوره الثانيه مشكوكاً، كذلك صحه الصلاه جماعه فى الصوره الأولى تكون مشكوكه أيضاً، فلا وجه للجزم بصحّتها فيها و الترديد فى الصوره الأخرى كما لا يخفى.

و بعبارة اخرى: إنّ الجماعه و إن كانت من العناوين القصدية المتقومه بالقصد كعنوانى التعظيم و الاستهزاء و غيرهما من العناوين القصدية، إلاّ أنه حيث كانت من الأمور التدريجية غير القارّه التى يتحقّق كل جزء منها فى زمان، فلا بدّ فى تحقيقها من بقاء القصد إلى آخر الصلاة، كما هو الشأن فى جميع العناوين القصدية غير القارّه التى منها أصل عنوان الصلاة، فإنّه عنوان تدريجى لا بدّ من بقاء قصده إلى آخر الأجزاء و الإتيان بكلّ جزء بما أنه جزء لها.

ففى المقام إذا شرع فى الصلاة بنيه الاقتداء إلى آخر صلاة الإمام، فاتّصافها بكونها صلاة فى جماعه يتوقّف على إدامه هذه النيه إلى آخرها، و إذا عدل عنها فى الأثناء يكشف ذلك عن عدم اتّصاف ما وقع قبل هذه النيه من الأجزاء بعنوان الجماعه.

نعم، لو ثبت أنّ الجماعه وصف لكلّ جزء من أجزاء الصلاة على سبيل الاستقلال، فلا مانع حينئذ من العدول فى الأثناء، و لكن لا ينحصر الجواز بما إذا حدثت نيه العدول فى الأثناء، بل يعمّ ما إذا كان من أوّل الأمر قاصداً لذلك، فيرجع الكلام بالأخره إلى ملاحظه هذا المعنى، و هو أنّ الاقتداء الذى هو من العناوين القصدية و يوجب الفضيله للصلاة بخمس و عشرين درجه، أو بأربع و عشرين (١)، هل تختص مشروعيته بما إذا استدام إلى آخر صلاة الإمام، أو يعمّ الاقتداء المبعّض أيضاً؟.

و هذا هو الذى ينبغى أن يقع مبنى المسأله و يبحث فيه، و ليست المسأله مبتنيه على أنّ الجماعه و الفرادى هل هما حقيقتان أو حقيقه واحده (٢)؟

ص: ٢٠٧

١- (١) راجع ١٩١:٣.

٢- (٢) كما حكاه سيّدنا العلامه الأستاذ «أدام الله ظلاله» عن شيخه المحقّق الخراسانى قدّس سرّه، و ذكر أنّه كان هو المعروف بين الأساتذّه و الأساطين المعاصرين له، «المقرّر».

و ذلك-أى وجه عدم الابتداء-أنه إن كان المراد بتغيرهما من حيث الحقيقه هو عدم إمكان اجتماعهما فى صلاه واحده، كعنوانى صلاتى الظهر و العصر المتغيرين بهذا المعنى، حيث إنه لا يمكن اجتماعهما فى صلاه واحده، لأنه لا يتصور صلاه واحده مركبه من العنوين، بأن يكون بعض أجزائها ظهرا و البعض الآخر عصرا.

و العدول من العصر إلى الظهر فى الأثناء و إن كان جائزا فى موارد، إلا أنه لا يوجب اجتماع العنوين على صلاه واحده، ضروره أن العدول يؤثر فى صيوره الصلاه من أولها معنونه بعنوان المعدول إليها، و لذا ذكرنا فى بحث العدول أنه يكون على خلاف القاعده، و لا يصار إليه إلا فى خصوص الموارد المنصوصه.

و بالجملة: فإن كان المراد بتغير الجماعه و الفرادى عدم إمكان اجتماعهما فى صلاه واحده، فمن الواضح أنه لا مجال لتوهم ذلك، ضروره أن الموارد التى يكون بعض الصلاه جماعه و البعض الآخر فردا كثيره جدا، كما فى مورد اقتداء الحاضر بالمسافر، و الاقتداء فى الصلاه الرباعيه بالثلاثيه أو الثنائيه و نظائرها.

و إن كان المراد بتغيرهما توقّف تحصيل كلّ واحد من عنوانيهما على تعلق القصد به، بحيث كان كلّ واحد منهما من العنوين القصدية، فذلك أيضا باطل لما عرفت من أن عنوان الجماعه و إن كان من العنوين القصدية المتقومه بالقصد، إلا أن الصلاه فردا لا- تحتاج إلى نيه الانفراد، بل يكفى فى تحقّقه مجرد عدم قصد الاقتداء، لا- بنحو الموجه المعدوله بل على نحو السالبه المحصّله، كما أن صلاه الإمام فى الجماعه أيضا لا تفتقر إلى قصد الإمامه على ما عرفت (1)، خلافا لبعض العامه، فهذا الاحتمال أيضا ممّا لا وجه له.

ص: ٢٠٨

فالواجب أن يقال بافتقار خصوص الجماعه، إلى القصد و هو يجتمع مع القول بجواز العدول و مع القول بالعدم، لما عرفت من تبعيه حكم القصد لحكم متعلقه، فإن قلنا باختصاص المشروعيه الثابته بالاعتداء في مجموع الصلاه-أى من حين الشروع إلى آخر صلاه الإمام و نفاذها- فلا مجال لدعوى الجواز.

و إن قلنا بعدم الاختصاص و الشمول للاقتداء المبعّض أيضا، بل ليس الاقتداء إلا بالنسبه إلى كلّ بعض على سبيل الاستقلال، غايه الأمر أنّ الاقتداء في الكلّ مرجعه إلى تحقق الاقتداء في كل جزء من أجزائها، فاللازم القول بجواز العدول، فمبنى المسأله هو هذا المعنى و ليس إلا، كما لا يخفى.

و كيف كان فقد استدللّ على جواز العدول بوجوده:

منها: الآيه الشريفه (1) الواردة في صلاه ذات الرقاع، بضميمه الروايات الدالّله على كيفيتها، و هذه الروايات-غير ما ورد منها في كيفيه صلاه الخوف في خصوص صلاه المغرب-مختلفه من جهتين:

١- تكبير الإمام في الركعه الثانيه بعد مجيء الطائفه الثانيه، حيث إنّ مقتضى روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله عن الصادق عليه السلام الحاكبيه لصلاه النبى صلى الله عليه و آله بأصحابه في غزوه ذات الرقاع أنّه صلى الله عليه و آله كبر بعد مجيء الطائفه الثانيه، و قيامهم خلف رسول الله صلى الله عليه و آله (2).

و الظاهر أنّ المراد بهذا التكبير هى تكبيره الافتتاح هذا، و باقى الروايات خاليه عن اعتبار هذا التكبير و التعرّض (3) له، و لعلّ ذكره في روايه عبد الرحمن كان مستندا إلى سهو الراوى، حيث كان اتّحاد السياق يلائم مع ثبوته كما لا يخفى.

ص: ٢٠٩

١- (١) النساء: ١٠٢.

٢- (٢) الفقيه ١: ٢٩٣ ح ١٣٣٧، الكافي ٣: ٤٥٦ ح ٢، التهذيب ٣: ١٧٢ ح ٣٨٠، الوسائل ٨: ٤٣٥ أبواب صلاه الخوف و المطارده ب ٢ ح ١.

٣- (٣) الوسائل ٨: ٤٣٦-٤٣٨ ب ٢ ح ٢-٨.

٢-جلوس الإمام فى التشهّد حتّى تلحق الطائفه الثانيه به و يسلم عليهم، فمقتضى روايه عبد الرحمن المتقدمه و بعض الروايات الأخر الوارده فى الباب أنه يسلم الإمام لنفسه بعد التشهّد ثمّ تقوم الطائفه الثانيه و تقضون لأنفسهم ركعه (١).

و مقتضى بعض الروايات الأخر، أنه يمكث فى التشهّد و يجلس حتّى تلحق الطائفه الثانيه الذين قاموا بعد سجود الإمام للإتيان بالركعه الثانيه به، و يسلم عليهم، فتسليم الطائفه الثانيه حينئذ يقع عقب تسليم الإمام (٢).

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ عمل الطائفه الثانيه و كيفيه صلاتهم لا يدلّ على ما راموه من جواز العدول اختياراً، لأنّه إن كانت كيفيه مطابقه لما تدلّ من الروايات على أنّ الإمام يجلس فى التشهّد حتّى تلحقوا به، فواضح أنّ صلاتهم حينئذ تقع جماعه من أولها إلى آخرها.

و إن كانت مطابقه للروايات الأخر فلا دلالة له أيضاً على جواز العدول، لأنّ مفروض مسأله العدول ما إذا كان الإمام مشتغلاً بالصلاه بحيث لم تنفذ صلاته، ضروره أنه مع خروجه لا يبقى مجال للشكّ فى وقوع ما بقى من صلاه المأموم متّصفاً بغير الجماعه، كالمأموم المسبوق بركعه أو أزيد، و صلاه الطائفه الثانيه بناء على ذلك تصير من هذا القبيل.

و أمّا الطائفه الأولى الذين يصلّون الركعه الثانيه لأنفسهم، فيمكن أن يقال بعدم خروج صلاتهم أيضاً عن عنوان كونها فى جماعه، غايه الأمر أنّه رفع عنهم وجوب المتابعه فى الأفعال و الأقوال، و هى لا يكون لها مدخليه فى قوام الجماعه و حقيقتها، و على تقدير التزلّ و تسليم كون الركعه الثانيه من صلاتهم لا تقع

ص: ٢١٠

١-١) الوسائل ٤٣٦:٨-٤٣٨ ب ٢ ح ٨ و ٥.

٢-٢) الوسائل ٤٣٦:٨-٤٣٨ ب ٢ ح ٨ و ٥.

جماعه، مع عدم نفاذ صلاه الإمام بعد- كما هو ظاهر بعض الروايات الواردة في صلاه الخوف- نقول: إن تجويز ذلك في مورد الضروره و العذر لا يستلزم التجويز مطلقا.

و منها: ما ورد في بعض الروايات من جواز التسليم قبل الإمام فيما لو أطلال التشهد (١) و قد قدّمنا جوابه فيما سبق، و محصله: إن مجرد جواز التسليم قبل الإمام لا يتوقف على صيروره الصلاه فرادى، بل صلاته باقيه على الجماعه ما دام لم يفرغ منها، غايه الأمر أنه بالفراغ لا يبقى موضوع لوصف الجماعه، و مرجع ذلك إلى أنّ ما يكون واجبا على المأموم عند صيروره صلاته جماعه- و هو وجوب متابعه الإمام في الأفعال- يرتفع عند عروض عذر للمأموم، و قد عرفت أنّ متابعه الإمام لا يكون لها دخل في قوام الجماعه أصلا.

و منها: ما رواه العامه بطرقهم عن جابر أنّه قال: «كان معاذ يصلّي مع رسول الله صلى الله عليه و آله العشاء ثمّ يرجع إلى قومه فيؤمّمهم، فأخّر النبيّ صلى الله عليه و آله صلاه العشاء فصلّى معه، ثمّ رجع إلى قومه فقرأ سورة البقره، فتأخّر رجل فصلّى معه وحده، فقيل له: نافقت يا فلان، فقال: ما نافقت و لكن لآتين رسول الله صلى الله عليه و آله فأخبره، فأتى النبيّ صلى الله عليه و آله فذكر ذلك له فقال له: أفتان أنت يا معاذ مرّتين و لم ينكره النبيّ صلى الله عليه و آله» (٢).

و قد استدللّ بهذه الروايه الشافعي في كتاب الأمّ، و رواها بطرق أربعة ينتهي كلّها إلى جابر (٣)، و كذا استدللّ بها الشهيد قدس سره (٤) هذا، و الظاهر أنّه لا دلالة للروايه على مرام المستدلّ بوجه، لأنّها متعرّضه لحال معاذ من جهه كونه من الأنصار،

ص: ٢١١

١- ١) التهذيب ٣: ٣١٧ ح ١٢٩٩. الوسائل ٤: ٤١٦. أبواب التسليم ب ١ ح ٦.

٢- ٢) سنن البيهقي ٢: ٣٩٢-٣٩٣.

٣- ٣) الامّ ١: ١٧٢-١٧٣.

٤- ٤) الذكرى ٤: ٤٢٦.

كجابر الراوى للحديث، وليس فيها تعرّض لحال الأعرابي الذي صلّى وحده، و أنّه هل أوجب الرسول صلى الله عليه وآله عليه الإيعاده أم لا؟ و من المعلوم أنّ هذا النحو من عدم التعرّض لا دلالة له على الجواز، مضافا إلى أنّ تأخر الرجل و صلّاته منفردا، لا ظهور له فى عدوله عن الجماعة إلى الانفراد و إتمامه باقى الصلاة، فلعلّه تأخر و استأنف الصلاة من رأس كما لا يخفى.

و منها: الاستدلال بأصله الإباحه أو البراءه، كما استدللّ به الشيخ فى الخلاف، و العلامه فى بعض كتبه، حيث ذكر أنّ الجماعة فضيله للصلاه، و بالعدول عنها لا يحصل إلا ترك الفضيله فى بعض أجزاء الصلاة (١)، و هذا الاستدلال يعطى كون النزاع فى ثبوت تكليف وجوبى أو تحريمى و عدمه.

توضيح ذلك، إنك عرفت فيما تقدّم أنّ كلمات الأصحاب فى هذه المسأله مختلفه من حيث الدلالة على مورد البحث و محلّ النزاع، لأنّ استدلال بعض المجوّزين كالشيخ قدس سرّه بأصله الإباحه و عدم الدليل على كون العدول منهيا عنه، يعطى أنّ النزاع فى ثبوت تكليف وجوبى متعلّق بإدامه الصلاة جماعة و إبقائها على حالها، أو تكليف تحريمى متعلّق بالعدول الذى مرجعه إلى جعل الصلاة المنعده جماعة فرادى بحسب الاستداده.

و إليه ينظر ما عرفت من استدلال العلامه على الجواز، لأنّ مرجعه إلى أنّ الجماعة كما لا تكون واجبه عند الشروع فى الصلاة كذلك لا تجب إدامتها و إبقاؤها، و إلى ذلك يرجع أيضا استدلال بعض المانعين بقوله تعالى وَ لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ (٢).

ص: ٢١٢

١- ١) الخلاف ١: ٥٥٩ مسألة ٣٠٩، تذكره الفقهاء ٤: ٢٧١، مختلف الشيعة ٣: ٧٤-٧٥.

٢- ٢) محمد ص: ٣٣، و المستدلّ هو الشيخ فى المبسوط ١: ١٥٧.

و يستفاد من بعض الاستدلالات الأخرى، أنّ النزاع إنّما هو فى تأثير العدول فى فساد الصلاة و عدمه، كاستدلال العلامة فى بعض كتبه على الجواز، بأنّ المصلّى لم يكتسب بالجماعه صحه الصلاة، و إنّما اكتسب مجرد الفضيله، فالعدول لا يؤثّر فى الفساد بل يؤثّر فى ترك الفضيله و عدم تحقّقها (١)، و استدلال النراقى القائل بالمنع فى المستند بأنّه ليس فى الشريعة صلاه مركّبه من الجماعه و الفرادى، و معه يشكّ فى حصول براهه الذمّه عمّا اشتغلت به يقينا، و هو التكليف المتعلّق بالصلاه (٢).

هذا، و يظهر من صاحبى المدارك و المفاتيح و بعض آخر (٣)، أنّ ترتّب أحكام الجماعه من سقوط القراءه عن المأموم و عدم مانعيه زياده الركن لأجل المتابعه و الرجوع فى الشكّ إلى حفظ الإمام و غيرها من أحكام الجماعه، إنّما هو فيما إذا وقعت الصلاه بتمامها جماعه.

و أمّا لو وقع بعض أجزائها جماعه، و بعضها فرادى، فلا دليل على سقوط القراءه و لا على غيره من أحكام الجماعه، و مرجع ذلك إلى أنّ قصد الانفراد و إن كان موجبا لصيروره الصلاه فرادى، و أنّ الصلاه لا تبطل من هذه الجهه، إلّا أنّ وجه بطلانها هو كونها خاليه عن القراءه أو مشتمله على الركن الزائد مثلا.

و لا يخفى أنّ النزاع فى الحكم التكليفى الوجوبى أو التحريمى لا يغنى عن النزاع فى الحكم الوضعى، و أنّ الصلاه مع العدول عن الجماعه إلى الانفراد هل تكون صحيحه أم لا؟ و النزاع فى الحكم الوضعى يبتنى على ما ذكرنا من كون الجماعه وصفا للمجموع أو الأبعاض، ضروره أنّه لو كانت وصفا للمجموع لا يبقى شكّ فى

ص: ٢١٣

١- ١) تذكرة الفقهاء ٢٧١: ٤.

٢- ٢) مستند الشيعة ١٦٣: ٨.

٣- ٣) مدارك الأحكام ٣٧٨: ٤، مفاتيح الشرائع ١٢٤: ١، الحدائق ٢٤٠: ١١، ذخيره المعاد: ٤٠٢.

البطلان، و لو كانت وصفا للأبغاض لا مجال للارتباب فى الصّحه.

و منه يظهر تفرّع الوجه الثالث الذى يظهر من صاحبه المدارك و المفاتيح على ما ذكرنا أيضا، بدهاه أنه لو كانت الجماعه وصفا للأبغاض، يترتب على البعض الواقع جماعه أحكام الجماعه، و على البعض الآخر الواقع انفرادا أحكام الصلاه كذلك، و لو كانت وصفا للمجموع يتوقف ترتب أحكام الجماعه على اتّصاف مجموع الصلاه بها.

فانقذح ممّا ذكرنا رجوع جميع الوجوه الثلاثه إلى ما بنينا المسأله عليه.

نعم، هنا وجه رابع، و هو أنّ قصد الانفراد لا يؤثّر فى صيروره الصلاه المنعقده جماعه فرادى، و لا يوجب سقوط أحكام الجماعه المترتبه عليها قبل هذا القصد، بل الصلاه التى انعقدت جماعه باقيه على هذه الصفه، و وجود قصد الانفراد و العدول كعدمه لا يؤثّر شيئا.

و قد ذكر صاحب الجواهر قدس سرّه أنّ هذا الوجه يبتنى على كون الجماعه من الأوصاف المقومه المنوعه، و أنّ الجماعه و الفرادى ماهيتان مختلفتان كعنوانى الظهريه و العصريه، فكما لا يجوز العدول عن حقيقه إلى أخرى فى مثل الظهر و العصر إلاّ بدليل خاصّ، كالعدول من العصر إلى الظهر لو نسيها و ذكر فى أثناء العصر، كذلك لا يجوز العدول من الجماعه إلى الانفراد و كذا العكس، و لا يوجب قصد العدول صيروره الصلاه و تبدّلها إلى المعدول إليها (١).

و يرد على هذا الوجه-مضافا إلى ما أوردنا عليه فى السابق من منع كون الجماعه و الفرادى حقيقتين مختلفتين، بل الجماعه فقط من العناوين القصديه المتقومه بالقصد، و أمّا الانفراد فلا يحتاج إلى القصد أصلا- أنّ العدول هنا يغير

ص: ٢١٤

١-١) جواهر الكلام ١٤:٢٥.

العدول في مثل صلاتي الظهر و العصر، لأنّ العدول هناك يؤثر في صيروره الصلاه من أوّل أجزائها إلى آخرها متّصفه بعنوان المعدول إليها من الظهر و المغرب و غيرهما، و لذا ذكرنا في محلّه أنّه على خلاف القاعده.

لأنّ تأثير الأمر الحادث فيما وقع قبله خلاف مقتضى العقل، و لذا لا يصار إليه إلّا فيما ورد فيه النصّ و لا يتعدّى عن مورده أصلاً، كما مرّ في بحث العدول الذي تعرّضنا له في مبحث النيه من الكتاب (1)، و أمّا العدول هنا فلا يراد منه التأثير في الأجزاء السابقه، بل الغرض منه قطع الأجزاء اللاحقه و إخراجها عن وصف الأجزاء السابقه، ضروره أنه لا يراد بالعدول عن الائتمام إلى الانفرد إلّا مجرّد وقوع الأجزاء اللاحقه فرادى، لا خروج الأجزاء السابقه عن وصف الجماعه، فافترق العدولان، و لا ينبغي أن يقاس أحدهما بالآخر أصلاً.

و بالجمله: فإن كان مستند هذا الوجه و مبناه هو تغاير الجماعه و الانفرد حقيقه، فقد عرفت ما فيه، و إن كان مبناه كون الجماعه وصفا لمجموع الصلاه دون أبعاضها، فاللازم ملاحظه هذا الأمر و النظر فيه، فنقول:

لا- ينبغي الارتياح في أنّ الموارد التي كان بعض الصلاه متّصفا بوصف الجماعه و بعضها بعنوان الفرد في الشرع كثيره جدّاً، كالمأموم المسبوق بركعه أو أزيد، بل المأموم الذي لم يدرك من الجماعه إلّا السجود و ما يلحقه، أو التشهّد فقط، و الدليل عليه أنّه و إن كان السجود أو التشهّد الذي أدركه جماعه لا- يحسب جزء من صلاته إلّا- أنّه لا- يحتاج إلى إعادته تكبيره الإحرام، بل تكبيره هو التكبير الأول الذي نوى به الاقتداء و الائتمام، و كصلاه ذات الرقاع بالنسبه إلى الركعه الثانيه من صلاه كلّ من الطائفتين.

ص: ٢١٥

لما عرفت من ظهور بعض الروايات الواردة فيها، في أن كلاً من الطائفتين يصلون الركعة الثانية لأنفسهم، وكصلاة الإمام فيما لو اقتدى به في أثناء صلاته، حيث إنك عرفت أنه لا يحتاج إلى قصد الإمامه، بل أتصافها بوصف الجماعة يتحقق بمجرد قصد الائتتمام به، وكصلاة المأموم عند عروض حادثه للإمام، مانعه عن إتمامه للصلاة ولم يمكن الاستخلاف، وكصلاة المأموم المتمم المقتدى بالإمام المقصر.

و بالجمله: لا ينبغي الإشكال في أصل التبعض و إنما الإشكال وقع في موردين منه:

١- العدول من الانفراد إلى الجماعة، و يظهر من الشيخ في موضع من الخلاف التصريح بالجواز، و من صاحب الجواهر من المتأخرين الميل إليه (١).

ثانيهما: العكس، و العدول من الائتتمام إلى الانفراد، و قد وقع الخلاف فيه من الأصحاب رضوان الله عليهم أجمعين، لكنه لم ينص أحد من القائلين بالمنع بطلان الصلاة بذلك، بل غاية دليلهم هو الاحتياط.

و أنت خبير بأن القائل بالمنع إن كان نظره إلى أن الجماعة التي هي في الأصل و عند الشروع سنّه و فضيله، تجب بالشروع في الصلاة بنيه الائتتمام، فيرد عليه أنه لا دليل على وجوبها بالشروع، فتخصيص العمومات الواردة في الجماعة بهذا المورد تخصيص بلا دليل، و إليه يرجع استدلال العلامة بأن الأصل عدم الوجوب بعد عدم الدليل عليه (٢).

و إن كان نظره إلى بطلان الصلاة بذلك، فيرد عليه أنه لا دليل على مبطلية قصد العدول. و بالجمله، بعد ما نرى كثرة الموارد التي كانت الصلاة فيها متبعضه

ص: ٢١٤

١-١) الخلاف ١: ٥٥٢ مسألة ٢٩٣، جواهر الكلام ١٤: ٣٠.

٢-٢) تذكره الفقهاء ٤: ٢٧١.

من حيث الجماعه و الانفرد، يمكن لنا أن نستكشف جواز العدول من الائتمام إلى الانفرد بالمعنى الذى عرفت أنه المراد من العدول هنا، لا كمثل العدول من العصر إلى الظهر فى مورد نسيانها، أو العدول من الإتمام إلى القصر أو العكس فى موارد التخيير بينهما.

و نحكم بالجواز مطلقا سواء كان اختياريا أو اضطراريا، خصوصا مع أن الصلاة عباره عن الأمر الذى يوجد بالشروع فى أجزائها و يدوم إلى آخر الإتيان بها، و لا- تكون عباره عن مجموع الأفعال و الأقوال الذى لا يتحقق إلا بعد تحقق أجزائها بأجمعها حتى يستبعد حينئذ التبعض كما لا يخفى.

و دعوى أن الاشتغال بأصل التكليف بالصلاه يقتضى عدم العدول بعد الشك فى جوازه.

مدفوعه: بأنه لا مجال لجريان قاعده الاشتغال بعد كون الشك فى حصول البراءه ناشئا إما عن احتمال كون الجماعه مما تجب بالشروع، أو عن احتمال كون العدول موجبا لفسادها.

و الأول مجرى أصل البراءه، لكون الشك فى حدوث تكليف وجوبى، و كذا الثانى، لأن مرجعه إلى الشك فى شرطيه البقاء و الإدامه على هذه الحاله، و هو مجرى البراءه على ما حققناه من جريان أصل البراءه عقلا- و نقلا فى موارد الشك فى الأقل و الأكثر الارتباطيين.

فانقدح مما ذكرنا أنه لم ينهض شىء من أدله المنع على إثباته، لكن الاحتياط خصوصا فى مثل الصلاة مما لا يحسن تركه.

فى أصناف الأئمة و من تجوز الصلاه خلفه و من لا تجوز على سبيل التنزيه أو التحريم الوضعى و نقول:

قد ورد فى الروايات و الفتاوى الكاشفه عن النصّ، النهى تنزيهاً أو تحريماً عن إمامه عدّه كثيره ربّما تزيد عن ثلاثين، لكنّهم مختلفون من حيث كون النهى الوارد فيه مطلقاً أو مختصّاً بمأموم خاصّ، و كذا من حيث ورود الروايه الدالّه على الجواز فيه أيضاً و عدمه، و لا بأس لعدّ جميعهم و الإشاره إلى حكمهم:

١-المخالف (١).

٢-الناصب، و هو و إن كان من صنوف المخالفين، إلا أنّه قد وقع النهى عن الائتمام به بعنوانه (٢).

٣-الشيعة غير الإماميّ الاثنى عشرية، كالواقفيه، و الزيدية، و الفطحيه و غيرهم (٣).

٤-من يتولّى علينا و لا يتبرأ ممّن يعاديه (٤).

ص: ٢١٨

١ - ١) الخلايف ١:٥٤٩ مسألة ٢٩٠، شرائع الإسلام ١:١١٤، تذكرة الفقهاء ٤:٢٧٩ مسألة ٥٦٣، مستند الشيعة ٨: ٢٦، الوسائل

٨:٣٠٩. أبواب صلاة الجماعة ب ١٠.

٢-٢) الوسائل ٨:٣١٠. أبواب صلاة الجماعة ب ١٠ ح ٤.

٣-٣) الوسائل ٨:٣١٠. أبواب صلاة الجماعة ب ١٠ ح ٥.

٤-٤) الوسائل ٨:٣٠٩. أبواب صلاة الجماعة ب ١٠ ح ٣.

٥- من لا تثق بدينه (١)، والمراد به إماماً من تحتمل في حقه المخالفه في الأصول، مثل ما إذا شككت في كونه إمامياً أو مخالفاً، وإماماً من تحتمل في حقه المخالفه العمليه في الفروع، ومرجعه إلى احتمال الفسق في حقه.

٦- الفاسق (٢).

٧- العاق والديه، وهو وإن كان من أفراد الفاسق، إلا أنه منهي عن الائتمام به بالخصوص (٣).

٨- القاطع للرحم، وهو كالسابق (٤).

٩- الأغلف (٥)، وهو إن كان متمكناً من الختان ومع ذلك لم يفعل، فهو فاسق لتركه ما أمر به، وإن لم يكن متمكناً منه بحيث كان تركه مستنداً إليه، فلا يعلم دلالة الروايه على النهي عن إمامته لانصرافها عنه، بل ظاهرها عدم الشمول كما لا يخفى.

١٠- ولد الزنا، وقد وقع النهي عن إمامته، وليس في البين ما يدل على جوازها (٤).

١١- المجنون (٧)، وعدم جواز إمامته واضح لا خفاء فيه، وذكره إنما هو لاستيفاء جميع العناوين الواقعه متعلقه للنهي.

١٢- السفیه، والمراد منه إن كان هو المجنون فعدم جواز إمامته واضح، وإن

ص: ٢١٩

١- (١) الوسائل ٣٠٩: ٨. أبواب صلاه الجماعه ب ١٠ ح ٢.

٢- (٢) الوسائل ٣١٤: ٨. أبواب صلاه الجماعه ب ١١ ح ٢، ٤.

٣- (٣) الوسائل ٣١٣: ٨. أبواب صلاه الجماعه ب ١١ ح ١.

٤- (٤) الوسائل ٣١٣: ٨. أبواب صلاه الجماعه ب ١١ ح ١.

٥- (٥) الوسائل ٣٢٠: ٨. أبواب صلاه الجماعه ب ١٣ و ص ٣٢٢ ب ١٤ ح ٦.

٦- (٦) الوسائل ٣٢٢، ٣٢١: ٨. أبواب صلاه الجماعه ب ١٤ ح ١، ٢، ٤، ٦ و ص ٣٢٤ و ٣٢٥ ب ١٥ ح ٣، ٥، ٦.

٧- (٧) الوسائل ٣٢٢، ٣٢١: ٨. أبواب صلاه الجماعه ب ١٤ ح ١، ٢، ٤، ٦ و ص ٣٢٤ و ٣٢٥ ب ١٥ ح ٣، ٥، ٦.

كان هو الفاقد لصفه الرشد، فالقول بعدم جواز إمامته مشكل، وإن وقع النهي عنها في بعض الروايات (١).

١٣-المحدود، و عدم جواز الائتمام به مع عدم توبته ظاهر، لأنه حينئذ من أفراد الفاسق، و معها مشكل لا بد من البحث فيه. (٢).

١٤-الأعرابي، و هو من يسكن البادية، و لعل النهي عن الائتمام به منصرف إلى من لا يعلم منهم الأحكام الشرعية، و لا يكون عارفا بها، مطلقا على خصوصياتها (٣).

١٥-المجذوم (٤).

١٦-الأبرص، و قد ورد النهي عن إمامتهما مطلقا، و بالنسبة إلى خصوص المأموم السالم أيضا (٥).

١٧-الفالج (٦).

١٨-المقيد، و المراد به المحبوس كذلك، و لعل النهي عن إمامته لأجل عدم قدرته على مراعاة الصلاة بجميع أجزائها (٧).

١٩-المرأة، و قد ورد النهي عن إمامتها مطلقا (٨)، و لكن الظاهر اختصاصه بما إذا كان المؤمنون رجالا كلهم، أو بعضهم، كما هو الغالب في الجماعات، و أمّا مع انحصارهم بالنساء، فالظاهر جواز إمامه المرأة لهنّ و اقتدائهنّ بها كما سيجيء (٩).

ص: ٢٢٠

١- (١) الوسائل ٣١٤: ٨. أبواب صلاة الجماعة ب ١١ ح ٢.

٢- (٢) الوسائل ٣٢٤: ٨-٣٢٥. أبواب صلاة الجماعة ب ١٠ ح ٣ و ٦.

٣- (٣) الوسائل ٣٢٤: ٨-٣٢٥. أبواب صلاة الجماعة ب ١٠ ح ٣ و ٦.

٤- (٤) الوسائل ٣٢٤: ٨-٣٢٥. أبواب صلاة الجماعة ب ١٠ ح ٣ و ٦.

٥- (٥) الوسائل ٣٢٤: ٨-٣٢٥. أبواب صلاة الجماعة ب ١٠ ح ٣ و ٦.

٦- (٦) الوسائل ٣٤٠: ٨. أبواب صلاة الجماعة ب ٢٢ ح ١ و ٢، و ص ٣٢٨ ب ١٧ ح ٥.

٧- (٧) الوسائل ٣٤٠: ٨. أبواب صلاة الجماعة ب ٢٢ ح ١ و ٢، و ص ٣٢٨ ب ١٧ ح ٥.

٨- (٨) مستدرک الوسائل ٤٦٧: ٦ ب ١٨ ح ١، الدعائم ١٥٢: ١، سنن البيهقي ٩٠: ٣.

٩- (٩) الوسائل ٣٣٤: ٨-٣٣٦. أبواب صلاة الجماعة ب ٢٠.

٢٠-العبد،و قد ورد النهى عن الائتمام به مطلقا أو بالنسبه إلى الأحرار فقط (١).

٢١-الصبى،و الأخبار الواردة فيه مختلفه،حيث إن بعضها يدل على النهى عن الائتمام به مطلقا،و بعضها على جواز إمامته كذلك،و بعضها على الجواز فيما إذا بلغ عشر سنين (٢).

٢٢-المتيمم،و قد ورد النهى عن الائتمام به لخصوص المتوضئين،أو مطلقا، لكن الأقوى الجواز كما سيأتى (٣).

٢٣-الجالس،و قد ورد النهى عن إمامته للقائمين،لكن الأقوى الجواز كما سيمر عليك (٤).

٢٤-المسافر،حيث إنه نهى عن إمامته للحاضر المقيم،و الظاهر كون النهى تنزيهيا (٥).

٢٥-الأعمى،و الأخبار الواردة فيه مختلفه من حيث دلالة بعضها على النهى و البعض الآخر على الكراهه (٦).

٢٦-الخصى،و الأخبار فيه مختلفه أيضا كسابقه.

٢٧-الأمنى بالقارئ،و كذا من يلحن فى قرائته كالتمتام و نحوه.

٢٨-المرتد (٧).

ص: ٢٢١

١- (١) الوسائل ٣٢٥:٨. أبواب صلاة الجماعه ب ١٦.

٢- (٢) الوسائل ٣٢١:٨-٣٢٣. أبواب صلاة الجماعه ب ١٤.

٣- (٣) الوسائل ٣٢٨:٨. أبواب صلاة الجماعه ب ١٧ ح ٥-٧ و ص ٣٤٠ ب ٢٢ ح ١.

٤- (٤) الوسائل ٣٤٥:٨. أبواب صلاة الجماعه ب ٢٥ ح ١.

٥- (٥) الوسائل ٣٣٠:٨. أبواب صلاة الجماعه ب ١٨ ح ٦.

٦- (٦) الوسائل ٣٣٨:٨-٣٣٩. أبواب صلاة الجماعه ب ٢١ ح ٢ و ٤ و ٧.

٧- (٧) الوسائل ٣٢٢:٨. أبواب صلاة الجماعه ب ١٤ ح ٦.

و هنا عناوين آخر مذكوره فى بعض الروايات أيضا كالمجبره، و الواقفه على موسى بن جعفر عليهما السلام، و كذا الواقفه على الرضا عليه السلام، و المجهول، و من يشهد عليك بالكفر، و من شهد عليه بالكفر، و رجل يكذب بقدر الله عزّ و جلّ، و من قال بالجسم، و من يقول بقول يونس، و من يزعم أنّ الله يكلف عباده على ما لا يطيقون، و من يمسح على الخفّين، و قد أورد الروايات الواردة فى هذا الباب فى الوسائل فى أبواب كثيره من أبواب صلاه الجماعه ربّما تبلغ أربعه عشر بابا (٣).

و لا يخفى أنّ جملة ممّا ورد فيه النهى ورد فيه التجويز أيضا، كالمجذوم و الأبرص و العبد و الصبى و الأعمى و المرأه و المسافر و المتيمّم، و جملة أخرى لم يرد فيها الجواز. و هم- أى جميع من ورد النهى عن إمامته- بين من لا يجوز الائتمام به بلا إشكال، لأجل الاختلاف فى أصول المذهب، أو لأجل كونه فاسقا مع اعتبار العدالة كما سيأتى، و بين من ورد النهى عن إمامته مع عدم المخالفه فى شىء من الأصول و عدم اتّصافه بالفسق أيضا، كولد الزنا و الصبى و العبد و المرأه و المتيمّم و المسافر و غيرهم.

لكن قد عرفت أنّ المرأه يجوز لها الإمامه لطائفه النساء، و المتيمّم يجوز له إمامه المتوضّى، و النهى عن الائتمام بالعبد يمكن أن يكون لأجل كونه ثقيلًا على

١- (١) الوسائل ٣١٦: ٨. أبواب صلاه الجماعه ب ١١ ح ١١ و ص ٣٢٢ ب ١٤ ح ٦.

٢- (٢) الوسائل ٣١٠: ٨. أبواب صلاه الجماعه ب ١٠ ح ٦.

٣- (٣) الوسائل ٣٠٩: ٨- ٣٥١. أبواب صلاه الجماعه ب ١٠- ٢٨.

الناس، و كذا الصبى.

نعم، لا محيص عن الالتزام بعدم جواز الائتمام بولد الزنا من حيث ورود النهى فيه، و بعدم دلالة على الجواز فى البين.

ص: ٢٢٣

المهم في هذا الباب التكلّم في اشتراط العدالة في الإمام و بيان مفهومها و الأماره عليها، فنقول:

يظهر منهم اعتبار العدالة في موارد:

منها: الإمام في باب صلاه الجماعة.

و منها: الشاهد الذي يعتبر قوله في باب القضاء، و هذان الموردان قد ورد فيهما النصوص أو ما يكشف عنها (١).

و منها: المفتى الذي يرجع إليه المقلّد في أخذ الحكم.

و منها: أصناف مستحقى الزكاه على ما ذكر بعضهم (٢) و غير ذلك (٣).

ص: ٢٢٤

-
- ١- (١) الغنيه: ٨٧، شرائع الإسلام ١: ١١٤، المعتمد ٢: ٤٣٣، الخلاف ١: ٥٦٠ مسألة ٣١٠، تذكره الفقهاء ٤: ٢٨٠ مسألة ٥٦٤، مستند الشيعة ٨: ٢٦، جواهر الكلام ١٣: ٢٧٥، الوسائل ٨: ٣١٣. أبواب صلاه الجماعة ب ١١ و ج ٢٧: ٣٩١ ب ٤١.
- ٢- (٢) المبسوط ١: ٢٤٧، الخلاف ٤: ٢٢٤، الكافي في الفقه: ١٧٢، الوسيله: ١٢٩، الغنيه: ١٢٤، السرائر ١: ٤٥٩.
- ٣- (٣) منها: الشاهدين في الطلاق، و منها: القاضى، راجع شرائع الإسلام ٢: ١٢، جواهر الكلام ٣٢: ١٠٩، مسالك الأفهام ٩: ١١٣، الروضه البهيه ٦: ١٣١، الوسائل ٢٧: ١١. أبواب صفات القاضى و ما يجوز أن يقضى به ب ١.

أمّا اعتبار العدالة في باب صلاة الجماعة، فهو من متفردات علمائنا الإمامية رضوان الله عليهم أجمعين، نعم حكى عن السيد المرتضى رحمه الله إنه حكى عن أبي عبد الله البصرى أنه وافق الإمامية و قال باشرط العدالة (١)، و حكى عن الشافعى أنه كره الصلاة خلف الفاسق (٢).

و كيف كان، فأصل اعتبارها في إمام الجماعة ممّا لا شك فيه عندنا، و إنّما المهمّ بيان معناها و مفهومها بحسب الاصطلاح، فنقول:

العدالة لغه بمعنى الاستقامه و عدم الانحراف (٣)، و يقابلها الفسق، فإنّه بمعنى الميل و الانحراف بقريته المقابله، و أمّا اصطلاحاً فقد اختلفوا فيه على أقوال ثلاث:

الأول: أنّ المراد بها ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق، يظهر ذلك من ابن الجنيد و الشيخ في الخلاف، و كذا في المبسوط في باب الشهادات، حيث قال في الثاني: العدالة في الدين أن يكون مسلماً و لا يعرف منه شيء من أسباب الفسق، و حكى هذا القول عن غيره من بعض القدماء أيضاً (٤).

الثاني: أنّ المراد بها معنى أخصّ من المعنى الأول و هو حسن الظاهر، و مرجعه إلى كونه في الظاهر يعدّ رجلاً صالحاً (٥).

الثالث: أنّ المراد بها ملكه نفسانيه راسخه في النفس باعته على ملازمه التقوى بحيث يتعصّر معها ارتكاب الكبيره، و كذا الإصرار على الصغيره أو عليها

ص: ٢٢٥

١- ١) نقله عنه في الخلاف ١: ٥٦٠ مسألة ٣١٠، و لكن لم نجده في الانتصار و الناصريات و الجمل.

٢- ٢) الأمّ ١: ١٦٦، المجموع ٤: ٢٥٣، تذكره الفقهاء ٤: ٢٨٠ مسألة ٥٦٤.

٣- ٣) مقاييس اللغة ٤: ٢٤٦.

٤- ٤) الخلاف ٦: ٢١٨، و نقله عن ابن الجنيد في مختلف الشيعة ٣: ٨٨، المبسوط ٨: ٢١٧، السرائر ٢: ١١٧، الإشراف (مصنّفات الشيخ المفيد) ٩: ٢٥.

٥- ٥) المقنعه: ٧٢٥، النهايه: ١٠٥، المهذب ٢: ٥٥٦، الوسيله: ٢٣٠، الكافي في الفقه: ٤٣٤، الذكري ٤: ٣٨٩.

و على المرءه أيضا، وهذا المعنى هو المشهور بين المتأخرين (١).

و لا يخفى أنّ المعنيين الأولين ليسا بمعنى العدالة، لأنها من الأوصاف الواقعيه و الفضائل النفس الأمريه، و مجرد ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق أو حسن الظاهر، لا يوجب أن يكون الشخص متصفا بهذه الصفه واقعا، فإنه يمكن أن يكون فى الواقع فاسقا.

غايه الأمر إنه لم يظهر فسقه بل كان ظاهره حسنا، فلا بد أن يقال: بأن مراد من فسر العدالة بأحد هذين المعنيين ليس هو تفسير العدالة و بيان معناها، بل مراده أن ما يترتب عليه الأثر من الأحكام المترتبة على العدالة هو هذا المعنى.

و الدليل عليه أنّ الشيخ فى الخلاف بعد ما تمسك لمذهبه فى قبال الشافعى و أبى حنيفه و غيرهما- و هو عدم وجوب البحث عن الشاهد الذى عرف إسلامه و لم يعرف جرحه بإجماع الفرقه و أخبارهم- قال: و أيضا الأصل فى الإسلام العدالة، و الفسق طار عليه يحتاج إلى دليل، و أيضا نحن نعلم أنه ما كان البحث فى أيام النبى صلى الله عليه و آله، و لا- أيام الصحابه، و لا- أيام التابعين، و إنما هو شىء أحدثه شريك بن عبد الله القاضى. (٢).

فإن تمسكه بالأصل و كذا بعدم ثبوت البحث فى تلك الأيام ظاهر فى أنه ليس مراده من ذلك تفسير حقيقه العدالة و بيان معناها، بل المراد بيان ما يكفى فى حكم الحاكم بشهاده الشاهدين، و أنه هو معروفه إسلامهما و عدم معرفيه جرحهما كما لا يخفى.

و أما المعنى الثالث فهو و إن لم تكن تجرى فيه هذه المناقشه، إلا أن اعتبار

ص: ٢٢٦

١ - (١) مختلف الشيعة ٨: ٤٨٤، إرشاد الأذهان ٢: ١٥٦، الدروس ٢: ١٢٥، الروضه البهيه ٣: ١٢٨، مدارك الأحكام ٤: ٦٦، رياض المسائل ٤: ٣٢٩، العروه الوثقى ١: ٦٣٠ مسألة ١٢.

٢ - (٢) الخلاف ٢: ٢١٧-٦- ٢١٨ مسألة ١٠.

العدالة بهذا المعنى مشكل جداً، ضروره أنّ تحصل الملكة الكذائيه الباعثه على ملازمه التقوى أو مع المرؤه فى غاية الندره، لأنّ هذه الملكة حينئذ تصير من المراتب التاليه للعصمه.

غايه الأمر أنّ العصمه عباره عن الملكة التى تحصل للنفوس الشريفه و يمتنع معها صدور المعصيه، و أمّا ملكه العدالة فلا يمتنع معها صدور المعصيه، بل يمكن أن تصدر، و لكن يتعسر و يصعب صدورها.

و بالجمله: فاعتبار العدالة بهذا المعنى ممّا لا سبيل إليه بعد ندره تحقيقها و كثره الأحكام التى يترتب عليها.

ثمّ إنّ استعمال كلمه العدالة لا ينحصر بالفقهاء، بل يستعملونها علماء الأخلاق أيضاً، حيث قسّموا ذلك العلم إلى قوتين: «علميه و عمليّه»، و العمليه لها قوتان: شهوه و غضب، و كلّ منهما إمّا أن تكون بحدّ الإفراط، أو بحدّ التفريط، أو على التوسط، فالمتوسط من كلّ منهما هو العدالة، و كذا القوه العلميه، و هذا الذى ذكره فى مورد العدالة قد ينطبق على موردها بحسب اصطلاح الفقهاء، و قد يتخلف عنه كما هو غير خفى.

ثمّ إنّ الكتاب العزيز قد استعملت فيه هذه اللفظه و مقابلها فى موارد:

منها: قوله تعالى وَ أَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ (١).

و منها: قوله تعالى إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا (٢).

و منها: قوله تعالى وَ لِيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ (٣).

ص: ٢٢٧

١-١) الطلاق: ٢.

٢-٢) الحجرات: ٦.

٣-٣) البقره: ٢٨٢.

و منها: قوله تعالى حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ (١) وقد أشير إليه في قوله تعالى مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ (٢).

و كيف كان، فاعتبار العدالة بالمعنى الثالث في غاية الإشكال، و عباراتهم قاصره عن إفاده كونها نفس الملكة الكذائيه، فإنهم متفقون ظاهرا على أنّ العادل لو صدرت منه معصيه لم يترتب عليه حيثئذ الأحكام المترتبة على عدالته، فلا يجوز الاقتداء به حينئذ، و لا تقبل شهادته أيضا.

نعم، لو تاب و رجع عنها يرجع إلى ما كان عليه قبل صدور تلك المعصيه من جواز ترتيب أحكام العدالة عليه، مع أنه لو كانت حقيقه العدالة نفس تلك الحاله و الهيئه الراسخه و الملكة النفسانيه، فإمّا أن لا تزول بمجرد صدور معصيه واحده فيجوز الاقتداء به قبل التوبه عنها أيضا، و إمّا أن لا تعود بمجرد التوبه فلا يجوز الاقتداء به بعدها أيضا، اللهم إلا أن يكون مرادهم أنّ العدالة هي الملكة الكذائيه مع عدم صدور المعصيه عنه خارجا، فتأمل.

و كيف كان فلا بدّ في هذا المقام من ملاحظه الأخبار الوارده فيه، و هي كثيره:

حول صحيحه عبد الله بن أبي يعفور صحيحه عبد الله بن أبي يعفور التي رواها الصدوق في الفقيه، و الشيخ في التهذيب و هي العمده في هذا الباب.

أمّا الصدوق رحمه الله فقد روى في الفقيه بإسناده عن عبد الله بن أبي يعفور قال:

قلت لأبي عبد الله عليه السلام: بم تعرف عداله الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم

ص: ٢٢٨

١-١ (١) المائده: ١٠٦.

٢-٢ (٢) البقره: ٢٨٢.

و عليهم؟ فقال: «أن تعرفوه بالستر و العفاف، و كفّ البطن و الفرج و اليد و اللسان، و يعرف باجتناّب الكبائر التي أوعد الله عليها النار من شرب الخمر، و الزنا، و الربا، و عقوق الوالدين، و الفرار من الزحف، و غير ذلك، و الدلالة على ذلك كلّه أن يكون ساترا لجميع عيوبه، حتّى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته و عيوبه و تفتيش ما وراء ذلك، و يجب عليهم تركيته و إظهار عدالته في الناس، و يكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهنّ، و حفظ مواقيتهنّ بحضور جماعه من المسلمين، و أن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من عله، فإذا كان كذلك لازما لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه في قبيلته و محلّته قالوا: ما رأينا منه إلا خيرا، مواظبا على الصلوات، متعاهدا لأوقاتها في مصلاه، فإنّ ذلك يجيز شهادته و عدالته بين المسلمين.

و ذلك أنّ الصلاه ستر و كفّاره للذنوب، و ليس يمكن الشهاده على الرجل بأنّه يصلّى إذا كان لا يحضر مصلاه و يتعاهد جماعه المسلمين، و إنّما جعل الجماعه و الاجتماع إلى الصلاه لكي يعرف من يصلّى ممّن لا يصلّى، و من يحفظ مواقيت الصلاه ممّن يضيّع، و لو لا ذلك لم يمكن أحدا أن يشهد على آخر بصلاح، لأنّ من لا يصلّى لا صلاح له بين المسلمين، فإنّ رسول الله صلى الله عليه و آله همّ بأن يحرق قوما في منازلهم لتركهم الحضور لجماعه المسلمين، و قد كان فيهم من يصلّى في بيته فلم يقبل منه ذلك، و كيف تقبل شهاده أو عداله بين المسلمين ممّن جرى الحكم من الله عزّ و جلّ و من رسوله صلى الله عليه و آله فيه الحرق في جوف بيته بالنار، و قد كان يقول: لا صلاه لمن لا يصلّى في المسجد مع المسلمين إلا من عله».

و أمّا الشيخ فقد رواها بإسناده عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار، عن محمد ابن موسى، عن الحسن بن عليّ، عن أبيه، عن عليّ بن عقبه، عن موسى بن أكيل النميري، عن ابن أبي يعفور، مثل ما روى الصدوق رحمه الله، إلا أنّه أسقط -على ما

حكاه فى الوسائل-قوله:«فإذا كان كذلك لازماً لمصلاً»-إلى قوله:-«و من يحفظ مواقيت الصلاة مَمَّن يضيّع»،و أسقط قوله:«فإن رسول الله صلى الله عليه و آله هم بأن يحرق»-إلى قوله:-«بين المسلمين».

و زاد:و قال رسول الله صلى الله عليه و آله:«لا غيبه إلا لمن صلى فى بيته،و رغب عن جماعتنا،و من رغب عن جماعه المسلمين و جب على المسلمين غيبته،و سقطت بينهم عدالته،و وجب هجرانه،و إذا رفع إلى إمام المسلمين أنذره،و حذره،فإن حضر جماعه المسلمين،و إلا أحرق عليه بيته،و من لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته،و ثبتت عدالته بينهم»(١).

و الكلام فى هذا الخبر يقع فى مقامين:

المقام الأول:فى سنده،و قد حكى عن العلامة الطباطبائى رحمه الله أنه حكم بصحة هذه الروايه،حيث قال فى محكى ما صنّفه فى مناسك الحج:الصحيح عندنا فى الكبائر أنها المعاصى التى أوجب الله تعالى سبحانه عليها النار،و قد ورد تفسيرها بذلك فى كثير من الأخبار المرويه عن الأئمة الأطهار صلوات الله عليهم أجمعين، نحو صحيحه عبد الله بن أبى يعفور الوارده فى صفه العدل.

لكن فى مفتاح الكرامه بعد نقل هذه العبارة قال:قلت:الظاهر أنّ الخبر غير صحيح لا فى التهذيب و لا فى الفقيه (٢)،انتهى.

و الظاهر أنّ منشأ الإشكال فى الصحه هو اشتمال السند على أحمد بن محمد بن يحيى،حيث لم يقع عنه ذكر فى الكتب المصنّفه فى الرجال حتى يعدل أو يجرح،مع أنّ التحقيق يقضى بعدم الاحتياج إليه.

ص: ٢٣٠

١- (١) الفقيه ٣:٢٤ ح ٦٥، التهذيب ٦:٢٤١ ح ٥٩٦، الاستبصار ٣:١٢ ح ٣٣، الوسائل ٣٩١:٢٧-٣٩٢. كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١ و

٢.

٢- (٢) مفتاح الكرامه ٣:٩١.

توضيح ذلك، إنَّ الكتب الموضوعه في هذا الباب لا تتجاوز عن عدّه كتب ككتاب رجال الشيخ، ورجال الكشي، و فهرست النجاشي، و عدم التعرّض فيها لراو لا يوجب عدم الاعتناء بروايته، لأنّ كتاب رجال الشيخ لا يكون مشتملا على جميع الرواه، لأنّ الظاهر أنّه كان بصوره المسوّدّه، و كان غرض الشيخ الرجوع إليه ثانيا لنظمه و ترتيبه و توضيح حال بعض المذكورين فيه، كما يشهد لذلك الاقتصار في بعض الرواه على ذكر مجرّد اسمه و اسم أبيه من دون تعرّض لبيان حاله من حيث الوثاقه و غيرها، و كذا ذكر بعض الرواه مكرّرا كما يتّفق فيه كثيرا على ما تتبنا.

فهذا و أمثاله ممّا يوجب الظنّ الغالب بكون الكتاب لم يبلغ إلى حدّ النظم و الترتيب و الخروج بصوره الكتاب، و ذلك كان مستندا إلى كثره اشتغال الشيخ بالتأليف و التصنيف في الفنون المختلفه الإسلاميه من الفقه و الأصول و جمع الأحاديث و التفسير و الكلام، و غير ذلك من العلوم، بحيث لو قسّمت مدّه حياته على تأليفاته لا يقع في مقابل كتابه هذا إلا ساعات معيّنه محدوده (١).

و كيف كان، فعدم الذكر في رجال الشيخ لا يدلّ على عدم الوثاقه.

و أمّا كتاب رجال الكشي، فالظاهر كما يظهر لمن راجع إليه أنّه كان غرضه منها جمع الأشخاص الذين ورد في حقّهم روايه أو روايات مدحا أو قدحا أو غيرهما.

و أمّا كتاب النجاشي فغرضه فيه إيراد المصنّفين و من برز منه تأليف أو

ص: ٢٣١

١ - ١) و إن شئت تحقيق أحواله و صوره مصنّفاته و عدد مشايخه و تلاميذه و غير ذلك ممّا يتعلّق به، فارجع إلى ما أفاده سيدنا العلامة الأستاذ (أدام الله إظلاله على رؤوس المسلمين) ممّا علّقه على كتابي التهذيب و الاستبصار في تنقيح أسانيدهما، و قد ذكرت خلاصه ما هناك في مقدّمه كتاب الخلاف الذي طبع «الأوّل مرّه» بأمره و اهتمام منه في جمع متفرّقاته. «المقرّر». مقدّمه الخلاف ١ من ص: ألف - د.

تصنيف، وهكذا فهرست الشيخ قدس سره.

فعدم تعرّضه لبعض من الرواه باعتبار عدم كونه مصنّفًا لا يدلّ على عدم كونه ثقة عنده، كما يظهر من بعض المتأخّرين فى مشتركاته (1)، حيث اعتمد فى عدم وثاقه الراوى على مجرد عدم كونه مذكورا فى تلك الكتب، مع أنّ الظاهر أنّه يمكن استكشاف وثاقه الراوى من تلاميذه الذين أخذوا الحديث عنه، فإذا كان الآخذ مثل الشيخ أو المفيد أو الصدوق أو غيرهم من الأعلام خصوصا مع كثره الروايه عنه لا يبقى ارتياب فى وثاقته أصلا.

و حينئذ ينقدح صحه ما أفاده العلّامه الطباطبائى من الحكم بصحّه هذه الروايه و إن كان أحمد بن محمد بن يحيى الواقع فى ابتداء سند الروايه لم يقع عنه فى تلك الكتب ذكر و لا تعرّض، لأنّ وثاقته تستفاد من روايه الصدوق و الشيخ عنه خصوصا مع كثره رواياته، حيث إنّ كان روايه كتب أبيه بإجازة منه، و إن لم يكن له كتاب، و لأجله لم يذكر فى شيء من تلك الكتب، فالإنصاف أنّه لا مجال للمناقشه فى مثل هذا السند أصلا، فافهم و اغتنم.

المقام الثانى: فى دلالة الروايه، و نقول: الظاهر أنّ السؤال فيها إنّما هو عن حقيقه العدالة و ما هو المراد منها فى لسان الشرع، و إن كان ظاهر عبارته يعطى أنّ السؤال إنّما هو عن الأماره المعرفه لها بعد العلم بحقيقتها، و أنّها هى الملكة النفسانيه الكذائيه.

و ذلك لأنّ لفظ العدالة و كذا الفسق و إن كان مستعملا كثيرا فى صدر الإسلام و فى عصر نزول القرآن بل قبله، و قد عرفت الآيات التى استعملت فيها هذه اللفظه و ما يقابلها (2)، و كان اعتبار العدالة فى الشاهد معروفا بين المسلمين من ذلك العصر

ص: ٢٣٢

١-١) تنقيح المقال ٩٥:١.

٢-٢) الطلاق: ٢، الحجرات: ٧، البقره: ٢٨٢، المائده: ١٠٦.

إلى عصر صدور الرواية الذي هو النصف الأول من القرن الثاني.

إلاّ أنّه حيث كانت حقيقتها و ما يراد من مفهومها موردا لاختلاف المراجع للمسلمين في ذلك الزمان في الفتوى و غيرها كأبي حنيفة و غيره، حيث حكى عن الأول أنّه فسّرها بمجرد ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق، و عن غيره تفسيرها بالاجتناب عن الأمور التي تعلق النهى بها تحريما أو تنزيها، و ارتكاب الطاعات كذلك واجبه أو مستحبّه (1)، أراد السائل - و هو ابن أبي يعفور - الاستفهام عمّا هو المراد منها عند أهل البيت صلوات الله عليهم أجمعين، و ليس مرادنا من ذلك أنّ سؤاله إنّما هو عن المعرف المنطقي حتّى يكون قوله: «بم تعرف» بصيغه المجهول من باب التفعيل، بل سؤاله إنّما هو عن مجرد ما أريد منها في لسان الأئمّه عليهم السّلام.

و دعوى أنّ ظاهر السؤال إنّما هو السؤال عن الأماره المعرفه للعداله بعد العلم بمفهومها، بمعنى أنّ السائل لما رأى أنّ العداله هي الملكه النفسانيه الكذائيه، و رأى أنّ إحراز تلك الملكه مشكل جدّا مع كثره الأحكام المترتبه على عداله الرجل، حدس من ذلك أنّ الشارع جعل لها أماره لئلاّ يلزم تعطيل تلك الأحكام مع كثرتها، فسئل عن تلك الأماره المعرفه.

في غايه البعد، بل الظاهر ما ذكرنا، و لا - ينافيه قوله عليه السّلام في الجواب: «أن تعرفوه بالستر و العفاف»، نظرا إلى أنّ المعرفه طريق للعداله لا نفسها، و ذلك لأنّ المعرفه المأخوذه في الجواب إنّما أخذت لأجل تعريف أصل العداله و إفاده حقيقتها.

و بالجملة: فالتأمّل يقضى بكون مورد السؤال إنّما هو نفس العداله لا الأماره المعرفه لها.

ص: ٢٣٣

ثمَّ إنَّه ذكر بعض الأعاظم من المعاصرين في كتابه-الصلاه-في معنى هذه الروايه و تحقيق مورد السؤال فيها كلاما، محصيه له: إنَّ الظاهر من الروايه بيان معرفه العداله في الخارج لا بيان مفهومها، و ظاهر السؤال عن طريق تشخيص العداله أن يكون مفهومها معلوما معينا عند السائل، لأنَّها عرفا هي الاستقامه و الاستواء، و إذا أطلق الشارع فلا يشكُّ في أنَّ مراده هو الاستقامه في جاده الشرع الناشئه من الحاله النفسانيه، و هي التدينُّ الباعث له على ملازمه التقوى.

و حيث لم يكن لهذا المعنى أثر خاص و كاشف قطعي، ألجأ السائل إلى أن يسأل طريقه عن الإمام عليه السَّلام، و هذا بخلاف سائر الملكات، كالشجاعه و السخاوه و أمثال ذلك، فإنَّها تستكشف قطعا عند وجود آثارها الخاصه، فعرفه الإمام عليه السَّلام الطريق إلى تشخيصها و أجابه بالستر و العفاف. و هذه العناوين المذكوره في الجواب و إن كانت مشتمله على الملكه، و لكن لا تدلُّ على الملكه الخاصه-التي هي التدينُّ و الخوف من عقوبه الله، جلَّت عظمته-التي هي عبارته عن العداله، فلا ينافي جعلها طريقا تعبديا إلى ثبوت العداله.

ثمَّ إنَّه حيث تحتاج معرفه الشخص بالستر و العفاف، و أنَّه تارك للقبائح على وجه الإطلاق إلى معاشره تامه في جميع الحالات، و هذه ممَّا لا يتفق لغالب الناس، فجعل الشارع لذلك دليلا و طريقا آخر، و هو كونه ساترا لعيوبه في الملا و بين أظهر الناس، و طريقا ثالثا نافعا لمن ليس له معاشره مع شخص مطلقا إلا في أوقات حضور الصلاه مع الجماعه. فمن حضر جماعه المسلمين يحكم بعدالته، و أنَّه لا يرتكب القبائح الشرعيه مع الجهل بأحوال ذلك الشخص، بل يكون لحضوره في صلاه الجماعه ثلاث فوائد:

الأولى: إنَّ ترك الجماعه مع المسلمين بدون علّه بحيث يعدّ إعراضا عنها من أعظم العيوب، فمن تركها كذلك فليس ساترا لعيوبه بل هو مظهر لها.

الثانية: إن من لم يحضر الجماعة لا دليل لنا على أنه يصلي.

الثالثة: إن حضوره للجماعة دليل شرعا على كونه تاركا لما نهى الله عنه و عاملا بكل ما أمر الله تعالى به، وقد أشار إلى كل واحد من هذه الفوائد الصحيحة المتقدمه فتدبر فيها (١)، انتهى.

و يرد عليه-مضافا إلى أن جعل الأماره المعرفه للعداله و بيانها للسائل، مع جعل أماره لتلك الأماره و معرفا لذلك المعرف كما بينه قدس سره بعيد جدا، لعدم الاحتياج إلى جعل الأماره المعرفه حينئذ أصلا، و إلى أن مجرد الحضور لجماعه المسلمين لا ينافى عدم كونه ساترا لعيوبه، فلا- معنى لجعله طريقا في قبال الستر للعيوب، خصوصا مع كون ظاهر الروايه هو كون الستر للعيوب و الحضور لجماعه المسلمين معا طريقا و دليلا، لا كل واحد من الأمرين- أن كل ذلك خلاف ظاهر الروايه، فإنك عرفت أنه حيث كان تفسير العداله و تعريفها موردا لاختلاف المسلمين في ذلك العصر، أراد السائل أن يسأل عما يراد منها عند أئمه أهل البيت عليهم السلام، و الجواب لا ينطبق إلا على ذلك كما سنبين. هذا كله فيما يتعلق بالسؤال.

و أمّا الجواب، فقولاه عليه السلام: «أن تعرفوه بالستر و العفاف»، معناه أن يكون الرجل معروفا عند المسلمين، بحيث يعرفونه أو تعرفونه أنتم بالستر الذي هو الحياء، و بالعفاف الذي هو الحياء أيضا.

قال في لسان العرب: الستر- بالكسر-: الحياء و الحجر العقل. و قال في لغه «عف»: العفّه: الكفّ عمّا لا- يحلّ و يجمل. عفّ عن المحارم و الأطماع الدنيه، يعفّ عفه و عفا و عفافا «بفتح العين»، و عفافه فهو عفيف و عفّ أى كفّ و تعفّف. (٢).

ص: ٢٣٥

١- ١) كتاب الصلاه للمحقّق الحائري: ٥١٧-٥١٨.

٢- ٢) لسان العرب ١٦٩: ٦ و ج ٢٩٠: ٩.

و بالجمله: أن يكون الرجل معروفاً بالكفِّ عمّا لا يجمل له بالحياء المانع عن ارتكابه، و أن يكون معروفاً بكفِّ البطن و الفرج، و اليد و اللسان، عمّا لا يليق بها و لا يجمل لها. و منشأ هذا الكفِّ هو الستر و الحياء، لأنّه معه يتعسّر من الشخص صدور ما لا ينبغي أن يصدر من مثله بحسب المتعارف.

فهذه الجملة تدلّ على اعتبار المروءة في العدالة، كما هو المشهور بين المتأخّرين (1)، لأنّها ليست إلاّ عبارة عن ترك ما لا يليق بحال الشخص عادة.

و قوله: «يعرف»، الظاهر أنّ فعل المضارع منصوب معطوف على قوله:

«تعرفوه» المنصوب بكلمه «أن» الناصبه، فمعناه حينئذ أن يكون الرجل معروفاً أيضاً باجتناّب الكبائر التي أوعد الله عليها النار، من شرب الخمر، و الزنا، و الربا، و عقوق الوالدين، و الفرار من الزحف، و غير ذلك.

فعلية يكون كلّ من الجملتين، الأولى و الثانية بعض المعرف للعدالة، لأنّ الجملة الأولى تدلّ على اعتبار المروءة، و الثانية على اعتبار اجتناب الكبائر التي أوعد الله عليها النار، و ليست الجملة الأولى تمام المعرف للعدالة، و الجملة الثانية دليلاً على المعرف، لأنّه مضاف إلى كونه خلاف ظاهر العبارة كما لا يخفى، و إلى عدم الفرق بين المعرف و الدليل عليه حينئذ أصلاً، يلزم أن لا يكون الدليل دليلاً على تمام المعرف، لأنّه حينئذ لا بدّ من حمل المعرف على الأعم من الأعمال غير اللائقة بحاله عرفاً، بحيث يشمل غير الجائز شرعاً أيضاً، مع أنّ الدليل و الطريق ينحصر بخصوص الثانية.

و دعوى أنّ العطف على الجملة الأولى يلزم منه الاختلاف بين المعطوف و المعطوف عليه، من جهة أنّ المعطوف عليه هو معرفه المسلمين للرجل و المعطوف

ص: ٢٣٦

(١ - ١) راجع ٢٢٦: ٣.

هو معروفية الرجل عندهم.

مدفوعه بأنه لا مانع من ذلك، بل وقع نظيره في الكتاب العزيز في قوله تعالى:

وَلَا يَحِجُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ (١١)، حيث أنه نسب الخوف أولاً- إلى الزوجين ثم إلى أهلتهما، وليس ذلك إلا لأجل كون مجرد المعرضية كافياً في صحة النسبه كما لا يخفى.

و بالجمله: فالظاهر أن هذه الجملة جزء أخير من معرّف العدالة، و معطوفه على الجملة الاولى، و حيث إن مقتضى هاتين الجملتين المعرفتين للعدالة اعتبار كون الشخص واجدا لملكه المروءه، و كذا ملكه الاجتناب عن المعاصي، و ظاهره اعتبار إحراز ذلك في مقام ترتيب الآثار المترتبة على العدالة.

و من الواضح أن إحرازه بالعلم مشكل جداً، فلذا نصب له طريق و دليل بينه الإمام عليه السلام بقوله: «و الدلالة على ذلك كله»، و معناه أن الدليل على مجموع ما جعلناه معرّفًا للعدالة من الجزء الذي هو مدلول الجملة الاولى، و الجزء الآخر الذي هو مدلول الجملة الثانية، أن يكون الشخص ساترا لجميع عيوبه على تقدير وجودها أعّم من العيوب المنافية للمروءه و غير الجائزه شرعا.

و ثمره سترها أنه معه يحرم على المسلمين تفحص ما وراء ذلك من عثراته و عيوبه، و تفتيش خلف الساتر، بل يجب عليهم حينئذ تركيته و إظهار عدالته في الناس مع سؤالهم عن حاله.

و حيث إن المعاصي على قسمين: وجودية: و هو ارتكاب شيء من المحرمات.

و عدمية: و هو ترك شيء من الواجبات. و المعاصي الوجودية على تقدير تحققها تحتاج

ص: ٢٣٧

إلى الستر الذى به يرائى عدم تحقّقها، لأنّه يحرم على المسلمين التفتيش و التفتّص.

و أمّا المعاصى العدميه فيكفى فى تحقّقها مجرّد الترك و عدم صدور الفعل، فلا- محاله يحتاج فى إراءه خلافها إلى إيجاد الفعل، فلذا جعل الدليل على خلافها التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهنّ و حفظ مواقيتهنّ بحضور جماعه من المسلمين، و أن لا يتخلّف عن جماعتهم فى مصلاهم إلاّ من علّه.

و تخصيص الصلوات الخمس من بين الواجبات إنّما هو باعتبار كون ما عداها منها، إمّا أن لا- يكون وجوبه مطلقا لاشتراطه بالاستطاعه المالىه أو البدنيه أو كليهما، و إمّا أن لا- يقدر الشخص على مخالفته باعتبار إجبار الحاكم إياه عليه، كالزكاه و نحوها، و ما عدا ما ذكر ينحصر فى الصلوات الخمس، فلذا جعل التعاهد عليها دليلا على العداله.

و قد انقدح من جميع ما ذكرنا أنّ العداله على ما تستفاد من الروايه ليست إلاّ الملكه، لأنّ الستر و العفاف من الأوصاف النفسانيه و الفضائل الباطنيه المانعه عن ارتكاب ما لا يجمل لواجدها، فالمعتبر هو ملكه المروءه التى يتعسّر معها الاقتحام فى خلافها و ارتكاب شىء من القبائح العرفيه غير اللائقه بحاله، لأنّ صفه الحياء و العفّه تمنع عن ذلك.

و أمّا الاجتناب عن الكبائر التى أو عد الله عليها النار، الذى هو من تتمّه المعرف للعداله، فهو و إن لم يكن المذكور فى الروايه اعتبار ملكته، إلاّ أنّ ذكر الستر و العفاف يصير قرينه على أنّ المراد به هو ملكه الاجتناب أيضا. فالعداله حينئذ ملكه نفسانيه و هيئه راسخه فى النفس تمنع لأجل الحياء عن ارتكاب القبائح العرفيه، و لأجل الخوف عن ارتكاب القبائح الشرعيه.

نعم، قد عرفت أنّ إحراز وجود هذه الحاله بالعلم فى غايه الإشكال، مع أنّا نرى كثره الأحكام المترتبه على العداله و ابتلاء الناس بها فى مرافعاتهم و صلواتهم

جماعه و غيرهما، و لأجله جعل الشارع له أماره و طريقا شرعيا ربّما يرجع إلى حسن الظاهر.

و هذا الطريق مرّكب من أمرين:

١- كون الرجل ساترا لعيوبه حتّى لا يطّلع غيره من المسلمين على المعاصى الوجوديّة و القبائح العرفيّة الصادره منه، بل كان طريق اطلاعهم منحصرًا بالتفتيش و التفحص عمّا وراء الساتر و هو محرّم عليهم.

٢- كونه متعاهدا للصلوات الخمس، و معنى تعاهده لها إمّا الالتزام بالحضور فى جماعات المسلمين حتّى يصلّى معهم جماعه لأجل مدخليتها فى قبول الصلاه، كما يستفاد من ذيل الروايه الدالّه على أنّه «لا صلاه لمن لا يصلّى فى المسجد مع المسلمين»، بعد حملها على نفي القبول لا نفي الصّحّه، و إمّا كون حضوره فيها دليلا على أنّه لا يتحقّق منه ترك الصلاه، لا لأجل مدخلية الجماعه فى قبولها، فالملاك هو نفس الإتيان بالصلاه لا الإتيان بها جماعه.

و ممّا ذكرنا ينقدح أنّه لا يرد على الروايه شىء ممّا تخيل وروده عليها، بل الروايه تنطبق ظاهرا على المعنى المعروف للعداله بين المحقّقين من المتأخّرين كالفاضلين و الشهيدين و غيرهما (١).

روايات أخرى حول العداله إنّ هنا روايات آخر كثيره أورد أكثرها فى الوسائل فى كتاب الشهادات، و جمله منها فى أبواب صلاه الجماعه من كتاب الصلاه.

ص: ٢٣٩

(١-١) راجع ٢٢٦:٣.

فمن جمله ما أوردها في كتاب الشهادات، مرسله يونس عن أبي عبد الله عليه السلام الدالّ على أنّه إذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يستل عن باطنه (١)، والمراد بكونه مأموناً يحتمل أن يكون هو المأمونيه في مقام أداء الشهاده، بأن كان مأموناً عن الكذب فيها، ويحتمل أن يكون هو المأمونيه المطلقه بأن كان مأموناً ظاهراً عن ارتكاب المعاصي مطلقاً.

و منها: رواه عبد الله بن المغيرة الوارده في إسهاد شاهدين ناصيين في باب الطلاق الدالّ على أنّ كلّ من ولد على الفطره و عرف بالصلاحي في نفسه جازت شهادته (٢)، والظاهر أنّ المراد به جواز شهادته كلّ من ولد على الفطره و لم يعلم خروجه عنها بحيث كان مقتضى الاستصحاب بقاءه عليها، و كان معروفاً أيضاً بالصلاحي في نفسه أي في مذهبه و عليه. فيستفاد من الروايه الجواز في مورد السؤال مع معرفيته في نفسه.

و منها: رواه علاء بن سيابه الوارده في حكم شهادته من يلعب بالحمام الدالّ على نفي البأس إذا كان لا يعرف بالفسق (٣). و ظاهرها عدم كون اللعب بالحمام موجبا للفسق.

و منها: رواه محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام الدالّ على أنّ علياً عليه السلام قال: «لا أقبل شهادته الفاسق إلاّ على نفسه» (٤).

و منها: رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لو كان الأمر إلينا لأجزنا

ص: ٢٤٠

-
- ١- (١) الفقيه ٣: ٩ ح ٢٩، الوسائل ٢٧: ٣٩٢ كتاب الشهادات ب ٤١ ح ٣.
 - ٢- (٢) الفقيه ٣: ٢٨ ح ٨٣، التهذيب ٦: ٢٨٣ ح ٧٧٨، الاستبصار ٣: ١٤ ح ٣٧ الوسائل ٢٧: ٣٩٣ كتاب الشهادات ب ٤١ ح ٥.
 - ٣- (٣) الفقيه ٣: ٣٠ ح ٨٨، التهذيب ٦: ٢٨٤ ح ٧٨٤، الوسائل ٢٧: ٣٩٤ كتاب الشهادات ب ٤١ ح ٦ و ص ٤١٢ ب ٥٤ ح ١.
 - ٤- (٤) الفقيه ٣: ٣٠ ح ٩١، الوسائل ٢٧: ٣٩٤. كتاب الشهادات ب ٤١ ح ٧.

شهاده الرجل إذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس» (١).

و منها: روايه عمّار بن مروان عن أبي عبد الله عليه السّلام في الرجل يشهد لابنه، و الابن لأبيه، و الرجل لامرأته فقال: «لا بأس بذلك إذا كان خيرا» (٢).

و منها: روايه أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «لا بأس بشهاده الضيف إذا كان عفيفا صائنا» (٣).

و منها: روايه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السّلام: «لا بأس بشهاده المملوك إذا كان عدلا» (٤).

و منها: روايه علقمه عن الصادق عليه السّلام الدالّه على أنّ كلّ من كان على فطره الإسلام و لو كان مقترفا بالذنوب جازت شهادته، لأنّه لو لم تقبل شهاده المقترفين للذنوب لما قبلت إلاّ شهاده الأنبياء و الأوصياء، لأنّهم المعصومون دون سائر الخلق، فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العداله و الستر، و شهادته مقبوله و إن كان في نفسه مذنبا (٥).

و يمكن أن يستظهر من هذا الذيل اعتبار كونه معروفا بالعداله و الستر، كما دلّت عليه صحيحه ابن أبي يعفور المتقدّمه، لا مجرد عدم رؤيه الذنب منه و عدم شهاده الشاهدين عليه، و إلاّ فتصير الروايه غير معمول بها.

و منها: روايه جابر عن أبي جعفر عليه السّلام الدالّه على جواز شهاده القابله على

ص: ٢٤١

-
- ١- (١) الفقيه ٣:٣٣ ح ١٠٤، الوسائل ٢٧:٣٩٤. كتاب الشهادات ب ٤١ ح ٨.
 - ٢- (٢) الفقيه ٣:٢٦ ح ٧٠، الوسائل ٢٧:٣٩٤. كتاب الشهادات ب ٤١ ح ٩.
 - ٣- (٣) الفقيه ٣:٢٧ ح ٧٧، الوسائل ٢٧:٣٩٥. كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١٠.
 - ٤- (٤) الكافي ٧:٣٨٩ ح ١، التهذيب ٦:٢٤٨ ح ٦٣٤، الاستبصار ٣:١٥ ح ٤٢، الوسائل ٢٧:٣٤٥. كتاب الشهادات ب ٢٣ ح ١.
 - ٥- (٥) أمالي الصدوق: ٩١ ح ٣، الوسائل ٢٧:٣٩٥. كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١٣.

استهلال الصبي أو برونه ميتا إذا سئل عنها فعدلت (١).

و منها: رواه حريز عن أبي عبد الله عليه السلام الواردة في أربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا، فعدل منهم اثنان و لم يعدل الآخرا، والداله على أنه إذا كانوا أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجزت شهادتهم جميعا، إلا أن يكونوا معروفين بالفسق (٢) و هذه الروايه ظاهره في القول الأول من الأقوال الثلاثة المتقدمه في معنى العداله.

و منها: ما رواه أحمد بن عامر الطائي، عن أبيه، عن الرضا، عن آبائه، عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «من عامل الناس فلم يظلمهم، و حدّثهم فلم يكذبهم، و وعدهم فلم يخلفهم، فهو مّمن كملت مروءته، و ظهرت عدالته، و وجبت أخوته و حرمت غيبته» (٣). و مثلها ما رواه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام (٤).

و منها: رواه عبد الكريم بن أبي يعفور - أخو عبد الله بن أبي يعفور - عن أبي جعفر عليه السلام قال: «تقبل شهادة المرأه و النسوه إذا كنّ مستورات من أهل البيوتات معروفات بالستر و العفاف، مطيعات للأزواج، تاركات للبداء و التبرّج إلى الرجال في أنديتهم» (٥).

و أمّا ما أوردها في أبواب صلاه الجماعه فكثيره أيضا.

منها: مرسله خلف بن حماد عن أبي عبد الله عليه السلام الداله على النهى عن الصلاه

ص: ٢٤٢

١- (١) التهذيب ٢٧١: ٦ ح ٧٣٧، الوسائل ٣٦٢: ٢٧. كتاب الشهادات ب ٢٤ ح ٣٨.

٢- (٢) الكافي ٤٠٣: ٧ ح ٥، التهذيب ٢٧٧: ٦ ح ٧٥٩ و ص ٢٨٦ ح ٧٩٣، الاستبصار ١٤: ٣ ح ٣٦، الوسائل ٣٩٧: ٢٧ كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١٨.

٣- (٣) الخصال: ٢٠٨ ح ٢٨ و ٢٩، الوسائل ٣٩٦: ٢٧. كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١٥ و ١٦.

٤- (٤) الخصال: ٢٠٨ ح ٢٨ و ٢٩، الوسائل ٣٩٦: ٢٧. كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١٥ و ١٦.

٥- (٥) التهذيب ٢٤٢: ٦ ح ٥٩٧، الاستبصار ١٣: ٣ ح ٣٤، الوسائل ٣٩٨: ٢٧. كتاب الشهادات ب ٤١ ح ٢٠.

خلف الغالى و إن كان يقول بقولك،و المجهول،و المجاهر بالفسق و إن كان مقتصدا (١).

و منها: ما رواه الصدوق فى العيون بإسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام فى كتابه إلى المأمون قال: «لا صلاة خلف الفاجر» (٢).

و منها: رواه أبى على بن راشد عن أبى جعفر عليه السلام قال: «لا تصلّ إلا خلف من تثق بدينه» (٣). و الظاهر أنّ المراد به هو من تثق بدينه من حيث الأصول لا الفروع، بأن يكون مساوقا لغير الفاسق.

و منها: رواه سعد بن إسماعيل، عن أبيه، عن الرضا عليه السلام الدالّة على عدم جواز الصلاة خلف رجل يقارف الذنوب و إن كان عارفا بهذا الأمر يعنى الولاية (٤).

و منها: رواه أصبغ الدالّة على النهى عن إمامه شارب النبيذ و الخمر (٥).

و منها: رواه سماعه بن مهران عن أبى عبد الله عليه السلام (٦) و هى متحد المضمون مع روايتى أحمد بن عامر و عبد الله بن سنان المتقدمتين.

و منها: ما رواه فى المقنع ممّا يدلّ على تقديم الخيار من الناس فى الصلاة (٧).

و منها: ما رواه ابن إدريس من كتاب أبى عبد الله السيارى صاحب موسى و الرضا عليهما السلام قال: قلت لأبى جعفر الثانى عليه السلام: قوم من مواليك يجتمعون فتحضر

ص: ٢٤٣

-
- ١- ١) التهذيب ٣: ٣١ ح ١٠٩، الفقيه ١: ٢٤٨ ح ١١١١، الخصال: ١٥٤ ح ١٩٣، الوسائل ٨: ٣١٠. أبواب صلاة الجماعة ب ١٠ ح ٦.
 - ١- ٢) عيون اخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٣ ح ١، الوسائل ٨: ٣١٥. أبواب صلاة الجماعة ب ١٠ ح ٥.
 - ١- ٣) الكافي ٣: ٣٧٤ ح ٥، التهذيب ٣: ٢٦٦ ح ٧٥٥، الوسائل ٨: ٣٠٩. أبواب صلاة الجماعة ب ١٠ ح ٢.
 - ١- ٤) الفقيه ١: ٢٤٩ ح ١١١٦، التهذيب ٣: ٣١ ح ١١٠ و ص ٢٧٧ ح ٨٠٨، الوسائل ٨: ٣١٦. أبواب صلاة الجماعة ب ١١ ح ١٠.
 - ١- ٥) السرائر ٣: ٦٣٨، الوسائل ٨: ٣١٦. أبواب صلاة الجماعة ب ١١ ح ١١.
 - ١- ٦) الكافي ٢: ١٨٧ ح ٢٨، الوسائل ٨: ٣١٥. أبواب صلاة الجماعة ب ١١ ح ٩.
 - ١- ٧) المقنع: ١١٨، الوسائل ٨: ٣١٥. أبواب صلاة الجماعة ب ١١ ح ٧.

الصلاه فيقدم بعضهم فيصلّى بهم جماعه، فقال: «إن كان الذى يؤمّهم ليس بينه وبين الله طلبه فليفعّل» (١). ولا يخفى أنّ توصيفه بأنّه صاحب موسى و الرضا عليهما السّلام لا يلائم مع ما فى رجال النجاشى (٢) فى ترجمه الرجل الذى اسمه أحمد بن محمد بن سيّار من أنّه كان من كتاب آل طاهر فى زمن أبى محمد عليه السّلام.

و منها: ما رواه الشهيد فى الذكرى عن الصادق عليه السّلام ممّا يدلّ على أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «لا صلاه لمن لا يصلّى فى المسجد مع المسلمين إلّا- من علّمه، و لا- غيبه إلّا- لمن صلّى فى بيته و رغب عن جماعتنا، و من رغب عن جماعه المسلمين سقطت عدالته» (٣). و غير ذلك من الأخبار.

و قد انقذح من ذلك أنّه ليس فى شىء من الروايات الوارده فى باب الجماعه ما يدلّ على اعتبار العداله بعنوانها فى الإمام، بل الوارد إنّما هو النهى عن الصلاه خلف الفاسق، أو الغالى، أو من لا تثق بدينه، أو المقترب للذنوب، أو شبه ذلك من العناوين.

نعم، يستفاد من اعتبارها فى الشاهد بملاحظه عدم الفرق بينه و بين الإمام من هذه الجبهه اعتبارها فى الإمام أيضا، مع أنّ النهى عن الصلاه خلف الفاسق يكفى فى ذلك، لوضوح التقابل بين الفسق و العداله بين المتشرّعه تقابل التضادّ أو غيره، فالنهي عن الصلاه خلف الفاسق يرجع إلى مانعيه الفسق و اعتبار العداله.

هذا، و الظاهر أنّ التقابل بينهما إنّما هو تقابل العدم و الملكه، لأنّ العداله هو عدم العصيان و عدم الانحراف عن طريق الاعتدال، و الفسق هو الميل و الاعوجاج عن جادّه الاستواء و الاستقامه.

ص: ٢٤٤

١- (١) السرائر ٥٧٠:٣، الوسائل ٣١٦:٨. أبواب صلاه الجماعه ب ١١ ح ١٢.

٢- (٢) رجال النجاشى: ٨٠.

٣- (٣) الذكرى ٣٧٢:٤، الوسائل ٣١٧:٨. أبواب صلاه الجماعه ب ١١ ح ١٣.

غير خفى على الناظر فى صحيحه عبد الله بن أبى يعفور المتقدمه (١) أنها مشعره بأن المعاصى الشرعيه قسمان: كبيره و صغيره، كما أنها تشعر بأن ضابط الكبيره هو ما أوعده الله عليها النار، بناء على كون الوصف توضيحيا لا احترازيا، كما هو الظاهر.

و هذا الأمر- أى تقسيم المعاصى إلى قسمين، وإن منها كبيره و منها صغيره- مما لا يظهر من كلمات قدماء أصحابنا الإماميه الذين صنّفوا فى الفقه، كالمفيد و المرتضى و أبى الصلاح و غيرهم، نعم ذكر ذلك الشيخ فى كتاب المبسوط الذى عرفت غير مرّه أنه مصنّف على غير ما هو المتداول بين الأصحاب فى ذلك الزمان فى مقام التصنيف فى الفقه، حيث قال- بعد تفسير العدالة فى الشريعه بأنها عباره عن العدالة فى الدين و العدالة فى المروءه و العدالة فى الأحكام، و بعد تفسير كلّ

ص: ٢٤٥

واحد من هذه الأمور الثلاثة-:و إن ارتكب شيئاً من الكبائر(و عدّ جملة منها)، سقط شهادته فأما إن كان مجتنباً للكبائر مواقعاً للصغائر، فإنه يعتبر الأغلب من حاله، فإن كان الأغلب من حاله مجانبة للمعاصي و كان يواقع ذلك نادراً قبلت شهادته، و إن كان الأغلب مواقعه للمعاصي و اجتنابه لذلك نادراً لم تقبل شهادته، قال:و إنما اعتبرنا الأغلب في الصغائر، لأننا لو قلنا إنه لا تقبل شهادته من واقع اليسير من الصغائر أدى ذلك إلى أن لا تقبل شهادته أحد، لأنه لا أحد ينفك من مواقعه بعض المعاصي (١)، انتهى.

و يشعر بهذا الاقتسام قوله تعالى **إِنْ تَجْتَبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ** . (٢)، وقوله تعالى **أَيضاً الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كِبَائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ** . (٣)، حيث إنهما مشعران باتّصاف بعض المنهيات و الآثام بوصف الكبر و بعض آخر بخلافه.

هذا، و لكن جماعه من المتأخرين أنكروا ذلك، و ذهبوا إلى أن المعاصي كلّها كبيرة، و قد أورد ابن إدريس على ما ذكره الشيخ في المبسوط حيث قال: و هذا القول لم يذهب إليه رحمه الله إلاّ في هذا الكتاب، أعني المبسوط، و لا ذهب إليه أحد من أصحابنا، لأنه لا صغائر عندنا في المعاصي إلاّ بالإضافة إلى غيرها، و ما خرّجه و استدللّ به من أنه يؤدّي ذلك إلى أن لا تقبل شهادته أحد، لأنه لا أحد ينفك من مواقعه بعض المعاصي فغير واضح.

لأنه قادر على التوبة من ذلك الصغيره، فإذا تاب قبلت شهادته، و ليست التوبة ممّا يتعدّر على إنسان دون إنسان، و لا شكّ أنّ هذا القول تخريج لبعض

ص: ٢٤٦

١- ١) المبسوط ٢١٧: ٨.

٢- ٢) النساء: ٣١.

٣- ٣) النجم: ٣٢.

المخالفين،فاختاره شيخنا هاهنا و نصره و أورده على جهته و لم يقل عليه شيئا،لأنّ هذا عادته في كثير ممّا يورده في هذا الكتاب (١)،انتهى.

هذا،و يمكن المناقشه في دلاله الصحيحه المتقدّمه (٢)على ذلك،لأنّه يمكن أن يكون المراد من الكبائر التي جعل الاجتناب عنها دخيلا- في تحقق العدالة هو الكبائر عن المنهيات التي هي أعمّ ممّا تعلق به النهى التحريمى،بحيث تكون الكبائر مساوقه لخصوص ما كان متعلقا للنهى التحريمى.

و دعوى إنّ التقييد بذلك للاحتراز عن عدم كون ارتكاب المكروهات مضرا بالعداله لا وجه له بعد عدم توهم الخلاف أصلا.

مدفوعه بأنك عرفت أنّه كان من جملة الأقوال في باب العدالة في عصر الإمام الصادق عليه السلام هو القول بأنّها عباره عن الاجتناب عن المحرّمات و المكروهات جميعا،و الالتزام بالطاعات الواجبه و المندوبه كذلك،و مع وجود هذا القول لا بدّ من التقييد بالكبائر لئلا يتوهم الخلاف.

و من هنا يظهر أنّ قوله تعالى إنّ تَجْتَبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ .لا دلاله له على كون المعاصى على قسمين،بل غايه مفاده أنّ الأمور التي تعلق النهى بها على قسمين،و لعلّه كانت الكبائر مساوقه للمنهي عنها بالنهى التحريمى،و إطلاق السيئه على المكروه لا مانع عنه أصلا.

فآليه تدلّ حينئذ على أنّ اجتناب المحرّمات يوجب ستر المكروهات أيضا.

هذا،و لكنّ الظاهر أنّ مثل هذا الاحتمال لا يقاوم الظهور في كون المحرّمات على قسمين،صغيره و كبيره كما لا يخفى.

نعم،تفسير الكبائر بما أوعد الله عليها النار مجمل جدّا،لأنّه لا يعلم أنّ المراد

ص:٢٤٧

١-١) السرائر ١١٨:٢.

٢-٢) راجع ٢٢٨:٣.

بها هو خصوص ما أوعده الله عليها النار في كتابه العزيز، أو الأعم منه و ممّا أوعده عليها النار بلسان نبيّه صلى الله عليه و آله أو الأئمّه من أهل بيته صلوات الله عليهم أجمعين (١).

و بالجمله: فهذه المسأله-أى أصل كون المعاصى على قسمين-فى غايه الإشكال، خصوصاً مع توصيف الإمام عليه السّلام فى بعض الروايات الوارده فى هذا الباب «كل ذنب بآئه عظيم» (٢)، و خصوصاً مع أنّ الشيخ فى التبيان-على ما حكى-صرّح بعدم كون المعصيه على نوعين، و أنّ إطلاق الصغر و الكبر إضافيّ إلى ما فوق و إلى ما تحت، لا فى حدّ ذاته، كما أنّه حكى عن كتاب عدّته أيضاً (٣)، و حكى عن المفيد و القاضى و التقى و الطبرسى، بل يظهر من المحكّي عن مجمع البيان و العدّه و السرائر أنّ ذلك اتّفاقيّ، حيث نسب فيها إلى الجميع (٤).

و بالجمله: فظهور الآيتين و الروايات الكثيره الآتية فى أنّ المعاصى على نوعين، و اشتهاه ذلك بين المتأخّرين، حتّى أنّه نسب إلى المشهور تاره، و إلى أكثر العلماء اخرى، و إلى العلماء ثالثه، و إلى المشهور المعروف رابعه (٥)، يدلّ على اختلاف المعاصى و اتّصاف بعضها بالكبر فى حدّ ذاته، و بعضها بالصغر كذلك، لكن إنكار جماعه كثيره التى عرفت جملته منهم بضميمه الاختلاف الواقع فى تعداد الكبائر فى الروايات كما سيحىء، ربما يؤيّد كون إطلاق الصغر و الكبر إنّما هو بالإضافه إلى ما فوق و إلى ما تحت.

و التحقيق فى هذا المقام أن يقال إنّ لا مجال لإنكار الصغر و الكبر بقول مطلق

ص: ٢٤٨

- ١- (١) الوسائل ٢٧:٣٩١ كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١، و ج ١٥:٣١٨. أبواب جهاد النفس ب ٤٦ ح ١.
- ٢- (٢) الكافى ٣:٤٥٠ ح ٣١، التهذيب ٢:١٣٠ ح ٥٠٢، الوسائل ١٥:٣٢٢. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٥.
- ٣- (٣) تفسير التبيان ٣:١٨٤، عدّه الأصول ١:١٣٩.
- ٤- (٤) أوائل المقالات: ٨٣، المهذب ٢:٥٥٦، الكافى فى الفقه: ٤٣٥، مجمع البيان ٣:٧٠، عدّه الأصول ١:١٣٩، السرائر ١:١١٨.
- ٥- (٥) مجمع الفائده و البرهان ١٢:٣١٨-٣٢٠.

أصلاً، ضروره أنه مع دعوى الإضافة أيضاً لا محاله ينتهى الأمر إلى ذنب أو ذنوب ليس لها فوق، وهذا الذى ليس له فوق كما أنه كبيره بالنسبه إلى ما تحته من الذنوب كذلك كبيره فى حدّ نفسها و بقول مطلق، إذ لا- يتصوّر فوق بالإضافة إليه كما هو المفروض، حتّى يكون هذا الذنب صغيره بالنسبه إليه، وهكذا الأمر فى جانب الصغيره.

فإنه مع دعوى الإضافة أيضاً لا- محاله ينتهى الأمر إلى ذنب أو ذنوب لم يكن تحته ذنب، وهذا الذى ليس تحته ذنب كما أنه صغيره بالإضافة إلى ما فوقه كذلك هى صغيره بقول مطلق، إذ المفروض أنه ليس تحته ذنب أصلاً، فلا محيص حينئذ عن الالتزام بوجود الكبيره و الصغيره بقول مطلق أيضاً.

و حينئذ فلا مانع من الأخذ بمقتضى الروايات الدالّة على وجود الكبائر و تعدادها، غايه الأمر أنّ اختلافها كما سيجىء محمول على اختلاف المراتب، كما أنه فى نوع واحد من الكبائر يتصوّر المراتب أيضاً، فإنّ الظلم الذى هو من الكبائر له مراتب يختلف على حسب اختلافها من حيث شدّه المعصيه و عدمها، وكذلك غيره من الكبائر.

و هذا هو الذى يساعده الاعتبار أيضاً، فإنّ جعل مثل الفرار من الزحف من الكبائر كما فى الروايات الدالّة على عدد الكبائر إنّما هو لأجل الآثار المترتبه عليه غالباً من مغلوبيه جمع كثير من المسلمين، و صيرورتهم مقتولين بأيدى الكفّار، و هذا لا ينبغى أن يقاس بقتل نفس واحده، بل ربما يترتب عليه ضعف الإسلام و غلبه الكفر كما لا يخفى.

كما أنّ جعل مثل الشرك بالله من الكبائر، بل من أكبرها، كما فى بعض الروايات (١)، إنّما هو لأجل كونه ظلماً على الله الذى هو معطى الوجود، و منعم

ص: ٢٤٩

للموجودات، فجعل موجود آخر شريكاً له في العبادة أو غيرها ظلم لا محاله إِنَّ الشُّرَكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ (١).

و بالجمله: فالظاهر أنه لا مجال لإنكار اختلاف المعاصي و اتصاف بعضها بالصغر و بعضها بالكبر بقول مطلق.

كلام بحر العلوم في تعداد الكبائر و إشكال صاحب الجواهر عليه ثم إنه يقع الكلام بعد ذلك في عدد الكبائر، و المحكي عن العلامة الطباطبائي رحمه الله إنه بعد اختياره ما عليه المشهور، من أن الكبائر هي المعاصي التي أوعده الله سبحانه عليها النار أو العذاب، سواء كان الوعيد بالنار صريحاً أو ضمّياً، حصر الموارد في الكتاب في أربع و ثلاثين، أربعة عشر منها مما صرح فيها بالوعيد بالنار، و أربعة عشر قد صرح فيها بالعذاب دون النار، و البقية مما يستفاد من الكتاب و عيد النار عليها ضمناً أو لزوماً.

أمّا ما صرح فيه بالوعيد بالنار:

فالأول: الكفر بالله العظيم لقوله تعالى وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٢) و غير ذلك و هي كثيرة.

الثاني: الإضلال عن سبيل الله، لقوله تعالى ثَانِي عَطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ

ص: ٢٥٠

١-١) لقمان: ١٣.

٢-٢) البقرة: ٢٥٧.

لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ (١)، وقوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ (٢).

الثالث: الكذب على الله تعالى و الافتراء عليه، لقوله تعالى وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ (٣). وقوله تعالى قُلْ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتُرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ.

متاع في الدنيا ثم إلینا مرجعهم ثم نذيقهم العذاب الشديد بما كانوا يكفرون (٤)، وقد أورد عليه في الجواهر بأنه ليس في الآية الثانية ذكر النار (٥).

الرابع: قتل النفس التي حرم الله قتلها، قال الله تعالى وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا (٦). وقال عز و جل وَ لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا. وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَ ظُلْمًا فَسَوْفَ نُضَلِّهِ نَارًا وَ كَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا (٧).

الخامس: الظلم، قال الله عز و جل إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِيثُوا يُعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَ سَاءَتْ مُرْتَقَقًا (٨).

ص: ٢٥١

١-١ (١) الحج: ٩.

١٠-٢ (٢) البروج: ١٠.

٦٠-٣ (٣) الزمر: ٦٠.

٧٠-٤ (٤) يونس: ٦٩-٧٠.

٣١١-٥ (٥) جواهر الكلام ٣١١: ١٣.

٩٣-٦ (٦) النساء: ٩٣.

٣٠-٧ (٧) النساء: ٢٩-٣٠.

٢٩-٨ (٨) الكهف: ٢٩.

السادس: الركون إلى الظالمين، قال الله تعالى وَ لَا تَزْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ (١).

السابع: الكبر، لقوله تعالى فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَلَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ (٢).

الثامن: ترك الصلاة، لقوله تعالى مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ. قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (٣).

التاسع: المنع من الزكاه، لقوله سبحانه وَ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ. يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (٤).

العاشر: التخلف عن الجهاد، لقوله سبحانه فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَ كَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ قَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ، قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ (٥).

الحادى عشر: أكل الربا، لقوله عزَّ وَ جَلَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَ أَحْيَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَ أَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَ مَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٦).

ص: ٢٥٢

١-١ (١) هود: ١١٣.

٢-٢ (٢) النحل: ٢٩.

٣-٣ (٣) المدثر: ٤٢-٤٣.

٤-٤ (٤) التوبة: ٣٤-٣٥.

٥-٥ (٥) التوبة: ٨١.

٦-٦ (٦) البقرة: ٢٧٥.

الثاني عشر: الفرار من الزحف، لقوله عزّ وجلّ وَ مَنْ يُؤَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرُهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَ مَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَ بُئْسَ الْمَصِيرُ (١).

الثالث عشر: أكل مال اليتيم ظلماً، لقوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصِيلُونَ سَعِيرًا (٢).

الرابع عشر: الإسراف، لقوله عزّ وجلّ وَ أَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ (٣).

و أما ما وقع فيه التصريح بالعذاب دون النار فهي أربع عشرة أيضاً:

الأول: كتمان ما أنزل الله، لقوله عزّ وجلّ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتُرُونَ بِهِ تَمَنَّا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَا يُزَكِّيهِمْ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٤).

الثاني: الإعراض عن ذكر الله، لقوله عزّ وجلّ وَ قَدْ آتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا.

مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا. خَالِدِينَ فِيهِ وَ سَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حِمْلًا (٥).

الثالث: الإلحاد في بيت الله عزّ وجلّ، لقوله عزّ وجلّ وَ مَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ (٦).

الرابع: المنع من مساجد الله، لقوله تعالى شأنه:

ص: ٢٥٣

١- (١) الأنفال: ١٦.

٢- (٢) النساء: ١٠.

٣- (٣) غافر، المؤمن: ٤٣.

٤- (٤) البقرة: ١٧٤.

٥- (٥) طه: ٩٩-١٠١.

٦- (٦) الحج: ٢٥.

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَ سَعَى فِي خَرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (١).

الخامس: إيداء رسول الله صلى الله عليه وآله، لقوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا (٢).

السادس: الاستهزاء بالمؤمنين، لقوله عزّ و جلّ الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٣).

السابع و الثامن: نقض العهد و اليمين، لقوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَ أَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ . وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٤).

التاسع: قطع الرحم، قال الله تعالى وَ الَّذِينَ يَنْفُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَ يَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ (٥) و قال عزّ و جلّ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَ تَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ . أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَ أَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ (٦).

و أورد عليه في الجواهر: بأن «أولئك» في الآيه الأولى لم يعلم كونه إشارة إلى كل واحد من النقض و القطع و الإفساد، و الآيه الثانية مع ذلك لم تشتمل على وعيد بالعذاب، إلا أن يقال: إنه يفهم من اللعن و ما بعده (٧).

ص: ٢٥٤

١-١ (١) البقرة: ١١٤.

٢-٢ (٢) الأحزاب: ٥٧.

٣-٣ (٣) التوبة: ٧٩.

٤-٤ (٤) آل عمران: ٧٧.

٥-٥ (٥) الرعد: ٢٥.

٦-٦ (٦) محمد ص: ٢٢-٢٣.

٧-٧ (٧) جواهر الكلام ٣١٤: ١٣.

العاشر: المحاربه و قطع السبيل، قال الله تعالى إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (١).

و أورد عليه فى الجواهر، بأنه قد يرجع ذلك إلى الكفر و الوعيد على الأمرين معا (٢).

الحادى عشر: الغناء، لقوله تعالى وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يُتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ (٣).

الثانى عشر: الزنا، قال الله تعالى وَ لَا يَزْنُونَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا.

يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ يُخَلَّدُ فِيهِ مُهَانًا (٤).

الثالث عشر: إشاعه الفاحشه فى الذين آمنوا، قال الله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٥).

الرابع عشر: قذف المحصنات، قال الله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لَعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَ الآخِرَةِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (٦).

و أما المعاصى التى يستفاد من الكتاب العزيز، وعيد النار عليها ضمنا و لزوما فهى سته:

ص: ٢٥٥

١- ١) المائده: ٣٣.

٢- ٢) جواهر الكلام ٣١٤: ١٣.

٣- ٣) لقمان: ٦.

٤- ٤) الفرقان: ٦٨-٦٩.

٥- ٥) النور: ١٩.

٦- ٦) النور: ٢٣.

الأول:الحكم بغير ما أنزل الله تعالى،قال الله عزّ وجلّ وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (١).

الثانى:اليأس من روح الله عزّ وجلّ،قال الله تعالى وَ لَا تَيَاسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيَاسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ (٢).

الثالث:ترك الحج،قال الله تعالى وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ (٣).

الرابع:عقوق الوالدين،قال الله تعالى وَ بَرًّا بِوَالِدَتِي وَ لَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا (٤)وقوله تعالى وَ خَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ. مِنْ وَرَائِهِ جَهَنَّمُ وَ يُسْقَى مِنْ مَاءٍ صَدِيدٍ (٥)وقوله تعالى فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهيقٌ (٦).

الخامس:الفتنه،لقوله تعالى وَ الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ (٧).

السادس:السحر،قال الله تعالى وَ اتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَ مَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَ لَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السُّحْرَ وَ مَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَ مَارُوتَ وَ مَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ وَ مَا هُمْ بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ وَ لَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ

ص:٢٥٦

١-١ (١) المائدة:٤٤.

٢-٢ (٢) يوسف:٨٧.

٣-٣ (٣) آل عمران:٩٧.

٤-٤ (٤) مريم:٣٢.

٥-٥ (٥) إبراهيم:١٥-١٦.

٦-٦ (٦) هود:١٠٦.

٧-٧ (٧) البقره:١٩١.

مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَ لَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (١) انتهى محكي ما أفاده العلامة الطباطبائي في هذا الباب (٢).

و أورد عليه صاحب الجواهر ستّة إيرادات:

أحدها: إنّه يلزم على ما ذكر من حصر الكبائر في هذا العدد أن يكون ما عداها صغائر، وأنّه لا يقدر في العدالة فعلها بل لا بدّ من الإصرار، وبدونه تقع مكفره لا تحتاج إلى توبه، فمثل اللواط و شرب الخمر و ترك صوم يوم من شهر رمضان و شهاده الزور و نحو ذلك من الصغائر التي لا تقدر في عداله و لا تحتاج إلى توبه و هو واضح الفساد.

و كيف يمكن الحكم بعداله شخص قامت البيئه على أنه لا ط في زمان قبل زمان أداء الشهاده بيسير؟! كما لا يخفى على المخالط لطريقه الشرع، و إن شئت فانظر إلى كتب الرجال و ما يقدرحون به في عداله الرجل، و في روايه ابن أبي يعفور السابقه: «أن تعرفوه بالستر و العفاف و كفّ البطن و الفرج و اللسان» (٣) و نحو ذلك، بل في ذلك إغراء الناس في كثير من المعاصي فإنّه قلّ من يجتنب من المعاصي من جهه استحقاق العذاب بعد معرفه أن لا عقاب عليه.

ثانيها: إنّه قد ورد في السنّه في تعداد الكبائر ما ليس مذكورا فيما حصره مع النص عليه فيها بأنّه كبيره، و قوله عليه السّلام: -في جواب السؤال عن الكبائر- «كلّ ما أوعد الله عليه النار» (٤)، لا ينافيه و لو لكونه عليه السلام يعلم كيف توعد الله عليها بالنار.

قصارى ما هناك نحن بحسب وصولنا ما وصلنا كيف وعد الله عليها النار،

ص: ٢٥٧

١- ١) البقره: ١٠٢.

٢- ٢) جواهر الكلام ٣١٠: ١٣- ٣١٦، مفتاح الكرامه ٩٢: ٣- ٩٤.

٣- ٣) راجع ٢٢٨: ٣.

٤- ٤) الفقيه ٣٧٣: ٣ ح ١٧٥٨، الوسائل ٣٢٧: ١٥. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٢٤.

فانظر إلى ما في حسنه عبيد بن زراره قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكبائر؟ فقال:

هَنّ في كتاب عليّ عليه السلام سبع - إلى أن قال: - فقلت: هذا أكبر المعاصي؟ قال: نعم، قلت: فأكل الدرهم من مال اليتيم ظلما أكبر أم ترك الصلاة؟ قال: ترك الصلاة، قلت: فما عدت ترك الصلاة في الكبائر، قال: أي شيء أول ما قلت لك؟ قلت:

الكفر، قال: فإن تارك الصلاة كافر - يعنى من غير عله - (١). من أنه كيف أدخل ترك الصلاة في الكفر مع استحضاره عليه السلام لقوله تعالى ما سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ. قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ (٢).

ثالثها: قال الله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ . وَ أَنْ تَسْتَفْسِدُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَمْ فِسْقٌ (٣) فإنه إن أريد بالإشارة كل واحد فقد حكم بالفسق، و احتمال إرادته الإضرار بعبيد، كاحتمال إرادته ما لا ينافي العدالة من الفسق، بل مجرد المعصية أو من غير مجتنب الكبائر.

رابعها: إنه قد ورد في السنّة التوعّد بالنار - و أيّ توعّد - على كثير من المعاصي و بناء على ما ذكر لا بدّ و أن يراد بها إمّا الإصرار عليها أو من غير مجتنب الكبائر و كلّ مخالف للظاهر من غير دليل يدلّ عليه.

خامسها: إنّ فيما رواه عبد العظيم بن عبد الله الحسنى ذكر من جملة الكبائر شرب الخمر، معللا ذلك بأنّ الله تعالى نهى عن عباده الأوثان و ترك الصلاة متعمدا، أو شيئا ممّا فرض الله، لأنّ رسول الله صلى الله عليه و آله قال: «من ترك الصلاة متعمدا فقد برئ من ذمّه الله و ذمّه رسوله» (٤)، فانظر كيف استدللّ على كونه كبيره بما ورد

ص: ٢٥٨

١- (١) الكافي ٢: ٢١٢ ح ٨، الوسائل ١٥: ٣٢١. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٤.

٢- (٢) المدثر: ٤٢-٤٣.

٣- (٣) المائدة: ٣.

٤- (٤) الكافي ٢: ٢١٧ ح ٢٤، الوسائل ١٥: ٣١٨. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٢.

سادسها:نقل الإجماع على أنّ الإصرار على الصغيره من جمله الكبائر (١)، وقد أورد عليه بهذا الأخير تلميذه صاحب مفتاح الكرامه، حيث قال: و ليت شعري ما ذا يقول في الإصرار على الصغائر، فإنه كبيره إجماعاً، وليس في القرآن المجيد وعيد عليه بالنار، و لعلّ أسأله عنه شفاهاً (٢).

و يرد عليه أيضا مضافا إلى ما ذكر أنّ الظاهر كون المقسم للكبيره و الصغيره هي المعاصي الوجوديه التي تتحقّق بالوجودات الصادره من المكلف، و عليه فيسقط من جمله ما عدّه من الكبائر مثل ترك الصلاه، و منع الزكاه، و التخلف عن الجهاد و كتمان ما أنزل الله و نقض العهد و اليمين، و قطع الرحم، و عدم الحكم بما أنزل الله و ترك الحج، لأنها كلّها معاصي عدميه.

أمّا مثل ترك الصلاه و منع الزكاه فواضح، و أمّا كتمان ما أنزل الله، فالآيه الوارده فيه ظاهره في أنّ الواجب هو التبيين و الكتمان تركه، و هكذا نقض العهد و اليمين، و كذا قطع الرحم و الحكم بغير ما أنزل الله، كما يظهر من آيتيهما، و أيضا الظاهر أنّ المراد بالمعاصي الكبيره هي المعاصي التي يمكن أن تقع من المسلم غير الكافر.

و عليه فيسقط من جمله ما ذكره مثل الكفر بالله العظيم و الإضلال عن سبيل الله، و لذا لم يعدّ في جمله الكبائر في بعض الروايات الداله على أنّ الكبائر خمس (٣)، حيث إنّه بعد ذلك عدّها ستاً، و هذا دليل على أنّه لا يكون مثل الشرك بالله معدودا من الكبائر.

ص: ٢٥٩

١-١) جواهر الكلام ٣١٦:١٣-٣١٨.

٢-٢) مفتاح الكرامه ٣:٩٤.

٣-٣) الخصال: ٢٧٣ ح ١٦، علل الشرائع: ٤٧٥ ح ٢، الوسائل ٣٢٧:١٥. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٢٧.

و أيضا تدخل جملة ممّا عدّه من الكبائر فى الظلم الذى عدّه منها، فتلك الجملة من أقسام الظلم لا أنّها قسيمه له، و ذلك مثل قتل النفس، و أكل مال اليتيم، و المنع من مساجد الله، و الاستهزاء بالمؤمنين، و إيذاء رسول الله صلى الله عليه و آله، و قذف المحصنات، و المحاربة، و قطع السبيل. و عليه فلا يبقى إلا مقدار قليل لا يتجاوز عن الاثنى عشر كما لا يخفى.

الروايات الواردة فى الصغيره و الكبيره

إنّ الروايات الواردة فى هذا الباب كثيره، و قد أوردتها فى الوسائل فى الباب السادس و الأربعين من أبواب جهاد النفس (١)، و لكنّها مختلفه من حيث المفاد، لأنّ جملة منها واردة فى تفسير الكبائر و بيان الضابط لها، و جملة منها دالّه على عددها و أنّها خمس أو سبع أو تسع أو أزيد على اختلاف بين هذه الطائفة أيضا، و جملة منها واردة فى عدّ بعض المعاصى من الكبائر من غير تعرّض لتفسيرها و لا- كونها فى مقام تعدادها، و بعض منها غير مرتبط بعنوان الباب الذى عقده، و هو تعيين الكبائر التى يجب اجتنابها مثل روايه الأصمغ (٢).

و العمده من الروايات الدالّه على عدد الكبائر و أنّها أزيد من التسع ثلاث روايات:

١- روايه عبد العظيم الحسنى (٣).

ص: ٢٤٠

١- (١) الوسائل ٣١٨: ١٥. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه.

٢- (٢) الوسائل ٣٢١: ١٥. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٣.

٣- (٣) الوسائل ٣١٨: ١٥. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٢.

٢-روايه الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام (١).

٣-ما رواه الصدوق بإسناده عن الأعمش عن جعفر بن محمد عليهما السلام فى حديث شرائع الدين (٢).

و أقما الروايات الدالّة على أنّها سبع: فمنها: روايه ابن محبوب، و منها: روايه عبيد بن زراره. و منها: روايه أبى بصير، و منها: روايه محمد بن مسلم، و منها: روايه أحمد بن عمر الحلبي. و منها: روايه عبد الرحمن بن كثير (٣).

هذا، و لكن ذكر فى روايه أبى بصير أنّ الكبائر سبعه و عدّها ثمانية، لكنّه قال فى ذيلها: إنّ التعرّب و الشرك واحد. و فى روايه محمّد بن مسلم أسقط عقوق الوالدين و عدّ السابقه كلّ ما أوجب الله عليها النار مع أنّه تعريف للكبائر و ضابط لها، لا أنّه من أفرادها، و لذا يحتمل أن يكون الراوى قد سهى عن العقوق، و ذكر موضعه هذه السابعة.

و فى روايه عبد الرحمن بن كثير أسقط التعرّب و أكل الربا بعد البيّنه، و ذكر موضع السابعة إنكار حقّنا، و فى إسقاط التعرّب بعد ذكر الشرك لا- مانع لأنّه بمنزله، كما مرّ فى روايه أبى بصير المتقدمه، و فى روايه أبى الصامت (٤) ذكر أنّ أكبر الكبائر سبع و أسقط التعرّب و أكل الربا بعد البيّنه، و ذكر موضع السابعة إنكار ما أنزل الله.

و لكن قد عرفت أنّ إسقاط التعرّب بعد ذكر الشرك لا بأس به، لأنّ مرجع التعرّب إلى الحال التى كان عليها قبل الهجره إلى دار الإسلام لغرض الإسلام و الايمان، فمرجه إلى الرجوع و الارتداد عن الإسلام بعد الهجره من الكفر إليه،

ص: ٢٤١

١- (١) الوسائل ٣٣١، ٣٢٩: ١٥. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٣٣ و ٣٦.

٢- (٢) الوسائل ٣٣١، ٣٢٩: ١٥. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٣٣ و ٣٦.

٣- (٣) الوسائل ٣١٨: ١٥-٣٢٩. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٢٢، ٣٢، ٦، ١٦، ٤، ١.

٤- (٤) التهذيب ١٤٩: ٤ ح ٤١٧، الوسائل ٣٢٥: ١٥. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٢٠.

و في روايه مسعده بن صدقه عن أبي عبد الله عليه السلام عدّها عشره من غير تعرّض لكونها عشره، و أضاف إلى السبع المذكوره في الروايات السابقه القنوط من رحمه الله، و اليأس من روح الله، و الأمن من مكر الله (١).

و الظاهر أنّ الأوّلين واحد، و قد ذكرت هذه الزيادة في روايه عبد العظيم المتقدّمه، و في روايه أخرى لمحمّد بن مسلم (٢) عدّ أكبر الكبائر ثمانيه من غير تعرّض لكونها ثمانيه، و حيث أنّه عدّ فيها التعرّب و الشرك أمرين و قد عرفت أنّهما واحد فلا اختلاف بينها و بين الروايات الدالّه على أنّها سبعة.

و في روايه أخرى لعبيد بن زرار (٣) ذكر أنّ الكبائر خمس و أسقط العقوق و التعرّب، و لكن ذكر الشرك في موضعهما من دون عدّه الشرك من جمله الخمس، ففي الحقيقه لم يذكر فيها خصوص العقوق، و هذه الروايه تؤيّد ما ذكرنا من خروج الشرك بالله عن دائره الكبائر، لأنّ المراد بها هي المعاصي التي يمكن أن تقع من المسلم في حال إسلامه و الشرك لا يلائم ذلك.

و في مرسل ابن أبي عمير ذكر أنّها خمس (٤) كالروايه السابقه، و عدّ الشرك و التعرّب أمرين، و بعد ما عرفت من اتّحادهما يرجع إلى الأربعه ففي الحقيقه أسقطت منها ثلاثه: القتل، و أكل ما اليتيم، و قذف المحصنات.

و أمّا الروايات الدالّه على أنّ الكبائر كثيره فقد عرفت أنّها ثلاث روايات:

ص: ٢٤٢

-
- ١- (١) الكافي ٢: ٢١٣ ح ١٠، الوسائل ١٥: ٣٢٤. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ١٣.
 - ٢- (٢) الخصال: ٤١١ ح ١٥، الوسائل ١٥: ٣٣٠. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٣٥.
 - ٣- (٣) عقاب الأعمال: ٢٧٧ ح ١، علل الشرائع: ٤٧٥ ح ٣، الخصال: ٢٧٣ ح ١٧، الوسائل ١٥: ٣٢٧. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٢٨.
 - ٤- (٤) الوسائل ١٥: ٣٢٧. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٢٧.

١-روايه الأعمش الدالّه على أنّها ثلاث و ثلاثون (١).

٢-روايه عبد العظيم الدالّه على أنّها عشرون (٢).

٣-روايه الفضل الدالّه على أنّها ثلاث و ثلاثون (٣).و الظاهر اتّحادهما مع روايه الأعمش و الاختلاف بينهما يسير،لأنّه ذكر في روايه الأعمش أنّ الاشتغال بالملاهي التي تصدّد عن ذكر الله عزّ و جلّ مكروهه،و لكنّه عدّد من الكبائر في روايه الفضل.

و قد انقده من جميع ما ذكرنا أنّه لا- محيص عن الالتزام باتّصاف سبع من المعاصي بكونها كبيره بقول مطلق،و هي السبع المذكوره في الروايات الدالّه على أنّ الكبائر سبع،أو أكبرها سبع،أو على أنّ رتبه سائر الكبائر أدنى من رتبتها كما تدلّ عليه روايه الأعمش.

و أمّا ما عدى السبع فما ذكر في مثل روايه الأعمش فالظاهر أنّها كبيره بالإضافة إلى ما دونها صغيره بالإضافة إلى السبع التي هي فوقها،و بمثل هذا يجمع بين ما دلّ على أنّ الزنا و السرقة ليستا من الكبائر كروايته محمّد بن حكيم و محمّد ابن مسلم (٤)،و ما دلّ على أنّهما منها كروايته الفضل و الأعمش.

وجه الجمع، أنّ ما دلّ على عدم كونهما من الكبائر يراد به عدم كونهما من الكبائر بقول مطلق،و عدم كونهما في عرض المعاصي التي هي أكبر الكبائر،و ما دلّ على كونهما،منها يراد به أنّهما كبيرتان بالإضافة إلى ما تحتها من المعاصي.

ص: ٢٤٣

١-١) الوسائل ٣٣١:١٥. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٣٦.

٢-٢) الوسائل ٣١٨:١٥ و ٣٢٩. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٢ و ٣٣.

٣-٣) الوسائل ٣١٨:١٥ و ٣٢٩. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ٢ و ٣٣.

٤-٤) الوسائل ٣٢٥:١٥ و ٣٣٠. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٦ ح ١٨ و ٣٥.

لا بأس بذكر الكبائر حسب ما تستفاد من الروايات الواردة في هذا المقام، رجاء أن يكون الملاحظ لها و الناظر فيها يجتنب إن شاء الله تعالى عن جميعها، بعد النظر و التوجه لو لم يكن مجتنباً. فنقول: الكبائر-نعوذ بالله منها-عبارة عن:

١-الشرك بالله.

٢-قتل النفس التي حرم الله تعالى.

٣-عقوق الوالدين.

٤-الفرار من الزحف.

٥-أكل مال اليتيم ظلماً.

٦-أكل الربا بعد البيئه.

٧-قذف المحصنات، و هذه هي السبع التي تكون من الكبائر بقول مطلق.

٨-الزنا.

٩-اللواط.

١٠-السرقه.

١١-أكل الميتة.

١٢-أكل الدم.

١٣-أكل لحم الخنزير.

١٤-أكل ما أهلّ لغير الله به من غير ضروره.

١٥-البخس في الميزان و المكيال.

١٦-الميسر.

١٧-شهادة الزور.

١٨-اليأس من روح الله.

١٩-الأمن من مكر الله.

٢٠-معوته الظالمين.

٢١-الركون إليهم.

٢٢-اليمين الغموس الفاجره.

٢٣-الغلول.

٢٤-حبس الحقوق من غير عسر.

٢٥-الكذب.

٢٦-استعمال التكبر و التجبر.

٢٧-الإسراف و التبذير.

٢٨-الخيانه.

٢٩-الاستخفاف بالحجّ، و لعلّ المراد به ليس هو تركه، بل الإتيان به عن استخفاف.

٣٠-المحاربه لأولياء الله.

٣١-الاشتغال بالملاهي.

٣٢-السحر.

الإصرار على الصغائر

يبقى الكلام بعد ذلك في أنّ الإصرار على الذنوب أى الصغائر منها هل يكون من الكبائر أم لا؟ مقتضى روايتى الأعمش و الفضل و غيرهما من الروايات الأخر

الوارده في هذا الباب التي جمعها في الوسائل في باب (٤٦) و(٤٧) من أبواب جهاد النفس، أنّ الإصرار على الصغائر من الذنوب أيضا من جمله الكبائر، وفي بعضها أنّه لا كبيره مع الاستغفار، ولا صغيره مع الإصرار (١).

وقد روى هذا المضمون بطرق العامه عن ابن عباس أيضا (٢)، والمستفاد من الروايات الواردة في هذا المقام أمران:

١- أنّ الإصرار على الصغائر من الذنوب من جمله الكبائر.

٢- إنّ معنى الإصرار هو مجرّد الإتيان بشيء من الذنوب مع عدم التوبه و الندم عند الالتفات إلى ارتكابه، سواء كان عازما على الإتيان به ثانيا أو لم يكن عازما عليه، لأنّ المناط في عدم تحقق الإصرار هو الندم و العزم على عدم العود عند الالتفات و التوجّه إلى صدور هذه المعصيه منه، فمع فقدّه يتحقّق الإصرار كما لا يخفى.

و بالجملة: فلا إشكال في تحقق الإصرار مع الإكثار فعلا، و الإتيان بالمعصيه في الخارج مكررا، سواء كانت من سنخ واحد أو من جنسين أو الأجناس، كما أنّه لا إشكال في عدم تحقق عنوان الإصرار مع الإتيان بذنب مرّه واحده ثمّ الندم عليه بحيث كان يسوئه التذكّر و الالتفات إلى إتيانه.

و الظاهر تحقق هذا العنوان أيضا مع الإتيان به مرّه و كونه بحيث لو تهيأت له مقدّماته يأتي به مرّه ثانيه، إنّما الإشكال في تحقّقه بمجرّد الإتيان مع الالتفات إليه، و عدم الندم عليه، و عدم كون تذكره مسيئا له، و الظاهر أيضا تحقّقه به لقوله تعالى:

ص: ٢٤٤

١- ١) التوحيد: ٤٠٧ ح ٦، الوسائل ٣٣٥: ١٥. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٧ ح ١١.

٢- ٢) الكشاف ٥٠٣: ١.

وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ اللَّهُ لَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ لَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَ هُمْ يَعْلَمُونَ (١) حيث إنه يشعر بأن الإصرار يتحقق بمجرد عدم الاستغفار.

و يدل عليه أيضا روايه جابر عن أبي جعفر عليه السلام فى قول الله عزّ و جلّ وَ لَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَ هُمْ يَعْلَمُونَ قال: الإصرار أن يذنب الذنب فلا يستغفر الله و لا يحدث نفسه بالتوبه، فذلك الإصرار (٢).

و روايه محمد بن أبى عمير قال: سمعت موسى بن جعفر عليهما السلام يقول: «من اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسئل عن الصغائر قال الله تعالى إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ نُدْخِلْكُمْ مَدْخَلًا كَرِيمًا (٣) قال: قلت:

فالشفاعه لمن تجب؟ فقال: حدثنى أبى، عن آباءه، عن علىّ عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «إنما شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى، فأما المحسنون فما عليهم من سبيل.

قال ابن أبى عمير: فقلت له: يا ابن رسول الله فكيف تكون الشفاعه لأهل الكبائر و الله تعالى يقول وَ لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى (٤) و من يرتكب الكبائر لا يكون مرتضى؟ فقال: يا أبا أحمد ما من مؤمن يذنب ذنبا إلا ساءه ذلك و ندم عليه، و قد قال رسول الله صلى الله عليه و آله: كفى بالندم توبه، و قال: من سرته حسنته و ساءته سيئته فهو مؤمن، فمن لم يندم على ذنب يرتكبه فليس بمؤمن، و لم تجب له الشفاعه- إلى أن قال: قال النبى صلى الله عليه و آله: «لا كبيره مع الاستغفار و لا صغيره مع الإصرار.» (٥).

و حينئذ فلا يبعد الالتزام بذلك و أنّ الإصرار على الذنب إنما يتحقق بمجرد

ص: ٢٦٧

١-١ (١) آل عمران: ١٣٥.

٢-٢ (٢) الكافى ٢: ٢١٩ ح ٢، الوسائل ١٥: ٣٣٨. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٨ ح ٤.

٣-٣ (٣) النساء: ٣١.

٤-٤ (٤) الأنبياء: ٢٨.

٥-٥ (٥) التوحيد ٤٠٧ ح ٦، الوسائل ١٥: ٣٣٥. أبواب جهاد النفس و ما يناسبه ب ٤٧ ح ١١.

الإتيان بالمعصيه و عدم التوبه و الاستغفار.

نعم، حكى فى مفتاح الكرامه عن الفاضل السبزوارى أنه استضعف هذا القول (١)، و لكنّه ذكر نفسه بعد الاستدلال بروايه جابر ثمّ الحكم بضعف سندها: أنّه يمكن أن يقال: إنّه لمّا عصى و لم يتب فهو مخاطب بالتوبه، و لمّا لم يتب فى الحال فقد عصى، فهو فى كلّ آن مخاطب بالتوبه، و لمّا لم يتب فقد أقام و استمرّ على عدم التوبه التى هى معصيه (٢). انتهى.

و حكى عن الشهيدين و المقدّس الأردبيلى تقسيم الإصرار إلى فعليّ و حكميّ، و أنّ الفعليّ هو الدوام على نوع واحد من الصغائر بلا توبه أو الإكثار من جنسها بلا توبه، و الحكميّ هو العزم على فعل تلك الصغيره بعد الفراغ منها (٣)، و لكنّك عرفت إشعار الآيه و دلالة الروايه على تحقق الإصرار عند عدم التوبه، و لو لم يكن عازما على فعل تلك الصغيره، فلا ينبغى الإشكال حينئذ فيما ذكرنا.

نعم، يبقى الإشكال فى أنّ فعل الصغيره من دون توبه يكفّر باجتناّب الكبائر، و إلّا فمع فرض توقّف التكفير على التوبه لا يبقى موردا للآيه الشريفه إنّ تَجْتَنَّبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكْفَرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ (٤)، فلا مجال حينئذ لتحقيق الإصرار عند عدم التوبه، بل لا يحتاج إلى التوبه أصلا.

و يدفعه أنّ الذنب الصغير المكفّر باجتناّب الكبائر هو الذنب الذى كان غافلا عنه بعد الإتيان به، أو غافلا عن وجوب التوبه، و بهذا يتحقّق الفرق بينه و بين

ص: ٢٤٨

١- ١) كفايه الأحكام: ٢٩، ذخيره المعاد: ٣٠٣.

٢- ٢) مفتاح الكرامه ٣: ٨٨.

٣- ٣) القواعد و الفوائد ١: ٢٢٧، قاعده ٦٨، تنبيه، الروضه البهيّه ٣: ١٣٠، مسالك الأفهام ١٤: ١٦٨، مجمع الفائده و البرهان ١٢: ٣٢٠، مفتاح الكرامه ٣: ٨٧.

٤- ٤) النساء: ٣١.

الكبيره، حيث إنّه ما لم تتحقّق التوبه عنها لا تكون مكفّره أصلا كما لا يخفى.

اعتبار الاجتناب عن خصوص الكبائر فى تحقّق العدالة

إنّ المعبر فى العدالة هل هو مجرّد الاجتناب عن خصوص الكبائر أو الأعم منه و من اجتناب الصغائر أيضا؟ والمستند للقول الأول هى صحيحه عبد الله بن أبى يعفور المتقدّمه (١) بناء على ما استظهرناه منها، من أنّ قوله عليه السّلام: «و يعرف باجتنب الكبائر.»، عطف على قوله عليه السّلام: «أن تعرفوه بالستر و العفاف»، و عليه فيكون من تتمّه المعرف للعداله.

و حاصل المراد أنّ العدالة هى ملكه الستر و العفاف الرادعه عن ارتكاب شىء من القبائح العرفيه، و ملكه الاجتناب عن خصوص المعاصى الكبيره التى أوعد الله عليها النار، و لازمه حينئذ أنّ ارتكاب شىء من المعاصى الصغيره عند عدم الإصرار عليه المتحقّق بالإتيان مع عدم التوبه و الارتداد عند الالتفات إلى صدور الذنب لا يكون قادحا فى العدالة.

و دعوى إنّه كيف لا- يكون ارتكاب المعصيه قادحا فى تحقّق العدالة؟ مدفوعه بأنّها مجرّد استبعاد لا- يقاوم الظهور اللفظى، خصوصا بعد ما عرفت من أنّ الإصرار على الصغيره أيضا من جمله الكبائر، و أنّ الإصرار يتحقّق بمجرّد الارتكاب مع عدم الاستغفار، إذ حينئذ يكون ارتكاب الصغيره مع عدم الإصرار غير قادح فى العدالة، كما هو الشأن فى ارتكاب الكبيره أيضا.

لأنّ ارتكابها مع التوبه عنها لا يقدح أصلا، و اشتراك الصغيره و الكبيره من

ص: ٢٤٩

١- (١) الوسائل ٢٧:٣٩١ كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١.

هذه الجهه-و هي عدم قاذبيه ارتكاب شىء منهما مع الندم و قاذبيته مع عدمه- لا يوجب اشتراكهما من جميع الجهات،مضافا إلى أنه يكفى فى الفرق بينهما أن ارتكاب الكبيره قاذح فى العداله مع عدم التوجه و الالتفات إلى صدورهما أيضا حتى يندم و يتوب،و هذا بخلاف الصغيره فإنه مع ارتكابها لا تزول العداله عند عدم التوجه و الالتفات فتدبر.

و بالجمله:فلا ينبغى الارتياح فيما ذكر بناء على ما فسرنا به الصحيحه المتقدمه.

نعم،لو قيل:بأن قوله عليه السلام:«و يعرف اجتناب الكبائر»ليس من أجزاء المعرف للعداله،بل أماره شرعيه عليها،كما استظهره بعض الأعاظم من المعاصرين على ما عرفت من كلامه (١)،فلا- دليل حينئذ على كون العداله هي الملكه الرادعه عن ارتكاب خصوص الكبائر.

بل مقتضى قوله عليه السلام:«أن تعرفوه بالستر و العفاف.»أن العداله هي ملكه الستر و العفاف الباعثه على كف البطن و الفرج و اليد و اللسان عن كل ذنب،سواء كان من الكبائر أو من الصغائر.

غايه الأمر أن الأماره على ذلك هي الاجتناب العملي عن خصوص الكبائر، و من المعلوم أن الرجوع إلى الإماره إنما هو مع عدم العلم بخلافها الذى يتحقق بارتكاب صغيره من الصغائر.

هذا،و قد عرفت أن هذا المعنى بعيد عن سياق الروايه و أن الظاهر منها هو ما ذكرنا.

ثم إن المحقق الهمداني ذكر فى هذا المقام كلاما،ملخصه:إن الذى يقوى فى النظر أن صدور الصغيره أيضا-إذا كان عن عمد و التفات إلى حرمتها كالكبيره-مناف

ص: ٢٧٠

للعدالة، و لكنّ الذنوب التي ليست في أنظار أهل الشرع كبيره قد يتسامحون في أمرها، فكثيرا ما لا يلتفتون إلى حرمتها حال الارتكاب أو يلتفتون إليها، و لكن يكتفون في ارتكابها بأعذار عرفيه مسامحه، كترك الأمر بالمعروف، أو النهي عن المنكر، أو الخروج عن مجلس الغيبه و نحوها حياء، مع كونهم كارهين لذلك في نفوسهم.

فالظاهر عدم كون مثل ذلك منافيا لآتصافه بالفعل عرفا بكونه من أهل الستر و العفاف و الخير و الصلاح، و هذا بخلاف مثل الزنا و اللواط و نظائرها مما يرونها كبيره، فإنّها غير قابله عندهم للمسامحه، و هذا هو الفارق بين ما يراه العرف صغيره و كبيره.

فإن ثبت بدليل شرعي أنّ بعض الأشياء التي يتسامح فيها أهل العرف و لا يرونها كبيره كالغيبه مثلا، حاله حال الزنا و السرقة لدى الشارع، في كونها كبيره كشف ذلك عن خطأ العرف في مسامحتهم، و أنّ هذا أيضا كالزنا منافع للعدالة مطلقا، فالذي يعتبر في تحقق وصف العدالة أن يكون الشخص من حيث هو لو خلّى و نفسه كافا نفسه عن مطلق ما يراه معصيه، و مجتنباً بالفعل عن كلّ ما هو كبيره شرعا أو في أنظار أهل العرف (١)، انتهى.

و يرد عليه أنّ صدور الصغيره إن كان عن توجه إلى حرمتها حال الارتكاب، و الالتفات إلى كونها منهيّا عنها، فالظاهر بمقتضى ما ذكره قدح ارتكابها في العدالة و أنّه لا فرق بينها و بين الكبيره، و إن كان صدورها عن الجهل بكونها معصيه و محرّمه، فلا تكون قاده في العدالة، كما أنّ الكبيره، أيضا إذا صدرت كذلك لا تضرّ بها، فلم يظهر ممّا أفاده الفرق بينهما، بل اللازم الاستناد في ذلك إلى الصحيحه المتقدّمه بناء على ما استظهرناه منها كما عرفت.

ص: ٢٧١

و لكن لا- يذهب عليك أنّ ما اخترناه من عدم قدح ارتكاب الصغيره فى العداله إنّما هو فى الصغيره بقول مطلق، لا الصغيره الإضافيه التى يصدق عليه عنوان الكبيره أيضا. و لذا ثمره هذا البحث قليله فى الغايه، لا اختلاف روايات الخاصّه و العامّه فى عدد الكبائر و بيان الضابط لها، و لأجله يتعمّر الاطلاع على الصغيره بقول مطلق، و لذا لم يكن هذا البحث محرّرا فى كلماتهم و مذكورا فيها منقّحا.

الإتيان بالكبيره مانع عن قبول الشهاده

قد اتّفتت آراء المسلمين تقريبا على أنّ مجرد الإتيان بالكبيره يمنع عن قبول الشهاده، و ما يجرى مجراه من جواز الاقتداء به فى الصلاه و غيره (١)، كما أنّه قد ادّعى الإجماع جماعه من المتأخّرين على أنّ التوبه عن الكبيره و الرجوع عنها تزيل حكم المعصيه، و معها تقبل الشهاده و يجرى سائر أحكام العداله (٢).

و قد وقع الخلاف فى ذلك بين المسلمين، و مورد الخلاف بينهم مسأله القذف، و المنشأ له هى الآيه الشريفه، و قد تعرّض لهذه المسأله الشيخ رحمه الله فى كتاب الخلاف فى باب الشهادات حيث قال: القاذف إذا تاب و صلح قبلت توبته و زال فسقه بلا خلاف، و تقبل عندنا شهادته فيما بعد، و به قال عمر بن الخطاب، و روى عنه أنّه جلد أبا بكره حين شهد على المغيره بالزنا، ثمّ قال له: تب تقبل شهادتك. و عن ابن

ص: ٢٧٢

١ - ١) المبسوط ٢١٧: ٨، السرائر ١١٧: ٢، شرائع الإسلام ١١٦: ٤، تحرير الأحكام ٢٠٨: ٢، ذخيره المعاد: ٣٠٥، مفتاح الكرامه ٨٨: ٣-٨٩، جواهر الكلام ٣٢٢: ١٣-٣٣٣.

٢ - ٢) شرائع الإسلام ١١٧: ٤، مختلف الشيعه ٤٨٤: ٨، الدروس ١٢٦: ٢، ذخيره المعاد: ٣٠٥، مفتاح الكرامه ٣: ٨٨-٨٩، جواهر الكلام ٣٢٢: ١٣-٣٢٣.

عباس أنه قال: إذا تاب القاذف قبلت شهادته، ولا مخالف لهما، ثم عدّ جماعه من التابعين و الفقهاء الموافقين لذلك.

ثم قال: و ذهب طائفه إلى أنها تسقط، فلا تقبل أبدا، ذهب إليه في التابعين شريح و الحسن البصرى و النخعى و الثورى و أبو حنيفة و أصحابه، ثم قال: و الكلام مع أبي حنيفة في فصلين: عندنا و عند الشافعى تردّ شهادته بمجرد القذف، و عنده لا تردّ بمجرد القذف حتى يجلد، فإذا جلد ردّت شهادته بالجلد لا بالقذف، و الثانى عندنا تقبل شهادته إذا تاب، و عنده لا تقبل و لو تاب ألف مرّه (١).

دليلنا: إجماع الفرقة و أخبارهم، و الدليل على أنّ ردّ الشهاده يتعلّق بمجرد القذف و لا يعتبر الجلد قوله تعالى وَ الَّذِينَ يَزُومُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَ لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا فذكر القذف و علّق وجوب الجلد برّد الشهاده، فثبت أنّهما يتعلّقان به، و الذى يدلّ على أنّ شهادتهم لا تسقط أبدا قوله تعالى فى سياق الآيه وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَ أَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٢).

و وجه الدلاله أنّ الخطاب إذا اشتمل على جمل معطوفه بعضها على بعض بالواو، ثمّ تعقبها استثناء رجع الاستثناء إلى جميعها إذا كانت كلّ واحده منها ممّا لو انفردت رجع الاستثناء إليها- إلى أن قال: فإن قالوا: الاستثناء يرجع إلى أقرب المذكورين، فقد دللنا على فساد ذلك فى كتاب أصول الفقه (٣)، و الثانى: أنّ فى الآيه ما يدلّ على أنه لا- يرجع إلى أقرب المذكورين، فإنّ أقربه الفسق- و الفسق يزول

ص: ٢٧٣

١- ١) سنن البيهقى ١٥٢: ١٠-١٥٣، المغنى لابن قدامه ٧٤: ١٢-٧٥، الشرح الكبير ٦١: ١٢-٦٢، المجموع ٢٠: ٢٥٢، تفسير القرطبي ١٧٩: ١٢.

٢- ٢) النور: ٤-٥.

٣- ٣) نهايه الأصول: ٣٦٣.

بمجرد التوبه-و قبول الشهاده لا يثبت بمجرد التوبه،بل تقبل بالتوبه و إصلاح العمل (١).إلى آخر ما أفاده فيها.

و لا يخفى أنّ اعتبار الإصلاح مضافا إلى التوبه ينحصر بباب القذف،و لا دليل عليه في غير ذلك الباب.

و كيف كان،فلا ينبغي المناقشه في قبول الشهاده و ما يجرى مجراه بعد التوبه عن المعصيه،نعم ربما يناقش في ذلك بأنّ العدالة هي الملكة النفسانيه الكذائيه، على ما دلّت عليه صحيحه ابن أبي يعفور المتقدّمه و بعد زوالها بإتيان الكبيره لا دليل على عودها بمجرد التوبه و الاستغفار حتّى تقبل شهادته.

و لذا خصّ بعض المعاصرين-على ما حكى عنه-قبول الشهاده بالتوبه بما إذا عادت معها الملكة التي كانت حاصله له قبل الإتيان بالكبيره (٢).

هذا،و لكن الظاهر أنّ حقيقه العدالة كون الشخص على حال يتعسّر معها صدور المعصيه عنه،و بعد صدورها و التوبه عنها تكون هذه الحاله باقيه له،بل هي التي بعثها على التوبه عن المعصيه،و هذا المقدار يكفي في قبول الشهاده و جواز الاقتداء و نحوهما،فتدبر جيّدا.

مسأله:لو انكشف أنّ الإمام فاقد لبعض الشروط

لو لم يكن الإمام واجدا لشيء من شرائط الإمامه كأن لم يكن عادلا واقعا أو كان محدثا مثلا،فهل يحكم بصحّه صلاه المأمومين بعد انكشاف الحال أم لا؟و قد ورد في موارد مخصوصه من هذه المسأله روايات خاصّه من أهل البيت عليهم السلام يكون

ص:٢٧٤

١-١) الخلاف ٦:٢٦٠ مسأله ١١.

٢-٢) كتاب الصلاه للمحقّق النائيني ٣:٣٩٠.

معمولا بها عند الأصحاب، فبعضها ورد في مورد الحدث و عدم كون الإمام طاهرا، و بعضها في مورد كفره و عدم كونه مسلما، و بعضها في مورد استدباره و عدم كونه مستقبلا.

نعم، قد ورد بعضها فيما إذا لم يكن الإمام مصليا واقعا، بل كان آتيا بصوره الصلاه (١).

ثم إن هذه المسأله كانت مبحوثا عنها عند العامه أيضا، و كانت موردا لاختلافهم، حيث يقول بعضهم بالصحه و بعض آخر بالبطلان، و لهم روايات في ذلك، لكن موردها خصوص صورته حدث الإمام مع كونه عالما به (٢)، و كان الشافعي يقول بصحه صلاه المأمومين لكن لا مع الإمام.

و حينئذ فالاحتمالات المتصوره ابتداء في المسأله ثلاثه:

أحدها: الصحه جماعه.

ثانيها: الصحه لا مع الإمام.

ثالثها: البطلان (٣).

أما احتمال البطلان، فيدفعه -مضافا إلى الروايات الوارده في المسأله- قاعده الإجزاء المحققه في الأصول، لأنّ اللازم على المأموم إحراز عداله الإمام، و كذا سائر الأمور المعتمده فيه، و بعد كونه واجدا للشرائط عند المأموم يكون مقتضى قاعده الإجزاء صحه صلاته و عدم لزوم الإعاده عليه.

نعم، يبقى الكلام بعد ذلك في صحتها جماعه، و كذا في إطلاق الحكم بالصحه

ص: ٢٧٥

١- (١) الوسائل ٣٧١: ٨ ب ٣٦ و ص ٣٧٤ ب ٣٧ و ص ٣٧٥ ب ٣٨ و ص ٣٧٦ ب ٣٩.

٢- (٢) سنن البيهقي ٣٩٧: ٢، سنن أبي داود ١: ٦٠ ح ٢٣٣ و ٢٣٤.

٣- (٣) المغنى ١: ٧٤١ و ج ٢: ٣٤، الشرح الكبير ٢: ٥٥-٥٦، المجموع ٤: ٢٦٠، بدايه المجتهد ١: ٢٢١، الخلاف ١: ٥٥٢، تذكره الفقهاء ٣١٤: ٤-٣١٧ مسأله ٥٨٩-٥٩١.

و شموله لكنتا صورتى الإخلال بوظائف المنفرد و عدمه، فنقول: ظاهر الروايات صحة صلاة المأموم و إن أخلّ بوظائف المنفرد، كما أنّها ظاهره فى صحّتها و وقوعها على ما أتى به المأموم من عنوان كونها فى جماعه.

منها: روايه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام فى حديث قال: «من صلّى بقوم و هو جنب أو هو على غير وضوء فعليه الإعادة، و ليس عليهم أن يعيدوا، و ليس عليه أن يعلمهم، و لو كان ذلك عليه لهلك». قال: قلت: كيف كان يصنع بمن قد خرج إلى خراسان؟ و كيف كان يصنع بمن لا يعرف؟ قال: «هذا عنه موضوع» (١).

و منها: روايه زراره عن أحدهما عليهما السّلام قال: سألته عن رجل صلّى بقوم ركعتين ثمّ أخبرهم أنّه ليس على وضوء؟ قال: «يتمّ القوم صلاتهم، فإنّه ليس على الإمام ضمان» (٢).

و منها: روايه محمّد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل أمّ قوما و هو على غير طهر، فأعلمهم بعد ما صلّوا؟ فقال: «يعيد هو و لا يعيدون» (٣). و غير ذلك من الروايات الواردة فى هذا الباب الظاهره فى صحة صلاة المأمومين، من غير فرق بين صورتى الإخلال بوظائف المنفرد و عدمه.

ثمّ إنّ لا فرق فيما ذكر بين ما لو انكشف ذلك بعد الفراغ أو انكشف فى الأثناء، و قد ورد فى خصوص هذا المورد روايه وارده فيما لو تذكّر الإمام فى الأثناء أنّه لم يكن على وضوء و أنّه يستخلف إماما آخر (٤)، فإنّ الاستخلاف لا يتمّ إلاّ مع صحة صلاة المأمومين، و إن كانت واقعه مع حدث الإمام بالنسبه إلى بعض أجزائها.

ص: ٢٧٦

-
- ١- (١) الفقيه ١: ٢٦٢ ح ١١٩٧، الوسائل ٨: ٣٧١. أبواب صلاة الجماعة ب ٣٦ ح ١.
 - ٢- (٢) الفقيه ١: ٢٦٤ ح ١٢٠٧، الكافي ٣: ٣٧٨ ح ٣، التهذيب ٣: ٢٦٩ ح ٧٧٢، الاستبصار ١: ٤٤٠ ح ١٦٩٥، الوسائل ٨: ٣٧١. أبواب صلاة الجماعة ب ٣٦ ح ٢.
 - ٣- (٣) الكافي ٣: ٣٧٨ ح ١، الوسائل ٨: ٣٧٢. أبواب صلاة الجماعة ب ٣٦ ح ٣.
 - ٤- (٤) التهذيب ٣: ٢٧٢ ح ٧٨٤، الكافي ٣: ٣٨٤ ح ١٣، الوسائل ٨: ٣٧٨. أبواب صلاة الجماعة ب ٤٠ ح ٤.

اشاره

فى شرائط الجماعه و هى أمور:

الأول و الثانى: عدم الحائل بين الإمام و المأموم

، و كذا عدم البعد عدم الحائل و كذا عدم البعد بين الإمام و المأمومين، و كذا بين المأمومين بعضهم مع بعض، و الدليل عليه روايه زراره التى رواها المشايخ الثلاثة، و رواها الشيخ عن الكلينى بطريقه لا بطريق مستقل.

و الظاهر أنّ الكلينى و الصدوق أخذوا الروايه عن كتاب حمّاد بن عيسى الذى هو من الطبقة الخامسة من الطبقات التى رتّبناها، و طال عمره حتّى أدرك الطبقة السادسة، و إن كان ظاهر الصدوق أنّه رواها و أخذها من كتاب زراره، إلا أنّ الظاهر أنّه لم يكن لزراره كتاب جامع لأحاديثه.

و كيف كان، فالروايه منقوله فى الفقيه هكذا:

و روى زراره عن أبى جعفر عليه السلام أنّه قال: «ينبغى للصفوف أن تكون تامّه

متواصله بعضها إلى بعض، ولا يكون بين الصّفين ما لا يتخطى، يكون قدر ذلك مسقط جسد إنسان إذا سجد».

وقال أبو جعفر عليه السّلام: «إن صلّى قوم و بينهم و بين الإمام ما لا يتخطى فليس ذلك الإمام لهم بإمام، و أىّ صفّ كان أهله يصلّون بصلاه الإمام و بينهم و بين الصفّ الذى يتقدّمهم ما لا يتخطى فليس لهم تلك بصلاه، و إن كان سترا أو جدارا فليس تلك لهم بصلاه إلاّ من كان حيال الباب». قال: و قال: «هذه المقاصير إنّما أحدثها الجبارون، و ليس لمن صلّى خلفها مقتديا بصلاه من فيها صلاه». قال:

و قال: «و أيّما امرأه صلّت خلف إمام و بينها و بينه ما لا يتخطى فليس لها تلك بصلاه». قال: قلت: فإن جاء إنسان يريد أن يصلّى كيف يصنع و هى إلى جانب الرجل؟ قال: «يدخل بينها و بين الرجل و تنحدر هى شيئا». هذا ما فى الفقيه.

و أمّا ما فى الكافى، فهو ما رواه عن زراره عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «إن صلّى قوم و بينهم و بين الإمام ما لا يتخطى فليس ذلك الإمام لهم بإمام، و أىّ صفّ كان أهله يصلّون بصلاه إمام و بينهم و بين الصفّ الذى يتقدّمهم قدر ما لا يتخطى فليس تلك لهم، فإن كان بينهم سترة أو جدار فليست تلك لهم بصلاه إلاّ من كان من حيال الباب».

قال: و قال: «هذه المقاصير لم يكن فى زمان أحد من الناس، و إنّما أحدثها الجبارون، ليست لمن صلّى خلفها مقتديا بصلاه من فيها صلاه».

قال: و قال أبو جعفر عليه السّلام: «ينبغى أن يكون الصفوف تامّه متواصله بعضها إلى بعض لا يكون بين صّفين ما لا يتخطى يكون قدر ذلك مسقط جسد إنسان» (١).

أقول: هذه الجملة الأخيره المذكوره فى صدر الروايه على ما فى الفقيه إنّما

ص: ٢٧٨

١ - (١) الفقيه ١: ٢٥٣ ح ١١٤٣ و ١١٤٤، الكافى ٣: ٣٨٥ ح ٤، التهذيب ٣: ٥٢ ح ١٨٢، الوسائل ٨: ٤١٠ أبواب صلاه الجماعه ب ٦٢ ح ١ و ٢.

تكون متعرّضه لحكم استحبابيّ و هو استحباب تماميه الصفوف، و تواصل بعضها إلى بعض، و عدم كون الفصل بين الصّفين مقدارا لا- يمكن طيّه بخطوه، و قد قدّر ذلك في الروايه بمسقط جسد الإنسان أى في حال الصلاه الذى ينطبق على حال السجود، فالتقييد بقوله: «إذا سجد» في روايه الفقيه لأجل التوضيح لا للاحتراز.

و بالجملة: فلا إشكال في استحباب هذا الحكم، لقيام الضروره و تحقق السيره من المشرّعه على جواز كون الفصل أزيد من هذا المقدار، مضافا إلى أنّ كلمه «لا ينبغي» أيضا ظاهره في الاستحباب.

و أمّا قول أبى جعفر عليه السّلام: «إن صلّى قوم و بينهم و بين الإمام ما لا- يتخطّى.»، المذكور في صدر الروايه على ما في الكافي، و في الأثناء على ما في الفقيه، و إن لم يكن في العبارة إشعار بكون هذا القول صادرا من الإمام عليه السّلام متّصلا بالجملة السابقه قبلها أو بعدها.

نعم، يمكن أن يستشعر ذلك من ذكره متّصلا بها في الكتابين كما لا يخفى، فمفاده ظاهرا نفى تحقق الجماعه التي هي مقصود الإمام و المأمومين، و تتقوّم بوحده صلاتهم، عند تحقق الفصل بين الإمام و المأمومين، أو بين المأمومين بعضهم مع بعض بمقدار لا يمكن طيّه بخطوه.

و لا بدّ من حمل هذه الجملة على كونها مسوقه لبيان تأكّد الاستحباب، و شدّه رجحان عدم كون الفصل بذلك المقدار، بناء على كون المراد بما لا يتخطّى هو المسافه و المقدار المسطح أو كالمسطح الذى لا يمكن طيّه بخطوه، لأجل طولها كما هو الظاهر، و يدلّ عليه ذكر كلمه «القدر» في الكافي، و لما عرفت من دلالة كلمه «ينبغي» على الاستحباب، فضلا عن الإجماع و السيره المستمرّه بين المشرّعه.

نعم ربّما يحتمل في معنى ما لا يتخطّى أنّ المراد منه مقدار العلوّ بمعنى وجود الحائل بين الإمام و المأمومين أو بين المأمومين بعضهم مع بعض، و ذلك لأنّ الحائل

أيضا لا- يمكن طيّه بخطوه، بل يحتاج إلى خطوه لأجل الصعود عليه و خطوه اخرى لأجل النزول عنه، و يستشهد لذلك بتفريع قوله عليه السّلام: «فإن كان بينهم ستره أو جدار»، ضروره أنّ هذا التفريع لا- يناسب مع حمل ما لا يتخطى على ما ذكرنا من المعنى الأول كما لا يخفى.

هذا، و لكنّه يورد عليه مضافا إلى بعد هذا الحمل في نفسه أنّ المذكور في الفقيه و كذا في محكّي بعض نسخ الكافي «الواو» بدل «الفاء» و عليه لا يبقى مجال لهذا الحمل.

و حكى عن بعض القدماء أنّه حمل ما لا- يتخطى على ما إذا كان بينهم فصل طويل بحيث لا- يمكن طيّه بخطوه، لا بخطوه واحده بل و لو بخطوات (١). و حكى عن ابن زهره في الغنيه أنّه قال: و لا يجوز أن يكون بين الإمام و المأمومين و لا بين الصّفين ما لا يتخطى مثله من مسافه أو بناء أو نهر، بدليل الإجمال (٢). و يبعده كلمه «قدر» المذكور في الكافي.

و كيف كان، فيمكن حمل ما لا- يتخطى على الأعمّ من المسافه و من وجود الحائل بحيث كان عدم إمكان طيّ الفصل بخطوه، إمّا لأجل المسافه أو لأجل وجود الحائل، نظرا إلى التفريع المذكور، و هو قوله عليه السّلام: «فإن كان بينهما ستره أو جدار».

و احتمال بعض الأعاظم من المعاصرين أن يكون المراد بما لا يتخطى هو الفصل بهذا المقدار في جميع حالات الصلاه التي منها حال السجود، و باعتباره حكم بنفى الصلاه، و حاصله يرجع إلى أنّه لو كان الفصل بين مسجد المأموم

ص: ٢٨٠

١- ١) المبسوط ١: ١٥٦، الخلاف ١: ٥٥٩ مسألة ٣٠٨.

٢- ٢) الغنيه: ٨٨-٨٩، مفتاح الكرامه ٣: ٤٢٢.

و موقف الإمام أو المأموم المتقدم ذلك المقدار تكون صلاته باطله (١).

و فيه: أنّ هذا الاحتمال مستبعد جدًا، خصوصًا بعد كون الملحوظ من حالات الصلاة، و العمده منها هي حال القيام، و يؤيده قوله تعالى وَ قَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ (٢) و قوله تعالى في صلاه الخوف فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ (٣)، فاعتبار حال السجود مع عدم قرينه في الكلام في غايه البعد.

و كيف كان، فالظاهر أنّ المناط في اعتبار عدم كون الفصل بالغًا إلى ذلك المقدار في الصحه أو الكمال هو اعتبار وحده صلاه الجماعه، و كون صلاتهم صلاه واحده، و حيث يكون وجود الحائل من جدار أو ستره يمنع عن تحقق هذا المناط أيضًا، فهذا الاعتبار يمكن تصحيح التفریع، و إن كان المراد بما لا يتخطى هو المسافه فقط.

و بالجملة: فالذى يستفاد من قوله عليه السلام: «فإن كان بينهما ستره أو جدار»، إنّ وجود شيء من الستره أو الجدار يخلّ بتحقق مطلوبهم و هو وقوع الصلاه جماعه، و يقع الكلام حينئذ في أنّ مانعتهما هل تكون لأجل كونهما مانعين عن المشاهده، أو لأجل كونهما مانعين عن تحقق الوحده التي بها تتقوم صلاه الجماعه؟ و يترتب على ذلك أنّه لو كان بينهم جدار من زجاج أو كان بينهم الشبائيك يكون ذلك مانعا عن تحقق الجماعه بناء على الثانى دون الأول، و سيأتى الكلام فيه عن قريب.

و كيف كان، فقد حكم في الروايه بنفى الصلاه لهم إذا كان بينهم ستره أو جدار، و مقتضى إطلاقه عدم الفرق بين ما لو كانت الستره أو الجدار بين الإمام

ص: ٢٨١

١-١) كتاب الصلاه للمحقق الحائري: ٤٧٦.

٢-٢) البقره: ٢٣٨.

٣-٣) النساء: ١٠٢.

و المأمومين، أو بين الصفوف بعضها مع بعض، أو بين أفراد المأمومين بعضهم مع بعض، وقد استثنى فيها من ذلك من كان حيال الباب، أو من كان بحيال الباب، أو ما كان حيال الباب على اختلاف الكافي و الفقيه و كذا نسخهما.

و الظاهر أنّ المراد بحيال الباب هو حذاؤه و مقابله، و لكن مع ذلك يكون المراد من المستثنى مجملاً، و ليس فى كلام أحد من القدماء على ما تتبعنا التعرّض لذلك و الإشارة إليه.

نعم، ذكر الشيخ فى المبسوط ما يظهر منه أنه كان بصدد بيان هذه الروايه و تفسير الاستثناء منها. حيث قال: الحائط و ما يجرى مجراه ممّا يمنع من مشاهدته الصفوف يمنع من صحه الصلاه و الاقتداء بالإمام، و كذلك الشباييك و المقاصير يمنع من الاقتداء بإمام الصلاه إلاّ إذا كانت مخرمه لا يمنع من مشاهدته الصفوف. الصلاه فى السفينه جماعه جائزه، و كذلك فرادى. ثمّ بيّن أقسام الصلاه فى السفينه جماعه.

ثمّ قال: إذا كانت دار بجانب المسجد كان من يصلّى فيها لا يخلو من أن يشاهد من فى المسجد و الصفوف أو لا يشاهد، فإن شاهد من هو داخل المسجد صحّت صلاته، و إن لم يشاهد غير أنه اتّصلت الصفوف من داخل المسجد إلى خارج المسجد و اتّصلت به صحّت صلاته أيضاً و إلاّ لم تصحّ، و إن كان باب الدار بحذاء باب المسجد و باب المسجد عن يمينه أو عن يساره، و اتّصلت الصفوف من المسجد إلى داره صحّت صلاتهم.

فإن كان قدّام هذا الصفّ فى داره صفّ لم تصحّ صلاه من كان قدّامه، و من صلّى خلفهم صحّت صلاتهم، سواء كان على الأرض أو فى غرفه منها، لأنهم مشاهدون الصفّ المتّصل بالإمام، و الصفّ الذى قدّامه لا يشاهدون الصفّ المتّصل بالإمام (1)، انتهى.

ص: ٢٨٢

و هذه العبارة كما ترى صريحه في أنّ المراد بالباب هو باب المسجد الذي كان عن يمينه أو عن يساره، والمراد بحياله هو الصفّ الخارج عن المسجد المتّصل بالصفّ الواقع فيه، سواء كان مشاهدا لمن هو داخل المسجد أو لم يكن مشاهداً و لكن كانت الصفوف بأجمعها متّصلة، فلو لم يكن الصفّ الخارج مشاهداً و لا متّصلاً كالصفّ الواقع قدام الصفّ الطويل الواقع بعضه في المسجد و بعضه في خارجه، لا تصحّ صلاه أهل ذلك الصفّ الواقع في خارجه أصلاً.

هذا، و لكن حكى عن الوحيد البهبهانيّ قدس سرّه أنّه صرح بأنّه إن كانت السترة و الجدار مستوعبا لما بين الصّفتين فصلاه كلّ من الصفّ المتأخّر باطله، و إن لم يكن مستوعبا تصحّ صلاه خصوص من كان محاذيا للباب (١). و مقتضاه بطلان صلاه من يصلّى إلى جانبي المأمومين المشاهدين الواقعين حيال الباب، و قد نسب ذلك إلى النصّ و كلام الأصحاب.

و استظهر بعض الأعظم من المعاصرين -بعد نقل ما صرح به الوحيد البهبهانيّ- أن قوله مطابق للنصّ و قال: الإنصاف أنّ النصّ ظاهر فيما أفتى به. و إن عدل عنه بعد ذلك و قال: التأمّل يقتضى صحه صلاه الواقفين إلى جانبي من يصلّى و هو يشاهد الصفّ المقدم أو الإمام و قد بين ذلك بكلام طويل (٢).

و كيف كان، فحمل الروايه على ما ذكره الوحيد يوجب الحكم باختصاص صحه صلاه من يصلّى خلف الإمام الواقف في المحراب الداخل بخصوص عدّه من المأمومين الذين يشاهدون الإمام، و الحكم ببطلان صلاه غير من يشاهده من الصفّ الأول، مع أنّه حكم في الروايات بكراهه القيام في المحراب الداخل، و لم يقع

ص: ٢٨٣

١- ١) مصابيح الظلام ٣٥: ٧-٣٦ و ٥١-٥٢ مفتاح ١٨١.

٢- ٢) كتاب الصلاه للمحقّق الحائري: ٤٧٣.

فيها تعرّض لهذه الجهة أصلاً.

فالإنصاف أنّه لا محيص عن حمل الرواية على ما ذكره الشيخ في عبارته المتقدّمة، من أنّ المراد بالباب هو باب المسجد الذي كان عن يمينه أو يساره، و بحياله هو الصّفّ الخارج عن المسجد المتّصل بالصّفّ الداخِل أعَمّ من المشاهد و غيره مع حفظ الاتّصال.

نعم، يبقى الكلام في قوله عليه السّلام بعد ذلك: «و هذه المقاصير إنّما أحدثها الجبارون.»، و الظاهر أنّ المقاصير كانت من بدع معاويه، و كان غرضه من إحداثها التحفّظ لنفسه عمّن يريد قتله، و من هذه الجهة كان بابها مسدودا في حال الصلاة أيضا، و الظاهر أنّه كان لها باب من خارج المسجد، و كان ذلك الباب مختصّا بالإمام لأجل الدخول و الخروج.

و حينئذ فإن كان مراد من خصّ الصّحّه في السترة و الجدار الواقع بين الصّيفين المشتمل على الباب بخصوص من كان حياله، أنّ المراد بالباب في قوله عليه السّلام: «إلاّ من كان حيال الباب» هو باب المقصوره بحيث كان غرضه تخصيص الحكم بالصّحّه بالمؤمنين الواقعين في مقابل باب المقصوره، الذين لا يتجاوزون عن عدّه قليله.

فيرد عليه-مضافا إلى ما ذكر من أنّ الظاهر عدم كون باب المقصوره مفتوحا بل كان مسدودا، لأنّ الغرض من إحداثها لم يكن يتمّ إلاّ- بذلك- أنّ الظاهر كون المراد بالباب هو باب المسجد لا باب المقصوره، و يدور الأمر حينئذ بين أن يكون المراد هو الباب الواقع في الجدار الذي هو مقابل للإمام و المؤمنين، و بين أن يكون المراد هو الباب الواقع في الجدار الذي كان في يمين المسجد أو يساره، و بين أن يكون المراد هو الباب الواقع خلف المؤمنين الذين يصلّون في داخل المسجد.

لا مجال للاحتمال الأول، لعدم كون الجدار المقابل حائلا بوجه، فلا معنى لاستثناء من كان حيال الباب الواقع فيه، كما أنّه لا مجال للاحتمال الأخير لعدم كون المتعارف

فى المساجد، اشتمال الطرف الواقع خلف المأمومين على الجدار فضلا عن الباب.

و يؤيده أنه لم يتعرض شيخ الطائفة قدس سره لهذا الفرع فى عبارته المتقدمه فى المبسوط، مع أنه على هذا التقدير كان أولى بالتعرض كما لا يخفى، فينحصر حينئذ فى أن يكون المراد هو الباب الواقع فى الجدار فى طرف اليمين أو اليسار، كما عرفت فى عبارته الشيخ قدس سره.

و حينئذ فقولته عليه السلام: «وهذه المقاصير.»، كان مسوقا لدفع توهم ربما يمكن أن يتحقق لزاره-راوى الحديث-من أجل حكمه عليه السلام بنفى الصلاة مع السترة أو الجدار بين الإمام و المأمومين، أو بينهم بعضهم مع بعض.

توضيحه إنه حيث نفى الإمام الصلاة مع وجود السترة أو الجدار كان ذلك موجبا لتوهم أنه كيف يجتمع ذلك مع الصلاة خلف المقاصير مع وجود الساتر و الحائل؟ فدفع هذا التوهم بالحكم ببطان الصلاة خلف تلك المقاصير أيضا، و أنها كانت من بدع الجبارين، و لم يكن فى زمان أحد من الناس يعنى الخلفاء الثلاثة.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنه لو فرض جدار واقع بين الصفوف بحيث كان فى مقابل الصف المتأخر، و خلف الصف المتقدم، و كان ذلك الجدار مشتملا على باب، ففى هذه الصورة لا مجال لدعوى اختصاص الحكم بالصحة فى الصف المتأخر بخصوص من وقع منهم حيال الباب، بل الظاهر صحة صلاه جميعهم لأجل كونهم متصلين (1).

ص: ٢٨٥

١- ١) و عليه فلا يبقى وجه للاحتياط اللزومى على ما فى تعليقه سيدنا الأستاذ «مدّ ظلّه العالى» على العروه الوثقى فضلا عن الجزم بالبطان، لأن ذلك كله مبنى على أن يكون المراد بالباب هو باب المقصوره، و قد عرفت أن الظاهر كون المراد به هو الباب الواقع فى يمين المسجد أو يساره، و قد استظهر الأستاذ «دام ظلّه» من الروايه ذلك، نظرا إلى عبارته الشيخ المتقدمه، و بذلك قد عدل عما فى تعليقه فلا تغفل. «المقرّر».

و قد تحصّل من جميع ما ذكرناه في روايه زراره أنّها تشتمل على ثلاث عبارات:

١- قوله عليه السّلام: «ينبغي أن تكون الصفوف تامّه متواصله»، و قد عرفت أنّه لا ينبغي الارتياح في أنّ هذه الجملة لا تدلّ على أزيد من حكم استحبابيّ بملاحظه كلمه «ينبغي» و قيام الإجماع بل الضروره على ذلك.

٢- قوله عليه السّلام: «إن صلّى قوم و بينهم و بين الإمام ما لا يتخطّى»، الذي يكون العبارة الثانيه على ما فى الفقيه، و العبارة الأولى على ما فى الكافي، و قد عرفت أنّ ظاهرها لا- يجتمع مع العبارة الأولى، حيث إنّها تدلّ على استحباب كون الفصل أقلّ ممّا لا يتخطّى و هذه ظاهره فى بطلان الجماعه أو أصل الصلاه مع كون الفصل قدر ما لا يتخطّى.

و يمكن الجمع بينهما بوجه:

أحدها: حمل هذه العبارة على شدّه تأكّد الاستحباب نظرا إلى أنّ الظاهر كون المراد بما لا يتخطّى فى المقامين أمرا واحدا، و هو المسافه و البعد الذي لا يمكن طيه بخطوه.

ثانيها: حمل ما لا يتخطّى فى العبارة الأولى على البعد و المسافه، و فى هذه العبارة على مقدار العلوّ بمعنى وجود حائل لا يمكن طيه بخطوه، بل يحتاج إلى خطوه لأجل الصعود، و اخرى لأجل النزول، نظرا إلى تفرّيع قوله عليه السّلام: «فان كان بينهم ستره أو جدار».

ثالثها: حمل ما لا يتخطّى فى هذه العبارة على البعد الذي لا يمكن طيه بخطوات، لا بخطوه واحده فقط.

رابعها: حمله على البعد الذي لا يمكن طيه بخطوه فى جميع حالات الصلاه التى منها حال السجود كما عرفت. هذا، و قد ظهر لك أنّ أحسن وجوه الجمع هو

٣- قوله عليه السّلام: «فإن كان بينهم ستره أو جدار»، وهو الدليل الفريد في اعتبار عدم الحائل في باب الجماعة، لأنّ الروايات الواردة في هذا الباب التي جمعها في الوسائل في أبواب مختلفه، وإن كانت كثيره ربما تبلغ ثلاث عشره روايه، لكن بعضها لا يرتبط بهذا المقام. وبعضها قد تكرر نقلها في تلك الأبواب و بعضها تدلّ على عدم مانعيه الستر مطلقاً، أو بالنسبه إلى خصوص النساء، ولا بأس بإيراد جمله منها فنقول:

منها: روايه منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: إنّي أصلى في الطاق يعني المحراب؟ فقال: «لا بأس إذا كنت تتوسّع به» (١). ولم يظهر لنا ارتباط هذه الروايه باب الجماعة، كما أنّه لم يظهر لنا المراد من السؤال و الجواب الواقعين فيها.

و منها: روايه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «أقلّ ما يكون بينك و بين القبله مريض عنز، و أكثر ما يكون مريض فرس» (٢). وهذه الروايه أيضا مجمله و ليس فيها إشعار بكونها مرتبطه بباب الجماعة، كما أنّه ليس المراد بالقبله هي الكعبه، بل المراد بها هو الجدار المقابل، و لعلّ النهي عن الزيادة عن مريض فرس لأجل كونه مع الزيادة عليه يصير قدّام المصلّي مختلف الناس، و به يختلّ التوجّه الذي هو المقصود في الصلاه.

و منها: روايه الحسن بن الجهم قال: سألت الرضا عليه السّلام عن الرجل يصلى بالقوم في مكان ضيق و يكون بينهم و بينه سترا، أ يجوز أن يصلى بهم؟ قال: «نعم» (٣).

و يحتمل قويا أن يكون الستر تصحيف الشبر، و عليه فلا ربط لها بباب الحائل، و لا

١- ١) التهذيب ٥٢: ٣ ح ١٨١، الوسائل ٨: ٤٠٩. أبواب صلاه الجماعة ب ٦١ ح ١.

٢- ٢) الفقيه ٢٥٣: ١ ح ١١٤٥، الوسائل ٨: ٤١٠. أبواب صلاه الجماعة ب ٦٢ ح ٣.

٣- ٣) التهذيب ٢٧٦: ٣ ح ٨٠٤، الوسائل ٨: ٤٠٨. أبواب صلاه الجماعة ب ٥٩ ح ٣.

معارضه بينها وبين روايه زرارہ المتقدمه الدالّٰه على أنّه إن كان بينهم ستره أو جدار فليست تلك لهم بصلاه.

و منها: روايه عمّار الدالّٰه على نفى البأس فيما إذا كان بين النساء وبين إمام القوم حائط أو طريق، و سيأتي نقلها و التكلّم فى مدلولها.

بقى فى المقام أمران:

الأمر الأول: هل الشباييك و الجدار من الزجاج مانع من الوحده أم لا؟ التحقيق فى حكمهما أنّه إن قلنا: بأنّ نفى الصلاه مع وجود الستره أو الجدار فى روايه زرارہ المتقدمه متفرّع على الحكم بنفيها، فيما إذا كان بين الصفوف قدر ما لا يتخطى، بأن كان الصادر «الفاء» دون «الواو»، فالظاهر حينئذ بطلان الصلاه مع كون الحائل مشبّكا أو جدارا من زجاج، لأنّ الملاك حينئذ هو كون الفاصل قدرا لا يمكن طيه بخطوه، لا لأجل المسافه بل لأجل العلوّ و الارتفاع، فالملاك هو ارتفاع الفاصل بذلك المقدار، و من المعلوم تحقق هذا الملاك فى مثل الشباييك و الجدار من الزجاج. و إن لم نقل بالتفريع أو شككنا فيه، فالحكم بالصحه أو البطلان متفرّع على ملاحظه أنّ مانعيه الجدار و الستره هل هى لأجل كونهما مانعين عن المشاهده أو لأجل كونهما مانعين عن تحقق الوحده المعبره فى الجماعه؟ و يمكن أن يستفاد من العبارات الواقعه فى الروايه صدرا و ذيلا، أنّ المقصود من الجميع اعتبار الوحده، و أنّه لا بدّ فى صلاه الجماعه من ارتباط صلاه المأمومين مع الإمام، و كذا المأمومين بعضهم مع بعض بحيث تعدّ صلاتهم كأنه صلاه واحده صادره من شخص واحد، و تحقق هذا الارتباط كما أنّه يتوقّف على ثبوت المقارنه المكانيه من جهه عدم الفصل و البعد الكثير بين مواقفهم، و عدم الحائل من الجدار أو الستره كذلك.

فمانعيه الحائل حينئذ تصير من جهه كونه يمنع عن تحقق الوحده و الارتباط بين الصلوات، لا من جهه كونه مانعا عن المشاهده، و قد عرفت اعتبار الوحده في تحقق الجماعه عند العتره الطاهره صلوات الله عليهم أجمعين، خلافا لغيرهم حيث لا يعتبرون المقارنه من حيث المكان أصلا.

نعم، ذكر الشافعي على ما حكى عنه أنه لا بد أن لا يكون الفصل بين الإمام و المأموم و كذا بين المأمومين أزيد من ثلاثائه ذراع (١)، و من الواضح أنه مع رعايه ما ذكره أيضا لا تحصل الوحده في كثير من الموارد.

إذا ظهر لك ما ذكرناه ينقدح منه أن الشباييك و كذا الجدار من الزجاج لا تجوز الصلاه خلفهما، لإخلالهما بالوحده المعتمده على ما عرفت. هذا، و لكن لا بدّ مع ذلك من ملاحظه انطباق شيء من العنوانين المذكورين في الروايه، و هما الجدار و الستره على الشباييك، و الجدار من الزجاج، فنقول:

أما الستره فلا تصدق على الشباييك الذي يمكن أن يرى معه بعض أجزاء المصلين الواقعين خلفه، لعدم كونه ساترا بوجه. و أما الجدار فالظاهر عدم صدقه عليه أيضا فلا مانع من حيلولته، و لذا كان الجدار المخرم موردا لاستثناء جمع من القدماء كالشيخ في عبارته المبسوط المتقدمه (٢).

و أما الجدار من الزجاج فهو و إن لم يكن في زمان صدور الروايه موجودا، و ندره وجوده في هذه الأزمنه أيضا، إلا أن الظاهر انطباق عنوان الجدار عليه، اللهم إلا أن يقال بانصرافه إلى الجدر الموجوده في تلك الأزمنه مما كانت مانعه عن المشاهده، و لكن هذا بعيد.

هذا، و لو شككنا في ذلك و أن الجدار من الزجاج أو الشباييك هل يكون

ص: ٢٨٩

١- (١) المجموع ٣٠٣-٤:٣٠٤، سنن البيهقي ٢٥٧-٣:٢٥٩، تذكرو الفقهاء ٢٥٢:٤ مسأله ٥٥١.

٢- (٢) راجع ٢٨٢:٣.

مانعا عن تحقق الجماعه بالنسبه إلى الصفوف الواقعه خلفه أم لا؟ فهل القاعده تقتضى فى ذلك الاشتغال أو البراءه؟ قال بعض مشايخنا بإصبعان: إن مقتضى الأصل فى مثل المقام و هو كل ما يشك فى اعتباره فى باب الجماعه الاشتغال، نظرا إلى أن أصل التكليف معلوم، و المكلف مختير فى امثاله بين الإتيان بالصلاه فرادى و بين الإتيان بها مع الجماعه، فإذا صلى فرادى يحصل له العلم بحصول المكلف به، لكون أجزائها و شرائطها معلومه، و حصوله يستتبع سقوط التكليف، و أمّا إذا أتى بها فى جماعه مع عدم رعايه ما يشك فى اعتباره، لا يحصل له العلم بحصول المكلف به، و القاعده مع الشك فى حصوله تقتضى الاشتغال بلا إشكال.

و يرد عليه أننا قد حققنا فى محلّه أنّ الحقّ جريان البراءه عقلا- و نقلا- فيما دار الأمر فيه بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، و أنّه لا يختصّ جريان البراءه كذلك بما إذا كان المكلف به بالتكليف التعيينى مردّدا بين ذلك، بل تجرى فيما لو كان المكلف به بالتكليف التخيري مردّدا بينهما أيضا، كما فى المقام.

هذا، و قد قرّر المحقّق الحائرى قدّس سرّه فى كتاب صلواته عدم جريان البراءه فى مثل المقام بوجه آخر، و هو أنّ الرجوع إلى البراءه إنّما يصحّ فيما لم يكن هناك دليل اجتهادى، و أمّا إذا دلّ دليل اجتهادى على عدم صحه العمل مع فقدان القيد المشكوك اعتباره، فكيف يتمسك بالبراءه؟ و المقام من هذا القبيل، لأنّ عموم قوله صلى الله عليه و آله: «لا صلاه إلاّ بفاتحه الكتاب» يقتضى بطلان كلّ صلاه خاليه عن فاتحه الكتاب خرج منه الجماعه الواقعيه، فإذا شكّ فى اعتبار قيد فيها و لم يدلّ على ثبوته دليل، و لا إطلاقا لدليل الجماعه يدلّ على عدمه، فالعموم المذكور يقتضى بطلان تلك الصلاه لو ترك القراءه فيها.

و بهذا العموم يستكشف عدم كونها من أفراد الجماعه الواقعيه، فإنّها لو كانت من أفرادها لكانت القراءه ساقطه منها، ثمّ دفع توهم جريان حديث الرفع، بناء

على دلالاته على رفع الأحكام الوضعيه أيضا، ثم قال: وقد كنت أعتد على ذلك سابقا بحيث لم ينقدح لى وجه للتمسك بأصالة البراءة فى باب الجماعة، و لكن اطلعت على عبارته شيخنا المرتضى قدس سرّه فى كتابه فى صلاه الجماعة فى البحث عن الحائل و هو متمسك بالبراءة (١)، و كيف يخفى على مثله- و هو إمام الفنّ و أستاذ كلّ من تأخّر عنه- هذه الجبهه التى ذكرناها ثمّ بين وجه جريان البراءة (٢).

و كيف كان فيرد على ما ذكره ممّا اعتمد عليه سابقا:

أولاً: إنّ الخارج عن عموم قوله صلى الله عليه و آله: «لا- صلاه إلاّ- بفاتحه الكتاب»، بمقتضى لسان الروايات ليس هى الجماعة الواقعيه، بل الموجود فيها هو النهى عن القراءه خلف من يصلّى خلفه أو خلف من يقتدى به، فى مقابل من لا يكون قابلا للاقتداء لفساد مذهبه، و من الواضح وجود هذا العنوان فى مثل المقام فتدبّر.

و ثانياً: إنّ لو سلّم كون الخارج عنوان الجماعة الواقعيه فنقول مع الشكّ فى وجود هذا العنوان لا- مجال للتمسك بذلك العموم، لأنّه يصير من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه للمخصّص، و هو غير جائز على ما اختاره و اخترناه، فتدبّر.

الأمر الثانى: حكم النساء فى باب الحائل قال الشيخ فى النهايه: و قد رخص للنساء أن يصلّين إذا كان بينهما و بين الإمام حائظ (٣). و ظاهره العمل بما يدلّ على هذا الترخيص كما فى التهذيب (٤)، و وافقه

ص: ٢٩١

١-١) كتاب الصلاه للشيخ الأنصارى: ٢٨٤.

٢-٢) كتاب الصلاه للمحقّق الحائرى: ٤٦٩-٤٧٠.

٣-٣) النهايه: ١١٧.

٤-٤) التهذيب ٥٣: ٣ ح ١٨٣.

على ذلك سلّار و ابن حمزه الطوسي (١)، و لكنّه لم يقع التعرّض لحكم النساء في المبسوط و الخلايف و المهذب و الكافي و الغنيه، و قد اختار الحلّي عدم استثنائهنّ (٢) و هو الذي يظهر من الصدوق، حيث روى في ذيل حديث زواره المتقدمه الوارده في الحائل أنّه قال: «و قال أبو جعفر عليه السّلام: أيما امرأه صلّت خلف إمام و بينها و بينه ما لا يتخطّى فليس لها تلك بصلاه» (٣)، اللّهم إلّا أن يقال: إنّ حمل ما لا يتخطّى على خصوص البعد، لا الحائل و لا الأعمّ منهما.

و لعلّه الظاهر من العبارة، حيث روى بعد ذلك بلا فصل قوله: قلت: فإن جاء إنسان يريد أن يصلّي كيف يصنع و هي إلى جانب الرجل؟ قال: «يدخل بينها و بين الرجل، و تنحدر هي شيئاً فإنّ الظاهر من ذلك أنّ المراد هو البعد و المسافه الواقعه بينهما.

و كيف كان، فالدليل في هذا الباب على ترخيص ذلك للنساء روايه عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يصلّي بالقوم و خلفه دار و فيها نساء، هل يجوز لهنّ أن يصلين خلفه؟ قال: «نعم، إن كان الإمام أسفل منهنّ». قلت: فإن بينهنّ و بينه حائطا أو طريقا؟ فقال: «لا بأس» (٤).

هذا، و في دلاله الروايه على جواز ذلك للنساء خاصّه و عدم كون الستره مانعه عن صحه صلاتهنّ إشكال، حيث إنّ لا يظهر منها اختصاص ذلك بالنساء حتّى تخصص بها روايه زواره المتقدمه الدالّه على مانعيه الستره أو الجدار مطلقا، بناء على عدم اختصاص لفظ «القوم» الواقع فيها بالرجال، كما ربما يدعى.

ص: ٢٩٢

١- (١) المراسم: ٨٧، الوسيله: ١٠٦.

٢- (٢) السرائر ٢٨٣: ١.

٣- (٣) الفقيه ٢٥٣: ١ ح ١١٤٤، الوسائل ٤١٠: ٨، أبواب صلاه الجماعه ب ٦٢ ح ٢.

٤- (٤) التهذيب ٥٣: ٣ ح ١٨٣، الوسائل ٤٠٩: ٨، أبواب صلاه الجماعه ب ٦٠ ح ١.

هذا، مضافاً إلى ما عرفت من أنّ اعتبار عدم الحائل إنّما هو لأجل التحفّظ على الوحده التي بها تتقوم الجماعة، فتخصيص ذلك بالرجال فقط في غاية البعد.

و إلى أنّ الروايه تشتمل على نفى البأس عن فصل الطريق مع كونه بحسب الغالب قدر ما لا يتخطى.

اللهم إلاّ أن يقال: إنّه لا بدّ بملاحظه روايه الصدوق التي عرفت من حمل الطريق في هذه الروايه على الأقلّ ممّا لا يتخطى من البعد و المسافه، و أنّ التخصيص بالرجال مع كون اعتبار عدم الحائل لأجل حفظ الوحده إنّما هو لأجل أنّ اجتماع النساء مع الرجال و اختلاطهنّ بهم مشتمل على مفسده عظيمه، و هي التي لوحظت في الحكم بعدم قدح الحائل للنساء.

و كيف كان، فلا محيص عن موافقه الشيخ رحمه الله و الحكم باختصاص النساء بعدم كون مثل الحائط مانعا عن تحقق الجماعه بالنسبه إليهنّ.

الثالث من شرائط الجماعة: عدم علو الإمام على المأموم

من الأمور المعتره في الجماعة، عدم علو الإمام عن المأمومين في الجملة، قال الشيخ في النهايه: و لا يجوز أن يكون الإمام على موضع مرتفع من الأرض، مثل دكان أو سقف و ما أشبه ذلك، فإن كان أرضاً مستويا لا بأس بوقوفه عليه، و إن كان أعلى من موضع المأمومين بقليل، و لا بأس للمأمومين أن يقفوا على موضع عال، فيصلّوا خلف الإمام إذا كان الإمام أسفل منهم (1)، انتهى.

و مستند هذا الحكم من طرق الإماميه حديث واحد مضطرب المتن، رواه عمّار الساباطيّ الفطحي عن أبي عبد الله عليه السلام، و أخرجه الكليني عن أحمد بن

ص: ٢٩٣

إدريس وغيره، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أحمد بن الحسن بن عليّ، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق، عن عمّار. ورواه الصدوق بإسناده عنه، والشيخ بإسناده عن محمد بن يعقوب الكليني.

و متن الحديث هكذا: قال: سألته عن الرجل يصلّي بقوم و هم في موضع أسفل (في الفقيه: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الإمام يصلّي و خلفه قوم أسفل) من موضعه الذي يصلّي فيه؟ فقال: «إن كان الإمام على شبه الدكان، أو على موضع أرفع من موضعهم لم تجز صلاتهم، فإن كان (في الفقيه: و إن كان) أرفع منهم بقدر إصبع أو أكثر أو أقل إذا كان الارتفاع ببطن مسيل (1) فإن كان أرضاً مبسوطة (في الفقيه):

و إن كانت الأرض مبسوطة)، أو كان في موضع منها ارتفاع، (في الفقيه: و كذلك متن التهذيب: و كان) فقام الإمام في الموضع المرتفع و قام من خلفه أسفل منه، و الأرض مبسوطة إلا أنّهم في موضع منحدر؟ قال: لا بأس»، (في الفقيه: إلا أنّها موضع منحدر فلا بأس به).

قال: و سئل: فإن قام الإمام أسفل (في التهذيب: و إن كان الإمام في أسفل) من موضع من يصلّي خلفه؟ قال: «لا بأس. و قال: إن كان الرجل فوق بيت (في التهذيب سطح) أو غير ذلك دكاناً كان أو غيره، و كان الإمام يصلّي على الأرض أسفل منه جاز للرجل أن يصلّي خلفه و يقتدى بصلاته، و إن كان أرفع منه بشيء كثير (2)» (3).

ص: ٢٩٤

١- ١) كما في نوع من النسخ، و هو الموضع المنحدر لأجل جريان السيل، و في التهذيب: إذا كان الارتفاع منهم بقدر شبر أو بقدر يسير كما في (خ ل، منه)، و في الفقيه: إذا كان الارتفاع بقطع سيل و في نسخه بقطع سئل.

٢- ٢) في نسخه من التهذيب: بشيء يسير.

٣- ٣) الكافي ٣: ٣٨٦ ح ٩، الفقيه ١: ٢٥٣ ح ١١٤٦، التهذيب ٣: ٥٣ ح ١٨٥، الوسائل ٨: ٤١١. أبواب الجماعة ب ٦٣ ح ١.

و الكلام فى هذه الروايه تاره يقع فى سندها و اخرى فيما يستفاد من متنها مع كمال اضطرابه. أمّا السند فلا ينبغى الخدشه فيه، لأنّ عمّارا و إن كان من الفطحيّ القائلين بإمامه عبد الله الأفطح-الولد الأكبر للإمام الصادق عليه السّلام- إلاّ أنّ الظاهر كونه من الثقات، و كان كتابه الذى صنّفه فى الفقه و جمع فيه الأحاديث المرويه عن الصادق عليه السّلام من أوّل الطهاره إلى آخر الديات موردا لاعتماد الأصحاب و مرجعا لهم.

و قوله بإمامه عبد الله الأفطح لا- يقدح فى ذلك، لأنّ الفطحيّ لم يكونوا مخالفين للإماميه فى الأحكام الفقهيّه و الفروع العمليه، لأنّ إمامهم لم يبق بعد الصادق عليه السّلام إلاّ قليلا، و لم ينقل عنه فى ذلك الزمان اليسير شيئا يخالف ما ذهب إليه الإماميه فى باب الفروع.

و كيف كان، فالظاهر حجّيه مثل روايه عمّار، لأنّ تخصيص الحجّيه بالصحيح الأعلائى الذى هو عبارته عن الخبر الذى كان كلّ واحد من رواه سنده مذكّى بتذكيه عدلين، كما يقول به صاحب المدارك (1) يساوق القول بعدم حجّيه شىء من أخبار الآحاد الموجوده فى الجوامع التى بأيدينا، لأنّه على تقدير تحقق التذكيه من شخصين يحتاج إحراز عداله كلّ واحد منهما إلى قيام البيّنه عليه، إذ لا نعلم بها غالبا بل لا يتحقّق العلم بها إلاّ نادرا.

و من الواضح عدم تحقق هذا المعنى بالنسبه إلى الرواه، إذ غايه الأمر تحقق التعديل من الشيخ و النجاشى معا و هو لا يحقّق الصحّ بالمعنى المذكور، فالمناقشه فى السند من هذه الجبهه ممّا لا ينبغى، كما أنّ طرح خصوص هذه الروايه-لأجل اضطراب متنها الناشئ من العمّار لكونه من الأعاجم بحسب الأصل، أو من الرواه

ص: ٢٩٥

عنه-لا وجه له، لأنّ الاضطراب لا يوجب طرح الروايه رأساً، بل غايته الاقتصار على القدر المتيقن ممّا يستفاد منها.

فنقول فى المقام: لا- خفاء فى أنّه يستفاد من الروايه أنّه إن قام الإمام على شبه الدكان أو السقف، و المأمومون على الأرض لا تكون صلاتهم بمجزيه، و لا يخفى أنّ مثل الدكان و السقف له ثلاث جهات:

الاولى: كونه مرتفعا عن الأرض و عاليا عليها بالعلوّ الدفعى.

الثانيه: كونه مشتملا على البناء.

الثالثه: كون ارتفاعه بحسب الغالب أزيد من إصبع بكثير.

لا- إشكال فى أنّ الجهه الثانيه لا خصوصيه لها بنظر العرف، لأنّه لا يكاد يرى لها مدخلا فى الحكم بعدم الجواز أو الأجزاء، فلا ينبغى المناقشه فى إلغائها، و إنّه لو كان المكان المرتفع بالوجه المذكور غير مشتمل على البناء لا تكون صلاه المأمومين الواقفين على الأرض بمجزيه أيضا.

إنّما الإشكال فى الجهتين الباقيتين، فنقول: قوله عليه السلام: «فإن كان أرفع منهم بقدر إصبع أو أكثر أو أقلّ إذا كان الارتفاع ببطن مسيل»، الظاهر أنّه شرط و جزاؤه مع الشرطين الآخرين، و هما قوله: «إذا كان الارتفاع ببطن مسيل» و قوله: «فإن كان أرضا مبسوطه» هو قوله: «لا بأس»، و لا مجال لجعل «إن» فى هذه الجملة أعنى قوله: «فإن كان أرفع منهم» و صليته، و إن كانت مبتدأه بالواو دون الفاء، لأنّ مفادها يناقض الجملة الأولى الدالّه على عدم جواز صلاه المأمومين مع كون الإمام على شبه الدكان.

فلا بدّ من أن تكون جملة شرطيه، و جزاؤها ما يدلّ على عدم البأس، و محصّل هذه القضية الشرطيه المركبه من ثلاثه شروط و جزاء واحد، إنّه إذا كانت هنا أرضا منحدره كبطن مسيل و قام الإمام فى الموضع المرتفع و المأمومون فى

أسفله، و كان علو الإمام بقدر إصبع أو أكثر أو أقل فلا بأس بصلاتهم، و أما لو كان الارتفاع و العلوّ الدفعي بهذا المقدار الذى يقرب الإصبع أو كان انحدار الأرض و ارتفاعه و انخفاضه أزيد من ذلك المقدار، فلا يستفاد حكم شىء منهما من الروايه.

نعم، لا- يبعد دعوى أنّ العرف لا- يكاد يرى لخصوصيه الانحدار، فيما إذا لم يكن ارتفاعه أزيد من أكثر من إصبع مدخلا فى الحكم بعد البأس، فإذا كان العلوّ بما يقرب الإصبع من المقدار غير قادح فى تحقق الجماعه فيما إذا كانت الأرض منحدره، ففيما إذا لم تكن كذلك يكون هذا المقدار منه مغتفرا أيضا.

هذا إنّما هو على تقدير كون الشرط الثانى: «إذا كان الارتفاع ببطن مسيل»، و أما على تقدير أن يكون الشرط: «إذا كان الارتفاع بقدر شبر أو بقدر يسير»، فالجمله تدلّ بنفسها على أنّ المقدار القريب من الإصبع لا بأس به، و إن كان العلوّ دفعا لا تدريجيا، كما أنّه لا ينحصر ذلك بما إذا كان العلوّ بهذا المقدار من نفس الأرض، أى غير مصنوع بفعل صانع، فإذا كان العلوّ بمقدار يسير بفعل فاعل أو وجد هذا العلوّ، لا يكون ذلك بقادح أيضا، و لذا عرفت فى عبارته الشيخ قدس سره (١) أنّه جعل المدار هى قلّه العلوّ من غير اعتبار الانحدار أصلا.

و كيف كان، فلا ينبغى بملاحظه الروايه الخدشه فى أصل الحكم، نعم ربما يناقش فيه نظرا إلى عدم ظهور قوله عليه السّلام: «لم تجز صلاتهم» فى بطلانها، أو إلى احتمال كون الصادر «لم تحسن صلاتهم»، كما فى محكّي بعض نسخ الفقيه. هذا، و لكنّ الظاهر خلاف ذلك، لظهور «لم تجز صلاتهم» بملاحظه نظائره من الاستعمالات فى البطلان و الفساد، و احتمال كون الصادر: «لم تحسن» لا أساس له،

ص: ٢٩٧

لأنّ النسخ الخطيّه الصحيحه من الفقيه مشتمله على قوله «لم تجز»، و على تقديره فلا ظهور له أيضا في الكراهه كما لا يخفى.

هذا، و لكن مع ذلك كلّ قد خالف في أصل الحكم الشيخ في محكّي الخلاف (١)، مدّعا عليه الإجماع، و تردّد فيه المحقّق في الشرائع (٢)، و لعلّ منشأ تردّده ما روى من أنّ عمارا رضى الله عنه تقدّم للصلاه، فقام على دكان و الناس أسفل منه، فتقدّم حذيفه فأخذ بيده حتّى أنزله، فلما فرغ من صلاته قال له حذيفه: ألم تسمع رسول الله صلى الله عليه و آله يقول: «إذا أمّ الرجل القوم فلا يقومنّ في مكان أرفع من مقامهم»؟ قال عمار: فلذلك أتبعتك حين أخذت على يدى.

و روى أيضا أنّ حذيفه أمّ بالمدائن على دكان، فأخذ عبد الله بن مسعود بقميصه فجذبه، فلما فرغ من صلاته قال: ألم تعلم أنّهم كانوا ينهون عن ذلك؟ قال:

بلى فذكرت حين جذبتنى (٣). و الظاهر اتّحاد القضيّه و أنّ اختلاف الروايين إنّما نشأ من سهو بعض الرواه، و على أىّ تقدير فالمحكّي عن الحدائق أنّه قال بعد نقل الخبرين عن الذكرى: إنّ هذين الخبرين من روايات العامّه أو من الأصول التى وصلت إليه و لم تصل إلينا (٤).

و بالجملة: فالظاهر إنّّه لا مجال للمناقشه و التريديد في أصل الحكم على طريقه الإماميه، نعم ذهب الجمهور إلى الكراهه نظرا إلى الروايين (٥) و استثنوا منها أيضا صورته قصد الإمام التعليم، فإنّه لا يكره له القيام في مكان عال، مستندين في ذلك

ص: ٢٩٨

-
- ١-١) الخلاف ١:٥٥٦ مسألة ٣٠١.
 - ٢-٢) شرائع الإسلام ١:١١٣.
 - ٣-٣) سنن البيهقي ١٠٨:٣-١٠٩، سنن أبى داود ١:١٦٣ ح ٥٩٧-٥٩٨، و فيه في الحديث الثانى: «فجذبه» و هو لغه في جذب. النهايه لابن الأثير ١:٢٣٥-١:٢٣٦ تذكروه الفقهاء ٤:٢٦٠ الشرط الخامس.
 - ٤-٤) الذكرى ٤:٤٣٣، الحدائق ١١:١١١.
 - ٥-٥) المغنى لابن قدامه ٢:٤١، الشرح الكبير ٢:٧٨.

إلى ما روى من قصه تعليم النبي صلى الله عليه وآله الصلاة، حيث إنه صلى على المنبر ورجع رجوع القهقري لأجل السجود، ثم عاد إلى المنبر وقال بعد الفراغ منها: «صلّوا كما رأيتموني أصلي» (١).

وقد عرفت أنهم لا يقولون بقادحيه البعد أيضا وإن كان كثيرا، نعم حكى عن الشافعي أنه قال: لا بد أن لا يكون الفصل أزيد من ثلاثمائة ذراع (٢)، ولكننا لم نظفر به بعد التبع في كتبه. وعرفت أيضا أن مقتضى روايه زواره المتقدمه (٣) اعتبار أن لا يكون الفصل كثيرا لا يمكن طيه بخطوه، وإن كان يبعد اعتبار هذا المقدار قولهم بجواز اقتداء المأموم المسبوق و الركوع قبل الوصول إلى الصف والالتحاق به بعده كما لا يخفى.

الرابع من شرائط الجماعه: عدم تقدّم المأموم على الإمام

من الأمور المعتره في الجماعه، عدم تقدّم المأموم على الإمام، واعتبار ذلك ممّا انعقد عليه الإجماع (٤)، بل كاد أن يكون ضروريا عند المتشرّعه فلا إشكال في ذلك، كما أنه لا إشكال في استحباب المساواه في المأموم الواحد، ووقوعه عن يمين الإمام إن كان رجلا أو صبيا، والتأخر في المأموم المتعدّد أو الواحد إذا كان أنثى (٥)، خلافا لصاحب الحدائق رحمه الله حيث أوجب التأخر في المتعدّد و المساواه في الواحد،

ص: ٢٩٩

١- ١) صحيح مسلم ٣: ٢٩ ح ٥٤٤، سنن البيهقي ٣: ١٠٨، تذكرو الفقهاء ٤: ٢٦١ ذ الشرط الخامس.

٢- ٢) راجع ٣: ٢٨٩.

٣- ٣) الوسائل ٨: ٤١٠، أبواب صلاه الجماعه ب ٦٢ ح ٢-١.

٤- ٤) الخلاف ١: ٥٥٥ مسأله ٢٩٩، المعبر ٢: ٤٢٢، تذكرو الفقهاء ٤: ٢٣٩، جواهر الكلام ١٣: ٢٢١، مستند الشيعه ٨: ٧٢، مدارك الأحكام ٤: ٣٣٠، مفاتيح الشرائع ١: ١٦١.

٥- ٥) الخلاف ١: ٥٥٤ مسأله ٢٩٦، تذكرو الفقهاء ٤: ٢٤٢-٢٤٧ مسأله ٥٤٣-٥٤٧، جواهر الكلام ١٣: ٢٢١-٢٢٧، مستند الشيعه ٨: ١١٠-١١٣، رياض المسائل ٤: ٣١٨ و ٣٧٧.

مستدلاً عليه بتكاثر الأخبار و استفاضتها بأنه متى كان المأموم متّحداً فموقفه عن يمين الإمام، و المتبادر منه المحاذاه، و إن كانوا أكثر فموقفهم خلفه، ثمّ قال: و حينئذ فحكمهم بالاستحباب في كلّ من الموقفين - مع دلالة ظواهر الأخبار على الوجوب من غير معارض سوى مجرّد الشهره بينهم - تحكّم محض (١)، انتهى.

هذا، و لكنّ الظاهر أنّه لا - محيص عن الالتزام بالاستحباب نظراً إلى الشهره، نعم، يقع الإشكال في الصلاه حول الكعبه المشرفه، بحيث كانت الصفوف المتشكله مستديره، فإنّه يصدق على بعض المأمومين الواقعين في الجبهه المقابله للإمام أنّهم متقدّمون على الإمام، كما أنّه يصدق على الإمام أيضاً التقدّم عليهم.

و الإشكال في الصحه ينشأ متى ذكر من صدق التقدّم على بعض المأمومين، و من استقرار السيره على ذلك من الصدر الأول، كما أنّه يؤيده تعرّض الشافعي لحكم هذه الصلاه (٢)، مع كونه في النصف الأخير من القرن الثاني. هذا، و ربما يرجح هذا الوجه نظراً إلى أنّ السيره و إن لم تكن متحقّقه في زمن النبي صلى الله عليه و آله و لا من أصحاب الأئمّه عليهم السلام، و عدم إظهارهم الإنكار يكشف عن الرضا و الإمضاء، لأنّهم و إن لم يكونوا مبسوطى اليد، إلاّ أنّه لم يكن مانع عن إظهار الإنكار عند أصحابهم، كسائر البدع التي شدّدوا النكير عليها.

هذا، و لكن يمكن أن يقال بكفايه الأخبار الظاهره في وجوب كون موقف المأمومين خلف الإمام (٣)، في مقام الردع و الإنكار، لأنّه ليس الملحوظ التقدّم بالنسبه إلى الكعبه و التأخر عنها، حتّى لا - يصدق على واحد من المأمومين في الصوره المفروضه التقدّم بالنسبه إليها، بل الظاهر من التقدّم هو التقدّم في الجبهه

ص: ٣٠٠

١- (١) الحدائق ١١٦: ١١.

٢- (٢) المجموع ٤: ٣٠٠، تذكره الفقهاء ٤: ٢٤١ مسألة ٥٤٢.

٣- (٣) الوسائل ٨: ٣٤١. أبواب صلاه الجماعه ب ٢٣.

الخاصة التي توجه إليها الإمام، وحينئذ يظهر بطلان الجماعة في الصورة المفروضة من المأمومين الواقفين في مقابل الإمام.

ثم إنّه اعتبر بعض العامّة في الجماعة أمرا آخر عدا الأمور الأربعة التي ذكرناها، وهو تميم الصفوف و عدم تشكيل صفّ قبل تماميه الصفّ المتقدّم، و أنّه متى كان في الصفّ المتقدّم محلّ للمأموم الداخل لا يجوز له الوقوف خلف ذلك الصفّ (1)، و كذا اعتبر بعض المتأخّرين من الخاصّة أيضا أمرا آخر، وهو المتابعة في الأفعال بل الأقوال، و سيأتي التكلّم في اعتبارها.

إذا نوى الاقتداء ثمّ انكشف فقدان بعض ما يعتبر في الجماعة

إذا نوى الاقتداء و صلّى ثمّ انكشف فقدان بعض ما يعتبر في الجماعة من الأوصاف المعتبرة في الإمام، أو خصوصيات النسبه بين موقف الإمام و المأموم، سواء انكشف فقدانه من أوّل الأمر أو من الأثناء، كما إذا انكشف وقوفه في موضع عال بقدر معتدّ به، أو تحقق البعد الكثير أو الحائل القادح بينه و بين المأموم، أو تقدّم المأموم على الإمام أو غير ذلك من الأمور المعتبرة في صحه الصلاه جماعه، لا في صحه أصل الصلاه.

فإنّ أخلّ بوظائف المنفرد كما إذا أخلّ بالقراءه في الأوليين أو زاد ركنا لأجل المتابعه، أو رجع في شكّه إلى حفظ الإمام و بنى عليه مع كون مقتضى الأصل خلافه، فلا إشكال في بطلان أصل صلاته كبطلان جماعته، و إن لم يخلّ بوظائف المنفرد ففي صحه أصل صلاته بعد بطلان جماعته إشكال.

و لا يذهب عليك أنّ هذه المسأله ممّا تفتنّ لها المتأخّرون، و لم يقع لها تعرّض

ص: ٣٠١

١- (١) المغنى لابن قدامه ٢: ٤٢، الشرح الكبير ٢: ٦٤، المجموع ٤: ٢٩٨، تذكرة الفقهاء ٤: ٢٤٩ مسألة ٥٤٩.

فى كتب القءماء بهذا العءوان، لا من أصحابنا الإمامية و لا من العامة.

نعم، يظهر من تعرضهم لبعض فروع المسألة القول ببطلان أصل الصلاة، كما يظهر من تتبع كتب الشيخ و غيره. و لنذكر بعضا من العبارات الظاهرة فى ذلك فنقول:

قال الشيخ فى الخلاف: لا يجوز أن يؤمّ بقارئ فإن فعل أعاد القارئ الصلاة. و قال فيه أيضا: إذا وقف المأموم قدام الإمام لم تصح صلاته. و قال فيه أيضا: إذا صلى فى مسجد جماعه و حال بينه و بين الإمام و الصفوف حائل لا تصح صلاته (١).

و قال فى المبسوط: إذا رأى رجلين يصليان فرادى، فنوى أن يأتّم بهما لم تصح صلاته، لأنّ الاقتداء بإمامين لا يصحّ. و قال: و إذا نوى أن يأتّم بأحدهما لا بعينه لم يصحّ.

و قال: إذا صلى رجلان فذكر كلّ واحد منهما أنّه إمام صحّت صلاتهما، و إن ذكر كلّ واحد منهما أنّه مأموم بطلت صلاتهما، و إن شكّا فلم يعلم كلّ واحد منهما أنّه إمام أو مأموم لم تصحّ أيضا صلاتهما، لأنّ الصلاة لا تنعقد إلا مع القطع (٢).

و أيضا حكم ببطلان صلاة المأموم فيما إذا تقدّم على الإمام، و كذا فيما إذا كان بينه و بين الإمام البعد المفرط، و كذا فيما إذا كان بينهما حائل. إلى غير ذلك من كلماته الظاهرة فى بطلان أصل الصلاة مع كون مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين ما لو أخلّ بوظائف المنفرد و ما لو لم يخل (٣).

و قال السيد فى الانتصار فى مسأله الاقتداء بولد الزناء: الظاهر من مذهب

ص: ٣٠٢

١- ١) الخلاف ٥٥٦، ٥٥٥، ٥٥٠: مسألة ٢٩١ و ٢٩٩ و ٣٠٠.

٢- ٢) المبسوط ١: ١٥٢ و ١٥٣.

٣- ٣) المبسوط ١: ١٥٥-١٥٦.

الإماميه أنّ الصلاة خلفه غير مجزئه، و الوجه في ذلك و الحجة له الإجماع و طريقه براءة الذمّه (١). و قال في مسأله المنع من إمامه الفاسق: دليلنا الإجماع المتكزّر و طريقه اليقين ببراءه الذمّه. (٢).

و قال القاضي في المهذب: إذا رأى إنسان رجلين يصلّيان و نوى الائتّام بواحد منهما غير معيّن لم تصحّ صلاته، و إذا رأى اثنين يصلّيان، أحدهما مأموم و الآخر إمام، فنوى الائتّام بالمأموم لم تصحّ صلاته، و إذا صلّى رجلان فذكر كلّ منهما. أنّه مأموم لم تصحّ صلاتهما (٣).

و قال الحلّي في السرائر: و إذا اختلفا، فقال كلّ واحد منهما للآخر كنت آتم بك، فسدت صلاتهما و عليهما أن يستأنفا (٤). و قال أيضا: و لا تصحّ الصلاة إلّا خلف معتقد الحقّ بأسره، عدل في ديانته. (٥).

و قال المحقّق في المعتمد: و لا تصحّ و بين الإمام و المأموم حائل يمنع المشاهده، و هو قول علمائنا. و قال فيه أيضا: و لا يقف المأموم قدام الإمام، و تبطل به صلاه المؤتم و هو قول علمائنا. (٦).

و قال العلّامة في القواعد: الثالث: عدم تقدّم المأموم في الموقف على الإمام، فلو تقدّمه المأموم بطلت صلاته (٧)، و في مفتاح الكرامه في شرح هذه العبارة: قد نقل الإجماع على هذا الشرط في التذكرة، و نهايه الأحكام في آخر كلامه،

ص: ٣٠٣

١-١) الانتصار: ١٥٨.

٢-٢) الانتصار: ١٥٧.

٣-٣) المهذب ١: ٨١.

٤-٤) السرائر ٢٨٨: ١.

٥-٥) السرائر ٢٨٠: ١.

٦-٦) المعتمد ٢: ٤١٦ و ٤٢٢.

٧-٧) قواعد الأحكام ٣١٤: ١.

و المنتهى، و الذكري، و الغريه، و إرشاد الجعفريه، و المدارك، و المفاتيح، و ظاهر المعبر، و الكفايه. و فى الأول و الرابع و الخامس الإجماع على أنه لو تقدّمه بطلت سواء كان عند التحريمه أو فى أثناء الصلاه (١).

و فى القواعد أيضا: السادس عدم علوّ الإمام على موضع المأموم بما يعتدّ به، فتبطل صلاه المأموم لو كان أخفض (٢). و فى مفتاح الكرامه فى شرح العباره: عند علمائنا كما فى التذكره، و عملا- بروايه عمّار المؤيّد به بعمل الأصحاب، إذ ليس لها فى الفتوى مخالف (٣). و فى القواعد أيضا: و لو نوى كلّ من الاثنين الإمامه لصاحبه صحّت صلاتهما، و لو نوى الائتتمام أو شكّا فيما أضمراه بطلتا (٤).

و فى المفتاح فى شرحه: أمّا البطلان فى الأول فعليه الإجماع، كما فى التذكره و نهايه الأحكام، و عمل الأصحاب كما فى الروض و المسالك و الذخير (٥). و فى التحرير حكم ببطلان صلاه المأموم إذا كان أسفل أو متقدّما على الإمام، و فيما إذا اتمّ القارئ بالأمى (٦) إلى غير ذلك من العبارات الظاهره فى بطلان أصل الصلاه.

و دعوى كون الغالب الإخلال بوظائف المنفرد، و عليه ينزل إطلاق عبائرهم.

مدفوعه بعد ملاحظه كثره المأموم المسبوق بركعتين أو أزيد، و عدم سقوط القراءه فى الأخيرتين، و بعد ملاحظه جواز القراءه فى الأوليين مع عدم سماع قراءه الإمام فى الصلوات الجهريه و لو همهمه، بل لعلّه كان المشهور وجوبها فى هذه الصوره و بعد ملاحظه قلّه موارد زياده الركن لأجل المتابعه، و كذا الرجوع إلى

ص: ٣٠٤

- ١-١) مفتاح الكرامه ٣:٤١٧.
- ١-٢) قواعد الأحكام ١:٣١٥.
- ٣-٣) مفتاح الكرامه ٣:٤٢٧.
- ١-٤) قواعد الأحكام ١:٣١٥.
- ٣-٥) مفتاح الكرامه ٣:٤٣١.
- ١-٥٣) تحرير الأحكام ١:٥١ و ٥٣.

و كيف كان، فقد ورد في الفرع الذي وقع التعرّض له في أكثر العبارات المتقدّمة روايه واحده و هي روايه السكوني عن أبي عبد الله، عن أبيه عليهما السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام في رجلين اختلفا فقال أحدهما: كنت إمامك، وقال الآخر: أنا كنت إمامك، فقال: صلاتهما تامّة»، قلت: فإن قال كل واحد منهما: كنت آتم بك، قال:

«صلاتهما فاسده و ليستأنفا» (١).

فإنّ الحكم ببطلان صلاتهما في الفرض الأخير مع ترك الاستفصال عن الإخلال بوظائف المنفرد و عدمه خصوصا مع ملاحظه ما ذكرنا من عدم كون فرض العدم نادرا، لا ينطبق إلّا على كون وجود الإمام معتبرا في صحه صلاه المقتدى لا في صحه أصل الاقتداء، حتّى لا ينافي بطلانه صحه أصل الصلاه.

و حمل الفساد المحمول على الصلاه على فسادها من حيث كونها جماعه خلاف ظاهر الروايه، و كذا ظاهر العبارات المتقدّمة بل بعضها ممّا لا- يمكن حملها على ذلك، فإنّ إيجاب الإعادة كما حكم به الشيخ فيما إذا اتمّ قارئ بأمرى (٢) لا يكاد ينطبق على بطلان خصوص الجماعه فقط كما هو ظاهر، مع أنّ البطلان رتب على الائتمام كذلك لا على فقدان القراءه و نحوها.

هذا، و يؤيّد البطلان بل يدلّ عليه روايه زواره المتقدّمه الوارده في مسأله الحائل (٣)، فإنّ ظاهرها نفى أصل الصلاه مع وجود الستره، أو الجدار، أو كون الفصل بين الصفوف قدر ما لا يتخطّى، و فيها عبارات ظاهره في بطلان أصل

ص: ٣٠٥

١-١) الكافي ٣: ٣٧٥ ح ٣، الفقيه ١: ٢٥٠ ح ١١٢٣، التهذيب ٣: ٥٤ ح ١٨٦، الوسائل ٨: ٣٥٢ أبواب صلاه الجماعه ب ٢٩ ح ١.

٢-٢) الخلاف ١: ٥٥٠ مسأله ٢٩١.

٣-٣) الوسائل ٨: ٤٠٧ أبواب صلاه الجماعه ب ٥٩ ح ١.

الصلاه، وكذا روايه عمّار الساباطي المتقدّمه (١)الوارده في باب العلوّ الظاهره في أنّه لو قام الإمام على شبه دكان أو سقف و المأمومون على الأرض لا تكون صلاه المأمومين بمجزيه أو جائزه أصلا كما لا يخفى، و من هنا يمكن نسبة الفتوى بذلك إلى الكليني و الصدوق و الشيخ بإيرادهم هذه الروايات في جوامعهم، بل و إلى أرباب الجوامع التي أخذها هؤلاء منها، كجامع حسين بن سعيد و غيره من الجوامع الأوّليه.

هذا، و لكن ظاهر جعل تلك الأمور شروطا لعنوان الجماعه دون أصل الصلاه، أنّ الإخلال بشيء من تلك الأمور يوجب عدم تحقق ذلك العنوان دون عنوان الصلاه، فيصير مقتضى القاعده حينئذ عدم البطلان فيما لو لم يخل بوظائف المنفرد.

و لكن في مقابل القاعده، الأقوال المتقدّمه و الروايات الكثيره الظاهره في بطلان أصل الصلاه دون القدوه فقط، و من هنا يشكل الأمر، و لأجله ذهب صاحب الجواهر و كثير من المتأخرين إلى الصحّه نظرا إلى القاعده المعترضه بالروايات الوارده فيما لو فقد بعض أوصاف الإمام مثل ما ورد فيما لو انكشف كون الإمام على غير وضوء، أو كونه كافرا، أو مستدبرا، أو غير قاصد لعنوان الصلاه ممّا يدلّ على صحه صلاه المأمومين و عدم وجوب الإعاده عليهم.

بدعوى عدم ظهور الفرق بين مورد هذه الروايات و بين سائر الموارد، و أنّه يستفاد من تلك الروايات بأنّه مع عدم تحقق الاقتداء لأجل فقد بعض ما له دخل فيه، لا موجب لعدم تحقق عنوان الصلاه أيضا (٢).

و لكن يرد عليه أنّ ظاهر تلك الروايات الصحّه و لو مع الإخلال بوظائف

ص: ٣٠٦

١-١) الوسائل ٤١١:٨. أبواب صلاه الجماعه ب ٦٣ ح ١.

٢-٢) جواهر الكلام ٢، ١٤-١٢.

المنفرد، إذ من البعيد عدم تحقق الإخلال فيما لو صَلَّى الرجل من خراسان إلى بغداد خلف رجل ظهر كونه يهوديًا مع بعد المسافة بينهما و طول المدّة في الطريق خصوصاً في الأزمنة السابقة، مع أنه مورد بعض تلك الروايات (١).

هذا، مضافاً إلى أنه يمكن دعوى الفرق بأنّ فقدان شيء من أوصاف الإمام لا يضرّ بتحقيق عنوان الجماعة الذي مرجعه إلى جعل المأمومين واحداً واسطه في مقام العبادة والخضوع، بحيث كانت عبادتهم تابعة لعبادته، وخضوعهم متعقباً لخضوعه، بل المعتبر أصل وجود الإمام الذي يكون حافظاً لوحدهم ناظماً لاجتماعهم، ولا يعتبر في تحقّقها إلا مجرد إحراز كونه واجداً للشرائط، ولو لم يكن واجداً لها واقعاً.

و هذا بخلاف ما إذا تحقق الفصل بينهما، أو كان هناك حائل، أو تقدّم المأموم على الإمام، فإنّه مع ذلك لا يكاد يتحقّق عنوان الجماعة، و به يختلّ نظامها، وإن شئت قلت في الفرق بين المقامين: إنّ النزاع في المقام إنّما هو فيما لو انكشف فقدان ما هو الشرط، والمفروض في تلك الروايات تحقّقه، إذ ليس الشرط هو الإسلام الواقعي، وكذا الطهر الواقعي، وكذا غيرهما من الأوصاف المعتبرة في الإمام، بل المعتبر هو إحراز تلك الأوصاف ولو بأماره أو أصل، والمفروض فيها تحقق ما هو الشرط، فلا يقاس المقام بذلك أصلاً.

و كيف كان، فلا مجال لرفع اليد عن روايه السكوني المتقدّمه الدالّله على وجوب الاستئناف فيما إذا قال كلّ واحد منهما: كنت آتم بك، خصوصاً بعد كونها معمولاً بها هنا لدى الجميع، وإن كان الصدوق لا يعمل بما انفرد به السكوني تبعاً لشيخه «ابن الوليد» إلا أنه أيضاً أفتى على طبق روايته هنا، فلا مجال لطرحها.

ص: ٣٠٧

وقد عرفت أنّ حمل وصف الفساد على الفساد من حيث الجماعه-نظرا إلى بعض العبارات الواقعة في أدلّه اعتبار تلك الأمور في الجماعه كقوله عليه السّلام في روايه زراره الوارده في البعد و الحائل: «إن صلّى قوم و بينهم و بين الإمام ما لا يتخطى فليس ذلك الإمام لهم بإمام» (١)-خلاف الظاهر، لأنّه مضافا إلى ظهور بعض العبارات الأخر في بطلان أصل الصلاه بل و أظهريته من ذلك لا يمكن هذا الحمل في روايه السكوني الظاهره في وجوب الاستئناف، كما لا يخفى.

كما أنّ دعوى تعارض الظهورين و وجوب الرجوع إلى القاعده التي تقتضى الصحّه كما عرفت، مندفعه، بأنّه لا مجال لها مع وجود الدليل الاجتهادى الحاكم بوجوب الإعادة و الاستئناف.

فالإنصاف أنّه لا بدّ من الحكم بالبطلان في مورد روايه السكوني و ما يشابهه من الموارد التي يكون فقدان بعض الأمور المعتمده فيها موجبا لاختلال نظم الجماعه، و مخلّا بالوحده التي بها تتقوم الجماعه، و يحكم بالفرق بينها و بين ما لو انكشف فقدان بعض أوصاف الإمام كما عرفت.

مسأله: اعتبار قصد القربه من حيث الجماعه و عدمه

قال في العروه: لا يعتبر في صحه الجماعه قصد القربه من حيث الجماعه، بل يكفي القصد القربه في أصل الصلاه، فلو كان قصد الإمام من الجماعه هو الجاه، أو مطلب آخر دنيويّ و لكن كان قاصدا للقربه في أصل الصلاه صحّ، و كذا إذا كان قصد المأموم من الجماعه سهوله الأمر عليه أو الفرار من الوسوسه. (٢).

ص: ٣٠٨

-
- ١- (١) الوسائل ٨:٤١٠. أبواب صلاه الجماعه ب ٦٢ ح ٢.
- ٢- (٢) العروه ١:٦٠٥ مسأله ٢٢. و علّق على الحكم بالصحّه في الفرض الأول سيّدنا العلّامه الأستاذ (مدّ ظلّه العالی) في حاشيه العروه ص ٥٩ قوله: و هذا في غايه الإشكال، و لكنّه لم يستشكل فيه أحد من محسّی العروه إلّا بعض الأعظم من المعاصرين، بل زاد على مجرّد الإشكال قوله: و هذا ممّا تزلّ منه أقدام الرجال. «المقرّر».

ولا بأس ببسط الكلام فى هذا المقام فى التبه و تحقيق حال الخصوصيات المفردة المقرونة مع طبيعه المكتنفه بها، فنقول:

قال بعض الأعاظم من المعاصرين فى كتاب صلاته فى هذا المقام ما ملخصه:

أن إيجاد الضمائم المتّحده مع الصلاه من جهه الأغراض الدنيويه مع قصد القربه فى أصل الصلاه يتصوّر على وجوه:

أحدها: أن يكون الداعى إلى إيجادها متولّدا من أمر الشارع المتعلّق بالطبيعه، بمعنى أن إرادته امتثال أمر الشارع ألجأه إلى تعيين فرد من بين أفراد الطبيعه، و لو لا أمر الشارع بإيجادها لم يكن له داع إلى إيجاد ذلك الفرد أصلا، و لما أمره بإيجاد أصل الطبيعه و صار عازما على ذلك و دار أمره بين هذا الفرد و باقى الأفراد، رجيح هذا الفرد لكونه موافقا لبعض الأغراض الدنيويه، و هذا لا مجال لتوهم الإشكال فيه.

ثانيها: أن يكون ما يترتب عليه الغرض الدنيوى عنوانا غير عنوان العباده يمكن اتحادهما فى الخارج، و يمكن انفكاكهما، كما إذا فرض حصول الغرض بنفس الكون فى مكان خاصّ، سواء اتحد مع الصلاه أم لا، فأوجد الصلاه بهذا الكون بواسطه الأمر بها.

ثالثها: أن يحصل الغرض الدنيوى بالصلاه على وجه خاصّ، و فى كلّ من القسمين الأخيرين بعد فرض كفايه أمر الأمر فى إيجاد العمل، و إن لم يضمّ إليه داع آخر، إمّا أن يكون الداعى الآخر أيضا يكفى فى إيجاد العمل و إن لم يكن أمر الأمر مؤثرا، و إمّا أن يكون ضعيفا.

ثمّ قال ما ملخصه: إنّه قد عرفت عدم الإشكال فى صحه القسم الأول من الأقسام المذكوره، و هو أن يكون الداعى الراجع إلى نفسه إنّما نشأ من أمر المولى

بمعنى أنّ أمر المولى لَمَّا أُلجأه إلى إيجاد طبيعه من دون اقتضاء لخصوص فرد من الأفراد، اختار الفرد الخاصّ منها لوجهه من الجهات الراجعة إلى نفسه، كاختيار الماء البارد في الصيف للوضوء، والماء الحارّ في الشتاء.

و أما القسم الثاني، فالظاهر أنّه بقسميه كالأول، و مطابق لما ذكر فيه. و أما القسم الثالث فيشكل الأمر فيه مطلقاً، سواء كان الداعى الآخر ضعيفاً أو قوياً، لأنّ العمل الخاصّ مستند إلى المجموع في كلتا صورتين، ثمّ يبيّن الفرق بينه وبين القسم الثالث و ذكر في طريق التخلّص أنّه يمكن رفع اليد عن الغرض الدنيويّ و الإغماض منه، بناء على ما قرّرناه في الأصول من كون الإيراد من الأفعال الاختيارية للنفس، و أنّه لا طريق للتخلّص على غير هذا المبنى.

ثمّ يبيّن حكم الضمائم الراجعة و أنهى الأمر بعد ذلك إلى الضميمة المحرّمة، و قال فيها ما ملخصه: أنّ الضميمة المحرّمة إن كانت مرغّبة في عرض داعى الأمر، فبطلان العبادة بعد فرض اعتبار الإخلاص معلوم، مضافاً إلى الأخبار الكثيرة، و إن كانت موجهة لترجيح فرد من بين أفراد طبيعه المأمور بها، فمقتضى القاعده عدم البطلان.

ثمّ حكى عن شيخنا المرتضى بطلان عمل المرئى مطلقاً، من دون فرق بين ما إذا كان داخلاً في أصل العمل أو في ترجيح بعض أفراده على بعض، و أنّ الرياء ليس كالضميمة المباحه غير القادحة في ترجيح بعض الأفراد على بعض (1)، ثمّ استشكل في الحكم بالبطلان في القسم الثاني، و ذكر جملة من الأخبار الواردة في الرياء، و قال: إنّ الناظر في أخبار الباب يكاد يقطع بأنّ المحرّم و الممنوع و المبطل للعباده هو إظهار عباده الله تعالى مع أنّه لا يكون كذلك في نفسه، لا مطلق الإظهار و لو كان

ص: ٣١٠

(١-١) كتاب الطهاره للشيخ الأنصارى ٢:١٠٤، الأمر الثالث من بحث الرياء.

مطابقا لما في نفسه (١). انتهى ملخص موضع الحاجه من كلامه، زاد الله في علو مقامه.

تحقيق حول الرياء و البجاه

الظاهر في باب الرياء ما أفاده شيخنا المرتضى قدس سره من عدم الفرق في بطلان العمل بين ما إذا كان داخلا في أصل العمل و مرغبا في عرض داعي الأمر، سواء كان ضعيفا أو قويا، و بين ما إذا صار محركا لترجيح بعض الخصوصيات المفردة المقترنه مع الطبيعه في الوجود المكتنفه بها على البعض الآخر.

و دعوى عدم دلالة الأخبار الواردة في باب الرياء على بطلان العمل في الصورة الثانيه.

ممنوعه، خصوصا مثل قول أبي جعفر عليه السلام في روايه زراره و حمران: «لو أنّ عبدا عمل عملا- يطلب به وجه الله و الدار الآخرة و أدخل فيه رضى أحد من الناس كان مشركا» (٢)، أفلا- يصدق على مثل ذلك العمل أنّه أدخل فيه رضى أحد من الناس؟ و كذا قول أبي عبد الله عليه السلام في روايه علي بن سالم: «قال الله تعالى: أنا أغنى الأغنياء عن الشرك، فمن أشرك معي غيرى في عمل لم أقبله إلا ما كان خالصا» (٣).

هذا، مضافا إلى أنّ الرياء بحسب الغالب إنّما يكون في الخصوصيات دون أصل الطبيعه، لأنّه لا يكاد يتحقّق الرياء بالنسبه إلى أصل الإتيان بالصلاه من

ص: ٣١١

١- ١) كتاب الصلاه للمحقّق الحائري: ٤٥٦-٤٦١.

٢- ٢) المحاسن ١: ٢١٢ ح ٣٨٤، الكافي ٢: ٢٩٣ ح ٣، عقاب الأعمال: ٢٨٩ ح ١، الوسائل ١: ٦٧. أبواب مقدّمه العبادات ب ١١ ح ١١.

٣- ٣) الزهد: ٦٣ ح ١٦٧، الوسائل ١: ٧٣. أبواب مقدّمه العبادات ب ١٢ ح ١١.

المسلم، فإنه لا يترك الصلاة حتى يكون الإتيان بها رياء فالرياء الذي قد يصدر من المسلم إنما هو في الخصوصيات المقترنه مع أصل طبيعه الموجهه لترجيح بعض أفرادها على بعض، فالأخبار الواردة فيه لو لم نقل بشمولها لمثل ذلك لكان اللازم أن يقال بكونها مسوقه لبيان حكم بعض الأفراد النادره كما لا يخفى.

و بالجمله: فلا ينبغي الإشكال في البطلان في هذا القسم.

إنما المهم في الباب ملاحظه حال ما لو كان الترجيح لبعض الخصوصيات و الأفراد على البعض الآخر، مستندا إلى الجاه، دون الرياء الذي وردت فيه الروايات الكثيره الدالّه على حرمة و بطلان العمل به، مضافا إلى كونه منافيا لقصد التقرب المعبر في العباده (١).

و الكلام في الجاه قد يقع من حيث الحكم التكليفي المتعلق به، و أنه هل يكون محرّما أم لا؟ و قد يقع من جهه الحكم الوضعي و أنه هل يكون مبطلا للعباده من جهه دعوى منافاته لقصد التقرب المعبر في العباده أم لا؟ و قد يقع فيما تقتضيه الأدله الخاصيه الوارده فيه فنقول:

لا- ينبغي الارتباب في أنّ الجاه قد يترتب عليه بعض من الأمور المهمه الدينيه، كترويج المعروف و حصول الاجتناب عن بعض المعاصي بسببه، و في هذا الفرض لا- إشكال في جواز تحصيل هذا الجاه لهذا الغرض بل وجوبه، و كذا في جواز حفظه بعد وجوده بل و في وجوبه، و ليس حبّ تحصيل مثل ذلك أو حفظه من الرذائل الأخلاقية و المبعوضات الشرعيه كما هو واضح.

و قد لا- يترتب عليه ذلك، و لكنّه في صورته اقترانه بالعباده لا يتجاوز عن مجرد تعلق الحبّ بهذا المقدار، و هو أن يكون مجرد الإمامه التي يترتب عليها متابعه

ص: ٣١٢

المؤمنين في أفعالهم له، وركوعهم بركوعه، وسجودهم بسجوده محبوبا له، فلا يكون له غرض زائد على هذا المقدار بل يكون حبه متعلقا بخصوص ذلك.

ولا خفاء في كون هذا الجاه-تحصيلا وحفظا- من النقائص الأخلاقية المعدودة في علم الأخلاق من الرذائل، وكان المهذبون للنفس من الأعلام يبعثون هذه الرذيلة عن أنفسهم ولو بالرياضة والمجاهدة، إنما الإشكال في كونه مبطلا للعمل مع تعلقه ببعض خصوصياته، والظاهر أنه لا فرق بينه وبين الرياء من هذه الجهة.

لأن مقتضى التأمل في الأخبار الواردة في باب الرياء أن قدحه في العمل ليس لأجل حرمة، بل لأجل عدم اجتماعه مع الخلوص والقربة المعتبر في العبادة، وهذه الجهة مشتركة بينه وبين الجاه، فحينئذ يكون الإتيان بالصلاة في جماعه لأجل الجاه موجبا لبطلانها، والحكم بالصحة كما في متن العروة على ما عرفت في غايه الإشكال.

وجوب متابعه المأموم للإمام

إشاره

من أحكام الجماعه وجوب متابعه المأموم للإمام مطلقا أو في خصوص الأفعال، وقد حكى الإجماع عليه مستفيضا (1) ولكنها لم تقع بعنوانها موردا للحكم بالوجوب في الروايات الكثيره الوارده في الباب، لأن موردها- كما سيجيء- بعض فروع المسأله.

نعم، الظاهر أن الجمهور حكموا بوجوبها بعنوانها، والدليل لهم في هذا الباب النبوي: «إنما جعل الإمام ليؤتم به». هذا، ويستفاد من الروايات الوارده من

ص: ٣١٣

١ - ١) المعتبر ٢: ٤٢١، المنتهى ١: ٣٧٩، مدارك الأحكام ٤: ٣٢٦، مفاتيح الشرائع ١: ١٦٢، جواهر الكلام ١٣: ٢٠١، مستند الشيعة ٨: ٩٤، الذخير: ٣٩٨.

طرقنا أنّ وجوب المتابعه كان أمرا مسلّمًا بين المتشرّعه، ولكنّه لم يكن موردا لمراعاة جميع الناس، ولذا وقع فيها السؤال عن عدم مراعاتها.

ثمّ إنّ لترك المتابعه فردين على ما فى كلام الفقهاء:

أحدهما: تقدّم المأموم على الإمام فى الركوع، أو السجود، أو نحوهما، أو فى الأقوال على القول بوجوب المتابعه فيها أيضا.

ثانيهما: تخلف المأموم عن الإمام فى ظرف وجود الفعل، أو القول من الإمام، كما إذا تأخر عنه فى الركوع حتّى يرفع رأسه مثلا.

ثمّ إنّ قوله صلى الله عليه وآله: «إذا ركع فاركعوا» كما ورد فى جميع ما ورد فى هذا الباب المذكور فى الصحاح الستّ منقولا عن ستّ من الصحابه متفرّعا على قوله صلى الله عليه وآله: «إنّما جعل الإمام ليؤتمّ به، أو إنّما الإمام ليؤتمّ به» الصادر منه صلى الله عليه وآله ما يستفاد من المجموع، وكذا قوله: «إذا سجد فاسجدوا» كما فى البعض (1)، هل يستفاد منه إيجاب أن يكون ركوع المأموم أو سجوده فى ظرف فراغ الإمام عن الركوع أو السجود، حتّى كانت مخالفته متحقّقه بركوع المأموم أو سجوده، حتّى فى ظرف ركوع الإمام أو سجوده، أو يستفاد من ذلك المنع من التقدّم و الردع عن السبق إليهما، والمخالفه حينئذ تتحقّق بركوع المأموم أو سجوده قبل اشتغال الإمام بهما؟ وعلى الثانى هل المراد إيجاب كون ركوع المأموم أو سجوده فى زمان حدوثه من الإمام، بمعنى كون الواجب عليه أن يكون متابعا له فى الحدوث وإن تخلف عنه فى البقاء، أو أنّ المراد وجوب المتابعه ما دام كونه فى الركوع؟ فإذا رفع رأسه قبل أن يرفع الإمام رأسه منه خالف فى بقاء المتابعه، كما يستفاد من الأخبار الآتية

ص: ٣١٤

١ - ١) صحيح البخارى ١: ١٩٠ ح ٦٨٨ و ٦٨٩، سنن الترمذى ١: ٣٧٦ ح ٣٦١، صحيح مسلم ٤: ١١٢ ح ٨٦ و ص ١١٣ ح ٨٩، سنن النسائى ٢: ٩٠ ح ٧٩٠، سنن أبى داود ١: ١٦٤ ح ٦٠٣ و ٦٠٤ و ٦٠٥، سنن ابن ماجه ١: ٣٩٢.

الوارده من طرفنا، حيث أمر بإعادة الركوع فيما إذا رفع رأسه قبل الإمام، وهذا بخلاف الوجه الأول، فإن المخالفه فيه إنما تتحقق بأنه لم يتابع الإمام في الحدوث و إن تابعه في البقاء.

هذا، والظاهر أنّ العرف لا يكاد يستفيد من هذه العبارة، الوجه الأول الراجع إلى لزوم أن يكون حدوث الفعل من المأموم عقيب انقضائه من الإمام، بحيث كان ركوعه بعد فراغ الإمام من ركوعه، بل الظاهر منها لزوم أن لا يكون ركوع المأموم سابقا على ركوع الإمام حدوثا، بأن يتقدّم عليه فيه و يسبقه.

كما أنّ الظاهر بعد ذلك هو كون الغرض اجتماعهما في الفعل، بأن لا يتقدّم عليه و لا يتأخّر عنه تأخرا فاحشا، و يؤيّد ذلك الروايات الواردة من طرفنا التي سيجيء نقلها و التكلم في مفادها.

ثمّ إنّ الروايات الواردة من طرفنا كثيره:

منها: رواه ربعي بن عبد الله و الفضيل بن يسار عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

سألناه عن رجل صلى مع إمام يأتّم به، فرفع رأسه من السجود قبل أن يرفع الإمام رأسه من السجود؟ قال: «فليسجد» (١).

و منها: رواه سهل الأشعري عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عمّن ركع مع إمام يقتدى به ثمّ رفع رأسه قبل الإمام؟ قال: «يعيد ركوعه معه» (٢).

و منها: رواه محمد بن عليّ بن فضال (٣) عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له:

ص: ٣١٥

١- ١) التهذيب ٣: ٤٨ ح ١٦٥، الفقيه ١: ٢٥٨ ح ١١٧٣، الوسائل ٨: ٣٩٠، أبواب صلاة الجماعة ب ٤٨ ح ١.

٢- ٢) الفقيه ١: ٢٥٨ ح ١١٧٢، التهذيب ٣: ٤٧ ح ١٦٣، الاستبصار ١: ٤٣٨ ح ١٦٨٨، الوسائل ٨: ٣٩٠، أبواب صلاة الجماعة ب ٤٨ ح ٢.

٣- ٣) الظاهر عدم وجود هذا العنوان بين الرواه، لأنّ عليّ بن فضال كان له ابن واحد و هو الحسن المعروف الذي يروى عن الرضا عليه السلام، و كان له أبناء ثلاثة: محمد و عليّ و أحمد، و عليه فيحتمل أن يكون محمد هذا منسوبا إلى جدّه «عليّ بن فضال»، لا إلى أبيه (حسن بن عليّ بن فضال)، و عليه فلا بدّ أن يكون المراد بأبي الحسن هو أبا الحسن الثالث عليه السلام، لكنّه يبعده عدم وجود مثل ذلك في الأسانيد، كما لا يخفى (منه).

أسجد مع الإمام فأرفع رأسي قبله أعيد؟ قال: «أعد و اسجد» (١).

و منها: رواه حسن بن علي بن فضال قال: كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام في الرجل كان خلف إمام يأتّم به، فيركع قبل أن يركع الإمام و هو يظنّ أنّ الإمام قد ركع، فلمّا رآه لم يركع رفع رأسه ثمّ أعاد ركوعه مع الإمام، أفسد ذلك عليه صلاته أم تجوز تلك الركعة؟ فكتب: «تتمّ صلاته، و لا تفسد صلاته بما صنع» (٢).

و منها: رواه علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يركع مع الإمام ثمّ يقتدى به ثمّ يرفع رأسه قبل الإمام؟ قال: «يعيد ركوعه معه» (٣).

و الظاهر أنّ مورد الروايات هو ما لو أخلّ المأموم بالمتابعه جهلا منه بفعل الإمام، و أنّه هل رفع رأسه من الركوع أو السجود أم لا؟ أو أنه هل ركع أم لا؟ و لا يشمل صورته العمد و لا مورد نسيان أصل الجماعة أو الصلاة.

و يؤيده قول الراوى في روايه ابن فضال: «و هو يظنّ أنّ الإمام قد ركع»، فالمورد خصوص ما لو كان الإخلال بالمتابعه مسببا عن مظنه تحقق الفعل المتابع فيه من الإمام كما لا يخفى، و بذلك يجمع بينها و بين روايه غياث بن إبراهيم (٤) قال:

سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يرفع رأسه من الركوع قبل الإمام، أيعود فيركع إذا أبطأ الإمام و يرفع رأسه معه؟ قال: «لا» (٥). بحملها على ما لو أخلّ المأموم بالمتابعه

ص: ٣١٤

١- ١) التهذيب ٣: ٢٨٠ ح ٨٢٤، الوسائل ٨: ٣٩١، أبواب صلاة الجماعة ب ٤٨ ح ٥.

٢- ٢) التهذيب ٣: ٢٧٧ ح ٨١١ و ص ٢٨٠ ح ٨٢٣، الوسائل ٨: ٣٩١، أبواب صلاة الجماعة ب ٤٨ ح ٤.

٣- ٣) التهذيب ٣: ٢٧٧ ح ٨١٠، الوسائل ٨: ٣٩١، أبواب صلاة الجماعة ب ٤٨ ح ٣.

٤- ٤) هو من فضلاء المحدثين من العامه، له كتاب في الفقه، رواه عن جعفر بن محمد عليهما السلام، و لذا رموه بالضعف و عدم الوثاقه.

٥- ٥) الكافي ٣: ٣٨٤ ح ١٤، التهذيب ٣: ٤٧ ح ١٦٤، الاستبصار ١: ٤٣٨ ح ١٦٨٩، الوسائل ٨: ٣٩١، أبواب صلاة الجماعة ب ٤٨ ح ٦.

عمدا و رفع رأسه من الركوع قبل الإمام كذلك، كما حملها الشيخ رحمه الله على ذلك.

و به ترتفع المعارضه الواقعه بينها و بين تلك الروايات منطوقا، كما بالنسبه إلى البعض، و مفهوما كما بالإضافه إلى البعض الآخر.

هَذَا، و يمكن الجمع بينهما بحمل هذه على ما لو كان الإمام مَمَّن لا يقتدى به، و حمل تلك على ما لو كان هناك إمام يقتدى به كما وقع في أكثرها التصريح به.

ثُمَّ إِنَّ مَا عَدَى رَوَاهُ ابْنُ فَضَالٍ وَارِدَهُ فِي مَنْ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ أَوْ الرُّكُوعِ قَبْلَ رَفْعِ الإِمَامِ رَأْسَهُ، وَ مِنْ الوَاضِحِ فِي مِثْلِ هَذَا المَورِدِ تَحَقُّقَ الرُّكُوعِ أَوْ السُّجُودِ مِنَ المَأْمُومِ، لِأَنَّ المَفْرُوضَ أَنَّهُ لَمْ يَخْلُ بِالمَتَابِعِهِ فِي إِحْدَاثِهِمَا وَ أَنَّهُ رَكَعَ وَ سَجَدَ مَعَهُ.

و حينئذ يقع الكلام في أن الركوع أو السجود المعاد بعد رفع الرأس هل كان إيجابه لغرض حفظ الوحده فقط، و التشاكل و الانتظام المتقوم بالمتابعه في الأفعال، فلا- يكون له موجب إلا- ذلك، و لا- يكون ركوعا و سجودا حقيقيا بل صوره الركوع و السجود، أو أن بقاء الإمام في ركوعه أو سجوده و عدم رفع رأسه منهما يوجب أن لا- يكون رفع المأموم رأسه من ركوعه أو سجوده مضرا ببقاء ركوعه أو سجوده بعد اعادته و الالتحاق بالإمام، غاية الأمر أن البقاء بالنسبه إلى الإمام حقيقى و بالنسبه إلى المأموم شرعى، فلم يتحقق منه شرعا إلا ركوع واحد و سجود واحد؟ وجهان:

الظاهر هو الوجه الثانى، لأن ظاهر الأمر بالإعاده أن الركوع أو السجود المعاد إدامه للركوع أو السجود الأول، و أنه لا ينبغي نفاذه قبل رفع الإمام رأسه، و يترتب على الوجهين أنه على الوجه الثانى لا بد من الإتيان بالذكر المعتبر فى الركوع و السجود لو لم يأت به فى الأول منهما، و هذا بخلاف الوجه الأول، فإنه لا يلزم عليه الإتيان به كما لا يخفى.

هذا، و أمّا رواية ابن فضال فهي وارده فيما لو ركع قبل أن يركع الإمام، و حينئذ يقع الكلام في أنّ جواز الإعادة هل هو لأجل كون ركوعه الأول الواقع قبل الإمام غير مجز و أنّ الركوع المحسوب جزء من الصلاة هو الركوع المعاد الذي تابع فيه الإمام، أو أنّ الركوع الثاني قد شرع لغرض حفظ الوحده و الانتظام كما عرفت؟، وجهان:

و سيجيء التعرّض لمسأله السبق إلى الركوع إن شاء الله تعالى.

وجوب المتابعه شرطى أو تكليف نفسى؟

إنّ المتابعه في الأفعال فقط أو الأقوال أيضا هل هي واجبه شرطا أو أنّ المستفاد من الأدله حكم تكليفى نفسى كان الغرض منه حفظ الانتظام و تحقق الوحده كما هو المشهور (1)؟ و على تقدير الشرطيه هل هي شرط لصيروره الفعل المتابع فيه متصفا بوصف الجزئيه للصلاه، فلا- يحسب الركوع الذى لم يتابع فيه ركوعا للصلاه، فيجب عليه إعادته لكى لا- تخلو صلاته من ركوع، أو أنّ المتابعه شرط لا تصاف الفعل المتابع فيه بكونه واقعا في جماعه، أو أنّ المتابعه شرط لأصل صحه الصلاه بحيث كان الإخلال بها مضرا بصحتها؟، وجوه و احتمالات:

الظاهر أنّه لا محيص في هذا الباب عن الالتزام بما عليه المشهور من عدم كون الوجوب شرطيا، لعدم دلالة الروايات على أزيد من حكم تكليفى، و ليس فيها إشعار بدخاله المتابعه في الصلاه أو فى الجماعه، نعم قد يقال كما قيل: بأنه لا فرق بين الروايه النبويه الوارده فى المتابعه الظاهره فى إيجابها و إيجاب الركوع إذا ركع الإمام

ص: ٣١٨

١ - ١) تذكره الفقهاء ٤: ٣٤٧ مسألة ٦٠٦، نهايه الأحكام ٢: ١٣٥-١٣٦، الذكرى ٤: ٤٤٥، مدارك الأحكام ٤: ٣٢٨-٣٢٩، جواهر الكلام ١٣: ٢١٠.

و كذا السجود و التكبير (١)، و بين ما ورد فى باب الوضوء من قوله تعالى إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ . (٢) من جهة إفاده الشرطيه.

فكما أنه لا إشكال فى أن مفاد هذه الآيه الشريفه بيان اشتراط الصلاه بالوضوء، و أن الأمر به أمر إرشادى و الغرض منه الإرشاد إلى شرطيه الوضوء للصلاه لا وجوبه فى نفسه، فكذلك لا ينبغى الإشكال فى ظهور الروايه النبويه الدالّه على أنه «إنما جعل الإمام ليؤتم به» فى اشتراط المتابعه فى صحه القدره، و لا فرق بين الآيه و الروايه من هذه الجهه أصلا.

هذا، و لكنّ الأمر ليس كما ذكره، فإنّه هناك حيث يكون فى البين عنوان آخر متعلّق للوجوب، و قد علّق وجوب الوضوء على إرادته القيام إليه لا يكاد يفهم من ذلك إلاّ مدخلية الوضوء فى حصول الغرض من الأمر المتعلّق بذلك العنوان، و أنه لا يكاد يحصل ذلك الغرض إلاّ بعد كون الإتيان به فى حال كونه متوضّئا و ممثلا للأمر المتعلّق بالوضوء.

و أما هنا فإنّه و إن كان فى البين عنوان آخر أيضا، و هو الائتمام، و قد تعلّق به الأمر الاستجابى، إلاّ أنه لا تكون الروايه بصدد بيان اشتراطه بشرط مثل نيه الائتمام مثلا، فإنّك عرفت سابقا أنّ هذه الروايه على تقدير صدورها عن النبىّ صلى الله عليه و آله قد صدرت بعد مضيّ سنين متعدّده من إقامته بالمدينه، مع أنّه كانت الصلاه جماعه متداوله بين المسلمين من أوّل قدوم النبىّ صلى الله عليه و آله بها بل قبل قدومه.

و لا ينبغى توهم كون الجماعه متداوله بينهم سنين تقرب من عشره، و بعد ذلك

ص: ٣١٩

١- (١) راجع ٣:٣١٤.

٢- (٢) المائده: ٦.

بين النبي صلى الله عليه وآله أنها تحتاج إلى كذا وكذا، فالرواية لا تكون بصدده بيان هذه الجهة أصلاً، بل التأمل فيها يقضى بكون مفادها بيان نفس الائتصاص بما له من المعنى عند العرف، وأن الاقتداء والائتمام في باب الصلاة معناه هو الاقتداء المتداول بين الناس في أمورهم الاجتماعيه التي من شأنها جعل واحد منهم رئيساً و متبوعاً.

فكما أن الاقتداء عرفاً و جعل واحد متبوعاً في جهة من الجهات لا يكاد يتحقق إلا بمتابعته في الجهة التي اقتدى به في تلك الجهة، فإنه مع الإخلال بالمتابعة لا يكاد يرى تابع و متبوع لتقومه بالانتظام و الوحده، فكذلك الاقتداء في باب الصلاة.

و بالجمله: فالرواية ناظره إلى أن جعل الإمام إنما هو كجعله في سائر الأمور الاجتماعيه التي يكون الغرض من جعل المتبوع فيها معلوماً لكل واحد من الناس، فكما أن الغرض منها هو الائتمام بالمتبوع و المتابعة له في الجهة التي كان فيها متبوعاً، كذلك الغرض من جعل الإمام في باب الجماعة في الصلاة هو الائتمام به و الاقتداء و التبعية له.

فغايه نظر الروايه هو بيان معنى الائتمام في لسان الشرع، و أنه هو المعنى العرفي المعهود بين أهل العرف في أمورهم العاديه، و ليست بصدده إفاده اشتراط الائتمام بشيء أصلاً حتى يكون الإخلال به موجبا لعدم تحققه.

و إن شئت قلت: إن صدور هذه الروايه بعد مضي سنين متعدده من زمان الإتيان بالصلاه في جماعه دليل على عدم بطلان الصلاه بالإخلال بالمتابعه، و إن كانت الروايه ظاهره في وجوبها، لأنّ تعرّض النبي صلى الله عليه وآله لذلك إنما هو لأجل ردع بعض من المصلين في جماعه، حيث لم يكن يراعى المتابعه مسامحه، فالروايه بصدده بيان إيجابها ردعاً لمن لم يراع، و حينئذ فمع عدم مراعاته في طول سنين و عدم بيان النبي صلى الله عليه وآله يستكشف عدم كون الإخلال بها مضرّاً بصحّه أصل الصلاة أو القدوه.

فانقدح من جميع ذلك أنه لا بدّ من الالتزام بما عليه المشهور من عدم كون وجوب المتابعه وجوباً شرطياً أصلاً.

ثمّ إنّه على التقديرين- أى الوجوب النفسى للمتابعه أو الشرطى الراجع إلى مدخليتها فى الصّحة- هل الواجب هى المتابعه فى جميع الأفعال أو معظمها؟ وجهان:

الظاهر هو الوجه الأول لقوله صلى الله عليه وآله: «إنّما جعل الإمام ليؤتمّ به» الظاهر فى لزوم الائتمام و المتابعه ما دام كونه إماماً، و ما ذكر متفرّعا عليه فإنّما هو على سبيل المثال، و الغرض وجوب المتابعه فى جميع الأفعال و الهيئات الصادره عن الإمام من قيام و قعود و انحناء و سجود و وضع و رفع.

و احتمال كون الواجب خصوص المتابعه فى معظم الأفعال مع أنّه لا يتجاوز عن حدّ الاحتمال و لا يكاد يساعده ظواهر شيء من الأدلّه مجمل جدّاً، لأنّه لم يعلم أنّ المراد هو المعظم مفهوماً أو مصداقاً، و عليه يقع الاختلال فى الجماعه، لأنّه يختار أحد المتابعه فى الركوع و الآخر المتابعه فى السجود و الثالث المتابعه فى غيرهما، و كيف كان فلا مجال لهذا الاحتمال أصلاً.

و يقع الكلام بعد ذلك بناء على استفاده الوجوب الشرطى من الروايه النبويه:

«إنّما جعل الإمام ليؤتمّ به» فى أنّ الاقتداء العملى و المتابعه المستفاده شرطيتها هل هو شرط بالنسبه إلى مجموع الصلاه، بحيث كان الاقتداء فى كلّ فعل شرطاً فى اتّصاف مجموع الصلاه بوصف الوقوع فى جماعه و كان الإخلال بالمتابعه و لو فى فعل واحد مانعاً عن اتّصاف الصلاه بذلك الوصف، أو أنّ المتابعه فى كلّ فعل شرط لوقوع نفس ذلك الفعل جماعه، بحيث زاد ثواب خصوص ذلك الفعل على ما لو وقع فرداً بخمس و عشرين درجه، أو بأربع و عشرين (١)، فالإخلال بالمتابعه فى الركوع مانع عن اتّصافه بكونه ركوعاً قدوتياً، و لا يقدر فى اتّصاف السجود بهذا

ص: ٣٢١

الوصف لو لم يقع الإخلال بالمتابعه فيه؟ و لا يبتنى ذلك على أنّ الصلاه هل هي اسم لنفس الأفعال و الأقوال و الهيئات الواقعه فيها التى يوجد شىء منها و ينعدم، و يوجد شىء آخر، أو أنها عباره عن الخضوع و الخشوع المتحقق بالشروع، و يستمر إلى آخر الأفعال؟ و ذلك لأنّه على التقدير الثانى أيضا يمكن البحث فى أنّ الصلاه التى هي عباره عن الأمر الواحد الذى يستمر بعد وجوده، هل يكون وقوعها فى جماعه مشروطا برعايه المتابعه فى جميع الأفعال الواجبه معه، بحيث كان الإخلال بها و لو فى خصوص التسليم مضرا و مانعا عن وقوع شىء منها كذلك، أو أنّ المتابعه فى كلّ فعل شرط لوقوع الحال المقارن معه متصفا بوصف الجماعه؟ و كيف كان، فعلى تقدير استفاده الشرطيه يقع الكلام فى أنّ المشروط له المتابعه هل هو المجموع أو الأبعاض؟ و لا يذهب عليك أنّ إجمال الروايه على هذا التقدير دليل على ما ذكرنا من عدم كونها بصدد إفاده الوجوب الشرطى أصلا حتى يقع فيها الاجمال من هذه الحيثيه، بل مفادها مجرد الحكم التكليفى النفسى، و لا تقدر مخالفته بصحّه الصلاه و لا بصحّه الاقتداء أصلا كما لا يخفى.

ثمّ إنك عرفت أنّ الروايات الوارده من طرقنا أكثرها وارده فى رفع الرأس من الركوع أو السجود قبل الإمام، و بعضها وارد فى خصوص السبق إلى الركوع، و لا بدّ لنا من التكلّم فى هذين الفرعين فنقول:

فروع:

الفرع الأول: رفع الرأس من الركوع أو السجود قبل الإمام

لو رفع الرأس من الركوع أو السجود قبل أن يرفع الإمام رأسه، ففيه صورتان

ص: ٣٢٢

١- ما إذا كان ذلك مسيئا عن السهو و الذهول عن كون صلاته جماعه، أو عن الظنّ بكون الإمام قد رفع رأسه فرفع و انكشف الخلف، و أنّه لم يرفع الإمام رأسه بعد.

٢- ما إذا وقع ذلك عن تعمد و التفات.

أمّا الصوره الأولى، فالحكم فيها بمقتضى بعض الأخبار الوارده من طرفنا أنّه يجب عليه العود و اللحق بالإمام فى الركوع حتّى كان متابعا له فى حدوث الركوع و بقائه (١)، غايه الأمر أنّ البقاء هنا لا يكون بقاء حقيقيا لتخلّل الرفع، بل بقاء حكمي اعتبره الشارع بقاء للركوع الأول و إن كان بحسب الواقع ركوعا ثانويا.

فإذا كان الحكم كذلك فإن عاد و لحق بالإمام فى الركوع، و إن خالف و لم يتابع الإمام فى بقاء الركوع و لم يعد إليه مع كون الواجب عليه العود و اللحق، فإن قلنا:

بأنّ المتابعه واجبه شرطا و أنّ الإخلال بها يقدح فى الصلاه، أو فى القدوه فى مجموع الصلاه، أو فى الجزء الذى خالف فيه و الأجزاء اللاحقه، أو فى خصوص الجزء الذى لم يتابع فيه، فاللازم القول ببطلان الصلاه أو القدوه فى المجموع أو البعض.

و إن لم نقل باعتبار المتابعه شرطا و قلنا: بأنّ الروايه النبويه المرويّه بطرق العامه (٢) التى هى الأصل فى هذا الحكم لا دلالة لها على أزيد من إفاده تكليف نفسى فى حال القدوه، كما استظهرنا ذلك منه، فاللازم أن يقال: إنّ ترك المتابعه لا يؤثر فى بطلان الصلاه و لا فى بطلان القدوه أصلا، بل غايته أنّه معصيه لتكليف نفسى مستقل لا يترتب عليها إلاّ استحقاق العقوبه.

و لا مجال لأن يقال: إنّ ترك المتابعه الذى به يتحقّق العصيان متّحد مع إدامه

ص: ٣٢٣

١- (١) راجع الوسائل ٣٩١: ٨. أبواب صلاه الجماعه ب ٤٨ ح ٤.

٢- (٢) راجع ٣١٤: ٣.

القيام بعد رفع الرأس و عدم اللحوق بالإمام،فإدائه القيام و الاستمرار عليه مبغوض للمولى حينئذ،فكيف يمكن أن يصير مقرباً بمجرد وقوعه جزء من الصلاة؟! .ضروره أنّ المبغوض لا- يكاد يمكن أن يكون مقرباً للعبد إلى الله سبحانه و تعالى،فالبطلان مستند إلى عدم قابليه القيام للوقوع جزء من الصلاة،و ذلك لأنّ القيام المعتبر فى الصلاة بعد الركوع هو قيام ما،و المتابعه فيه متحققه على ما هو المفروض.

لأنّ الفرض فيما لو استمرّ على القيام حتّى رفع الإمام رأسه من الركوع و تتحقّق المتابعه فى القيام،فالذى يكون جزء للصلاه و هى طبيعه القيام المتحققه بالقيام آنا ما،قد تحققت فيه المتابعه،فلم تلزم صيروره المبعّد مقرباً كما لا يخفى.

و هذا بخلاف ما إذا خالف الإمام و لم يتابعه فى حدوث الركوع بل سبق إليه عمداً،فإنّه هناك لا يقع الركوع المسبوق إليه إلا مبغوضاً مبعّداً للعبد عن ساحه المولى،و لا يمكن أن يكون مقرباً،فالفرق بينهما أنّه هنا لم يتحقّق الإخلال بالمتابعه فيما هو جزء من الصلاة كما عرفت،و أمّا هناك فقد تحقّق الإخلال بها عمداً و صارت المعصيه متّحده مع ما هو من أجزاء الصلاة،و لا محيص فيه من الحكم بالبطلان.

و قد انقذ مميّا ذكرنا أنّه بناء على كون وجوب المتابعه نفسياً لا مجال لتوهم بطلان أصل العباده و لا القدوه،لعدم استلزام المخالفه صيروره المبعّد مقرباً حتّى يؤثّر فى البطلان لأجل الاستحاله العقليّه،و لا تكون المتابعه شرطاً فى صحه القدوه كما هو المفروض.

فعلى هذا المبني تكون العباده صحيحه و القدوه متحققه و المخالفه غير مؤثّره، و أمّا على القول باستفاده الشرطيه من الروايه النبويه:«إنّما جعل الإمام ليؤتمّ به»، أو من الروايات الخاصّه الوارده من طرقنا الظاهره فى الأمر بالركوع و العود إليه لو

رفع المأموم رأسه منه قبل الإمام سهواً، بدعوى كون الأمر الواقع فيها إرشاداً إلى اعتبار ذلك في تحقق الجماعه و صحه القدوه، فالظاهر بطلان القدوه مع عدم رعايه المتابعه كما عرفت.

و يمكن تصحيحها في هذا الفرع بناء على الشرطيه أيضاً، بدعوى أنّ الظاهر من الأدله الظاهره في الشرطيه، أنّ المتابعه المعتبره في صحه القدوه إنّما هي المتابعه في أجزاء الصلاه، و أمّا مقدمات الأجزاء كالرفع و الهوى و نحوهما، فليست المتابعه فيها أيضاً معتبره في صحه الجماعه، و في المقام لم يتحقق الإخلال بالمتابعه فيما صار جزء من الصلاه و عدّ من أجزائها.

ضروره أنّ الركوع الذى هو جزء للصلاه قد تحققت فيه المتابعه، لأنّ المفروض أنّ إحدائه من المأموم إنّما وقع تبعاً للإمام، و رفع الرأس منه الذى قد خولف فيه المتابعه لا- يكون من أجزاء الصلاه، و القيام بعده الذى هو من أجزاء الصلاه قد روعيت فيه المتابعه، لأنّ المفروض استمرار المأموم على حال القيام حتى يلحق به الإمام و تتحقق المتابعه فيه، و لا يقدر مجرد كون حدوثة سابقاً على الإمام بعد كون الجزء للصلاه بعد رفع الرأس هو طبيعه القيام المتحققه بقيام ما، و قد تحققت فيه المتابعه على ما هو المفروض.

و أما صورته الثانيه، فالحكم فيها بمقتضى الجمع بين الروايات الوارده في المقام بعد حمل روايه غياث (1) على صورته التعمد، أنّه لا يجوز له العود، بل يبقى على حاله حتى يلحق به الإمام، و لا يبطل صلاته أو قدوته بذلك أصلاً، لا بناء على استفاده الوجوب النفسى، و لا بناء على الشرطيه، أمّا على الأول فواضح، و أمّا

ص: ٣٢٥

على الثاني فلما عرفت من أنّ المتابعه إنّما هي معتبره في الأجزاء دون مقدماتها، وأن الإخلال بها فيها لا يقدح بصحة الصلاة و لا بالقدوه أصلا.

الفرع الثاني: سبق المأموم إلى الركوع

ما لو سبق الإمام إلى الركوع، و ليعلم أنّه لم يتعرّض لهذا الفرع أصحابنا الإماميه رضوان الله عليهم أجمعين إلى زمان المحقّق، نعم أورد الشيخ رحمه الله في زيادات التهذيب الروايه الدالّه عليه، و هي روايه ابن فضال المتقدّمه (١)، و لكنّه اقتصر على مجرّد نقل الروايه من غير إشعار بالعمل بها، و لم يتعرّض له في كتبه الفقيهيه. و أمّا المحقّق فقد عنون في الشرائع مسأله رفع الرأس من الركوع أو السجود قبل الإمام و قال بعد ذلك: و كذا إذا سبق الإمام فيه (٢).

و يستفاد من ذلك أنّه استنبط حكم السبق من الرفع، و أنّه لا يكون له دليل مستقل، و لعلّه كان لأجل عدم صلاحيه الروايه الوارده فيه للاعتماد عليها، و كيف كان، فهذه المسأله أيضا له صورتان:

١-سبق إليه عمدا.

٢-سبق إليه سهوا.

أمّا في صورته العمد فربّما يقال ببطلان الصلاة فيها نظرا إلى أنّ الفعل قد وقع منهيا عنه، فلا يمكن أن يقع جزء من العباده (٣)، و لا يمكن تداركه لاستلزامه الزيادة المبطله، و قد أجيب عنه بأن اتّصاف الفعل بوقوعه منهيا عنه مبني على اقتضاء الأمر بالشىء للنهي عن الضدّ الخاصّ، و قد حقّق في محلّه خلافه.

ص: ٣٢٤

١-١) التهذيب ٣:٢٧٧ ح ٨١١.

٢-٢) شرائع الإسلام ١:١١٣.

٣-٣) مستند الشيعة ٨:٩٨.

و دعوى أنّ البطلان لا- يتوقف على كون الفعل منهيًا عنه بل يكفى فيه عدم كونه مأمورا به، فهو ثابت بلا إشكال، لأنّ الأمر بالشىء و إن كان لا يقتضى النهى عن الضدّ الخاصّ، إلّا أنّه يوجب خلوه عن الأمر و هو يكفى فى البطلان و عدم إمكان الوقوع جزء من العباده.

مدفوعه بأنّه لا- يحتاج فى الصحه إلى الأمر الفعلى، بل تكفى المحبوبيه الذاتيه و الرجحان فى نفسه، مع قطع النظر عن المانع الخارجى.

هذا، و لكنّ التحقيق أنّ الأمر بالشىء و إن كان لا يقتضى النهى عن الضدّ، إلّا أنّه فيما إذا لم يكن الضدّان ممّا لا ثالث لهما، و إلّا فالضدّ بعينه منهي عنه، لكونه مخالفاً للأمر بالضدّ الآخر، فإنّ عصيان الأمر بالسكون يتحقّق بمجرد الحرکه، و عصيان الأمر بالحرکه لا يتحقّق إلّا بالسكون.

و كذا فى المقام، فإنّ عصيان وجوب المتابعه لا يتحقّق فى نفس الأمر إلّا بالسبق إلى الركوع و لا واقعيه له غير ذلك، فلا محيص عن الالتزام بكونه منهيًا عنه.

سلمنا عدم تعلق النهى به لأجل عدم اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن الضدّ مطلقاً، لكن نقول: إنّ الوجود الذى يكون عصياناً للمولى و لا- يقع إلّا- مبغوضاً صرفاً، كيف يمكن أن يقع جزء من العباده و يصلح لأن يتقرّب به و بسائر الأجزاء؟! هذا كلّ فى العمده.

و أمّا فى صورته السهو فالحكم يدور مدار العمل بالروايه الوارده فيه، فإن قلنا بأنّ عدم عمل الأصحاب بها إلى زمان المحقّق، و الدليل عليه عدم تعرّضهم لهذا الفرع يوجب الإعراض، و هو قادح فى الأخذ بها، فلا بدّ من الحكم فيه على

القاعده (١)، و إن لم نقل بذلك فلا مانع من الفتوى على طبق الروايه و الحكم بجواز المتابعه كما لا يخفى.

لو سبق المأموم الإمام و لم يستكشف من الدليل أن وجوب المتابعه

يكون نفسيًا أو غيريًا فما الحكم؟

ثمَّ إنَّه لو لم يستكشف من الدليل أنَّ وجوب المتابعه هل يكون وجوبًا نفسيًا لا- يترتب على مخالفته سوى الإثم و استحقاق العقوبه، أو وجوبًا شرطيًا يكون متعلقه دخيلا في القدوه بحيث لا يمكن تحقيقها بدونه؟ ففيما إذا أُخِلَّ بالمتابعه و سبق إلى الركوع أو السجود عمدا لا- بدَّ من البحث فيه تاره في أنَّ مراعاة الاحتياط المساوق للعلم بحصول الواقع بما ذا يحصل، و اخرى في أنَّ مقتضى العلم الإجمالى أعنى الحجَّه الإجماليه على التكليف المرَّد بين النفسى و الغيرى ما ذا؟.

أمَّا الأول: فطريق الاحتياط لمن لم يراع التكليف المتعلِّق بالمتابعه بل أُخِلَّ به عمدا بالسبق إلى الركوع مثلا أن يراعى المتابعه فيما بعد و لم يخلَّ بها ثانيا، و يصلى صلاه كانت صحيحه على التقديرين «جماعه و فرادى» بأن كان الإخلال بالمتابعه فى الركعه الثانيه أو بعدها.

لأنَّه لو كان فى الركعه الاولى لا- يمكن له ذلك من جهه القراءه فى الركعه الثانيه، لأنَّه يدور أمره بين لزوم ترك القراءه لو كانت صلاته جماعه، و لزوم الإتيان بها لو كانت صلاته فرادى، فلا- يمكن له مراعاة ذلك بحيث تصحَّ صلاته على كلا التقديرين، و لم يحصل له فيما بعد ما هو من وظيفه الجماعه خاصه، بحيث لو كانت

ص: ٣٢٨

١- ١) و محصَّيها ما أفاده سيِّدنا العلامه الأستاذ (أدام الله ظلَّه على رؤوس الأنام) فى حاشيه العروه الوثقى (ص ٦١) من الإشكال فى وجوب المتابعه و لزوم مراعاة الاحتياط مع المتابعه بالإعاده بعد الإتمام. «المقرَّر».

صلاته فرادى لبطلت، كما فى موارد الرجوع إلى حفظ الإمام مع كون حكم الشكّ مع قطع النظر عن الرجوع إليه البطلان، فعند اجتماع القيود الثلاثة - وهى عدم الإخلال بالمتابعه فيما بعد من الأفعال و الركعات، و عدم الابتلاء بالقراءة فيما بعد حتى يدور أمره بين المحذورين، و عدم الابتلاء بالرجوع إلى حفظ الإمام فيما لو كان الحكم مع قطع النظر عن الرجوع البطلان و لزوم الاستثناف - يتمّ صلاته القابله للوقوع جماعه و فرادى، و بعد ذلك يستأنفها أيضا.

و ذلك إنّما هو لأجل احتمال البطلان بمجرد السبق إلى الركوع المحتمل لأن يكون محرّما، لاحتمال كون التكليف المتعلّق بالمتابعه نفسيا، فيصير الركوع محرّما، و المحرّم لا يصلح لأن يكون مقرّبا.

نعم، و جوب الاستيناف إنّما هو بناء على عدم جواز قصد العدول من الائتمام إلى الانفراد، لأنّه بناء على الجواز يقصد الانفراد بعد الإخلال بالمتابعه و يتمّ صلاته فرادى، و بذلك يحصل له العلم بفرغ الذمّه عن التكليف المتعلّق بالصلاه، و ذلك لأنّ المفروض أنّ المتابعه على تقدير كونها واجبه شرطا لا تكون شرطا لصحّه أصل الصلاه حتى يكون الإخلال بها موجبا لاحتمال البطلان من رأس، بل طرف العلم الإجمالى هى الشرطيه للقدوه فقط.

و بالجملة: فبناء على جواز العدول لا مجال لوجوب الاستثناف.

و أمّا الثانى: فالظاهر أنّ هذا العلم الإجمالى أعنى الحججه الإجماليه لا يؤثر فى تنجز التكليف على تقدير ثبوته، لأنّه مع مخالفته لا يحصل العلم بالمخالفه لتكليف أصلا، لأنّ المفروض أنّ أحد طرفيه هو التكليف النفسى، و الطرف الآخر هو الوجوب الشرطى الذى لا - يترتب على مخالفته سوى انهدام القدوه و بطلان الاقتداء، فلا يحصل مع عدم رعايه المتابعه بالسبق إلى الركوع أو السجود العلم بمخالفه تكليف منجز على المكلف.

نعم، مع اختلال شيء من القيود الثلاثة المتقدمه لا يحصل له العلم بفراغ الذمه عن التكليف بالصلاه، لأنه يحتمل معه البطلان و لكن ذلك التكليف خارج عن طرفي العلم الإجمالي، لأنه تكليف معلوم بالتفصيل، والغرض هو التكلم في ما يقتضيه العلم الإجمالي الموجود في البين و طرفاه هما التكليف النفسى المتعلق بالمتابعه و وجوبها الشرطى و أمّا أصل التكليف بالصلاه فهو خارج عن الطرفيه للعلم الإجمالى.

و بالجملة: العلم الإجمالى هنا لا يؤثر فى تنجز التكليف على تقدير ثبوته، لأنه لا يترتب على مخالفه بعض أطرافه على تقدير ثبوته إلا بطلان القدوه فقط لا أصل الصلاه.

نعم قد عرفت أنه مع اختلال شيء من القيود المتقدمه لا يحصل له العلم بالفراغ، كما أنه مع عدم اختلاله أيضا لا يحصل، لأن مقتضى احتمال كون وجوب المتابعه نفسيا حرمة مخالفته المتحققه بالركوع الذى سبق فيه، و مع اتّصاف الركوع بالحرمة و كونه مبغوضا لا يعقل أن يكون مقرّبا، فمقتضاه بطلان أصل الصلاه حينئذ.

ثمّ إنّه ذكر بعض الأعاظم من المعاصرين كلاما فى مقام الشكّ، فى أنّ المتابعه هل تكون واجبه نفسا أو شرطيا؟، و لا- بأس بذكره، فنقول:

قال: لو كانت المتابعه فى كلّ فعل واجبه إجمالا، و لم نعلم كونها من قبيل الوجوب النفسى أو الشرطى، فاللازم مراعاة كليهما، بمعنى أنّه لو خالف و كان وجوب المتابعه نفسيا لصحّت العقوبه و إن صحّت صلاته، لكون الوجوب النفسى طرفا للعلم الإجمالى، إلا- أن يقال: إنّ العلم الإجمالى إنّما ينجز الواقع إن كان الأخذ بالأصول فى أطرافه موجبا للمخالفه القطعيه، و ليس ما نحن فيه من ذلك.

فإنّ المفروض أنّ الشكّ فى الشرطيه فى باب الجماعه يقتضى مراعاتها لا

معامله الشكّ في القيد أو جزء من أجزاء المركّب الذي بنينا على البراءة، فحينئذ لو بنى على بطلان الجماعة و يأتي بالصلاه تامّه بوظيفه الفرادى لا- يكون قاطعا بالمخالفه، نعم لو كان المبني على البراءة في القيد المشكوك في باب الجماعة لكان الأخذ بالبراءة من حيث التكليف النفسى، و من حيث الشرطيه موجبا للمخالفه القطعيه.

فإن قلت: بأى وجه يسقط العلم الإجمالى المفروض عن الأثر بمجرد لزوم مراعاة الشرطيه من جهه أخرى، أليس يمكن أن يكون لزوم مراعاة الشرطيه مستندا إلى جهتين: إحداهما ما ذكرت من القاعده فى باب الجماعة، و الأخرى من جهه العلم الإجمالى؟.

قلت: لو كان الأخذ بمقتضى الشرطيه هنا من باب الأصل التعميدى و هو حكم الشكّ لكان لما ذكرت وجهه، و إن كان قابلا للخذشه أيضا، و لكنك عرفت أنّ ذلك من باب الدليل اللفظى الدالّ على لزوم فاتحه الكتاب فى الركعه المتأخره عن الركعه التى سبق الإمام إلى الركوع، و مقتضى العموم المذكور احتياج الركعه الآتية إلى فاتحه الكتاب اللازم منه بطلان الجماعة، فيكون من قبيل ما إذا قامت الأماره الشرعيه المثبتة لأحد طرفى العلم الإجمالى، و قد قرّر فى الأصول انحلال العلم الإجمالى بذلك، و صيروره الشكّ فى الطرف الآخر بدوياً.

نعم، ما ذكرت يمكن تقريبه بالنسبه إلى غير الركعه الأولى، كمن سبق الإمام فى ركوع الركعه الثانيه أو الثالثه مثلا، لعدم ما يدلّ على بطلان الجماعة فى غير الأوليين، فيدور الأمر بين كون المتابعه واجبه نفسا أو شرطا، فإن كانت واجبه نفسا يحرم، و إن كانت واجبه شرطا تبطل الجماعة، لكن يرد على ذلك أيضا أنّ السبق إلى الركوع لا يكون مخالفه قطعياً للشارع، فإنّه لو عامل مع هذه الصلاه معامله غير الجماعة و لم يأت بعد ذلك بما هو وظيفه الجماعة لم يحصل منه المخالفه

و يرد عليه ما أوردناه عليه في السابق من أنّ التمسك بقوله: «لا صلاح إلا بفاتحه الكتاب» (٢) في موارد الشك في اعتبار شيء في الجماعة، تمسك بالعام في الشبهه المصداقيه للمخصّص، و الجواز فيه و إن كان موردا للاختلاف بينهم إلا أنّ الظاهر وفاقا للقائل عدم الجواز.

و ذلك لأنّ محصل دليل المجوّز يرجع إلى أنّ الحجّه من قبل المولى لا تتمّ إلا بعد ثبوت الكبرى و الصغرى معا، و الموجود في المقام كبريان معلومتان: إحداهما ما يدلّ على وجوب إكرام كلّ عالم مثلا، و الأخرى ما يدلّ على النهى عن إكرام الفساق من العلماء، و قد انعقد الظهور لكلّ منهما، و لكن فرديّه زيد للأولى معلومه و للثانيه مشكوكه، فبضميمه الصغرى المعلومه إلى الكبرى الاولى ينتج وجوب إكرام زيد، و ليس في البين ما يزاحمها، لكون فرديته لموضوع الثانيه مشكوكه، و الحجّه لا- تتمّ بالكبرى وحدها، بل لا بدّ من ثبوت الصغرى أيضا.

و يرد عليه أنّ حكم المخصّص لا- يختصّ بالأفراد المعلومه، و ليس وظيفه المولى إلا- إلقاء الكبريات و بيانها للناس، و هذه الكبريات حجّه بأنفسها من دون توقّف على تشخيص صغرياتهما، نعم حجّيتها بالنسبه إلى الخارجيات توقّف عليه، فقول المولى: أكرم العلماء مثلا حجّه على العبد يجب عليه امتثاله، و إن كان لا يتعين عليه في الخارج إلا إكرام من ثبت كونه عالما.

و بالجملة: فالتمسك بالعام في الشبهه المصداقيه للمخصّص لا يجوز على ما قرّر في محلّه، و حينئذ يرد على هذا القائل أنّه مع اعترافه بعدم الجواز كيف تمسك به هنا؟

١- (١) كتاب الصلاه للمحقّق الحائري: ٤٩٠-٤٩١.

٢- (٢) مستدرک الوسائل ٤: ١٥٨ ح ٥ و ٨، ارجع الوسائل ٦: ٣٧. أبواب القراءه في الصلاه ب ١ ح ١. و ص ٨٨ ب ٢٧ ح ٤.

إن قلت: إنَّ مراده ليس هو التمسُّك بالعامِّ في الشبهه المصادقيه، بل مراده هو التمسُّك به مع الشكِّ في مفهوم عنوان المخصِّص، نظير ما إذا تردَّد مفهوم الفاسق الخارج عن العلماء الذين يجب إكرامهم بين خصوص مرتكب الكبيره أو الأعمِّ منه و من مرتكب الصغيره، ولا بأس بالتمسُّك بالعامِّ في مثل ذلك.

قلت: لو سلّمنا ذلك نقول: إنَّ التمسُّك بالعامِّ في الشبهه المفهوميه و إن كان جائزا إلاَّ أنَّه لا مجال بعد الجواز لاستكشاف عدم كون المورد المشكوك مصداقا لعنوان المخصِّص، كما صرَّح به، حيث استكشف من التمسُّك بعموم ما يدلُّ على احتياج الصلاه إلى فاتحه الكتاب عدم كون المورد المشكوك من أفراد الجماعه.

فإنَّه يرد عليه إنَّه لا وجه لهذا الاستكشاف، ضروره أنَّ الحكم الجارى في موضوع الشكِّ كيف يمكن أن يرفع الشكِّ؟ فإنَّ مورد التمسُّك بالعامِّ هو المشكوك بما أنَّه مشكوك، فكيف يرفع التمسُّك بالعامِّ للشكِّ، و يثبت به عدم كونه من أفراد المخصِّص كما لا يخفى؟! (1) و كيف كان، ففى مسأله السبق إلى الركوع لو لم يعلم حال المتابعه و أنَّها واجبه نفسا أو شرطا بل علم بوجوبها إجمالا وجهان:

أحدهما: بطلان الصلاه من رأس و عدم صحَّتها جماعه و لا- فرادى، نظرا إلى أنَّ أمر المتابعه يدور بين الوجوب النفسى و الشرطى، و على التقديرين يكون الإخلال بها مبطلا.

ص: ٣٣٣

١- ١) و الانصاف أنَّ عباراته فى هذا المقام مختلفه جدًّا، حيث إنَّه يستفاد من بعضها أنَّ التمسُّك بعموم قوله: «لا صلاه إلاَّ بفاتحه الكتاب» من قبيل التمسُّك بالعامِّ فى الشبهه المصادقيه للمخصِّص، و قد صرَّح فى بعضها بأنَّ الشبهه هنا من جهه المفهوم، و أنَّه ليس لنا مشكوك فى الخارج، و فى ثالث بعدم كون الشبهه فى الموضوع و لا- فى المفهوم، لعدم كون مفهوم الجماعه من المفاهيم المجمله، بل الدليل الدالُّ على مشروعيتها ليس له إطلاق، و أنَّ المتيقن منه قسم خاص من الجماعه، و الموارد المشكوكه تبقى بلا دليل، فلا مانع من التمسُّك بالعموم الدالُّ على لزوم القراءه، فلا تغفل. «المقرَّر».

أمّا على التقدير الأول فلائذ المتابعه و إن لم تكن على هذا التقدير شرطاً لا فى أصل الصلاة و لا فى القدوه، إلا أن الإخلال بها بالسبق إلى الركوع يوجب أن يكون الركوع محرّماً، لأنّ الأمر بالشىء و إن كان لا يقتضى النهى عن الضدّ الخاصّ، إلا أنّه فيما لو لم يكن الضدّ الخاصّ عصياناً للأمر بحيث كانت مخالفته متحقّقه بنفس ذلك الضد و لم يكن لعصيانه واقع غيره.

و أمّا فيما كان عصيان الأمر بالضدّ متحقّقاً بنفس إيجاد الضدّ الآخر كما فى الضدّين اللّذين لا ثالث لهما، فالأمر بالشىء فيه يقتضى النهى عن الضدّ بلا ريب، فعلى تقدير كون وجوب المتابعه نفسياً لا مجال للإشكال فى أنّ مخالفته بالسبق إلى الركوع يوجب وقوع الركوع محرّماً، و معه لا يصلح لأنّ يقع مقرّباً أو جزء لما هو مقرّب.

و أمّا على التقدير الثانى فلائذ مع الإخلال بالمتابعه على فرض كونها شرطاً للقدوه لا لأصل الصلاة لا تقع الصلاة صحيحه لا جماعه و لا- فرادى، أمّا جماعه فواضح، لأنّ المفروض الإخلال بشرطها، و أمّا فرادى فلائذها غير مقصوده و المقصود وقوعها جماعه، و هى غير واقعه، فلا تكون صحيحه أصلاً.

ثانيها: صحه الصلاة فرادى لا البطلان و لا الصحه جماعه، لأنّ التكليف النفسى الذى هو أحد طرفى العلم الإجمالى أعنى الحجّه الإجماليه لا يكون على تقدير ثبوته بمنجز، لأنّ الطرف الآخر لا يكون تكليفاً، و مع عدم التنجز لا يكون الركوع الذى به تتحقّق مخالفته محرّماً لكى لا يصلح للجزئيه لما هو المقرّب، و احتمال الشرطيه للقدوه لا يترتب عليه على تقدير كونه موافقاً للواقع إلاّ بطلان القدوه دون أصل الصلاة.

و دعوى كون وقوعها فرادى غير مقصود فكيف تقع فرادى؟! مدفوعه بأنّ ما يفتقر إلى القصد إنّما هو نفس عنوان الصلاة، و كذا صيرورتها

جماعه، وأما وقوعها فرادى فلا يحتاج إلى قصد آخر زائدا على قصد عنوان الصلاه، فلا مانع بعد عدم تأثير قصد الاقتداء في صيروره الصلاه صلاه المقتدى من وقوعها صلاه المنفرد و إن لم تكن بهذه الصفه مقصوده.

نعم، لو قلنا فى موارد اختلال بعض شروط الجماعه- كثبوت الحائل بين الإمام و المأموم أو تحقق فصل معتدّ به بينهما، أو غيرهما من الموارد- ببطلان أصل الصلاه و صيرورتها فاسده من رأس، يصير البطلان فى المقام محتملا أيضا.

هذا، و التحقيق فى المقام أنّ هنا مسائل متعدده مفترقه من حيث الملاك و الحكم:

١- ما لو كانت الجماعه فاقده لشيء من الشروط المعتبره فيها، أو واجده لشيء من الموانع المخزبه لها، من دون أن يكون المصلّى جماعه عالما بذلك، بل كان معتقدا لاستجماعها لجميع الأمور المعتبره فيها وجودا أو عدما، ثمّ انكشف الخلاف، كما إذا انكشف بعد الفراغ ثبوت الحائل، أو تحقق الفصل، أو غيرهما من الأمور التى دلّ الدليل على اعتبارها فى الجماعه.

و قد تعرّضنا لهذه المسأله فيما سبق، و استشكلنا فى صحه الصلاه فرادى أيضا بعد عدم وقوعها جماعه، نظرا إلى روايه السكونى المتقدمه (١) التى كانت معمولاً بها عندهم، الدالّه على أنّه لو قال كلّ واحد من الرجلين المصلين لصاحبه: «كنت آتمّ بك» تكون صلاه كلّ واحد منهما فاسده، و يجب عليهما الاستئناف و الإعادة، من دون تفصيل بين صورتى الإخلال بوظائف المنفرد و عدمه.

٢- ما كان الحكم مشكوكا، و كان الجهل متعلقا بالحكم الشرطى مع كونه بسيطا، بمعنى أنّه لم تعلم مدخلية شيء فى الجماعه من دون أن يكون الطرف الآخر

ص: ٣٣٥

١- ١) الكافى ٣: ٣٧٥ ح ٣، الوسائل ٨: ٣٥٢. أبواب صلاه الجماعه ب ٢٩ ح ١.

هو احتمال التكليف النفسى، بل كان أمر الشيء دائرا بين الشرطيه للجماعه و عدم الشرطيه، من دون تعلق تكليف به، فالفرق بين المسألتين أنّ الجهل فى المسأله الأولى جهل مركّب، و مرجعه إلى اعتقاد المصلّى كون صلاته مستجمعه لجميع شرائط الجماعه ثمّ انكشف الخلاف بعد ذلك، و فى هذه المسأله جهل بسيط و مرجعه إلى تردّد المكلف فى اعتبار شيء فى الجماعه.

و من هنا قد انقدح أنّ المجهول فى المسأله الأولى هو الموضوع الخارجى، و فى الثانيه هو الحكم الشرعى، غايه الأمر أنّ المراد بالحكم هو الحكم الشرطى لا التكليفى، و هذه المسأله هى التى ذكر المحقّق المتقدّم (١) أنّ الأصل فيها يقتضى الشرطيه، نظرا إلى عموم قوله: «لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب» (٢).

و استشكل القائل بجريان استصحاب بقاء الجماعه على الشيخ الأنصارى قدّس سرّه بأنّ الشبهه فيها إنّما تكون من جهه المفهوم، و ليس لنا مشكوك البقاء فى الخارج، و هذه هى التى اعترضنا فيها على ذلك المحقّق بعدم جواز التمسك بالعامّ فى الشبهه المصدقيه لعنوان المخصّص أوّلا، و عدم جواز استكشاف فقد عنوان المخصّص من التمسك بالعامّ ثانيا، كما عرفت مفضّلا.

٣- ما إذا كان الحكم مشكوكا و كان الجهل متعلقا بالحكم الشرطى، و لكن كان الطرف الآخر هو احتمال تكليف نفسى، و قد عرفت أنّه فى هذه المسأله يكون فى الإخلال بالمتابعه فى السبق إلى الركوع وجهان، و قد عرفت أيضا أنّ الحقّ عدم تنجّز التكليف النفسى بسبب العلم الإجمالى، و عدم ترتّب أثر على احتمال الشرطيه، لأنّه يصير بعد عدم تنجّز التكليف النفسى كالمسأله الثانيه التى هى مجرى البراءه مطلقا على ما هو الحقّ، و قد تقدّم سابقا.

ص: ٣٣٦

١- ١) كتاب الصلاه للمحقّق الحائرى: ٤٩٠-٤٩١.

٢- ٢) راجع ٣: ٣٣٢.

وقد تحصيل من جميع ما ذكرنا في بحث المتابعه أنه بناء على ما اخترناه في هذا الباب من كون وجوب المتابعه نفسياً لو سبق إلى الركوع عمدا تبطل صلاته من جهه وقوع الركوع عصياناً للتكليف النفسى المتعلق بالمتابعه، والمحرم لا يصلح لأن يصير مقرّباً أو جزء لما هو المقرّب.

وهكذا الكلام لو سبق إلى السجود عمداً، لأنه لا فرق بينهما بعد كون الواجب هي المتابعه في كل فعل، وأما لو سبق إلى الركوع نسياناً فقد عرفت أنّ المستند في حكمه هي روايه ابن فضال المتقدمه، وهي مضافاً إلى أنه لم يعلم العمل بها لما عرفت من أنه لم يتعرّض لمسأله السبق إلى الركوع أحد من أصحابنا الإماميه إلى زمان المحقّق.

نعم أورد الشيخ رحمه الله هذه الروايه في زيادات التهذيب (١) من غير إشعار بكونها معمولاً بها، لا يستفاد منها وجوب المتابعه، بل غايته السؤال عن حكم الرجل الذى سبق الإمام إلى الركوع ثمّ رفع رأسه منه، والجواب دالّ على الصحه و عدم كون ذلك مفسداً لعمله (٢).

ولكن لا يبعد عدم كون السبق إليهما موجبا لبطلان الصلاه، بل الظاهر جريان حكم المتابعه فيه. وأما رفع الرأس من الركوع أو السجود فإن كان سهواً فمقتضى الروايات الوارده فيه أنه يرجع إلى الركوع مثلاً، ويتابع الإمام في بقائه، ويعدّ ركوعه الثانى بقاء للركوع الأول حكماً لا حقيقه.

وأما إذا كان ذلك عمداً، فالظاهر أنه لا يقدر ذلك بصحّه صلاته، لعدم تحقق الإخلال بالمتابعه فيما هو من أجزاء الصلاه، لأنّ الإخلال بها إنّما وقع في الرفع وهو

ص: ٣٣٧

١- (١) التهذيب ٣: ٢٧٧ ح ٨١١، الوسائل ٨: ٣٩١. أبواب صلاه الجماعه ب ٤٨ ح ٤.
٢- (٢) ولذا استشكل سيدنا الأستاذ (مد ظله) في حاشيه العروه (ص ٦١) في السبق إلى الركوع سهواً، قال: -و أولى منه بالإشكال السبق إلى السجود لخروجه عن مورد جميع الروايات الوارده في هذا المقام. «المقرّر».

من مقدمات الأجزاء، و القيام الحادث بعد الرفع لا يكون بتمامه جزء، بل الجزء إنما هو قيام ما، و المفروض تحقق المتابعه بالنسبه إليه كما عرفت.

الفرع الثالث: رفع الرأس قبل الإمام بتخييل السجده الأولى

لو رفع رأسه من السجود فرأى الإمام فى السجده فتخييل أنها الأولى فعاد إليها بقصد المتابعه فبان كونها الثانيه، أو تخييل أنها الثانيه فسجد اخرى بقصد الثانيه فبان أنها الأولى، حكم فى العروه بأنها تحسب ثانيه فى الأولى و متابعه فى الثانيه و لكن احتاط بإعادة الصلاة فى الصورتين بعد الإتمام. (١)

هذا، و قد استشكل بعض الأعاضم على ما فى العروه بأن صيروره أجزاء الصلاة جزء موقوفه على الإتيان به بقصد الجزئيه و إن كان على نحو الاجمال، و المفروض أنه لم يأت بالسجده بقصد أنها جزء من الصلاة فى الصوره الأولى، نعم لو أتى بها بقصد الأمر الواقعى مع تخييل أن الأمر الواقعى كان متعلقا بالسجده للمتابعه، تقع السجده المأتى بها جزء لتحقيق القصد إجمالاً.

و هكذا الكلام فى الصوره الثانيه، حيث إن مقتضى القاعده احتسابها ثانيه، إلا أن يرجع قصده إلى الإتيان بالسجده المأمور بها فعلا مع تخييل أنها الثانيه، فانكشف كونها مطلوبه بعنوان المتابعه (٢).

و الظاهر احتسابها ثانيه فى الصوره الاولى و متابعه فى الثانيه، لأن المطلوبه بعنوان المتابعه لا تخرج المطلوب بها عن الجزئيه للصلاه، فإن الركوع أو السجود

ص: ٣٣٨

١ - ١) العروه الوثقى ١:٦١٧ مسأله ١١. و قد نهى عن ترك هذا الاحتياط فى الصورتين سيدنا العلامة الأستاذ (أدام الله أظلاله على رؤوس المسلمين) فى حاشيه العروه ص ٦١. «المقرّر».

٢ - ٢) كتاب الصلاة للمحقق الحائرى: ٤٩٧.

المعاد لأجل المتابعه لا- يكون عملا- خارجا من الصلاه أتى به لأجل المتابعه،و لو قلنا بكون المتابعه واجبه نفسا،بل الظاهر أنه أيضا جزء من الصلاه.

و مرجع ذلك إلى أنّ الملا-ك في باب الجماعه هو عمل الإمام الذى تقع المتابعه فيه،فما دام كونه مشتغلا بالجزء يقع عمل المأموم المتابع متّصفا بوصف الجزئيه، و إن وقع مكرّرا بعنوان المتابعه و لا يخرج عن الجزئيه،و مجرّد تخيّل المأموم أنّ سجده الإمام سجده ثانيه،و الإتيان بالسجده بهذا القصد لا يخرج عمل المأموم عن صدق المتابعه، كما أنّ تخيّل كون سجده الإمام سجده أولى و الإتيان بها بقصد المتابعه لا يوجب خروجها عن كونها سجده ثانيه.

و السرّ في ذلك ما عرفت من أنّ العمل الواقع بعنوان المتابعه لا- ينافى مع الجزئيه،و أنّ الملا-ك في باب الجماعه هو عمل الإمام،فالظاهر ما حكم به في العروه.

مسأله:التأخر الفاحش عن الإمام

قد تكلمنا فيما سبق في الإخلال بالمتابعه الواجبه نفسا على ما استظهرناه من جهه التقدّم و السبق على الإمام بكلتا صورتيه-العمد و السهو- و لتكلم الآن في الإخلال لها بالتخلّف عن الإمام بالإتيان بالفعل مؤخرا عنه،و هو الذى قد عبّر عنه في كلام الشيخ رحمه الله و من تبعه بالتأخر الفاحش (1)الذى يكون المراد منه بحسب الظاهر هو التخلّف عن الإمام،و عدم رعايه المتابعه له في ركن أو أزيد،و كيف كان فنقول:قد ورد في هذا الباب روايات:

ص: ٣٣٩

١ - ١) كتاب الصلاه للشيخ الأنصارى: ٣٤٥ و ٣٤٩، وفيه: «التخلّف الفاحش»، مصباح الفقيه: ٦٤٧، كتاب الصلاه للمحقّق الحائرى: ٤٨٨-٤٨٩.

منها: رواه حفص بن غياث التي رواها المشايخ الثلاثة كل بسند مستقل قال:

سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في رجل أدرك الجمعة و قد ازدحم الناس فكبر مع الإمام و ركع و لم يقدر على السجود، و قام الإمام و الناس في الركعة الثانية، و قام هذا معهم، فركع الإمام و لم يقدر هذا على الركوع في الثانية من الزحام و قدر على السجود، كيف يصنع؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «أما الركعة الأولى فهي إلى عند الركوع تامه، فلما لم يسجد لها حتى دخل في الركعة الثانية لم يكن ذلك له، فلما سجد في الثانية فإن كان نوى هاتين السجدين للركعة الأولى فقد تمت له الأولى، فإذا سلم الإمام قام فصلّى ركعة فسجد فيها ثمّ يتشهد و يسلم، و إن كان لم ينو السجدين للركعة الأولى لم تجز عنه للأولى و لا للثانية و عليه أن يسجد سجدين و ينو أنّهما للركعة الأولى، و عليه بعد ذلك ركعة تامه يسجد فيها.

هذا بحسب ما رواه الصدوق و الشيخ، و أما الكليني فرواه إلى قوله: لم تجز عنه للأولى و لا للثانية، و في التهذيب زياده على ما في الفقيه و هي: إنه قال حفص:

فسألت عنها ابن أبي ليلى فما طعن فيها و لا قارب (١).

و هذه الرواية تشتمل على حكمين مخالفين لما يستفاد من الروايات الواردة في باب صلاة الجماعة، لأنّها تدلّ بظاهر على أنّ المأموم الذي فاته السجود من الركعة الأولى و الركوع من الركعة الثانية، لا بدّ له أن ينو السجدين من الركعة الثانية للركعة الأولى، و إلا لم تجز عنه للأولى و لا للثانية.

و مرجع ذلك إلى أنه لا بدّ في اتّصاف كلّ جزء من أجزاء الركعة بوصف الجزئية للركعة الأولى أو الثانية من تعلق القصد بذلك، و أنّه لو لم يتعلّق القصد بهذه الجهة لم يحتسب الجزء المأتى به جزء للركعة الأولى و للثانية، مع أنّ الظاهر على ما

ص: ٣٤٠

١- (١) الكافي ٣: ٤٢٩ ح ٩، الفقيه ١: ٢٧٠ ح ١٢٣٥، التهذيب ٣: ٢١ ح ٧٨، الوسائل ٧: ٣٣٥. أبواب صلاة الجمعة و آدابها ب ١٧ ح

يشهد به النصّ و الفتوى أنه لا مدخلية لهذا القصد في تحقّق ذاك الاتّصاف.

و كذلك الروايه تدلّ بذيلها المروى في التهذيب و الفقيه على أنّه إذا لم يأت بالسجدين من الركعه الثانيه للإمام بتيه الركعه الأولى، فعليه أن يسجد سجدتين آخرين ينوي بهما الركعه الأولى، و عليه بعد ذلك ركعه تامّه، مع أنّه يلزم على ذلك زياده السجود الذى هو ركن و هى مبطله.

نعم، ذكر الشهيد رحمه الله في محكّي الذكري (١) أنّه لا بأس بالعمل بهذه الروايه لاشتهارها بين الأصحاب و عدم وجود ما ينافيها، و زياده السجود مغتفره في المأموم كما لو سجد قبل إمامه، و هذا التخصيص يخرج الروايات الدالّه على الإبطال بزياده السجود عن الدلاله، و أمّا ضعف الراوى فلا يضرّ مع الاشتهار، على أنّ الشيخ قال في الفهرست: إنّ كتاب حفص معتمد عليه (٢)، انتهى.

و يمكن أن يقال: بعدم كون الذيل تتمّه للروايه بل هو فتوى الصدوق، كما هو دأبه في كتاب الفقيه، حيث يذكر فتواه بعد نقل الروايه، و لعلّه صار سبباً لإضافه الشيخ أيضاً، حيث إنّ زعم كونه جزء للروايه، و لم يرجع إلى المصدر لكثرة اشتغاله.

و منها: روايه عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يكون في المسجد إمّا في يوم الجمعة و إمّا في غير ذلك من الأيام، فيزحمه الناس إمّا إلى حائط و إمّا إلى أسطوانه. فلا يقدر على أن يركع و لا يسجد حتى رفع الناس رؤوسهم، فهل يجوز له أن يركع و يسجد وحده ثمّ يستوى مع الناس في الصفّ؟ قال: «نعم لا بأس بذلك» (٣).

ص: ٣٤١

١- (١) الذكري ١٢٧: ٤، الوسائل ٣٣٦: ٧. أبواب صلاه الجمعة و آدابها ب ١٧ ذ ح ٢.

٢- (٢) الفهرست: ٦١.

٣- (٣) التهذيب ٢٤٨: ٣ ح ٦٨٠ و فيه: «حتى يرفع الناس»، الوسائل ٣٣٦: ٧. أبواب صلاه الجمعة و آدابها ب ١٧ ح ٣.

و منها: رواه أخرى لعبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلي مع إمام يقتدى به، فركع الإمام و سها الرجل و هو خلفه لم يركع حتى رفع الإمام رأسه و انحط للسجود أ يركع ثم يلحق بالإمام و القوم في سجودهم، أم كيف يصنع؟ قال: «يركع ثم ينحط و يتم صلاته معهم و لا شيء عليه» (١).

هذه هي الروايات الواردة في المقام، و قد انقذ لك أنّ الأخير منها واردة في التخلّف المستند إلى السهو عن الركوع، و غيرها في التخلّف الناشئ عن الإلجاء و الاضطرار لأجل الازدحام الموجب لفوت الركوع و السجود من ركعه واحده أو الركوع من ركعه و السجود من أخرى.

فمرجع غير الأخير إلى أنه لو حصل التخلّف و لو بالنسبة إلى الزائد من ركن واحد و لكن كان مستندا إلى الإلجاء و الاضطرار فلا بأس بذلك، و لا يوجب بطلان القدوة إلا أن يقال: إنّ روايه حفص لا دلالة لها إلا على تحقّق القدوة في خصوص الركوع و السجود الذي تابع فيه الإمام، و نوى جزئيته للركعة الأولى، و عليه فلم يتحقّق التخلّف، لأنّ ما هو المحسوب جزء للركعة الأولى هو الركوع الواقع فيها و السجود الواقع في الركعة الثانية، و المفروض تحقّق المتابعة بالنسبة إلى كليهما.

هذا، و لكن روايه عبد الرحمن صريحه في عدم اختلال القدوة بحصول التخلّف في الزائد عن الركن الواحد في صورته الإلجاء و الاضطرار، و الظاهر بملاحظه الروايه الواردة في السهو أنّ ذلك لا يختصّ بحال الاضطرار، بل التخلّف السهوي بالنسبة إلى الزائد من ركن لا- يوجب أيضا خلافا- في القدوة، كما أنّ الظاهر إنّه لا خصوصيّة للإلجاء و الاضطرار، بل يعمّ مطلق صور الاعتذار و يخرج

ص: ٣٤٢

١- (١) التهذيب ٣: ٥٥ ح ١٨٨، الوسائل ٧: ٣٣٧. أبواب صلاة الجمعة و آدابها ب ١٧ ح ٤.

خصوص صورہ العمد و الالتفات.

و كيف كان، فلا ريب في دلالة الروايات على عدم اختلال القدوة بالنسبة إلى الأجزاء السابقة على الجزء الذي وقع فيه التخلف، وكذا الأجزاء اللاحقة عليه، فلا مجال للمناقشة في ذلك، وأما بالنسبة إلى نفس الجزء الذي وقع فيه التخلف، فإن قلنا: بعدم وقوعه متصفا بوصف الجماعة كما ربما يستظهر من قول الراوي في إحدى روايتي عبد الرحمن «فهل يجوز له أن يركع و يسجد وحده؟» فاللازم الالتزام بأحد أمرين:

إما دعوى أن الجماعة و الفرادى و صفان لكلّ جزء من الأجزاء على سبيل الاستقلال لا للمجموع بحيث كان المصلّى عند كلّ جزء مختيرا بين إيقاعه فردا أو في جماعه، و عليه فكما أنه لا مانع من العدول عن الائتمام إلى الانفراد، كذلك لا مانع من العدول عن الانفراد إلى الائتمام، بل لا معنى للعدول أصلا، لأنّ المتّصف بذلك هو كلّ جزء مستقلا فلا يتحقّق العدول.

و إما الالتزام بأنه يكفي في تحقّق الجماعة كون صلاه المأموم واقعه في حال صلاه الإمام و إن لم يتحقّق المتابعه بالنسبه إلى كلّ جزء.

نعم، لا محيص عن اعتبار المتابعه بالنسبه إلى معظم الأجزاء.

هذا، ولكنّ المرتكز في أذهان المتشرّعه منذ تشريع الجماعة و تعليمها للناس الذي كان مقرونا مع تعليم أصل الصلاه، كما مرّت الإشارة إليه في بعض المباحث السابقه (1)، أنّ الموصوف بوصف الجماعة هو مجموع الصلاه لا- كلّ جزء على سبيل الاستقلال، هذا كلّ حكم صور العذر.

و أما إذا تخلف عن الإمام بالتأخّر الفاحش عمدا، فإن قلنا: باعتبار المتابعه شرطا في صحّه الجماعة فاللازم الحكم بالبطلان، و إن لم نقل بذلك بل قلنا: بتعلّق

ص: ٣٤٣

الوجوب النفسى بها كما اخترناه فيما سبق (١)، فالظاهر عدم إيجابه خللا فى الجماعه، كما صرّح به فى الجواهر و حكى عن إطلاق المنتهى و الموجز، بل عن الثانى التصريح بالجواز، كما فى نصّ الذكرى (٢)، نعم يتوقّف فى محكّى التذكرة فى بطلان القدوه بالتأخير بركن (٣).

و كيف كان، فالظاهر بناء على هذا المبنى عدم البطلان مع حفظ صورته الجماعه و عدم صحّحه سلبها.

ثمّ إنّ فى الفرض الذى ورد فيه إحدى روايتى عبد الرحمن بن الحجاج و كذا روايه حفص المتقدمتان—و هو الذى كان التخلف مستندا إلى الزحام فى يوم الجمعة أو فيه و فى غيره—تتصور صور كثيره:

١- ما ورد فى مورده روايه عبد الرحمن و هو ما إذا منعه الزحام عن الركوع و السجدين من الركعه الأولى، و قد نفت الروايه البأس عن أن يركع و يسجد وحده ثمّ يلتحق بالإمام فى الركعه الثانیه، و القدر المتيقن من موردها ما إذا أدرك الإمام فى حال القيام من الركعه التاليه قبل أن يركع الإمام، فإنّه لا ريب فى هذه الصوره فى عدم حصول الاختلال فى القدوه، و لا فرق فيه بين دعوى كون الجماعه و الفرادى و صفين لكلّ بعض على سبيل الاستقلال، و بين القول بكونهما و صفين للمجموع من حيث هو مجموع.

و الظاهر أنّ الحكم كذلك و إن أدرك الإمام فى ركوع الركعه التاليه لا فى حال القيام. و أمّا إذا أدركه بعد الركوع و فات منه ركوع الركعه التاليه أيضا كالركوع و السجدين من الركعه الأولى، ففى بطلان القدوه و صحتها و جهان، و الأقرب

ص: ٣٤٤

١-١) راجع ٣:٣١٨.

٢-٢) المنتهى ٣:٣٧٩، الموجز الحاوى (الرسائل العشر): ١١٣، الذكرى ٤:٤٥٢، جواهر الكلام ١٣:٢٠٦.

٣-٣) تذكره الفقهاء ٤:٣٤٧ مسأله ٦٠٦. و فيه: و لو تأخر عنه بركنين، ففى الإبطال نظر.

الصححة بناء على ما اخترناه من كون الجماعه وصفا للمجموع، كما هو المرتكز عند المتشرّعه و المغروس في أذهانهم، لأنّه لم يخرج بالزحام عن كونه مقتديا، فلا وجه للحكم ببطلان صلاته خصوصا مع عدم كون التخلف عمديا، بل مستندا إلى الزحام كما هو المفروض.

٢- ما إذا منعه الزحام عن خصوص السجدين من الركعه الأولى و الحكم فيه الصححة أيضا بأقسامه الثلاثة: من الالتحاق بالإمام قبل الركوع من الركعه التاليه، أو في حاله، أو بعده كما عرفت في الصورة الأولى.

٣- ما وردت فيه روايه حفص المتقدمه، و هو ما إذا منعه الزحام عن السجدين من الركعه الأولى و الركوع من الركعه الثانيه، و قد حكم فيها بأنّه إن نوى السجدين من الركعه الثانيه للركعه الأولى فقد تمت له الأولى، فإذا سلّم الإمام قام فصلّي ركعه، و إن كان لم ينو بهما الركعه الأولى لم تجز عنه للأولى و لا للثانيه.

و قد عرفت أنّ اعتبار التيه في أبعاض الركعه و أنّها هل تكون من الركعه الأولى أو الثانيه، و هكذا ممّا لم يذهب إليه أحد من الفقهاء رضوان الله عليهم أجمعين.

و قد عرفت اشتمالها على زياده بناء على روايه الشيخ و الصدوق، و مقتضى تلك الزياده الدالّه على لزوم الإتيان بالسجدين بتيه الركعه الأولى بعد الإخلال بها في السجدين اللتين أدركهما مع الإمام في الركعه الثانيه، تحقّق القدوه بإدراك ركوع واحد في مجموع الركعتين و هو مستبعد جدّا، مضافا إلى استلزامه لزياده السجود الذي هو ركن، و حينئذ فيشكل العمل بالروايه و إن نفى البأس عنه في الذكرى (١) كما عرفت.

ص: ٣٤٥

٤- ما إذا منعه الزحام عن خصوص الإتيان بالسجده الثانيه من الركعه الثانيه، و الظاهر فيها صحه الجمع و عدم اختلال القدوه، بل يأتي بها متى تمكّن منها، و لا- فرق في ذلك بين صورتى التمكّن منها قبل فراغ الإمام من الصلاه و التمكّن منها بعده، كما هو واضح.

٥- ما إذا منعه الزحام عن خصوص الإتيان بالسجده الثانيه من الركعه الأولى مقتديا بالإمام فى سجده، فإن تمكّن من الإتيان بها و اللحق بالإمام قبل الركوع من الركعه الثانيه أو فى الركوع، فالحكم كما لو منعه الزحام عن كلتا السجدين من الركعه الأولى إذا تمكّن من الإتيان بهما و اللحق بالإمام قبل الركوع أو بعده، و إن لم يتمكّن من الإتيان بها إلى أن دخل الإمام فى السجده الثانيه من الركعه الثانيه.

فالمستفاد من روايه حفص لزوم متابعه الإمام و الإتيان بالسجده بقصد أنّها من الركعه الأولى، لأنّه لم يأت بها بعد، فعليه أن يأتي بها مع ذلك القصد، و يتمّ له بذلك ركعه واحده، و عليه أن يصلى ركعه أخرى.

و أمّا إذا تمكّن من الإتيان بها مع الإمام فى السجده الأولى من الركعه الثانيه فلا ريب فى لزوم متابعته فيها بمقتضى ما استفاد من روايه حفص، و ينوى بها السجده الثانيه من الركعه الأولى، إنّما الاشكال و الارتباب فى أنه هل يلزم عليه إطاله السجود حتى يلحق به الإمام فى السجده الثانيه ثمّ يتابعه فى رفع الرأس منها، أو أنه يلزم عليه متابعه الإمام فى رفع الرأس من السجده الأولى و الجلوس بين السجدين ثمّ الإتيان بالسجده الثانيه لأجل المتابعه؟ وجهان.

و لا- يبعد ترجيح الوجه الثانى للزوم متابعه الإمام مهما أمكن، و إن استلزمت زياده الركن، أو كان العمل الذى تقع فيه المتابعه صادرا عن الإمام فى غير المحل كالقنوت فى غير الركعه الثانيه حيث إنه ورد النصّ على متابعه المأموم للإمام فيه (١).

ص: ٣٤٦

و إن وقع فى غير محلّه.

و المتابعه و إن لم تكن بعنوانها مأمورا بها فى الروايات الصادره عن العتره الطاهره «صلوات الله عليهم أجمعين» إلا أنه يستفاد اعتبارها من الفروع التى وقع التعرض لها فيها، بل يستفاد أنّ وجوبها كان مفروغا بين الرواه و لم يكن لهم ارتياب فى ذلك، فالظاهر بمقتضى ما ذكرنا لزوم المتابعه فى المورد المفروض.

ثمّ إنّه لو وقع التخلّف فى شىء من الموارد المذكوره مستندا إلى التعميد و الاختيار دون النسيان أو الزحام و الاضطرار، فهل يوجب ذلك بطلان القدوه أم لا؟ التحقيق أن يقال: إن قلنا باعتبار المتابعه العمليّه فى حقيقه القدوه عرفا، بحيث لم يمكن تحقّقها بدونها عند العرف، كما ربّما يحكى ذلك عن الشيخ الأعظم العلّامه الأنصارى قدّس سرّه (1)، فالتخلّف و الإخلال بالمتابعه يوجب اختلال القدوه بلا ارتياب، إلا أنّ هذا القول ممّا لا يساعده الدليل، و لا ينبغى الالتزام به، فإنّه لو كانت المتابعه دخيلا فى حقيقه القدوه و ماهيتها، لم يكن فرق فى ذلك بين صورتى الاختيار و الاضطرار أصلا، مع ظهور الروايات المتقدّمه فى بقائها، و عدم اختلالها بالتخلّف الناشئ عن السهو أو الزحام.

فهذا المعنى ممّا لا يمكن الالتزام به، اللهم إلا أن يراد أنّ الإخلال بالمتابعه عمدا لا يجتمع مع تبه الاقتداء المقرونه بالشروع فى الصلاه، و لكنّه يرد عليه أيضا أنّ عدم إمكان اجتماع ذلك مع تلك التبه متفرّع على عدم إمكان اجتماعه مع المنوى، بل ليست المضادّه و المنافاه إلاّ معه، ضروره أنّ التبه من حيث هى مع قطع النظر عن ملا-حظه المنوى، لا- مضادّه بينها و بين التخلّف و الإخلال بالمتابعه العمليّه، كما هو أوضح من أن يخفى.

ص: ٣٤٧

نعم، لو قلنا: بعدم اعتبار المتابعه فى حقيقه القدوه عرفا، بل باعتبارها فيها شرعا، فاللازم الالتزام بعدم تحققها مع التخلف الاختيارى فقط، لدلاله الأدله المتقدمه على عدم قدح الإخلال بها فى حالتى السهو و الاضطرار.

هذا و لكن هذا المبنى أيضا عندنا غير صحيح، لأنك قد عرفت أنّ وجوب المتابعه على ما يعطيه التأمل فى الدليل الدالّ عليه، لا يكون وجوبا شرطيا بحيث يكون لمتعلقه دخل فى الاقتداء شرعا، بل لا يكون إلا وجوبا نفسيا لا يترتب على مخالفته سوى الإثم و استحقاق العقوبه.

و ممّا ذكرنا يظهر الخلل فيما أفاده صاحب المصباح حيث قال:

و الذى يقتضيه التحقيق هو أنه لا- بدّ فى تحقّق مفهوم الائتمام عرفا أو شرعا من المتابعه، ألا ترى أنّه لو سبق المأموم الإمام فى مجموع صلاته أو تأخر عنه كذلك لا يعدّ مؤتما به، و لكنّه قد يلاحظ الائتمام بالنظر إلى مجموع الصلاه على سبيل الاجمال، و بهذه الملاحظه يصحّ أن يقال لمن صلّى خلف زيد الظهر مثلا بتية الائتمام إذا تابعه فى معظم أفعالها: أنه صلّى الظهر مقتديا بزيد، و إن تخلف عنه فى بعض أفعالها بتقديم أو تأخير.

و قد يلاحظ كونها فعلا تدريجيا حاصلًا بمتابعه الإمام فى أفعالها المتدرّجه، ففى كلّ جزء تخلف عنه بتقديم أو تأخير لا يتحقّق بالنسبه إليه الاقتداء، و لكن لا ينفى ذلك صدق كونه مقتديا فى أصل الصلاه عند ملاحظتها على سبيل الإجمال، فلا يبطل به الائتمام من أصله ما لم يكن ذلك مقرونا بنيه الإعراض عن الجماعه أو بالعزم على الإتيان به كذلك من أول الأمر، بحيث يكون هذا الجزء بنفسه مستقلا بالملاحظه.

فمن نوى الائتمام بشخص فى صلاته مقتضاه أن يتابعه فى جميع الهيآت الصادره منه من القيام و القعود و الركوع و السجود، فلو خالفه فى شىء منها و هو على هذا

العزم فقد تعدى عمّا هو وظيفته من المتابعه، فهو آثم لكونه مشرعاً، ولكن لا تبطل قدوته بذلك ما لم يكن التخلف بمقدار ينقطع به علاقه الائتتمام عرفاً (1)، انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد فى علوّ مقامه.

و يرد عليه أنه لا وجه لدعوى اعتبار المتابعه فى ماهيه الجماعه عرفاً أو شرعاً، لأنك قد عرفت أنّ مقتضى التأمل فى دليل وجوب المتابعه أنه لا يكون وجوبها إلّا وجوباً نفسياً لا يترتب على مخالفته سوى الإثم و استحقاق العقوبه، و قد عرفت أيضاً أنّ معروض وصف الجماعه على حسب ارتكاز المتشرع منه منذ تشريعها الحاصل بتشريع أصل الصلاه، إنّما هو مجموع الصلاه لا كلّ جزء على سبيل الاستقلال.

فلحاظ الصلاه من حيث اتّصافها بالجماعه تاره على سبيل الإجمال، و اخرى على نحو التفصيل، ثمّ دعوى أنّ الإخلال بالمتابعه فى جزء موجب لبطلان القدوه فى خصوص ذلك الجزء دون غيره من الأجزاء السابقه اللاحقه ممّا لا وجه له، بعد ما عرفت من كون معروض الجماعه هو المجموع، و لا يقدر بذلك التخلف عمداً، فضلاً عن السهو و الاضطرار.

قراءه المأموم خلف الإمام

هذه المسأله ممّا اختلف فيه الأقوال و تشتت فيه الآراء، و التحقيق أنّ الخصوصيات التى بها يختلف الحكم لا بدّ من النظر فيها مستقلاً، لأجل التعرّض لها فى الروايات تصريحاً أو تلويحاً، فهنا أمور:

ص: ٣٤٩

أحدها:الركعتان الأولى من الصلوات الجهرية مع عدم سماع صوت الإمام و لو همهمه.

ثانيها:هذا الفرض مع سماع صوت الإمام.

ثالثها:الصلوات الإخفائية.

رابعها:الركعتان الأخيرتان مطلقا.

و قد وقع الخلاف بين الفقهاء فى حكم كل من هذه الخصوصيات (1)، و هنا خصوصيه أخرى، و هى كون الإمام مرضيا و مقتدى به أو غير مرضى لعدم كونه من الإماميه، و لكن هذه الخصوصيه خارجة عن محط النظر فى المقام، و لعلّه يجيء التكم فى حكم القراءة خلف من لا يقتدى به فى ما بعد.

و كيف كان، فالأخبار الواردة فى هذا المقام كثيره جدا، و قد أوردها فى الوسائل فى أبواب متعدده، و لكنّها مختلفه من حيث المورد، لأن طائفه منها وارده فى الصلاه الجهرية، و اخرى فى الصلاه الإخفائية، كما أنّ ما ورد منها فى الصلاه الجهرية بعضها وارد فى حكم القراءة مع سماع صوت الإمام، و بعضها فى حكمها مع عدمه، كما أنّ بعضها منها وارد فى حكم القراءة فى الأخيرتين.

أمّا ما ورد منها فى الركعتين الأولى من الصلاه الجهرية مع سماع صوت الإمام فهى كثيره، و مدلولها النهى عن القراءة بعضها بالصراحه و بعضها بالإطلاق.

منها:صحيح الحلبي الذي رواه المشايخ الثلاثة، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال:

«إذا صلّيت خلف إمام تأتمّ به فلا تقرأ خلفه سمعت قراءته أم لم تسمع، إلا أن تكون

ص: ٣٥٠

١- (١) الحدائق ١٢٣:١١-١٣٧، جواهر الكلام ١٣:١٨١-٢٠٠، مفتاح الكرامه ٣:٤٤٥-٤٥٩، مستند الشيعة ٨: ٧٤-٩٢.

صلاه تجهر فيها بالقراءه و لم تسمع فاقراً» (١).

و منها: روايه زراره عن أبى جعفر عليه السّلام قال: «إن كنت خلف إمام فلا تقرأنّ شيئاً فى الأولتين و أنصت لقراءته و لا تقرأنّ شيئاً فى الأخيرتين، فإنّ الله عزّ و جلّ يقول للمؤمنين و إذا قرئ القرآنّ - يعنى فى الفريضة خلف الإمام - فاسمعوا له و أنصتوا لعلّكم ترحمّون» (٢) فالأخيرتان تبعان للأولين (٣).

و منها: روايه زراره و محمد بن مسلم قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: «كان أمير المؤمنين عليه السّلام يقول: من قرأ خلف إمام يأتّم به فمات بعث على غير الفطره (٤)».

و الظاهر أنّ النظر فى الروايه إنّما هو إلى العامّه الذاهبين إلى لزوم القراءه خلف الامام، فالمراد أنّ ذلك تشريع يوجب البعث على غير الفطره الإسلاميه.

و منها: روايه المرافقى و البصرى عن جعفر بن محمد عليهما السّلام أنه سئل عن القراءه خلف الإمام، فقال: إذا كنت خلف الإمام تولّاه و تتق به، فإنّه يجزيك قراءته، و إن أحببت أن تقرأ فاقراً فيما يخافت فيه، فإذا جهر فأنصت، قال الله تعالى و أنصتوا لعلّكم ترحمّون (٥).

و منها: روايه يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الصلاه خلف من ارتضى به أقرأ خلفه؟ قال: «من رضيت به فلا تقرأ خلفه» (٦).

ص: ٣٥١

١- (١) الكافى ٣: ٣٧٧ ح ٢، الفقيه ٢: ٢٥٥ ح ١، التهذيب ٣: ٣٢ ح ١١٥، الاستبصار ١: ٤٢٨ ح ١٦٥٠، الوسائل ٨: ٣٥٥ أبواب صلاه الجماعه ب ٣١ ح ١.

٢- (٢) الأعراف: ٢٠٤.

٣- (٣) الفقيه ١: ٢٥٦ ح ١١٦٠، السرائر ٣: ٥٨٥، الوسائل ٨: ٣٥٥ أبواب صلاه الجماعه ب ٣١ ح ٣.

٤- (٤) الكافى ٣: ٣٧٧ ح ٦، الفقيه ١: ٢٥٥ ح ١١٥٥، عقاب الأعمال: ٢٧٤، المحاسن ١: ١٥٨ ح ٢٢٠، التهذيب ٣: ٢٦٩ ح ٧٧٠، السرائر ٣: ٥٨٥، الوسائل ٨: ٣٥٦ أبواب صلاه الجماعه ب ٣١ ح ٤.

٥- (٥) التهذيب ٣: ٣٣ ح ١٢٠، الوسائل ٨: ٣٥٩ أبواب صلاه الجماعه ب ٣١ ح ١٥.

٦- (٦) التهذيب ٣: ٣٣ ح ١١٨، الاستبصار ١: ٤٢٨ ح ١٦٥٣، الوسائل ٨: ٣٥٩ أبواب صلاه الجماعه ب ٣١ ح ١٤.

و منها: رواه عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يكون خلف الإمام يجهر بالقراءة و هو يقتدى به، هل له أن يقرأ من خلفه؟ قال:

«لا و لكن يقتدى به».

قال في الوسائل بعد حكاية هذه الرواية عن كتاب قرب الإسناد: و رواه عليّ بن جعفر في كتابه إلّا أنّه قال: و لكن ينصت للقرآن (١).

و منها: رواه أبي خديجه عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: «إذا كنت إمام قوم فعليك أن تقرأ في الركعتين الأوّلتين، و على الذين خلفك أن يقولوا: سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلّا الله و الله أكبر و هم قيام، فإذا كان في الركعتين الأخيرتين فعلى الذين خلفك أن يقرأوا فاتحه الكتاب، و على الإمام أن يسبّح مثل ما يسبّح القوم في الركعتين الأخيرتين» (٢).

و منها: ما رواه سماعه في حديث قال: سألته عن الرجل يؤمّ الناس فيسمعون صوته و لا يفقهون ما يقول؟ فقال: «إذا سمع صوته فهو يجزيه، و إذا لم يسمع صوته قرأ لنفسه» (٣).

و مقتضى هذه الروايات أنه لا تجوز القراءة في الأوّلتين مع سماع قراءة الإمام و المراد من سماعها أعمّ من سماع الصوت و لو هممه، كما وقع التصريح به في بعضها.

و أمّا ما ورد منها في الركعتين الأوّلتين من الجهرية مع عدم سماع صوت الإمام فبعضها ظاهر في الأمر بها، و بعضها دالّ على النهي عنها بالإطلاق، و واحده تدلّ على التخيير.

أمّا ما يظهر منه الأمر بالقراءة:

ص: ٣٥٢

١- ١) قرب الإسناد: ١٧٧ ح ٧٩٧ مسائل عليّ بن جعفر: ١٢٧ ح ١٠١، الوسائل ٨: ٣٥٩. أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ١٦.

٢- ٢) التهذيب ٣: ٢٧٥ ح ٨٠٠، الوسائل ٨: ٣٦٢. أبواب صلاة الجماعة ب ٣٢ ح ٦.

٣- ٣) التهذيب ٣: ٣٤ ح ١٢٣، الاستبصار ١: ٤٢٩ ح ١٦٥٦، الوسائل ٨: ٣٥٨. أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ١٠.

فمنها: صحيح الحلبي المتقدم.

و منها: رواه قتيبه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كنت خلف إمام ترتضى به في صلاه يجهر فيها بالقراءه فلم تسمع قراءته فاقراً أنت لنفسك، وإن كنت تسمع الهمهمه فلا تقرأ» (١).

و منها: رواه عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاه خلف الإمام، أقرأ خلفه؟ فقال: «أما الصلاه التي لا تجهر فيها بالقراءه فإن ذلك جعل إليه فلا تقرأ خلفه، وأما الصلاه التي يجهر فيها فإنما أمر بالجهر لينصت من خلفه، فإن سمعت فأنصت و إن لم تسمع فاقراً» (٢).

و أما ما يدل على النهى بالإطلاق فهي صحيحه زراره عن أحدهما عليهما السلام، قال:

«إذا كنت خلف إمام تأتم به فأنصت و سبّح في نفسك» (٣) و رواه زراره و محمد بن مسلم المتقدمه، و رواه يونس المتقدمه أيضاً.

و أما ما يدل على التخيير فهي رواه علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن الأول عليه السلام عن الرجل يصلّى خلف إمام يقتدى به في صلاه يجهر فيها بالقراءه فلا يسمع القراءه؟ قال: «لا بأس إن صمت و إن قرأ» (٤).

و روى الشيخ هذه الروايه في التهذيب و الاستبصار معا في باب صلاه الجماعه، و لكنّه رواه في الاستبصار عن سعد بن عبد الله، عن أبي جعفر، عن

ص: ٣٥٣

١- (١) الكافي ٣: ٣٧٧ ح ٤، التهذيب ٣: ٣٣ ح ١١٧، الاستبصار ١: ٤٢٨ ح ١٦٥٢، الوسائل ٨: ٣٥٧ أبواب صلاه الجماعه ب ٣١ ح ٧.
٢- (٢) الكافي ٣: ٣٧٧ ح ١، التهذيب ٣: ٣٢ ح ١١٤، الاستبصار ١: ٤٢٧ ح ١٦٤٩، علل الشرائع: ٣٢٥ ح ١، الوسائل ٨: ٣٥٦ أبواب صلاه الجماعه ب ٣١ ح ٥.

٣- (٣) الكافي ٣: ٣٧٧ ح ٣، التهذيب ٣: ٣٢ ح ١١٦، الاستبصار ١: ٤٢٨ ح ١٦٥١، الوسائل ٨: ٣٥٧ أبواب صلاه الجماعه ب ٣١ ح ٦.
٤- (٤) التهذيب ٣: ٣٤ ح ١٢٢، الاستبصار ١: ٤٢٩ ح ١٦٥٧، الوسائل ٨: ٣٥٨ أبواب صلاه الجماعه ب ٣١ ح ١١.

الحسن بن عليّ بن يقطين، عن أخيه الحسين، عن أبيه عليّ بن يقطين. وفي التهذيب عن سعد بن عبد الله، عن أبي جعفر، عن الحسن بن عليّ بن يقطين، عن أبي الحسن الأول عليه السلام و لكنّه مضطرب، و الصحيح ما في الاستبصار.

و حيث إنّ هذه الروايه معمول بها عند الأصحاب فتصير قرينه على تقييد المطلقات الناهيه بما إذا سمع قراءة الإمام، و على أنّ المراد بالأمر الوارد في الروايات الآمره هي الإباحه، لكونها وارده في مقام توهم الحظر، كما يظهر بالتأويل في بعضها كروايه الحلبي و شبهها، و إن أبيت عن ذلك فلا محيص عن الحمل على الاستحباب، و دعوى كون القراءة في هذه الصوره مستحبّه، كما لا يخفى.

و أمّا ما ورد في الصلاه الإخفاتيّه:

فمنها: المطلقات الناهيه المتقدّمه (١).

و منها: إطلاق صدر روايه الحلبي المتقدّمه، فإنّ الاستثناء فيها قرينه على شمول الصدر للصلاه الإخفاتيّه أيضا.

و منها: إطلاق روايه زراره المتقدّمه عن أبي جعفر عليه السلام.

و منها: روايه سليمان بن خالد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أ يقرأ الرجل في الاولى و العصر خلف الإمام و هو لا يعلم أنه يقرأ؟ فقال: «لا ينبغي له أن يقرأ يكله إلى الإمام (٢)».

و منها: روايه عبد الرحمن بن الحجاج المتقدّمه، الظاهره بصدرها في النهي عن القراءة في الصلاه التي لا تجهر فيها بالقراءة.

و منها: روايه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كنت خلف إمام في صلاه لا يجهر فيها بالقراءة حتى يفرغ، و كان الرجل مأمونا على القرآن فلا تقرأ»

ص: ٣٥٤

١- (١) راجع الوسائل ٣٥٥: ٨. أبواب صلاه الجماعه ب ٣١.

٢- (٢) التهذيب ٣٣: ٣، ١١٩، الاستبصار ٤٢٨: ١ ح ١٦٥٤، الوسائل ٣٥٧: ٨. أبواب صلاه الجماعه ب ٣١ ح ٨.

خلفه في الأولتين»، وقال: «يجزيك التسبيح في الأخيرتين»، قلت: أي شيء تقول أنت؟ قال: «أقرأ فاتحه الكتاب». (١)

ومنها: رواه علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن رجل يصلي خلف إمام يقتدى به في الظهر والعصر، يقرأ؟ قال: «لا، ولكن يسبح ويحمد ربه ويصلي على نبيه صلى الله عليه وآله».

ومنها: رواه بكر بن محمد الأزدي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «إني أكره للمرء أن يصلي خلف الإمام صلاة لا يجهر فيها بالقراءة فيقوم كأنه حمار»، قال:

قلت: جعلت فداك فيصنع ما ذا؟ قال: «يسبح» (٢).

وهنا روايتان ظاهرتان في التخيير:

١- رواه المرافقي المتقدمه (٣).

٢- رواه علي بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الركعتين اللتين يصمت فيهما الإمام، أقرأ فيهما بالحمد وهو إمام يقتدى به؟ فقال: «إن قرأت فلا بأس، وإن سكت فلا بأس» (٤).

هذا، ويحتمل أن يكون المراد بالركعتين اللتين يصمت فيهما الإمام، الركعتين الأخيرتين من الصلاة الجهرية، بل لعله الظاهر، وذلك لأن التعبير بالركعتين لا يلائم مع إرادته الصلاة الإخفائية التي يجب الإخفات في جميع ركعاتها.

هذا، ولكن رواه المرافقي صريحه في جواز القراءة فيما يخافت فيه الإمام، وهي تصير قرينه على تقييد المطلقات وحمل النهي في غيرها على كونه واردا في

ص: ٣٥٥

١- ١) التهذيب ٣: ٣٥ ح ١٢٤، الوسائل ٨: ٣٥٧ أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ٩.

٢- ٢) قرب الإسناد: ٤٧ ح ١١٢، الفقيه ١: ٢٥٦ ح ١١٦١ التهذيب ٣: ٢٧٦ ح ٨٠٦، الوسائل ٨: ٣٦٠ أبواب صلاة الجماعة ب ٣٢ ح ١.

٣- ٣) الوسائل ٨: ٣٥٩ أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ١٥.

٤- ٤) التهذيب ٢: ٢٩٦ ح ١١٩٢، الوسائل ٨: ٣٥٨ أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ١٣.

مقام توهم الوجوب كما لا يخفى.

نعم، لا ينبغي المناقشه في أنّ مقتضى الاحتياط بملاحظه الروايات الناهيه الترك.

و أمّا ورد في الركعتين الأخيرتين:

فمنها: روايه زراره المتقدمه (1)، و الظاهر اختصاصها بأخيرتي الجهرية، و قد حكم فيها بالنهي عن القراءه لأجل التبعيه للأولين.

و منها: روايه عبد الله بن سنان المتقدمه أيضا (2)، الظاهره في إجزاء التسبيح في الأخيرتين، و الظاهر عدم كون الملحوظ في هذه الفقره فيها خصوص حال الجماعه، بل أعمّ منه و من حال الانفراد، فلا- دلالة لها حينئذ بالمنطوق على حكم الأخيرتين خلف الإمام.

و منها: روايه زراره الوارده في المأموم المسبوق، و أنّه كان مسبوqa بركعتين في الظهر أو العصر أو العشاء، قرأ في كلّ ركعه ممّا أدرك خلف الإمام في نفسه بأتمّ الكتاب و سوره- إلى أن قال:- «فإذا سلّم الإمام قام فصلّى ركعتين لا يقرأ فيهما (3)»، هذا، و المستفاد منها مجرد الفرق بين الأخيرتين و الأولتين من دون دلالة على كيفية الفرق.

و قد انقدح أنه لا دليل على النهي عن القراءه في الأخيرتين، أمّا في الإخفاته من الصلاه فواضح، و أمّا في الجهرية فمقتضى روايه زراره و إن كان هو النهي، إلا أنّها لا تنهض دليلا عليه بعد عدم كون النهي ثابتا في الأولتين منها مع سماع صوت الإمام، فالأقوى الجواز و التخيير بينها و بين التسبيح.

ص: ٣٥٦

١- (١) الوسائل ٣٥٥: ٨. أبواب صلاه الجماعه ب ٣١ ح ٣.

٢- (٢) الوسائل ٣٥٧: ٨. أبواب صلاه الجماعه ب ٣١ ح ٩.

٣- (٣) الفقيه ٢٥٦: ١ ح ١١٦٢، التهذيب ٤٥: ٣ ح ١٥٨، الاستبصار ٤٣٦: ١ ح ١٦٨٣، الوسائل ٣٨٨: ٨. أبواب صلاه الجماعه ب ٤٧ ح

لا- إشكال في تحقّق الجماعه فيما لو اقتدى بالإمام بعد فراغه عن تكبيره الإحرام، ولكنّ الظاهر أنه لا دليل على لزوم ذلك، وروايه النبويّه المتقدّمه (1) الظاهره في الأمر بالتكبير بعد تكبير الإمام لا دلالة لها على لزوم كون شروع المأموم بالتكبير بعد فراغ الإمام من تكبيره، وإلاّ لكان اللازم الالتزام بذلك في مثل الركوع و السجود المذكورين في الروايه بعد التكبير، مضافا إلى أنّ الروايه كما عرفت سابقا لا تدلّ على مزيد من حكم نفسى مستقلّ، و لا دلالة فيها على اعتبار شيء في الجماعه.

و كيف كان، فلا إشكال في عدم لزوم ذلك، كما أنه لا إشكال في عدم تحقّق الجماعه فيما لو تلبّس المأموم بالصلاه قبل أن يتلبّس الإمام بها، لا- لأجل وجوب المتابعه و اعتبارها، بل لأجل كون الاقتداء بالإمام إنّما هو في صلاته و لم تتحقّق منه صلاه بعد، كما هو المفروض.

إنّما الإشكال في أنه هل تكفى المقارنه عند الشروع أو يعتبر التأخر؟ و على التقديرين هل يكفى الفراغ من التكبير قبل الإمام أو يعتبر عدم الفراغ قبله؟ و المنسوب إلى المشهور بل المعظم عدم جواز المقارنه الحقيقيه في التكبير (2).

و لكنّ الظاهر أنه لا فرق بين التكبيره و غيرها من أفعال الصلاه، فكما أنه

ص: ٣٥٧

١- ١) راجع ٣:٣١٤.

٢ - ٢) المنتهى ١:٣٧٩، الذكرى ٤:٤٤٥، الروضه البهيّه ١:٣٨٤، الدروس ١:٢٢١، البيان: ١٣٨، مدارك الأحكام ٤:٣٢٧، الذخيره: ٣٩٨، مستند الشيعة ٨:٩٦-٩٧، جواهر الكلام ١٣:٢٠٧-٢٠٨.

تجوز المقارنه فيها بلا إشكال، كذلك ينبغي القول بجواز المقارنه فى التكبير، و ذلك لعدم الدليل على اعتبار التأخير، و يؤيده خبر على بن جعفر المروى فى قرب الاسناد عن على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يصلى إله أن يكبر قبل الإمام؟ قال: «لا يكبر إلا مع الإمام، فإن كبر قبله أعاد التكبير» (١) هذا، و لكن الظاهر أنه بصدد النهى عن التقدم، و لا نظره إلى حال التقارن أصلا.

مضافا إلى أن مورد السؤال هو الرجل فى حال الصلاه و اشتغاله بها، و البحث فى المقام فىمن أراد التلبس بها و لم يتلبس بعد، فهى أجنبيه عن المقام. و أميا القول بعدم جواز الفراغ قبل الإمام بل عدم جواز المقارنه معه، فيستند إلى أن تكبيره الإحرام حيث جعلت فاتحه للصلاه يكون فراغ المأموم منها قبل الإمام بمنزله ما لو دخل فى الصلاه قبله. فكما أن التلبس بالتكبيره قبل الإمام ينافى الائتمام، كذلك الفراغ قبله بعد ملاحظه أن الشارع اعتبر مجموعها افتتاحا، و أنه ما لم تتم التكبيره كأنه لم يدخل فى الصلاه.

هذا، و لكن الظاهر خلاف ذلك، فإن بناء المتشرع و سيرتهم لا- يكون على الائتمام بأن لا- يكبروا إلا بعد فراغ الإمام من تكبيره، بل يكبرون بمجرد شروعه فيها، و كون التكبيره افتتاحا لا يوجب بطلان الاقتداء فيما لو فرغ من التكبيره قبل الإمام، لأن كونها افتتاحا إنما هو لأجل كونه أول أجزاء الصلاه، و الدخول فيها إنما يتحقق بمجرد الشروع فيها كما لا يخفى، هذا كله فيما لو اقتدى بالإمام فى حال التكبير أو بعده بلا فصل.

و أميا الاقتداء بالإمام فى أثناء القراءه فهو و إن كان ممّا لا خلاف فى جوازه و صحته، إلا أنه يمكن أن يناقش فيه من حيث ما ورد من أن الإمام ضامن لقراءه

ص: ٣٥٨

١- ١) قرب الإسناد: ١٨٣ ح ٨٤٠، الوسائل ١٠١: ٣. أبواب صلاه الجنازه ب ١٦ ح ١.

المأموم (١) لأن ظاهر ذلك عدم سقوط القراءة عن المأموم، غايه الأمر أن الإمام ضامن لها.

و من الواضح أن هذا فيما لو اقتدى به في جميع أجزاء القراءة، و لا دليل على ضمان الإمام فيما لو اقتدى به في الأثناء. هذا، و لكنّه لا ينبغي الإشكال في أصل الحكم من حيث بناء المتشرّعه و فتاوى الأصحاب (٢).

و أمّا الاقتداء بالإمام في حال الركوع، فربّما يقال كما حكى عن بعض الأقدمين: بعدم كونه موجبا لإدراك الجماعة في الركعه التي اقتدى فيها، بل الموجب له هو إدراك الإمام في تكبير الركوع (٣) و لكنّ المشهور أن إدراكه في حال الركوع يكفي في درك الاقتداء و تحقّقه في تلك الركعه (٤)، و المنشأ للاختلاف اختلاف الروايات الواردة في هذا الباب بحسب الظاهر.

أمّا ما يدلّ على مذهب غير المشهور فهو ما جمعه في الوسائل في باب ٤٤ من أبواب الجماعة.

منها: روايه عاصم، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «إذا أدركت التكبيره قبل أن يركع الإمام فقد أدركت الصلاه».

و منها: ما رواه جميل، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السّلام قال: قال لي:

ص: ٣٥٩

١ - ١) الفقيه ١: ٢٤٧ ح ١١٠٤، التهذيب ٣: ٢٧٩ ح ٨٢٠، الاستبصار ١: ٤٤٠ ح ١٦٩٤، الوسائل ٨: ٣٥٣، ٣٥٤. أبواب صلاه الجماعة ب ٣٠ ح ١ و ٣.

٢ - ٢) النهايه: ١١٣، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٤١، الفقيه ١: ٢٦٣، الكافي في الفقه: ١٤٥، السرائر ١: ٢٨٦، المنتهى ١: ٣٨٤، مختلف الشيعه ٣: ٧٥ - ٧٨، مجمع الفائده و البرهان ٣: ٣٢٧، مدارك الأحكام ٤: ٣٨٣، مستند الشيعه ٨: ١٤٥ - ١٤٦، الحدائق ١١: ٢٤٢.

٣ - ٣) النهايه: ١١٤، التهذيب ٣: ٤٣، الاستبصار ١: ٤٣٥، المبسوط ١: ١٥٨، المهذب ١: ٨٢.

٤ - ٤) جمل العلم و العمل (رسائل الشريف المرتضى) ٣: ٤١، الوسيله: ١٠٧، الكافي في الفقه: ١٤٥، السرائر ١: ٢٨٥، مختلف الشيعه ٣: ٧٩ و حكاه عن ابن الجنيد أيضا، المنتهى ١: ٣٨٣، الدروس ١: ٢٢٢، مدارك الأحكام ٤: ٣٨٥.

«إن لم تدرك القوم قبل أن يكبر الإمام للركعة فلا تدخل معهم في تلك الركعة».

و منها: ما رواه علاء، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «لا تعتدّ بالركعة التي لم تشهد تكبيرها مع الإمام.» و منها: رواه محمّد بن مسلم قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: «إذا لم تدرك تكبيره الركوع فلا تدخل في تلك الركعة (١)» و قد انقدح أنّ الراوى فى جميعها هو محمّد بن مسلم، و المروى عنه هو أبو جعفر الباقر عليه السّلام، نعم واحده منها مرويه عن الإمام الصادق عليه السّلام.

و أمّا ما يدلّ على المذهب المشهور فهو ما جمعه فى الوسائل فى باب ٤٥ من أبواب الجماعة.

منها: رواه سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّه قال: فى الرجل إذا أدرك الإمام و هو راع و كبر الرجل و هو مقيم صلبه ثمّ ركع قبل أن يرفع الإمام رأسه:
«فقد أدرك الركعة».

و منها: رواه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام أنه قال: «إذا أدركت الإمام و قد ركع فكبرت و ركعت قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدركت الركعة، و إن رفع رأسه قبل أن ترقع فقد فاتتك الركعة» (٢).

و منها: رواه أبى أسامه زيد الشحام أنّه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل انتهى إلى الإمام و هو راع؟ قال: «إذا كبر و أقام صلبه ثمّ ركع فقد أدرك».

و منها: رواه معاوية بن ميسره عن أبى عبد الله عليه السّلام أنّه قال: «إذا جاء الرجل

ص: ٣٦٠

١ - ١) الكافى ٣: ٣٨١ ح ٢، التهذيب ٣: ٤٣ ح ١٤٩ - ١٥١، الاستبصار ١: ٤٣٤ - ٤٣٥ ح ١٦٧٦ - ١٦٧٨، الوسائل ٨: ٣٨١ أبواب صلاة الجماعة ب ٤٤ ح ١ - ٤.

٢ - ٢) الكافى ٣: ٣٨٢ ح ٦ و ٥، الفقيه ١: ٢٥٤ ح ١١٤٩، التهذيب ٣: ٤٣ ح ٢٧١ و ١٥٢ و ١٥٣ و ٧٨١، الاستبصار ١: ٤٣٥ ح ١٦٧٩ و ١٦٨٠، الوسائل ٨: ٣٨٢ أبواب صلاة الجماعة ب ٤٥ ح ١ و ٢.

مبادرا و الإمام راعى أجزأته تكبيره واحده لدخوله فى الصلاه و الركوع» (١) و غير ذلك.

هذا، و الظاهر أنّ الجمع بين الطائفتين - بحمل الطائفة الأولى على كراهية الاقتداء فى تلك الركعة و استحباب التأخير إلى الركعة الآتية فلا - منافاه بينها و بين الطائفة الثانية الظاهره فى جواز الاقتداء و تحققه فى تلك الركعة - مستبعد جدًا، لأنه بعد إمكان إدراك فضيله الجماعه فى هذه الركعة لا تتصور كراهية الاقتداء و استحباب التأخير إلى الركعة الآتية كما لا يخفى، فهذا النحو من الجمع ممّا لا سبيل إليه.

و الظاهر لزوم الأخذ بالطائفة الثانية الموافقه للمشهور، إمّا لكون الطائفة الأولى مروية عن الإمام الباقر عليه السلام و الثانية عن الإمام الصادق عليه السلام، و هو يدلّ على كون الحكم الصادر عن الإمام السابق صادرا لمانع - كما قد قرّر فى باب التعادل و الترجيح من مباحث الأصول -، و إمّا لكون الطائفة الأولى لا تتجاوز عن روايه واحده، لكون الراوى فى جميعها محمد بن مسلم، و الطائفة الثانية روايات متعدده متكثّره.

و إن أبيت عن وقوع التعارض بينهما و عدم كون شىء ممّا ذكر من المرجّحات بمرجّح، فلا محيص عن ترجيح الطائفة الثانية لكونها موافقه لفتوى المشهور، و الشهره فى الفتوى من المرجّحات بلا ريب، بل هى أولها، كما اخترناه و حقّقناه فى محلّه (٢)، بل هذه المسأله إجماعية كما فى محكّي خلاف الشيخ قدّس سرّه (٣).

ص: ٣٤١

١ - ١) الفقيه ١: ٢٥٤ و ٢٦٥ ح ١١٥٠ و ١٢١٤، التهذيب ٣: ٤٥ ح ١٥٧، الوسائل ٨: ٣٨٣، أبواب صلاه الجماعه ب ٤٥ ح ٣ و ٤.

٢ - ٢) نهايه الأصول: ٥٤٣.

٣ - ٣) الخلاف ١: ٦٢٢ مسأله ٣٩٢.

و يؤيد ما ذكرنا، الروايات الواردة في أنّ من خاف أن يرفع الإمام رأسه من الركوع قبل أن يصل إلى الصفوف جاز له أن يركع مكانه و يمشى راکعاً أو بعد السجود، و تكفى تكبيره واحده للافتتاح و الركوع (١)، و كذا الروايات الواردة في استحباب تطويل الإمام الركوع ليلحق به المأموم (٢).

هذا و لكنّ الظاهر أنه لو قطعنا النظر عن الشهره التى هى أوّل المرّجات، لما كان محيص عن الأخذ بمقتضى الطائفه الأولى، لكونها مخالفه لفتاوى العامه، حيث إنهم متفقون ظاهراً على تحقّق درك الجماعه بإدراك الإمام فى الركوع، و لا يتوقّف على إدراك تكبيرته (٣).

ثمّ إنّه ليس المراد بإدراك الإمام فى الركوع إدراكه فيه مع الطمأنينه المعتبره فيه التى هى عبارته عن الاستمرار على ذلك الوضع، و تلك الكيفيه بمقدار الذكر الواجب، بل الظاهر كفايه إدراكه فى الركوع و لو كان متّصلاً بقيام الإمام عنه بلا فصل. هذا كلّ فيما يتعلّق بالاعتداء فى الركوع.

و أمّا الاعتداء بالإمام بعد الركوع فى حال القيام أو السجود فلم يقع مورداً للنصّ إلاّ فى الركعه الأخيره، حيث ورد النصّ فيها على جواز التكبير و متابعه الإمام فى السجود أو فى التشهد، ثمّ استئناف الصلاه من رأس من غير احتياج إلى إعاده التكبير (٤)، و يمكن أن يستفاد من ذلك النصّ جواز الاعتداء فى حال السجود فى غير الركعه الأخيره و لكن لا يعدّها ركعه و سيأتى.

و أمّا المأموم المسبوق بركعتين أو أزيد، فلا إشكال عند علمائنا الإماميه فى أنه

ص: ٣٦٢

١-١) راجع الوسائل ٣٨٤:٨. أبواب صلاه الجماعه ب ٤٦.

٢-٢) راجع الوسائل ٣٩٤:٨. أبواب صلاه الجماعه ب ٥٠.

٣-٣) المجموع ٤:٥٥٦ و ٥٥٨، المغنى لابن قدامه ٢:١٥٨، الشرح الكبير ٢:١٧٧، تذكره الفقهاء ٤:٤٢ مسأله ٣٩٧.

٤-٤) راجع الوسائل ٣٩٢:٨. أبواب صلاه الجماعه ب ٤٩.

يجب عليه أن يجعل ما أدركه أوّل صلاته، بأن يقرأ فيما يدركه من ركعه أو ركعتين فاتحه الكتاب و سوره (١)، خلافا للعامة حيث إنهم متفقون في أنه يجعل آخر صلاته أوّله و أوّل صلاته آخره، و يصير ما لم يدركه من أوّل صلاته قضاء.

نعم، ظاهر الشافعي الحكم بمثل مقاله الإماميه و إن اختلف معنا في بعض الفروع، كما أنّ ما عداه من أئمتهم مختلفون في بعض الفروع، و إن اتفقوا في جعل الأوّل آخرًا و بالعكس (٢)، و عليه فيجوز للمأموم التسبيح في الركعه أو الركعتين بناء على القول بوجوبه، بل لا يجب عليه شيء من القراءة و التسبيح بناء على القول بعدم وجوب شيء في الأخيرتين، كما ذهب إليه أبو حنيفة (٣).

هذا، و الأخبار الواردة من العتره الطاهره صلوات الله عليهم أجمعين، الظاهره بل الصريحه في إنكار ما عليه العامه، من جعل الأوّل آخرًا و بالعكس كثيره، و قد جمعها في الوسائل في باب ٤٧ من أبواب الجماعه، و لا بأس بنقل بعضها فنقول:

منها: روايه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّه قال: «إذا فاتك شيء مع الإمام فاجعل أوّل صلاتك ما استقبلت منها، و لا تجعل أوّل صلاتك آخرها» (٤).

و منها: روايه عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يدرك الركعه الثانيه من الصلاه مع الإمام و هي له الأولى، كيف يصنع إذا جلس الإمام؟ قال: «يتجافى و لا يتمكّن من القعود، فإذا كانت الثالثه للإمام و هي له

ص: ٣٦٣

-
- ١- ١) المعتمد ٢: ٤٤٦، المنتهى ١: ٣٨٣، تذكره الفقهاء ٤: ٣٢١، نهايه الأحكام ٢: ١٣٤، روض الجنان: ٣٧٦، رياض المسائل ٤: ٣٦٥.
 - ٢- ٢) المغنى لابن قدامه ٢: ٢٦٠، الشرح الكبير ١: ١١، المجموع ٤: ٢٢٠، تذكره الفقهاء ٤: ٣٢١ مسأله ٥٩٤، و ليس بينهم في المسأله اتفاق، بل هم على قولين، راجع تذكره الفقهاء في هذه المسأله.
 - ٣- ٣) المجموع ٣: ٣٦١، المغنى لابن قدامه ١: ٥٦١، الشرح الكبير ١: ٥٦٠، تذكره الفقهاء ٣: ١٤٤.
 - ٤- ٤) الفقيه ١: ٢٦٣ ح ١١٩٨، الوسائل ٨: ٣٨٦. أبواب صلاه الجماعه ب ٤٧ ح ١.

الثانية فليلبث قليلا- إذا قام الإمام بقدر ما يتشهد ثم يلحق بالإمام» قال: وسألته عن الرجل الذى يدرك الركعتين الأخيرتين من الصلاة كيف يصنع بالقراءة؟ فقال:

«اقرأ فيهما فإنهما لك الأولتان، ولا تجعل أول صلاتك آخرها» (١).

ومنها: رواه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا أدرك الرجل بعض الصلاة وفاته بعض خلف الإمام يحتسب بالصلاة خلفه جعل أول ما أدرك أول صلاته، إن أدرك من الظهر أو من العصر أو من العشاء ركعتين وفاته ركعتان قرأ فى كل ركعة ممّا أدرك خلف الإمام فى نفسه بأتم الكتاب و سوره، فإن لم يدرك السوره تامه أجزأته أتم الكتاب، فإذا سلّم الإمام قام فصلّى ركعتين لا- يقرأ فيهما، لأن الصلاة إنما يقرأ فيها فى الأولتين فى كل ركعه بأتم الكتاب و سوره، وفى الأخيرتين لا يقرأ فيهما، إنما هو تسييح و تكبير و تهليل و دعاء ليس فيهما قراءة، وإن أدرك ركعه قرأ فيها خلف الإمام، فإذا سلّم الإمام قام فقرأ بأتم الكتاب و سوره ثمّ قعد فنشهد، ثمّ قام فصلّى ركعتين ليس فيهما قراءة» (٢)، إلى غير ذلك ممّا يدلّ على أنّه يجب أن يجعل ما أدرك أول صلاته.

و عليه فيجب على المأموم قراءة الفاتحة و السوره فيما يدركه مع الإمام، حيث إنّ ما أدركه يكون أول صلاته و يجب فى الأولتين الفاتحة و السوره معا، خلافا لصاحب المدارك حيث إنّ بعد إيراد صحيحى زراره و عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمين قال ما لفظه:

و مقتضى الروايتين أنّ المأموم يقرأ خلف الإمام إذا أدركه فى الركعتين

ص: ٣٦٤

١- (١) الكافي ٣: ٣٨١ ح ١، التهذيب ٣: ٤٦ ح ١٥٩، الاستبصار ١: ٤٣٧ ح ١٦٨٤، الوسائل ٨: ٣٨٧، أبواب صلاة الجماعة ب ٤٧ ح ٢.
٢- (٢) التهذيب ٣: ٤٥ ح ١٥٨، الاستبصار ١: ٤٣٦ ح ١٦٨٣، الفقيه ١: ٢٥٦ ح ١١٦٢، الوسائل ٨: ٣٨٨، أبواب صلاة الجماعة ب ٤٧ ح ٤.

الأخيرتين، وكلام أكثر الأصحاب خال من التعرّض لذلك، وقال العلامة رحمه الله في المنتهى: الأقرب عندي القراءه مستحبّه. ونقل عن بعض فقهاءنا الوجوب لثلاً تخلو الصلاه عن قراءه، إذ هو مخير في التسبيح في الأخيرتين و ليس بشيء، فإن احتجّ بحديث زراره و عبد الرحمن حملنا الأمر فيهما على الندب، لما ثبت من عدم وجوب القراءه على المأموم (١).

هذا كلامه رحمه الله و لا يخلو من نظر، لأنّ ما تضمّن سقوط القراءه بإطلاقه لا ينافي هذين الخبرين المفصّلين، لوجوب حمل الإطلاق عليهما، وإن كان ما ذكره من الحمل لا يخلو من قرب، لأنّ النهي في الروايه الأولى عن القراءه في الأخيرتين للكراهه قطعاً، وكذا الأمر بالتجافى و عدم التمكن من القعود في الروايه الثانيه محمول على الاستحباب، و مع اشتمال الروايه على استعمال الأمر في الندب أو النهي في الكراهه يضعف الاستدلال بما وقع فيهما من الأوامر على الوجوب أو المناهى على التحريم، مع أنّ مقتضى الروايه الأولى كون القراءه في النفس، و هو لا يدلّ صريحاً على وجوب التلفظ بها. و كيف كان، فالروايتان قاصرتان عن إثبات الوجوب (٢). انتهى كلام صاحب المدارك.

قال في المصباح بعد نقل هذا الكلام: وقد أكثر في الجواهر من ذكر المؤيّدات لهذا القول، ثمّ اعترف في ذيل كلامه بأنّ شيئاً منها ليس بشيء يلتفت إليه في مقابل ما سمعت، كما أنه لا ينبغي الالتفات إلى ما ذكره في المدارك وجهها للخدشه في دلاله الصحيحتين على الوجوب، بعد وضح عدم كون إرادته الكراهه من النهي عن القراءه في الأخيرتين بعد تسليمها.

و الغصّ عمّا ذكرناه في محلّه في توجيه النهي، موهن لإرادته الوجوب من الأمر

ص: ٣٤٥

١-١ (١) المنتهى ٣٨٤:١.

٢-٢ (٢) مدارك الأحكام ٣٨٣:٤.

الوارده فى الفقرة السابقة عليه أو اللاحقه به، وكذا عدم صلاحية إرادته الاستحباب من الأمر بالتجافى فى صحيحه ابن الحجاج، قرينه لإرادته الاستحباب من الأمر الآخر الوارد فى الجواب عن مسأله أخرى، لا ربط لها بالأولى كما هو واضح (١). انتهى كلامه.

و بملاحظته ينقدح أنه لا مجال للإشكال فى وجوب قراءة الفاتحه و السوره، كما قد حكى عن جماعه من أعيان القدماء كالشيخ فى التهذيب و النهايه و السيد و الحلبي و الصدوق و الكليني (٢) و كثير من المتأخرين (٣).

ثم إن أمهله الإمام أن يقرأ هما فلا إشكال فى الوجوب، و إن أمهله أن يقرأ الفاتحه فقط فمقتضى صحيحه زواره المتقدمه سقوط وجوب السوره، و إن لم يمهل أن يتم الفاتحه أيضا بحيث كان إتمامها موجبا للخوف من عدم إدراك الإمام فى الركوع و اللحوق به فيه.

فهل الحكم بطلان القدوه و سيروره الصلاه فرادى، أو أن الجماعه باقيه بعد، و يجب عليه إتمام الفاتحه و اللحوق بالإمام فيما يمكنه أن يدركه معه و لو فى حال السجود أو بعده، أو أنه يجب عليه متابعه الإمام فى الركوع و يسقط ما لم يمهل الإمام من الفاتحه؟ و على الأخير فهل يجوز له أن يتابع الإمام فى الركوع فورا، أو أنه يجب عليه إدامه القراءة إلى حدّ يمكنه إدراك الإمام فى بقاء الركوع، فلو كان ركوعه طويلا لا يجوز للمأموم أن يرفع اليد عن القراءة بمجرد إحداث الإمام الركوع؟ وجوه

ص: ٣٦٦

١- ١) مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٦٩٧.

٢- ٢) التهذيب ٣: ٤٦، الاستبصار ١: ٤٣٧، النهايه: ١١٥، جمل العلم و العمل (رسائل المرتضى) ٣: ٤١، الكافى فى الفقه: ١٤٥، الفقيه ٢: ٢٦٣، الكافى ٣: ٣٨١.

٣- ٣) منهم: صاحب الحقائق ١١: ٢٤٧ و البهبهاني فى شرح المفاتيح ٧: ٢١٩-٢٢١، رياض المسائل ٤: ٣٦٧.

أما الوجه الأوّل فيبتنى على أنّ الصلاة تحتاج إلى فاتحه الكتاب بمقتضى قول:

«لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب»، غايه الأمر أنّ قراءة الإمام في الأوّلين تسقطها عن المأموم، لأنّه ضامن له، و أمّا فيما لو اقتدى بالإمام في الثالثه أو الرابعه فلا- دليل على سقوط القراءة، و حيث إنّ لا يمكن الإتيان بها ثمّ أدرك الإمام في الركوع- و المفروض أنه تجب المتابعه في الأفعال- فلا محيص عن الذهاب إلى بطلان الجماعه، و صيروره الصلاه فرادى فيما لو لم يعلم ذلك من أوّل الشروع، و إلا فلم تصر صلاته جماعه حتى تصير فرادى كما لا يخفى.

و يردّ هذا الوجه الأخبار المتقدمه الدالّه على أنّ إدراك الركعه يتحقّق بإدراك الركوع، فضلا عن إدراك تكبيره الركوع أيضا، فإنّه إذا كان الاقتداء بالإمام في الركوع و إدراكه معه موجبا لتحقق الجماعه في تلك الركعه، فإن إدراكه في حال القيام يوجب ذلك بطريق أولى.

و من هذا يظهر بطلان الوجه الثانى، فإنّه إذا كانت القراءة بأسرها ساقطه عن المأموم فيما لو أدرك الإمام في الركوع، فسقوط بعضها عنه فيما لو أدركه في حال القيام بطريق أولى.

و حينئذ فلا مجال لملاحظه حال دليل وجوب المتابعه مع دليل وجوب الفاتحه في الصلاه و عدم تماميتها بدونها، فإنّه يكون حال المسأله بعينها حال ما لو أدرك الإمام في تكبيره الركوع في الركعه الثالثه أو الرابعه.

و دعوى الفرق بين المسألتين بأنّه هناك لا- يتمكّن من قراءة شيء من الفاتحه، فلا- يتوجّه إليه الأمر المتعلّق بها أصلا، و هذا بخلاف المقام فإنّه قد توجّه إليه الأمر بالفاتحه بعد الاقتداء كما هو المفروض، لأنّ الكلام إنّما هو على تقدير وجوب قراءتها في الأخيرتين اللتين هما أوّلتان للمأموم، فالمزاحم لدليل وجوب الفاتحه

إنما هو وجوب الائتمام لا وجوب أصل قراءه الفاتحه، ولا دليل لترجيح وجوب المتابعه.

مدفوعه بأنه لا يرى العرف فرقا بين المسألتين من هذه الجبهه، بل يستكشف حال المقام من الأخبار الوارده فى تلك المسأله، بمفهوم الموافقه الذى هو عبارته أخرى عن إلغاء الخصوصيه، كما نبهنا عليه مرارا، و مرجع ذلك إلى أن الأمر بالفاتحه ينحلّ إلى أوامر متعدده حسب تعدّد أجزاء الفاتحه، فإذا كانت الأوامر المتعلّقه بأجزائها ساقطه بأسرها فيما لو أدرك الإمام فى الركوع فسقوط بعضها عنه فيما لو أدركه فى حال القيام بطريق أولى.

والذى يستفاد من تلك الأخبار أن المعتبر فى إدراك الجماعه فى الركعه إدراك الإمام فى الركوع، وإلا فلا وجه لإيجاب متابعته فى الركوع فيما لو أدركه فيه، بل كان اللازم هناك قراءه الفاتحه و اللحوق بالإمام فى السجود، ورفع اليد عن قراءه الفاتحه و إيجاب متابعه الإمام فى الركوع دليل على مدخلية المتابعه فى الركوع فى تحقّق الجماعه فى الركعه.

ولعلّ السرّ فيه أن معنى الركعه هو الركوع مرّه كما نبهنا عليه فى مسأله الركوع و جزئيه للصلاه، فلا معنى لتحقّق الجماعه فى الركعه مع عدم إدراك ركوع الإمام.

هذا، و يدلّ على ما ذكرنا مضافا إلى ما ذكر، روايه معاويه بن وهب قال:

سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يدرك آخر صلاه الإمام و هى أوّل صلاه الرجل فلا يمهل حتى يقرأ، فيقضى القراءه فى آخر صلاته؟ قال: «نعم» (1).

فإنه يستفاد منها أنه مع عدم إمهال الإمام حتى يقرأ المأموم لا مجال لرفع اليد عن متابعته بإتمام القراءه، بل لا بدّ من متابعه الإمام فى الركوع، بل يستفاد منها أنّ

ص: ٣٤٨

١- (١) التهذيب ٣: ٤٧ ح ١٦٢ و ص ٢٧٤ ح ٧٩٧، الاستبصار ١: ٤٣٨ ح ١٦٨٧، الوسائل ٨: ٣٨٨. أبواب صلاه الجماعه ب ٤٧ ح ٥.

ذلك كان مفروغا عنه عند السائل، و لذا لم يسأل عنه، بل إنما سأل عن أمر آخر و هو قضاء القراءة في آخر صلاته أى في الركعتين الأخيرتين، و ظاهر الجواب و إن كان وجوب ذلك- و هو ممّا لم يقل به أحد- إلا أنّ ذلك لا يقدر في الاستدلال بالرواية لما نحن بصدده كما هو واضح.

و يدلّ على ما ذكرنا أيضا مرسلتا دعائم الإسلام:

١- ما أرسله في محكيها عن أمير المؤمنين عليه السّلام قال: «و ليقرأ فيما بينه و بين نفسه إن أمهله الإمام» (١) فإنّها بمفهومها تدلّ على عدم وجوب القراءة مع عدم إمهال الإمام.

٢- مرسلتها أيضا عن أبي جعفر عليه السّلام أنّه قال: «فاقرأ لنفسك بفاتحة الكتاب و سوره أن أمهلك الإمام، أو ما أدركت أن تقرأ» (٢) فإذا ينقدح أنّ الظاهر عدم وجوب قراءه ما بقى من الفاتحة ممّا يزاحم المتابعه مع الإمام في الركوع (٣).

و أمّا حكم التشهد فإن كان واجبا على الإمام دون المأموم كما في المأموم المسبوق بركعه، حيث إنّه لا يجب عليه التشهد في الركعه الثانيه للإمام التي هي الركعه الأولى له، فالظاهر أنّه يجب عليه المتابعه للإمام في الجلوس فقط، بناء على اختصاص وجوب المتابعه بالأفعال، و في التشهد بناء على عدم الاختصاص و وجوب المتابعه في الأقوال أيضا.

و الظاهر استحباب كون القعود على نحو التجافى، و إن نسب إلى الصدوق الوجوب، بل استظهر من جملة من القدماء (٤)، و قواه جماعه من متأخري

ص: ٣٦٩

١- ١) دعائم الإسلام ١: ١٩١، بحار الأنوار ١١٣: ٨٥، مستدرک الوسائل ٦: ٤٨٩. أبواب صلاه الجماعه ب ٣٨ ح ١.

٢- ٢) دعائم الإسلام ١: ١٩٢، مستدرک الوسائل ٦: ٤٩٠. أبواب صلاه الجماعه ب ٣٨ ح ٤.

٣- ٣) و ان كان سيّدنا العلّامه الأستاذ- دام ظلّه الوارف- استقرّب في حاشيه العروه: ٦١، إتمام الفاتحه و اللقوق بالإمام في السجود، إلا أنّه قد عدل عنه و استظهر عدم وجوب الإتمام لما ذكر (المقرّر).

٤- ٤) الفقيه ١: ٢٦٣، الكافي ٣: ٣٨١ ح ١، الكافي في الفقه: ١٤٥، الغنيه: ٨٩، السرائر ١: ٢٨٧.

المتأخرين (١) استنادا إلى ظاهر صحيحتي ابن الحجاج و الحلبي المتقدمتين (٢)، إلا أن الظاهر عدم نهوضهما دليلا على الوجوب، خصوصا بعد كون هذا النحو من الجلوس لا يلائم المتابعه المرعيه شرعا في أفعال الصلاه كما لا يخفى.

و إن كان التشهد واجبا على المأموم دون الإمام، كما في المأموم المسبوق بركعه أيضا بالنسبه إلى الركعه الثالثه للإمام التي هي له ركعه ثانيه، فالظاهر أنه يجب عليه أن يجلس للتشهد، غايه الأمر إنه يقتصر فيه ثم يلحق بالإمام، و يتابعه فيما يأتي به. هذا و قد جمع الروايات الوارده في حكم التشهد في الوسائل في باب (٦٦ و ٦٧) من أبواب صلاه الجماعه.

و أمّا إدراك الإمام بعد رفع الرأس من الركوع، فلم يتعرض الأصحاب لحكمه، إلا في خصوص الركعه الأخيره (٣)، كما أن أكثر الروايات الوارده في هذا المقام قد وردت في خصوص هذه الركعه، نعم إطلاق بعضها يشمل غير الأخيره أيضا.

و كيف كان، فلنذكر عدّه من الروايات الوارده في هذا الباب:

منها: روايه معلّى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا سبقك الإمام بركعه فأدر كته و قد رفع رأسه فاسجد معه و لا تعتدّ بها» (٤).

و منها: روايه محمّد بن مسلم قال: قلت له: متى يكون يدرك الصلاه مع الإمام؟ قال: «إذا أدرك الإمام و هو في السجده الأخيره من صلاته فهو مدرّك

ص: ٣٧٠

١ - ١) مفاتيح الشرائع ١: ١٦٧، جواهر الكلام ١٤: ٥٠، رياض المسائل ٤: ٣٦٩، مصباح الفقيه كتاب الصلاه: ٦٩٩، العروه الوثقى ١: ٦٢٠ مسأله ١٩.

٢ - ٢) الوسائل ٨: ٤١٨. أبواب صلاه الجماعه ب ٦٧ ح ١ و ٢.

٣ - ٣) شرائع الإسلام ١: ١١٦، تذكره الفقهاء ٤: ٣٢٦ مسأله ٥٩٥، جامع المقاصد ٢: ٥٠٢، مجمع الفائده و البرهان ٣: ٣٣٤، مدارك الأحكام ٤: ٣٨٥، رياض المسائل ٤: ٣٧٠.

٤ - ٤) التهذيب ٣: ٤٨ ح ١٦٦، الوسائل ٨: ٣٩٢. أبواب صلاه الجماعه ب ٤٩ ح ٢.

لفضل الصلاة مع الإمام» (١)، وفي سند الرواية إرسال، حيث إنه لا يمكن لمحمد بن أحمد بن يحيى أن يروى عن ابن أبي نصر من دون واسطه، لأنه من الطبقة السادسة من الطبقات التي رتبناها، وهو من الطبقة الثامنة ولا بد أن يتوسط بينهما واحد من الطبقة السابعة.

و كيف كان، فهل المراد بإدراك الإمام في السجده الأخيره الدخول في الصلاة بالإتيان بتكبيره الإحرام ثم متابعه الإمام في تلك السجده، أو أن المراد به هو إدراكه في السجده بمتابعته فيها من غير سبق تكبيره الإحرام؟ و على الأول هل يستفاد من الروايه كون هذا الإدراك نظير إدراك الإمام في الركوع من حيث عدم الاحتياج إلى إعادته تكبيره الإحرام - وإن كان بينهما فرق من جهه كون إدراك الإمام في الركوع يوجب تحقق الجماعه في تلك الركعه، و إدراكه في السجود لا يحقق ذلك، بل لا بد من الإتيان بجميع ركعات الصلاة - أو أنه لا - يستفاد منها إلا مجرد كون هذا النحو من الإدراك يوجب درك فضيله الصلاة مع الإمام؟ و هذا لا ينافي وجوب استئناف الصلاة من رأس و الإتيان بجميع أجزائها حتى تكبيره الافتتاح.

و هنا احتمال آخر في الروايه، و هو أن يكون المراد بإدراكه في السجده الأخيره هو إدراكه فيها بالتكبير في حال سجود الإمام من دون متابعته في السجده، إذ لا - دلالة فيها على المتابعه فيها و لا يحتاج إليها أيضا، لما عرفت من أن حقيقة الائتمام ترجع إلى جعل الصلاة مرتبطه بصلاه الإمام، و لا تكون المتابعه في الأفعال مقومه لحقيقه الائتمام، بل غايتها أنها واجبه نفسا كما عرفت.

و منها: روايه أبي هريره التي رواها ابن الشيخ رحمه الله في محكي مجالسه بسند عامي قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «إذا جئتم إلى الصلاة و نحن في السجود فاسجدوا و لا

ص: ٣٧١

تعتدّوها شيئاً، و من أدرك الركعه فقد أدرك الصلاه» (١)، و هل المراد من عدم الاعتداد، عدم الاعتداد بالسجده التي أدركها مع الإمام، فلا ينافي الاعتداد بتكبيره الافتتاح على تقدير وجوب الإتيان بها قبل السجود، أو أنّ المراد به عدم الاعتداد بجميع ما أتى به حتّى التكبيره على تقدير وجوبها؟ و قد انقذح ممّا ذكرنا أنّ الروايات الواردة في هذه المسأله التي يمكن الاستناد إليها فيها من حيث الدلاله لا ينهض شىء منها على لزوم كون إدراك الإمام فى السجود مسبقاً بتكبيره الافتتاح، فضلاً عن كونها مجزيه عن تكبيره الصلاه، بحيث لم يجب استئنافها بعد الخروج عن متابعه الإمام.

نعم، روى معاويه بن شريح عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: «إذا جاء الرجل مبادراً و الإمام راعٍ أجزأته تكبيره واحده لدخوله فى الصلاه و الركوع، و من أدرك الإمام و هو ساجد كبر و سجد معه و لم يعتدّ بها، و من أدرك الإمام و هو فى الركعه الأخيره فقد أدرك فضل الجماعه، و من أدركه و قد رفع رأسه من السجده الأخيره و هو فى التشهّد فقد أدرك الجماعه، و ليس عليه أذان و لا إقامه، و من أدركه، و قد سلّم فعليه الأذان و الإقامه» (٢). و ظاهرها وجوب التكبير على تقدير إرادته درك فضيله الصلاه مع الإمام ثمّ متابعته فى السجود.

هذا، و لكنّ يحتمل أن لا يكون قوله: «و من أدرك الإمام و هو ساجد»، من كلام الإمام عليه السّلام، بل كان من كلام الصدوق كما هو دأبه فى كتاب الفقيه، حيث إنّ بناءه على ذكر فتواه بعد نقل الروايه. و يؤيّدّه خلوّ ما فى التهذيب (٣) عن هذا الذيل.

ص: ٣٧٢

- ١- (١) أمالى الطوسى ٣٩٨: ١، الوسائل ٣٩٤: ٨، أبواب صلاه الجماعه ب ٤٩ ح ٧.
- ٢- (٢) الفقيه ٢٦٥: ١ ح ١٢١٤، الوسائل ٣٩٣: ٨، أبواب صلاه الجماعه ب ٤٩ ح ٦.
- ٣- (٣) التهذيب ٤٥: ٣ ح ١٥٧.

هذا، ولكنّه على تقدير أن يكون من كلام الإمام عليه السّلام لا دلالة للروايه على كون المراد بالتكبير هي تكبيره الافتتاح، و على تقدير كون المراد به ذلك، لا دلالة فيها على إجزائها عن تكبيره الصلاه، بحيث لم يجب الاستئناف لو لم نقل بظهور قوله:

«و لم يعتدّ بها»، في عدم الاعتداد بشيء مما أتى به من التكبير و السجود لا عدم الاعتداد بخصوص السجود.

و أمّا فتاوى الأصحاب فقال الشيخ قدّس سرّه في النهايه: و من أدرك الإمام و قد رفع رأسه من الركوع فليسجد معه، غير أنّه لا يعتدّ بتلك السجده، فإن وقف حتّى يقوم الإمام إلى الثانيه كان له ذلك، و إن أدركه و هو في حال التشهد جلس معه حتّى يسلم، فإذا سلّم الإمام قام فاستقبل صلاته (١).

و قال في المبسوط: و من أدرك الإمام و قد رفع رأسه من الركوع استفتح الصلاه و سجد معه السجدين و لا يعتدّ بهما، و إن وقف حتّى يقوم الإمام إلى الثانيه كان له ذلك، فإن أدركه في حال التشهد استفتح و جلس معه، فإذا سلّم الإمام قام و استقبل القبلة، و لا يجب عليه إعادته تكبيره الإحرام (٢).

و قال في التهذيب: و من أدرك الإمام و قد رفع رأسه من الركوع فليسجد معه، و لا يعتدّ بذلك السجود (٣).

و قال الصدوق في الفقيه: و من أدرك الإمام و هو ساجد إلى آخر ذيل الروايه المتقدّمه، بناء على أن يكون من كلام الصدوق لا تتمّه للروايه (٤).

و قال الحلّي في السرائر: و من أدركه ساجداً جاز أن يكبر تكبيره الافتتاح

ص: ٣٧٣

١- ١) النهايه: ١١٦.

٢- ٢) المبسوط ١: ١٥٩.

٣- ٣) التهذيب ٣: ٤٨.

٤- ٤) الفقيه ١: ٢٦٥ ذيل ح ١٢١٤.

و يسجد معه، غير أنه لا يعتد بتلك الركعه و السجده (١).

و قد انقدح بذلك أنه لا دلالة لما عدى عباره الشيخ فى المبسوط و الحلى فى السرائر على لزوم كون إدراك الإمام فى السجده مسبقا باستفتاح الصلاه بتكبيره الإحرام فضلا عن إجزائها عن تكبيره الصلاه، و على هذا يمكن دعوى الشهره على خلاف الشيخ و الحلى، مضافا إلى أن فتواهما ما يوافق مع العامه فى هذا الباب.

و كيف كان، فما يحتمل فى المسأله أمور:

أحدها: ما حكى عن العلامه فى جملة من كتبه كالتذكرو و نهايه الأحكام من أنه ينوى الصلاه و يكبر تكبيره الإحرام و يتابع الإمام فى السجود و ما بعده، ثم يستأنف الصلاه و يفتتحها بتكبيره ثانیه، مستدلاً لذلك ببطلان الصلاه بمتابعه الإمام فى السجود، لكونه ركنا و زياده الركن مبطله، و لا دليل على اغتفارها هنا من نص أو إجماع (٢).

هذا، و يرد عليه عدم معقوليه ذلك، فإن من يعلم بأنه يبطل صلاته بزياده الركن، بل بكونه مكلفا بالإبطال للمتابعه، كيف يتمشى منه نيه الصلاه المشتمله على الركعات المعينه؟!، فإن الإراده و إن كانت من الأمور الاختياريه، إلا أنها ليست بحيث يمكن تعلقها بكل شىء جزافا، بل لا بد لها من مقدمات و مبادئ، و لا يمكن تحققها بدونها، و من المعلوم عدم إمكان تعلقها بالصلاه فى المقام، مع العلم بأنه لا يتمها و لا تصدر منه، فهذا الاحتمال مردود لأجل عدم المعقوليه.

ثانيها: ما حكى عن الشهيد الثانى فى أكثر كتبه من أنه ينوى الصلاه و يكبر تكبيره الافتتاح، و يقوم على حاله حتى يرفع الإمام رأسه من السجود، ثم يأتى المأموم بباقي صلاته من غير إعادة التكبير، و الأفضل له متابعه الإمام فى

ص: ٣٧٤

١-١) السرائر ٢٨٥: ١.

٢-٢) تذكره الفقهاء ٤: ٣٢٦ مسأله ٥٩٥ فرع ج-، نهايه الأحكام ١٣٢: ٢.

السجود (١)، وهذا الاحتمال في نفسه معقول متصوّر، ولكن لا بدّ من ملاحظه الأخبار الواردة في المقام، و أنّها هل تنطبق عليه أم لا؟ ثالثها: ما احتملناه في روايه محمّد بن مسلم من متابعه الإمام في السجود من غير افتتاح بالتكبير ثمّ الاستئناف من رأس (٢).

هذا، ولكنّ الظاهر أنّه لا مانع من نيّة الصلاه و الإتيان بتكبيره الافتتاح برجاء إدراك فضل الجماعة. ثمّ القيام على حاله حتّى يرفع الإمام رأسه من السجود، ثمّ يتمّ المأموم صلاته من غير إعاده التكبير، ولا- تجب المتابعه في السجود كما أفتى به الشهيد الثاني، نظرا إلى روايه عبد الرحمن بن أبي عبد الله البصرى عن أبي عبد الله عليه السّلام في حديث قال: «إذا وجدت الإمام ساجدا فاثبت مكانك حتّى يرفع رأسه، وإن كان قاعدا قعدت، وإن كان قائما قمت» (٣)، لظهورها في عدم لزوم المتابعه فتصير قرينه على حمل الروايات المتقدّمه على الاستحباب، كما أنّ الاحتياط يحصل بنيه الصلاه و الإتيان بتكبيره برجاء ذلك، و متابعه الإمام في السجود، و إتمام الصلاه ثمّ إعادتها كما لا يخفى.

هذا كلّه فيما لو أدرك الإمام في حال السجود، و أمّا لو أدركه في حال التشهد فمقتضى روايه عمّار عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يدرك الإمام و هو قاعد يتشهد و ليس خلفه إلاّ رجل واحد عن يمينه؟ قال: «لا يتقدّم الإمام و لا يتأخّر الرجل، و لكن يقعد الذى يدخل معه خلف الإمام، فإذا سلّم الإمام قام الرجل فأتمّ صلاته» (٤) إنّهُ يستفتح الصلاه و يتابع الإمام في حال التشهد، ثمّ يقوم

ص: ٣٧٥

١- ١) منها: المسالك ١: ٣٢٣، الروضه ١: ٣٨٣-٣٨٤، روض الجنان: ٢٩٢.

٢- ٢) راجع ٣: ٣٧٠.

٣- ٣) التهذيب ٣: ٢٧١ ح ٧٨٠، الكافي ٣: ٣٨١ ح ٤، الوسائل ٨: ٣٩٢. أبواب صلاه الجماعة ب ٤٩ ح ٥.

٤- ٤) الكافي ٣: ٣٨٦ ح ٧، التهذيب ٣: ٢٧٢ ح ٧٨٨، الوسائل ٨: ٣٩٢. أبواب صلاه الجماعة ب ٤٩ ح ٣.

فيتَمَّ صَلَاتِهِ مِنْ غَيْرِ إِعَادَةِ التَّكْبِيرِ.

و لا استبعاد فى الفرق بين إدراك الإمام فى السجود و إدراكه فى التشهد من هذه الجهة، و هى لزوم استفتاح الصلاة فيما بعد فى الأول و عدم لزومه فى الثانى، بل تكفى التكبيره السابقه على التشهد، فإنَّ التشهد ليس من أركان الصلاة و لا تكون زيادته مبطله، و هذا بخلاف السجدين.

مضافا إلى أنه لا-دلاله للروايه على أزيد من وجوب القعود خلف الإمام فى حال التشهد، و لا دلاله فيها على لزوم المتابعه فى التشهد أيضا. هذا، مضافا إلى أنه لم ينقل الخلاف هنا فى عدم الاحتياط إلى استثناء تكبيره الإحرام، و قال بذلك من قال بلزوم تكبير مستأنف فيما لو أدركه فى السجود كالمحقق فى الشرائع (١).

ثمَّ إنَّ هنا روايه أخرى لعَمَّار قال: سألت أبا عبد الله عليه السَّلام عن رجل أدرك الإمام و هو جالس بعد الركعتين؟ قال: يفتتح الصلاة و لا- يقعد مع الإمام حتَّى يقوم» (٢) و ظاهرها النهى عن القعود مع الإمام، كما أنَّ ظاهر روايته المتقدمه الأمر بالقعود خلفه، و الجمع بينهما أنَّ روايته الأولى ظاهره فى التشهد الأخير، و هذه فى التشهد الأول الذى يمكن معه إدراك الإمام فيما بعد من الركعه الثالثه، أو هى مع الركعه الرابعه، و بذلك يرتفع التدافع بين الروائتين.

إعادة المنفرد صلاته جماعه

تستحبُّ إعادة المنفرد صلاته إذا وجد جماعه يصلُّون تلك الصلاة جماعه، إماما كان أو مأموما، و للمسأله صور:

ص: ٣٧٦

١- ١) شرائع الإسلام ١: ١١٦.

٢- ٢) التهذيب ٣: ٢٧٤ ح ٧٩٣، الوسائل ٨: ٣٩٣. أبواب صلاة الجماعه ب ٤٩ ح ٤.

١- ما ذكر و هو الإتيان بالصلاه الأداثيه منفردا، ثمَّ وجدان جماعه يصلون تلك الصلاه كذلك جماعه، و هذه الصوره هي القدر المتيقن من الفتاوى و النصوص الوارده في هذا الباب (١).

٢- الإتيان بها منفردا ثمَّ وجدان جماعه يصلون صلاه أخرى، كما إذا صلى صلاه الظهر، ثمَّ وجد جماعه يصلون العصر جماعه أو يصلون صلاه الظهر القضائيه لا الأداثيه.

٣- ما إذا أتى بصلاته جماعه، ثمَّ أراد الإتيان بها ثانيا كذلك. و هو تاره يكون إماما في كليهما، و اخرى مأموما كذلك، و ثالثه إماما في الأولى و مأموما في الثانيه، و رابعه عكس ذلك.

و على التقادير تاره تكون الجماعه الثانيه هي الجماعه الاولى، و اخرى جماعه أخرى. و ما عدا الصوره الاولى من هذه الصور يشكل استفاده استحباب الإعادة فيه من الروايات الوارده في المسأله التي جمعها في الوسائل في باب -٥٤- من أبواب الجماعه، فاللأزم ملاحظه كل واحد منها فنقول:

منها: روايه هشام المتّحده تقريبا مع روايه حفص بن البختري (٢) من حيث المتن عن أبي عبد الله عليه السّلام أنّه قال في الرجل يصلّى الصلاه وحده ثمَّ يجد جماعه قال:

«يصلّى معهم و يجعلها الفريضه إن شاء» (٣)، و الظاهر أنّ موردها هو الرجل الذي صلى وحده، ثمَّ وجد جماعه يصلون تلك الصلاه التي صلاها منفردا، فلا تشمل ما عدى الصوره الأولى.

ص: ٣٧٧

١- (١) المعتبر ٢: ٤٢٨، تذكرة الفقهاء ٤: ٢٧٥، مسأله ٥٥٩، المنتهى ١: ٣٧٩، مدارك الأحكام ٤: ٣٤١، رياض المسائل ٤: ٣٢٥، مستند الشيعة ٨: ١٦٨، الوسائل ٨: ٤٠١، أبواب صلاه الجماعه ب ٥٤.

٢- (٢) الكافي ٣: ٣٧٩ ح ١، التهذيب ٣: ٥٠ ح ١٧٦، الوسائل ٨: ٤٠٣، أبواب صلاه الجماعه ب ٥٤ ح ١١.

٣- (٣) الفقيه ١: ٢٥١ و ٢٦٢ ح ١١٣٢، الوسائل ٨: ٤٠١، أبواب صلاه الجماعه ب ٥٤ ح ١.

ثمَّ إنّ التعبير بأنّه عليه السّلام «قال في الرجل يصلّي»، يحتمل لأن يكون الموضوع -و هو الرجل الموصوف بالوصف المذكور- موردا لسؤال الراوى، و الصادر من الإمام عليه السّلام إنّما هو الحكم المترتب عليه، و يحتمل لأن يكون الموضوع مذكورا في كلام الإمام عليه السّلام.

و نظير هذه الروايه في عدم الشمول ما رواه زراره عن أبى جعفر عليه السّلام في حديث قال: «لا ينبغى للرجل أن يدخل معهم في صلاتهم و هو لا ينويها صلاه، بل ينبغى له أن ينويها و إن كان قد صلّى، فإنّ له صلاه أخرى» (١).

فإنّ الظاهر أنّ الصلاه التى يدخل الرجل معهم فيها و ينبغى له أن ينويها صلاه و يحسب له صلاه أخرى، هى نفس تلك الصلاه التى صلاها منفردا، و المراد بأنّ له صلاه اخرى أنّه يثاب عليها أيضا، كما يثاب على ما صلاها وحده، فله ضعف ثواب صلاه الظهر مثلا إذا أتى بها كذلك، فلا دلالة لهذه الروايه أيضا على حكم ما عدى الصورة الاولى، و هكذا الروايات الأخر المذكوره فى هذا الباب، فإنّها أيضا لا تشمل غيرها، بل بعضها صريح فى الورود فى خصوص صورته الاولى، و هى روايه إسماعيل بن بزيع قال:

كُتبت إلى أبى الحسن عليه السّلام: إنى أحضر المساجد مع جيرتى و غيرهم فيأمرونى بالصلاه بهم و قد صلّيت قبل أن آتيهم، و ربّما صلّى خلفى من يقتدى بصلاتى و المستضعف و الجاهل، فأكره أن أتقدّم و قد صلّيت لحال من يصلّى بصلاتى ممّن سمّيت لك، فمرنى فى ذلك بأمرك انتهى إليه و أعمل به إن شاء الله فكتب عليه السّلام: «صلّ بهم» (٢).

و المراد بالمستضعف من ليس له تمييز حتّى يميّز بين الشيعى و غيره، و بالجاهل

ص: ٣٧٨

١- (١) الفقيه ١: ٢٦٢ ح ١١٩٥، الوسائل ٨: ٤٠١. أبواب صلاه الجماعة ب ٥٤ ح ٢.

٢- (٢) التهذيب ٣: ٥٠ ح ١٧٤، الكافي ٣: ٣٨٠ ح ٥، الوسائل ٨: ٤٠١. أبواب صلاه الجماعة ب ٥٤ ح ٥.

من كان جاهلا بأمر الولاية، غير عارف به.

و هكذا روايه يعقوب بن يقطين قال: قلت لأبى الحسن عليه السّلام: جعلت فداك تحضر صلاه الظهر فلا نقدر أن ننزل فى الوقت حتّى ينزلوا فننزل معهم فنصلّى، ثمّ يقومون فيسرعون فنقوم و نصلّى العصر و نريهم كأنّا نركع ثمّ ينزلون للعصر فيقدّمونا، فنصلّى بهم؟ فقال: «صلّ بهم لا صلّى الله عليهم» (١)، و كذا غيرها من الروايات الأخر المذكوره فى ذلك الباب، فإنّه لا يستفاد من شىء منها مشروعته الإعادة فى غير الصورة الأولى.

نعم، يستفاد من بعضها جواز الإعادة و لو منفردا مع العامه و الاقتصار على صوره الجماعه.

ثمّ إنّ الصلاه الثانيه المعاده جماعه التى استفيد استحبابها من الأخبار، قد اختلف فى شأنها الروايات الوارده فى المقام، حيث إنّ مقتضى بعضها أنّه يحسب له الأفضل منها و من الصلاه الاولى و أتمّهما، أو أنّه يختار الله أحبهما إليه، و بعضها يدلّ على أنّه يجعلها الفريضة كما فى روايه حفص أو يجعلها الفريضة إن شاء كما فى روايه هشام بن سالم.

و من المعلوم اختلاف مفاد هذه التعبيرات، فإنّ مقتضى قوله: «يحسب له أفضلهما و أتمّهما» (٢) أو أنّه يختار الله أحبهما إليه (٣)، أنّ الاختيار فى ذلك إلى الله تعالى، و أنّه لا يختار إلاّ ما هو أحبّ إليه، و معنى كونه أحبّ إليه ليس إلاّ ما هو أكمل و أتمّ من حيث الاشتمال على الأمور المعتره فى العباده فرضا و نفلا، و من جهة الاشتمال على ما هو حقيقه العباده و روحها.

ص: ٣٧٩

-
- ١- (١) الكافي ٣: ٣٧٩ ح ٤، التهذيب ٣: ٢٧٠ ح ٧٧٧، الوسائل ٨: ٤٠٢. أبواب صلاه الجماعه ب ٥٤ ح ٦.
 - ٢- (٢) الفقيه ١: ٢٥١ ح ١١٣٣، الوسائل ٨: ٤٠١. أبواب صلاه الجماعه ب ٥٤ ح ٤.
 - ٣- (٣) التهذيب ٣: ٢٧٠ ح ٧٧٦، الكافي ٣: ٣٧٩ ح ٢، الوسائل ٨: ٤٠٣. أبواب صلاه الجماعه ب ٥٤ ح ١٠.

و معنى اختياره تعالى أنه يأمر بضبطه فى طومار العمل و بالثواب عليه فى الآخرة، و إلا فهو تعالى غنى لا يفتقر إلى أعمالنا و لا عائده فيها إليه، و ليس المراد باختيار الأحب و محبوبه الأفضل و الأتم أن غيره من التام و المفضول لا يترتب عليه ثواب أصلا، و يصير بعد اختيار الأحب كأنه لم يصدر، بل الظاهر ترتب الثواب عليه أيضا، غاية الأمر أن ما يتحقق به الامتثال و يسقط به الأمر يجعل ما هو الأكمل و الأتم.

و كيف كان، فمقتضى هذا التعبير أن الاختيار فى ذلك إلى الله و هو لا يختار إلا الأتم. و أمّا قوله عليه السلام: «يجعلها الفريضة»، فإن لم يكن معلقا على مشيئه المصلّى كما فى روايه حفص، فظاهره أنه يكون المكلف مخيرا فى الصلاه المعاده بين أن ينويها نفس الفريضة التى صلاها منفردا، و بين أن ينويها صلاه أخرى من قضاء أو غيرها.

و أمّا مع التعليق على المشيئه كما فى روايه ابن سالم، فظاهره أن المكلف مخير بين أن يجعل فريضته التى أمر بإتيانها هذه التى أتى بها ثانيا، و بين أن يجعلها تلك التى أتى بها منفردا، و مرجع ذلك إلى أن الاختيار بيد المصلّى من حيث تعيين ما به يتحقق الامتثال.

اللهم إلا أن يكون المراد من جعل الثانية فريضه، ما ذكرنا فى معنى روايه حفص، نظرا إلى أنه لا فرق فى ذلك بين التعليق على المشيئه و عدمه، و لو لم يكن ظاهرا فى ذلك لوجب الحمل عليه، لئلا يعارض مع ما يدل على أن الاختيار بيد الله و أنه يختار أحبهما و أفضلهما.

نعم، يبقى فى المقام، الكلام فى الامتثال عقيب الامتثال، و لقد أجاب عن هذا الإشكال بعض الأعظم من المعاصرين فى كتابه فى الصلاه بما حاصله: إن الطبيعه المتعلقة للأوامر بملاحظه صرف الوجود تنقسم باعتبار الغرض الداعى إليها على

١- ما يكون وجود طبيعه محصية لا لغرضه الأصلي، كما إذا أمر المولى بإحضار الماء و كان غرضه حضور الماء عنده أنا ما، فإذا أحضر الماء عنده سقط الغرض الأصلي.

٢- ما يكون وجود طبيعه توطئه لتحصيل الغرض الآخر و إن كان العبد غير مأمور إلا- بإيجاد الطبيعه المفروضه، كما إذا أمر بإحضار الماء لغرض الشرب، فإن إحضار الماء حينئذ و إن كان موجبا لسقوط الأمر، و لكنّه لو أتى ثانيا بفرد آخر من الماء بملاحظه أنّه أحلى من الأول يكون مقرّبا عقلا كما هو واضح.

و هذا المثال الذي ذكروا إن كان في الموالى العرفيه بالنسبه إلى عبيدهم، و هي تفارق مع الأمر الشرعى من حيث أنّه ليس الأوامر الشرعيّه منبعثه عن أغراض الأمر و حصول المنافع لنفسه تعالى، إلا أنّه يمكن تصوير كلا القسمين في الأغراض الراجعه إلى العبيد التي صارت موجبه لأمر الشارع (١)، انتهى.

و الحكم بالنسبه إلى الأوامر العرفيه صحيح كما أفاده قدّس سرّه، إلا- أنّ تطبيقها على الأوامر الشرعيّه مع عدم كون الغرض المترتب على المأمور بها راجعا إلى المولى أصلا، بل الغرض يرجع إلى كمال العبد و ارتقائه في غايه الإشكال، فتأمل.

الاقتداء بمن يصلّى عن الغير

هل يجوز الاقتداء بمن يصلّى عن الغير- إمّا لكونه وليا بالنسبه إليه، و إمّا لكونه أجيرا لأن يصلّى عنه- أم لا؟ قد يقال بالجواز نظرا إلى أنّ العمل الصادر عن الولي أو النائب إنّما هو صادر

عن كل واحد منهما حقيقه، ولا يكون العمل إلا عملا له ولا يجعل النائب عمله عمل الغير تنزيلا، بحيث كأنه صدر من ذلك الغير حتى لا يجوز الاقتداء به، لعدم كون العامل أهلا للاقتداء به، بل العمل عمل للنائب حقيقه، ولا يعتبر إلا كذلك واستحقاق الأجره في صورته الاستيجار ليس إلا. بلحاظ كونه صادرا بتيه الغير، فالأجره ليست في مقابل نفس العمل، بل إنما هي في مقابل إصداره بتلك التيه.

وربما يؤيد ذلك ما ورد في شأن بعض الواجبات الإلهيه من أنه دين الله (1)، بضميمه أن الاعتبار في باب دين الخلق، إنه كما أن المديون له السلطنه على إفراغ ذمته من الدين وجعل الكلى المتعلق بعهدته مشخفا في فرد يدفعه إليه بعنوان أداء الدين، كذلك هذه السلطنه ثابتة لغير المديون، فإن له أن يفرغ ذمته بأداء دينه تبرعا، وجعلت له هذه السلطنه أيضا، فيمكن له أن يجعل الكلى المتعلق بعهدته المديون مشخفا في فرد يدفعه بذلك العنوان.

فيقال في العرف: إنه قضى عن فلان دينه، ولكن ذلك لا يوجب أن يعتبر العمل عملا صادرا عن المديون، بل العمل إنما يعتبر عملا للمتبرع، غايه الأمر إنه حيث أتى به بتيه سقوط الدين عن الغير، وصار في النتيجة مثل العمل الصادر عن نفس المديون، فعمله يشترك مع العمل الصادر عن المديون في الأثر المترتب عليه، وإلا فهما مختلفان من جهة القيام الصدورى، ومن يصدر عنه العمل، فيقال في المقام الذى هو دين الله، أن العمل الصادر عن النائب يحسب عملا له لا للغير، غايه الأمر أن إصداره كان لأجل الغير وإفراغ ذمته من التكليف المتوجه إليه من جهة الخالق، فلا فرق بين دين الخلق ودين الخالق من هذه الجهه أصلا.

هذا، ولكن الظاهر أن الحكم بجواز الاقتداء بمثل من ذكر في غايه الإشكال،

ص: ٣٨٢

١- (١) الوسائل ١:١٥ و ٢٠. أبواب مقدمه العبادات ب ١ ح ٤ و ٢٠ و ج ١٦:٢٠٩. أبواب الأمر والنهى ب ٢٤ ح ١٩ و ص ٢١٥ ب ٢٥ ح ٤.

لأنه مضافا إلى أنه يحتمل أن يكون الاعتبار في باب عمل النائب أن يكون عملا للمنوب عنه و يحسب فعلا له تنزيلا، يدل على عدم الجواز أنه ليس لنا في باب الجماعه دليل مطلق حتى يؤخذ بإطلاقه، بل العمده هي السيره التي مبدؤها قدوم النبي صلى الله عليه وآله المدينة المنوره، بل قبله كما عرفت سابقا، واستمرار السيره بعده، و لم ينقل لنا انعقاد جماعه كان الإمام فيها مؤديا للصلاه عن الغير (١).

هذا، و أنه لا محيص في مسأله النيابة الاستيجاريه من أن يقال: إن عمل الأجير منطبق عليه عنوانان:

أحدهما: عنوان الوفاء بعقد الإجاره الذي هو متعلق للأمر الوجوبى المتوجه إلى الأجير بسبب الإجاره، و لا محاله يحسب الفعل بهذا الاعتبار فعلا للأجير، لأنه يحسب عليه الوفاء بعقد الإجاره، و لا يتحقق الوفاء إلا بإتيان العمل المستأجر عليه.

ثانيهما: العنوان الذي يكون متعلقا للأمر الوجوبى المتوجه إلى المنوب عنه، و لا محاله يحسب فعل الأجير بهذا الاعتبار فعلا للمنوب عنه، و إلا لما كان مسقطا للتكليف المتوجه إليه، ففعل الأجير ينطبق عليه عنوانان، نظير سائر الموارد التي يكون الفعل الواحد منطبقا عليه عنوانان متعلقان لحكمين متماثلين أو مختلفين.

و الفرق بين المقام و بين تلك الموارد أن في تلك الموارد يكون الحكمان المتعلقان بالعنوانين المتغيرين مفهوما متوجهين إلى شخص واحد هو الموجد للفعل، و هنا يكون أحد الحكمين متوجها إلى المنوب عنه و الآخر إلى النائب، و قد تحقق متعلقاهما في فعل واحد صادر من الأجير، فلا محاله لا بد من أن يحسب فعلا

ص: ٣٨٣

١ - ١) و لذا قال سيدنا العلامة الأستاذ (أدام الله أظلاله على رؤوس المسلمين): إنه قد كان الحكم بالجواز مشكلا عندنا من أول الأمر، و لذا استشكلنا فيه في حاشيه كتاب منتخب الرسائل للمرحوم المحقق اليزدى صاحب العروه الذي هو أول كتاب علقتنا عليه. «المقرر».

للأجير و المستأجر معا.

فباعتبار كونه وفاء لعقد الإجاره يحسب فعلا للأجير، و باعتبار كونه صلاه أو صياما أو حجّا أو نحوها يحسب فعلا للمستأجر، و الذى يعتبر فيه قصد التقرب هو متعلق الأمر الوجوبى المتوجه إلى المستأجر، و أمّا الوجوب المتوجه إلى الأجير فلا يكون تعبديا.

هذا آخر ما أفاده سيّدنا العلامة الأستاذ-دام ظلّه الوارف- فى مبحث الصلاه، و قد وقع الفراغ من تسويده فى شهر جمادى الأولى من شهور سنه ١٣٧٨ من الهجره النبويّه، بيد الفقير إلى الله الغنى، محمّد الموحدى اللنكرانى عفى عنه، و الحمد لله ربّ العالمين و الصلاه على نبيّنا و عترته أجمعين.

ص: ٣٨٤

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات ...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

